



Universidad de Chile  
Facultad de Filosofía y Humanidades

# **ENACTIVISMO EN PSIQUIATRÍA Y LA CONCEPCIÓN DE LO HUMANO DESDE LA VIDA**

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía.

Cristián Tomás Orús Norte

Profesores Guía: Manuel Rodríguez Tudor - Claudia Gutiérrez

Santiago, Chile, 2023

## Índice

Agradecimientos .....	iv
Resumen.....	v
Introducción .....	vi
Capítulo 1: El proyecto enactivo en psiquiatría	
1.1. Contexto y problemas en psiquiatría.....	1
1.2. Integración y modelos en psiquiatría .....	3
1.2.1. Neuroreduccionismo .....	4
1.2.2. Modelo Biopsicosocial.....	8
1.3. Los riesgos del problema de integración .....	10
1.4. Enactivismo y Psiquiatría .....	14
1.4.1 Enactivismo en pocas palabras .....	15
1.4.2 Psiquiatría Enactiva .....	20
Capítulo 2: Profundizando las bases enactivas	
2.1. Metáforas enactivas .....	32
2.1.1. Autonomía y Autopoiesis .....	33
2.1.2. Sense-making.....	36
2.1.3. Adaptividad.....	37
2.1.4. Agencia .....	41
2.1.5. La profunda continuidad Vida-Mente.....	44
2.1.6. Emergencia .....	47
2.1.7. Experiencia .....	51
2.2. Desde la vida-mente a lo humano.....	52
Capítulo 3: Respuestas de los modelos enactivistas en psiquiatría	
3.1. Dimensión existencial en Sanneke de Haan .....	58
3.1.1. Sense-making existencial y su dimensión emergente.....	58
3.1.2. Psiquiatría enactiva existencial y sus dificultades .....	60

3.2. Otros modelos .....	68
3.2.1. Kristopher Nielsen .....	68
3.2.2. Michelle Maiese.....	73
3.2.3 Dificultades de los modelos enactivos adaptacionistas. ....	80
3.3. Volviendo a la perspectiva enactiva y sus nuevas rutas .....	88
Capítulo 4: Desde el enactivismo hacia las dimensiones humanas en la fenomenología de la vida de Renaud Barbaras	
4.1. Fenomenología de la vida .....	102
4.2. Crítica a Hans Jonas y el metabolismo .....	110
4.2.1. Exterioridad y ontología de la muerte.....	110
4.2.2. Motilidad constitutiva y lo animal .....	116
4.3. Lo humano como deficitario.....	120
4.4 Posibles implicancias .....	128
Conclusión .....	135
Bibliografía .....	141

## **Agradecimientos**

En primer lugar quisiera agradecer a todas aquellas personas cercanas y familiares que de una u otra forma hicieron posible la realización de la presente tesis. En particular a mi pareja Isabel quien fue un apoyo constante y dedicado para mi trabajo, sumado a su paciencia y comprensión en muchos momentos y su sostén en momentos de flaqueza. También quisiera agradecer a mi madre Mabel quien probablemente favoreció mi interés por el saber y la filosofía mediante su ejemplo y estímulo. Y a todas aquellas personas que tuvieron palabras de apoyo e interés en algún momento de este arduo camino.

Quisiera agradecer particularmente a mis profesores guía, profesor Manuel Rodríguez Tudor y profesora Claudia Gutiérrez Olivares. Por su calidad humana, su constante y presto apoyo y supervisión durante todo el proceso de escritura y previamente en los cursos y tutorías que realicé con ambos. Agradecer la constante amabilidad y deferencia para conmigo, junto a su paciencia y apertura en cuanto a mis temáticas de interés. Por último, agradecerles el ser fuente de inspiración y motivación en el nuevo y desafiante camino que emprendí en filosofía hace unos años.

## **Resumen**

¿De qué habla la psiquiatría?, ¿qué le solicitamos como sociedad?, y ¿qué nos puede ofrecer? La presente tesis busca exceder el devenir constante de nuevas escuelas psiquiátricas y la conceptualización de un nuevo síntoma o trastorno, en pos de aquellas preguntas respecto a la mente humana y el sufrimiento psíquico. Frente a esto, el recurrir a la perspectiva enactiva ha resultado de interés para aquellos en búsqueda de un marco teórico que remedie los problemas de integración y pluralismo en psiquiatría, y que se adentre en los paradigmas de lo mental, lo humano y su padecer. Así, se revisará críticamente el enactivismo psiquiátrico, mostrando las dificultades en dar cuenta de lo humano y su padecer psíquico desde lo vivo, y la fluctuación entre un dualismo antropocéntrico y un reduccionismo biologicista. Finalmente, volviendo a la pregunta por la comprensión subjetiva de lo humano como ser vivo y vivencia, retomaremos la inspiración fenomenológica de lo enactivo en la obra de R. Barbaras, para una profundización filosófica de lo humano desde la vida, y visualizar las potenciales repercusiones en el enactivismo y su aplicación en psiquiatría.

## Introducción

El punto de inicio de la presente tesis se construye en el quehacer psiquiátrico. Es decir, la pregunta inicial que dirige la investigación no es más ni menos que la inquietud y el asombro en el encuentro clínico diario. Desde ahí, y frente a la profunda insatisfacción en torno a la disciplina psiquiátrica neurocéntrica, se ha comenzado una búsqueda por nuevas rutas en psiquiatría, las cuales permitan una profundización comprensiva de lo psíquico y su padecer, al mismo tiempo que habiliten un diálogo comprometido entre las diversas perspectivas de los múltiples actores vinculados a la disciplina.

El campo psiquiátrico es abierto por tanto, hacia el ejercicio filosófico. Mas no en oposición a la psiquiatría médica, sino en la posibilidad de apertura. Es decir, en cuanto permitir la revisión y el cuestionamiento de los paradigmas predominantes en la terapéutica psíquica. Dicho ejercicio es fundado en los diversos cuestionamientos que enfrenta actualmente la psiquiatría como especialidad médica, en base a las profundas limitaciones que ha ido evidenciando al área en su quehacer clínico (Rose, 2019). Frente a esto, vemos la relevancia de dicha apertura, como un actuar contrario a todo tipo de dogmatización o aislamiento por parte de la psiquiatría contemporánea. En dicho ejercicio, es que hemos recalado en las aplicaciones psiquiátricas (De Haan, 2017) del paradigma enactivo en ciencias cognitivas (Varela et al., 1991). Desde este punto se ha destacado el potencial inicial que dicha perspectiva puede entregar para la psiquiatría, sin embargo, prontamente se comienzan a visualizar posibles tensiones comunes al enactivismo y a la psiquiatría como tales. Siendo ambas posiciones intermedias entre polos teóricos, en el caso del enactivismo por un lado sus inspiraciones biológicas, frente a sus elementos fenomenológicos y cognitivos. En la psiquiatría, su correlato médico en ciencias básicas y neurociencias, en contraste a sus elementos de inspiración humanista y de ciencias sociales. Frente a esto, resulta fundamental profundizar y complejizar el entendimiento del enfoque enactivo, el cual excede el área de las ciencias cognitivas, y presenta actualmente ramificaciones tan variadas como filosofía de la biología, ética, educación, psicología, etc. Esto permite un análisis acabado de los diversos proyectos, a la fecha, de psiquiatría enactivista, visualizando sus aportes y limitaciones. Al mismo tiempo, revisitando literatura enactiva inexplorada por dichos proyectos, que permita complementar dicho análisis. En el estudio de la psiquiatría enactiva es posible observar la repetición de las tensiones dualistas previamente descritas. Evidenciando en ciertos modelos una tendencia hacia la objetivización y

naturalización del ejercicio psiquiátrico desde el enfoque enactivo, enfrentando el riesgo de un reduccionismo biologicista de lo humano y su padecer mental. Por otro lado, frente a dicho riesgo otros autores han destacado la diferencia antropológica desde un foco enactivo en psiquiatría, pero en este caso, el riesgo resulta de caer en cierto dualismo o antropocentrismo metafísico. Más aún, se comenzará a visualizar una dificultad generalizada en los diversos modelos en psiquiatría enactiva a la fecha: la invisibilización de la necesidad de *enactuar la enacción* psiquiátrica (Vörös & Bitbol, 2017). Es decir, la tendencia por parte de los modelos enactivos psiquiátricos a la asepsia epistémica, minimizando el quehacer humano en la teorización misma. Lo cual atenta contra el espíritu fundador de la perspectiva enactiva.

Dicho espíritu de inspiración fenomenológica que destaca la circulación entre experiencia y ciencia, ha sido retomado recientemente por autores enactivistas (De Jaegher, 2021b; Di Paolo & De Jaegher, 2022) en nuevas temáticas como ética y autismo, entre otras; dando pie a la complejización de metáforas enactivas como autonomía y *sense-making* (Thompson, 2007) en las comunidades humanas. Esto nos vuelve a tensionar entre un reduccionismo biológico o neurológico y un humanismo antropocéntrico. La superación de tal oposición, que ha sido expresada de diversas formas a lo largo de los años, ha sido foco principal de la empresa enactiva desde sus inicios en la doble-perspectiva de experiencia humana y ciencias cognitivas (Varela et al., 1991), y en sus últimos desarrollos en la continuidad desde cuerpos vivos hasta cuerpos lingüísticos (Di Paolo et al., 2018).

Frente a lo anterior, la psiquiatría enactiva cristaliza o trae al frente aquellos desafíos nucleares de la perspectiva enactiva misma. Su potencial aplicación en áreas tan sensibles como el dispositivo psiquiátrico, a pesar de sus virtudes, deberá ser consciente de los retos pendientes en el enactivismo, para evitar volver a tropezar con las mismas dificultades que se pretende disolver.

Más aún, el análisis del proyecto enactivo en psiquiatría permite ofrecer ciertos lineamientos respecto a posibles rutas por donde avanzar en la profundización del paradigma enactivo. Resulta relevante el renovar las inspiraciones fundamentales del enactivismo en cuanto a su impronta filosófica y fenomenológica, las cuales se vuelven centrales en psiquiatría, donde el foco de interés se constituye en la experiencia de sufrimiento psíquico en lo humano. Vemos un espacio pendiente por actualizar dentro de la literatura enactiva contemporánea. Desde sus inicios, y hasta la fecha, la inspiración continental se centró en autores como Merleau-Ponty (1945/1984) y Hans Jonas (1966/2000), sin embargo, hasta ahora la filosofía fenomenológica no ha sido revisitada. Autores

contemporáneos como Renaud Barbaras, que están precisamente trabajando en temáticas como fenomenología de la vida (2008/2013), pueden aportar un diálogo fructífero con el enactivismo y su aplicación psiquiátrica. Generando incluso profundizaciones que avancen en la superación de las dificultades destacadas previamente.

La estructura general de la presente tesis se desarrollará en cuatro capítulos. En primer lugar, se desarrollará el concepto de psiquiatría enactiva, basado principalmente en el trabajo de Sanneke De Haan (2020b). Comenzaremos dicho análisis desde el contexto actual en psiquiatría, reconociendo las dificultades actuales del paradigma neurocientífico predominante y visualizando otros paradigmas en salud mental como el modelo biopsicosocial (Engel, 1977). En este análisis, se abrirá la pregunta por la necesidad de un modelo pluralista e integrativo en psiquiatría, generando una crítica al reduccionismo implícito en ciertos modelos recientes (Mitchell, 2003; Kendler, 2012) y destacando la posibilidad del modelo enactivista como respuesta a dichas dificultades.

Posteriormente, luego de haber comenzado nuestro trabajo desde la inquietud clínica encarnada en el quehacer psiquiátrico, se tornará necesario profundizar en el capítulo segundo, las bases del paradigma enactivo en ciencias cognitivas (Varela, et al., 1991), desde donde surge el modelo enactivo en psiquiatría. Se dará cuenta de las principales premisas de dicho enfoque y su impacto más allá de la ciencia cognitiva. Por otro lado, reconociendo que la perspectiva enactiva coloca el fundamento de su análisis en la comprensión de los seres vivos y su autonomía adaptativa como condición central en la comprensión de lo mental, se evidencia la tensión propia de la construcción desde la vida en sus formas mínimas proto-cognitivas hacia la cognición humana y su conciencia. Siendo estas últimas centrales para todo estudio psiquiátrico, la elaboración de dicha tensión resulta esencial en el desarrollo de todo modelo en salud mental que se nutra del enfoque enactivo. Frente a esto se revisarán las visiones de los filósofos Maurice Merleau-Ponty (1942/1957, 1995/2003) y Hans Jonas (1966/2000), al igual que autores enactivistas como Francisco Varela (1991, 1997), Evan Thompson (2007, 2011a) y Ezequiel Di Paolo (2005).

En el tercer capítulo, se vuelve a revisar, esta vez en mayor profundidad y extensión, el proyecto enactivo en psiquiatría, representado por sus principales figuras en la actualidad: S. De Haan, Michelle Maiese (2021) y Kristopher Nielsen (2021a). Se realiza un análisis crítico de cada uno de los autores, destacando el bio-reduccionismo de Nielsen y Maiese en la asimilación de lo



psíquico y lo humano a un afán biologicista. Por otro lado, en el caso de De Haan, a pesar de que se es consciente de dicho riesgo y se pretende generar una superación, en última instancia se vuelve a un vaivén entre un antropocentrismo humanista, y un biologicismo materialista, siendo el primero sólo la contracara irrevocable del segundo. Dicho reduccionismo generalizado también tenderá a invisibilizar los elementos éticos y sociopolíticos centrales a la disciplina psiquiátrica, en dicho punto, volveremos a los trabajos iniciales de Varela, para rescatar el espíritu enactivo que nutre al amplio abanico de aplicaciones que el enactivismo ha generado a la fecha. La ausencia de dicho análisis por parte de De Haan, Nielsen y Maiese no es azaroso y se cristaliza en el afán naturalista en torno al ser humano y su patología psíquica.

Por último, en el capítulo final se rescatará la inspiración filosófica inicial de la perspectiva enactiva, específicamente en su veta fenomenológica y en el estudio del fenómeno del vivir. Para esto descubriremos en la fenomenología de la vida de Renaud Barbaras (2008/2013) los insumos necesarios para una profundización filosófica necesaria en torno a las intuiciones originales de Varela y lo enactivo. En dicho capítulo se verá cómo la aspiración enactivista entre un camino del medio, entre un realismo de un mundo pre-dado y un idealismo de una mente pre-dada, es elaborada en el estudio filosófico de la unidad original del vivir que permite tanto la posibilidad de vida y vivencia. Esto permitirá comprender las limitaciones en la visión de la vida en Jonas, el enactivismo, y su aplicación psiquiátrica. Finalmente, gracias a dicho análisis será posible reconceptualizar la diferencia antropológica entre lo humano y el resto de los seres vivos, dando cuenta de la conciencia en la vida, al ser esta última un movimiento de fenomenización, y por tanto, dando paso a una antropología privativa. En otras palabras, la posibilidad de comprender lo humano y su padecer psíquico, desde la vida.

## **Capítulo 1: El proyecto enactivo en psiquiatría.**

### ***1.1. Contexto y problemas en psiquiatría***

Desde sus inicios en el siglo XIX, la psiquiatría ha enfrentado múltiples dificultades en diversos niveles de análisis. A la fecha, no existe otra rama de la medicina tan cuestionada en sus cimientos por la sociedad. Sin embargo, por otro lado parece ser (y particularmente en la actualidad) un área fuertemente interpelada por la población en búsqueda de respuestas y soluciones para dificultades humanas de la más diversa índole (Rose, 2019).

Dentro de la misma psiquiatría y otras especialidades "psi", suele existir escaso consenso respecto a sus concepciones más fundamentales, como la definición de lo mental, sus trastornos, diagnósticos y terapéuticos. Esto decanta en un escaso diálogo colaborativo y la fragmentación entre diversos grupos teóricos, polarizando y dogmatizando los enfoques. Dentro de estos, vemos a grandes rasgos en un lado la visión neurocéntrica (predominante en la actualidad), y al otro, perspectivas eclécticas biopsicosociales. Durante el curso del ejercicio psiquiátrico han surgido diversas escuelas teóricas monotemáticas como por ejemplo, la psicopatológica fenomenológica, la comunitaria radical, la psicoanalítica, la sistémica, la cognitivo-conductual, la existencial, etc. En torno al modelo biopsicosocial también se han desarrollado diversas visiones, comúnmente de carácter dualista o funcionalista.

Frente a esto, la psiquiatría suele navegar en vacíos teóricos que presentan importantes dificultades en el ejercicio clínico. De la misma forma, a nivel sociopolítico las prioridades de investigación y financiamiento tienden hacia el foco teórico circunstancial. Así, en el ejercicio clínico se tiende a buscar auxilio en la hiperespecialización teórico-práctica para el alivio de la incertidumbre, generando aislamiento teórico y dogmatización. Caso contrario, la incertidumbre ecléctica arriesga el devenir en un relativismo inmanejable (De Haan, 2020a). En este sentido, diversos autores han promulgado a la fecha, propuestas teóricas pluralistas y/o integrativas en respuesta a la complejidad de los fenómenos de estudio en salud mental, que logre dar espacio para diversas corrientes teóricas, al mismo tiempo que abran espacio a cierto grado de integración en la búsqueda de un marco común de comunicación y trabajo conjunto en psiquiatría (Kendler, 2005, 2012; Kendler & Gyngell, 2020; Mitchell, 2008, 2009).

El pluralismo suele generar consenso en la filosofía de la psiquiatría contemporánea (Kendler, Parnas & Zachar, 2020; Kendler & Gyngell, 2020; Aftab & Stein, 2022). El psicoanálisis y sus diversas corrientes, el modelo cognitivo-conductual, el análisis existencial, la psiquiatría biológica, la terapia sistémica, el modelo comunitario de salud mental, etc., todos son modelos que conviven en la práctica diaria psiquiátrica, y cada uno ha presentado cierto predominio epistémico-metodológico en diversos momentos históricos, siendo el modelo neurobiológico el dominante en la actualidad (Insel & Cuthbert, 2015; Fountoulakis, 2021). A pesar de la visión común en filosofía de la psiquiatría respecto al pluralismo de teorías como necesario y deseable (Ghaemi, 2007; Kendler, 2012; Kendler & Gyngell, 2020; Jerotic & Aftab, 2021), el conflicto se genera a la hora de producir una integración explicativa de las diversas cuentas parciales descritas. Dicho problema de integración en psiquiatría genera dificultades en múltiples niveles: ontológicos, epistémicos y metodológicos (Mitchell, 2008, 2009; De Haan, 2021a). Corolario de lo anterior, es el eterno debate en torno al concepto de trastorno o enfermedad mental, con concepciones que van desde el construccionismo social anti-psiquiátrico hasta el naturalismo neuroreduccionista (Szasz, 1974; Cooper, 1967/2001; Trimble & George, 2010; Maiese, 2021).

En psiquiatría no existe un marco teórico unificador no reduccionista que permita dicha integración. Los consensos son nulos en relación con los conceptos de mente y trastorno mental (Fountoulakis, 2022). Sin la presencia de esta base teórica se han generado diversas divisiones internas, conflictos y gran incertidumbre en el rubro (Clare, 1976; Iliopoulos, 2012). Se ejerce la profesión en un vacío teórico, en la ausencia de un marco conceptual que logre integrar la complejidad dimensional de la psiquiatría (McLaren, 2002; Kendler, 2012).

La pregunta que surge inicialmente es: ¿cómo es posible realizar dicha integración sin caer irremediamente en alguna de las posiciones comunes, a saber, una *ontología neuroreduccionista*, un *dualismo* encubierto, o un *relativismo biopsicosocial* ecléctico? La primera impresiona ser (en mayor o menor grado) la postura de la filósofa de la ciencia Sandra Mitchell, de múltiples autores en filosofía de la psiquiatría y de la mayoría de la investigación científica en psiquiatría durante las últimas décadas (Mitchell, 2003, 2008, 2009; Kendler, 2005, 2012; Kendler, Parnas & Zachar, 2020; Insel, 2014); el segundo, a la base aún de múltiples corrientes psicológicas (Brown & Key, 2020) y en la psiquiatría basada en valores (Fulford et al., 2005); y el último, suele ser el *status quo* en el día a día en la consulta de un psiquiatra estándar (Kecmanovic, 2017). Como

veremos más adelante, la pregunta por el cómo de dicha integración intencionada presenta implicancias ontológicas y pragmáticas dentro del área de estudio, por lo que no se puede separar el pluralismo del cómo generar la integración de dicha pluralidad.

## ***1.2. Integración y modelos en psiquiatría***

¿Cómo se relacionan todos los factores que parecen influir en el desarrollo de una patología mental?, ¿cómo navegar en esta complejidad para cada caso clínico? Estas preguntas tienen implicancias en cómo entendemos la naturaleza de los trastornos mentales, su génesis, desarrollo, tratamiento y el financiamiento en investigación psiquiátrica, etc. Dada esta diversidad de consecuencias en relación con cómo integrar los diversos aspectos dentro de la salud mental de una persona, no es infrecuente que un clínico se vea enfrentado a una gran incertidumbre y especulación. Citando el artículo de la psiquiatra Rachel Dew *Why Psychiatry Is the Hardest Specialty* (2009), comentado por De Haan (2020b):

I go to work and listen to someone describe a vague uneasiness felt for a lifetime. Then after about 45 minutes I'm asked to assign it a name. I can call it "depression" or "demon possession" or "sinus," but that doesn't make it true. How I choose to conceptualize this person's complaint is not merely a matter of my own intellectual satisfaction; in addition to the implications for what treatment is applied, what I say will probably become an integral part of this person's life story.

In such situations I may reflect that I've previously met people who described their life in a similar way, and when I wrote a prescription for Prozac, they sometimes came back and said they felt better. I have to have some sort of model for what I'm doing. So sometimes I think, "She needs her serotonin levels tweaked, that's why she feels this way." The truth is I don't really know why she feels this way. If I asked the right questions, I'd probably find something that happened in her childhood that could be considered traumatic. If not, I could probably find something in her current life that is a "stressor." I could develop a sense that this problem is more "psychological" than "biological" (as if thoughts and feelings weren't biological events and there were really two organs inside her cranium).

The one thing I can't think, that I really can't tolerate at all, is that I don't know what's wrong and I don't know what I'm doing that is helping. Furthermore, thanks to placebo-controlled trials, I don't know if what I'm doing is "really" helping or if she and I are just imagining that it is helping (Dew, 2009, p.16).

¿Qué opciones tiene un psiquiatra en la práctica diaria al enfrentarse a un paciente sin un modelo de integración? Como se logra apreciar de manera muy ejemplificadora en el relato de la Dra. Dew, suelen predominar dos visiones en general dentro del ejercicio clínico: una neuroreduccionista versus una más ecléctica (dualista o biopsicosocial). Las cuales pueden fluctuar

incluso dentro del mismo terapeuta. Más aún, dichas visiones impactarán en la construcción diagnóstica y normativa del paciente, desde un punto de vista narrativo en la elaboración causal diacrónica de dicho diagnóstico y a nivel categorial en la etiqueta (probablemente etiquetas) que se defina. Aquel impacto a nivel diagnóstico traerá generalmente como consecuencia una definición terapéutica. Y finalmente, aquella conceptualización diagnóstica-terapéutica tendrá impactos profundos en la construcción del sujeto por parte del paciente, lo cual presenta a la larga correlatos sociológicos en cómo comprendemos lo mental y sus trastornos como comunidad. La circularidad se completa al visualizar que dichas preconcepciones sociales nutren las posiciones con que los pacientes definen la necesidad de consultar a un psiquiatra, completando así el círculo de influencias (Carvalho et al., 2020; Leoni, 2013; Rose, 1998; 1999; 2003).

Como señalamos recientemente, existe una tensión común entre dos visiones. La primera, se basa en la utilización de un modelo neuroreduccionista entendiendo a la psiquiatría como una rama de la medicina que trata enfermedades del cerebro. La segunda, mantiene una visión ecléctica cercana al modelo biopsicosocial de Engel (1970) para rechazar el neuroreduccionismo quedando en la vaguedad de cómo integrar estos niveles o dimensiones en los pacientes.

### *1.2.1. Neuroreduccionismo*

Hoy en día existe una predilección en docencia e investigación psiquiátrica hacia las neurociencias y el modelo neurocéntrico de la psiquiatría (Trimble & George, 2010; White et al., 2012). A modo de ejemplo podemos citar parte del primer párrafo del clásico *Kaplan & Sadock's Synopsis of Psychiatry*, obra de referencia para el estudio de la psiquiatría en las últimas décadas:

The human brain is responsible for our cognitive processes, emotions, and behaviors— that is, everything we think, feel, and do [...] Despite the many advances in neural sciences over the last several decades, including the “decade of the brain” in the 1990s, and the wide acceptance of the brain as the biological substrate for normal and abnormal mental functions, there has not been a true transformational advance in the treatment of mental disorders for more than half a century. The most obvious reason for the absence of more progress is the profound complexity of the human brain. (Sadock et al., 2015, p.1).

Así, la idea es descubrir cómo todo tipo de psicopatología y estresor ambiental se relaciona con el cerebro. A pesar de lo promisorio que pareció este campo en sus inicios, para muchos ha comenzado a dar la impresión de que mientras más descubrimos, más lejanas han comenzado a parecer las promesas iniciales de las neurociencias para la práctica psiquiátrica. Seguimos sin saber

realmente la causalidad entre nuestros cerebros y los trastornos mentales, más aún, los resultados prácticos en el beneficio de nuestros pacientes han sido espurios (Rose, 2019; Kingdon, 2020). Cada vez encontramos más psiquiatras y equipos de salud mental en diversas áreas de nuestra sociedad, cada vez poseemos más diagnósticos psiquiátricos en nuestros manuales clínicos; al mismo tiempo, más personas describen presentar algún tipo de sintomatología psiquiátrica y los índices de salud mental han ido empeorando particularmente en población joven (Surís et al., 2016; Wittchen et al., 2011; Bravo, 2021; MINSAL, 2018).

Dicho modelo se argumenta como reduccionista dado que teoriza que todas las dimensiones psiquiátricas<sup>1</sup> se basan en última instancia o se cimientan en una sola dimensión subyacente, la neurofisiológica; generando una preferencia causal por esta en relación con las demás (como lo experiencial, intersubjetivo y sociocultural). A pesar de que un modelo unidimensional puede generar conocimientos relevantes para el estudio de la psiquiatría, el focalizar el estudio de lo mental en el sistema nervioso central y generar una reducción neurobiológica, limita toda posibilidad de un verdadero pluralismo integrativo (Mitchell, 2003).

La psiquiatría contemporánea tiende a aspirar a un pluralismo en cuanto a los factores relevantes en las diversas dimensiones que influyen en el desarrollo de trastornos psiquiátricos. No obstante, a la base prevalece un modelo integrativo neurocéntrico. Se tiende a concordar que la base de los trastornos mentales debe ser, en última instancia, algún tipo de disfunción cerebral. Las interacciones del ser humano con el mundo son relevantes dado que influyen el funcionamiento de nuestro cerebro. Este modelo integrador pareciese estar implícito en el análisis que Mitchell hace del TDM, en la ortodoxia psiquiátrica contemporánea y en nuestra sociedad actual (Mitchell, 2008, 2009; Sadock et al., 2015; Rose, 2019).

A pesar de la visión a priori reduccionista en la psiquiatría contemporánea (Insel et al., 2010), es deseable a la hora de avanzar hacia una integración significativa en salud mental el delimitar de manera más clara el concepto de reducción en psiquiatría. Existen diversas distinciones dentro del concepto de reduccionismo en filosofía (Sarkar, 1992; Nagel, 1998; Searle, 2008), y la crítica anti-reduccionista en psiquiatría ha presentado importantes confusiones en torno al concepto a la fecha

---

<sup>1</sup> Para el modelo enactivista de la psiquiatría de Sanneke De Haan (2020b) las dimensiones fundamentales de dicha práctica serían cuatro: fisiológica, experiencial, sociocultural y existencial. Para otros autores como Nielsen & Ward (2018) se eliminaría la dimensión existencial, considerando solo las primeras tres.

(Roache, 2019).

Cuando hablamos de reduccionismo es necesario distinguir a grandes rasgos un (1) reduccionismo ontológico, entendido de manera somera como la idea de que cierto tipo de objeto no es nada más que otro tipo de objeto (Searle, 2008, p.70); (2) un reduccionismo epistémico, donde es posible encontrar diversas subcategorías como el reduccionismo explicativo, el teórico y el causal, siendo este último descrito por Searle como un ejemplo de reducción posible en lo mental: "I hold a view of mind/brain relations that is a form of causal reduction, [...] Mental features are caused by neurobiological processes" (p.71). Y por último, (3) el reduccionismo metodológico, entendido como la preferencia a abordar el estudio de lo mental y sus trastornos desde sus niveles más bajos, es decir, lo neurofisiológico por sobre otras dimensiones psicosociales (Andersen, 2017).

Sin entrar en un análisis exhaustivo, podemos realizar algunas distinciones relevantes. En primer lugar, existe a la fecha en psiquiatría contemporánea un fuerte impulso por un reduccionismo global, tanto a nivel ontológico, epistémico, causal y metodológico (Insel et al., 2010). Visión fomentada en la segunda mitad del siglo XX con el auge psicofarmacológico y los avances en neurociencias de las últimas décadas; no sólo entiende las enfermedades mentales como disfunciones de circuitos cerebrales, sino que se aspira a la transformación de la psiquiatría hacia una neurociencia clínica (Insel & Quirion, 2005).

Sin embargo, como señala Kendler (2012), a pesar de que probablemente la mayoría de los psiquiatras se definirían como anti-dualistas al ser consultados, en la práctica clínica cotidiana (como en el ejemplo de Dew) existe un discurso con ribetes más eclécticos que dejan entrever un anti-reduccionismo implícito al menos metodológico. Respecto a la presencia de ideas anti-reduccionistas a nivel causal y epistémico, es hoy en día común verlas en el creciente campo interdisciplinario de la filosofía de la psiquiatría (Kendler et al., 2020).

Volviendo al neuroreduccionismo en psiquiatría, cabe destacar que a pesar de las expectativas no cumplidas por las neurociencias en nuestro entendimiento de la psiquiatría, se mantiene como una eterna esperanza que en algún futuro este entendimiento se alcanzará. Más aún, se considera que la falta de progreso en psiquiatría, responde a un conocimiento insuficiente aún de nuestro funcionamiento cerebral, y a la ausencia de un sistema diagnóstico predominantemente centrado en elementos neurocientíficos (Sadock et al., 2015). Como veremos más adelante, este tipo de reduccionismo causal y ontológico en lo mental es rechazado por el proyecto enactivo en ciencias cognitivas y psiquiatría (Thompson, 2007, pp.237-242), donde lo mental es entendido como co-

emergente en el acoplamiento entre organismo encarnado (incluido el cerebro) y mundo (De Haan, 2020b).

Que nuestro cerebro esté implicado de alguna forma en los trastornos mentales no trae como consecuencia deductiva que tenga un rol causal primario y exclusivo. Todo lo que hacemos en la vida (no solo la patología mental) genera cambios de algún tipo en nuestros cerebros, pero estos cambios pueden ser reflejos o correlatos, mas no necesariamente causas. Y, más aún, los roles causales que puedan tener no son aislables de nuestro cuerpo y nuestra enacción o toma de sentido del mundo (Varela et al., 1991; Thompson, 2007; Noë, 2009). El cerebro es un órgano que depende del resto del organismo, el cual a su vez, depende de su interacción con su entorno (Cosmelli & Thompson, 2010; Fuchs, 2018). Toda vulnerabilidad cerebral (como alteraciones en la reactividad de la amígdala cerebral) que se suele asociar a algún tipo de trastorno mental (Grogans et al., 2022), suele ser parte de un complejo proceso ontogénico de un sujeto encarnado en interacción co-dependiente con su mundo, mediante su acción orgánica como ser vivo, sensoriomotora a través del sistema nervioso, y sociocultural en su lingüística (Maturana y Varela, 1984; Di Paolo et al., 2018). Como consecuencia, dichas vulnerabilidades no pueden ser (ni son) suficientes para dar cuenta de los trastornos psiquiátricos.

Siguiendo a De Haan, ¿si una persona se recupera de una depresión mayor luego de salir de una larga cesantía que lo afligía, es sólo por una razón cerebral que se generó este cambio?:

The fact that the brain changes does not imply that it was therefore the *cause* of the patient feeling better. The changes in the brain could also *reflect* the changes of the patient feeling better - while she feels better *because* of her job. The brain is a part of the person, and being depressed *includes* certain brain processes just like being happy includes other brain (and body) processes.

A neuroreductionist model jumps from the fact of the brain's implication in psychiatric disorders to the unquestioned assumption of its causal primacy. As such, it a priority and thus unwarrantedly simplifies psychiatric disorders (De Haan, 2020b, p.30).

Sin embargo, si asumimos la relevancia de lo neurofisiológico, más no su primacía causal, una serie de dificultades pueden presentarse: ¿cómo entender la relevancia de los aspectos mentales experienciales y socioculturales en psiquiatría?, ¿qué causalidad es posible entre lo neurofisiológico y las dimensiones?, ¿existe algún marco teórico que nos permite rechazar el neuroreduccionismo sin caer en un dualismo mente-cuerpo o en nuevos reduccionismos biológicos o psicosociales?



### 1.2.2. Modelo Biopsicosocial

Un par de décadas antes de que Sandra Mitchell propusiera su *pluralismo integrativo* (2003), y precisamente como una crítica a la visión biomédica reduccionista, el médico internista (con formación en psicoanálisis) George L. Engel publicó en *Science* su propuesta del modelo biopsicosocial (BPS) para el ejercicio de la medicina (1977). Bajo premisas similares de pluralismo e integración, Engel criticó al modelo biomédico predominante y destacó que los factores psicológicos y sociales serían igualmente relevantes en el ejercicio clínico. Específicamente destacó por ejemplo la relevancia del enfermo más allá de su padecimiento, su vivencia y actitud en relación con este, la relación médico-paciente y el impacto en el curso de la enfermedad de las redes de apoyo y las condiciones sociales.

Engel, sumado a su inspiración psicoanalítica, presenta en su visión diversas inspiraciones teóricas desde Hipócrates, hasta las terapias basadas en el paciente de Adolf Meyer a inicios del siglo XX (Roache, 2020). Basado también en la teoría de sistemas generales (Von Bertalanffy, 1950), Engel describe a los niveles biológicos, psicológicos y sociales como sistemas en una jerarquía continua donde cada nivel requiere sus propios métodos y epistemología. Respecto a la integración específica de cada nivel, no existe mayor detalle en el trabajo de Engel a pesar de su afán integrativo. Sólo señala que entre cada sistema o nivel existen límites donde fluye información y materia (Engel, 1980).

Esta visión tomó eco en la práctica psiquiátrica, manteniéndose en la actualidad del quehacer clínico como un enfoque altamente popular. A modo de ejemplo, recientemente han surgido dos libros dedicados a la revitalización del BPS. El primero, *The Biopsychosocial Model of Health and Disease: New Philosophical and Scientific Developments*, por Bolton y Gillet (2019). Y en diciembre del 2020 se publicó *Psychiatry Reborn: biopsychosocial psychiatry in modern medicine* (Savalescu et al., 2020). El prefacio del segundo volumen profesa: "Pluralism is a key element of the biopsychosocial model, and hence the model can serve as a defence against monist reductionism" (p.vi). Y es precisamente esta motivación pluralista y anti-reduccionista la que resuena con las líneas argumentales de autoras en filosofía de la ciencia como Mitchell (2003, 2009) y Cartwright (1983, 1999). Por otro lado, el modelo BPS fue una anticipación de las tendencias que comenzarían a tomar fuerza en salud mental global. La necesidad de generar visiones multidisciplinarias más transversales, y la aplicación de estas en la configuración de los

planes de salud mental en múltiples naciones ha sido una tónica contemporánea que el modelo BPS supo canalizar adecuadamente. Citando a Bolton y Gillet:

[...] a broad trend of increasing recognition that crossdisciplinary approaches are needed for addressing the aetiology, prevention and management of diseases. The recognition of this need goes by the name of the ‘biopsychosocial model’ [...] By now, some 40 years on, the model has a reasonable claim to be the overarching framework for medicine and healthcare, invoked in clinical and health educational settings the world over (Bolton & Gillet, 2019, p.v).

Sin embargo, el modelo BPS ha sido ampliamente criticado frente a diversas limitaciones en múltiples niveles desde perspectivas tanto de coherencia científica como filosófica (Sadler & Hulgus, 1990; McLaren, 1998; Ghaemi, 2009; 2010). La crítica principal muestra cómo el modelo BPS tiende a estancarse en un pluralismo ecléctico, o exclusivamente metodológico y/o explicativo, sin lograr avanzar hacia una integración de las dimensiones biomédica, psicológica y social. Permanece vago cuando tenemos que explicar la naturaleza específica de las interacciones entre dichas dimensiones, con la consiguiente ambigüedad en el manejo clínico del caso concreto. Es decir, se listan una serie de elementos clínicamente relevantes para la medicina, pero su profundización conceptual es escasa. Coincidente con la analogía de McHugh y Slavney (1998), quienes ven al BPS más como una lista de ingredientes, en contraposición a una receta. Así, el modelo ha sido catalogado como una visión *vainilla* de la psiquiatría por su vaguedad teórica y el potencial riesgo de llevar a la disciplina hacia un eclecticismo relativista. Citando a Ghaemi:

This eclectic freedom borders on anarchy: one can emphasize the ‘bio’ if one wishes, or the ‘psycho’ (which is usually psychoanalytical among many biopsychosocial advocates), or the ‘social’. But there is no rationale why one heads in one direction or the other [...] This results in the ultimate paradox: free to do whatever one chooses, one enacts one’s own dogmas (conscious or unconscious) (Ghaemi, 2009, p.3)

Los intereses de Engel eran fuertemente clínicos, por lo que las diversas distinciones conceptuales en torno al tipo de pluralismo que el BPS puede presentar han sido escasamente desarrolladas. A grandes rasgos impresiona ser una crítica a un modelo biomédico con un fuerte espíritu reduccionista global, sin embargo las directrices clínicas y pragmáticas de Engel decantan más que nada en un cierto espíritu clínico, en desmedro de un modelo teórico propiamente tal (Aftab & Nielsen, 2021). En este sentido, el tipo de anti-reduccionismo y pluralismo al cual el modelo específicamente aspira no resulta del todo claro y está abierto a interpretación dada su vaguedad.

Distinciones ontológicas son distantes del trabajo original de Engel, sin embargo es posible asumir la presencia implícita de un anti-reduccionismo metodológico y a nivel epistémico en cuanto poderes causales, aunque Engel no ofrece mayores argumentos en torno a causalidad e interacción entre niveles (Roache, 2019), por lo que podría cuestionarse el sustento efectivo de dicho pluralismo causal en el BPS (Savulescu et al., 2020).

A pesar de las limitaciones señaladas, el BPS presenta ciertas intuiciones positivas en un afán pluralista e integrativo. A la fecha, se continúan realizando esfuerzos por rescatar sus aportes en medicina y psiquiatría, sin embargo el debate se mantiene abierto (Ghaemi, 2020; Bolton, 2022). Así, hemos visto cómo el modelo neurocéntrico presenta una integración reduccionista, al mismo tiempo que observamos las limitaciones del pluralismo sin integración del BPS. Por tanto, las preguntas por un marco anti-reduccionista y anti-dualista en la comprensión de lo mental y la causalidad entre sus dimensiones aún permanecen abiertas.

### ***1.3. Los riesgos del problema de integración***

Siendo la psiquiatría un área donde se unen las ciencias naturales y las humanidades, la necesidad de un pluralismo es un tema comúnmente aceptado hoy en día dentro de la especialidad. No obstante, la pregunta por la integración sigue presentando dificultades (Kendler, 2005; 2008; Kendler & Gyngell, 2020; Mitchell, 2009).

Hemos comentado que en la actualidad tiende a predominar, en mayor o menor grado, cierto tipo de integración neuroreduccionista. Dada la presión pragmática que enfrenta la psiquiatría, y en su afán de defender su cualidad científica, el estudio de las enfermedades mentales no puede permanecer por mucho tiempo en un vacío teórico. Recordando las palabras de Rachel Dew, la incertidumbre al estar frente a un paciente se vuelve insostenible y se debe buscar algún tipo de integración concreta. ¿Podemos mantener en caminos paralelos una pluralidad no competitiva de modelos teóricos y una integración concreta del caso particular? O más aún, ¿podemos sostener dicha pluralidad cuando no existe un cómo lograr una integración real, sin preservar el dogma neurocéntrico? Es mi impresión, que la manera en que hacemos efectiva la integración puede implicar consecuencias negativas en nuestro afán pluralista, dado que a pesar del espíritu anti-reduccionista en psiquiatría, se vuelve a caer en un monismo neuroreduccionista al no contar con una forma de generar una integración concreta de la pluralidad inicialmente promulgada.

A modo de ejemplo detallaremos el análisis del Trastorno Depresivo Mayor (TDM o MDD en inglés) (American Psychiatric Association, 2013) de Sandra Mitchell. En su análisis del TDM como ejemplo de complejidad integrativa, la autora se pregunta: "What is the causal structure of MDD?" (2008, p.29). Frente a esto señala que el estudio de Kendler, Gardner y Prescott (2006)<sup>2</sup> es "the most comprehensive account of a top-down analysis of the etiology of MDD" (p.29).

El hecho de citar precisamente dicho estudio refleja el déficit integrativo en el análisis de Mitchell sobre los trastornos psiquiátricos. Aquel trabajo es una muestra impresionante de la enorme cantidad y heterogeneidad de factores asociados al desarrollo del TDM. No obstante, esta gran complejidad no es novedad en la ortodoxia psiquiátrica. La relevancia del trabajo citado es que realiza un análisis estadístico del peso relativo de cada factor, sin embargo, deja completamente abierto el debate en torno a la integración en psiquiatría.

Sumado al trabajo de Kendler y colaboradores, durante el desarrollo de su artículo Mitchell cita diversos psiquiatras y filósofos defensores de una jerarquía de niveles en el análisis de la complejidad psicopatológica: desde lo genético hasta los síntomas conductuales, pasando por lo neurológico, bioquímico, fisiológico y el aprendizaje social (Zuckerman, 1993). La autora comparte esta visión y señala:

It is clear that depression is a complex behavior of a complex system that depends on multiple causes and multiple levels. In recent years much has been learned about the components that are associated with this disorder. An important question that remains to be answered concerns the relationships between the properties and behaviors at the different levels (Mitchell, 2008, p.30)

The methodological upshot is to replace the purely and partially reductionist methodologies of complex psychiatric disorders with ones that are integrative. I have previously argued (Mitchell, 2003) for such an integrative pluralistic approach for complex biological systems in general. It involves both top-down and bottom-up analyses (Mitchell, 2008, p.34).

El análisis por niveles señalado por Mitchell ha presentado un gran auge en las últimas décadas dentro de la filosofía de la psiquiatría y progresivamente en la psiquiatría clínica contemporánea, como un intento de superar las dificultades del neuroreduccionismo, aspirando a un pluralismo

---

<sup>2</sup> Dicho estudio usó información de 2935 entrevistas cursadas a gemelos hombres durante un periodo de 2 a 4 años. Se midió la presencia de 18 factores de riesgo divididos en 5 etapas del desarrollo. Se construyó un modelo predictivo estadístico para obtener la probabilidad retrospectiva de riesgo de desarrollar un episodio depresivo mayor en el último año. La conclusión de los autores es similar a la de Mitchell: "Major depression [...] is an etiologically complex disorder influenced by risk factors from multiple domains that act in developmental time" (Kendler et al, 2006, p.115).

multicausal y rechazando todo tipo de dualismos (Kendler et al., 2020; Aftab & Stein, 2022). Esta visión se asocia a causalidades descendentes (*downwards*) o circulares, es decir, no sólo existe causalidad *bottom-up*, sino también *top-down*. No obstante, como detallaremos más adelante, a pesar de ser un avance, estas jerarquías verticales no logran alcanzar en última instancia la ansiada integración. Estos términos de *down* y *top*, o vertical versus horizontal, no son ideales dado que invitan a una concepción de causalidad lineal, o al menos parcialmente mecanicista, de ida y vuelta entre dos cosas separadas (Thompson, 2007; De Haan, 2020b). Para evitar un dualismo cartesiano mente-cerebro o un relativismo pluralista, Mitchell decanta en una superveniencia implícita de lo mental a lo cerebral; citando trabajos de la interacción genes-ambiente vuelve a entender finalmente la depresión como influida por eventos psicológicos (mentales) ambientales *dado* que afectan la expresión genética, y es dicha afectación fisiológica, la que en última instancia posee el poder y primacía causal.

El sólo promover o desear un análisis de multinivel e integrativo en psiquiatría deja sin observar las potenciales implicancias que pueden desarrollarse a partir del cómo se integran concretamente los niveles. Pareciese que Mitchell (2009) es indiferente a esto cuando recalca: "The research program I outline in this book does not depend on the success of any particular hypothesis" (p.122). Impresiona que la autora en su versión de pluralismo integrativo, parte de la premisa que la defensa del pluralismo no sería afectada por cómo posteriormente se integran las diversas teorías en el caso específico. No obstante, el no poseer un modelo teórico realmente integrador a la base en psiquiatría, sí implica consecuencias y ataca el interés pluralista original. Si no sabemos por qué y cómo son realmente relevantes las diversas dimensiones psiquiátricas no lograremos visualizar un camino del medio entre el neuroreduccionismo y el eclecticismo dualista biopsicosocial. Pluralismo sin integración real parece ser un camino al reduccionismo implícito en psiquiatría.

Se suele dejar inexplorado el impacto ontológico en el entendimiento de la naturaleza de las enfermedades mentales que se genera al dejar abierta la pregunta en torno a la integración. Es decir, la forma de integración final tenderá a requerir de base un compromiso por una ontología neuroreduccionista respecto de lo mental. Una vez que defendemos un pluralismo de modelos en psiquiatría (que va desde la interpretación de los sueños hasta la terapia electroconvulsiva), debemos avanzar hacia una integración ontológica y causal que permita un verdadero diálogo pluralista en salud mental. Por más que autores como Mitchell y Kendler defiendan la complejidad y heterogeneidad de los factores relevantes en psiquiatría, en última instancia, dada la ausencia de

un marco integrador a nivel ontológico y causal que evite caer en un dualismo o relativismo, se entenderá que la psicoterapia funciona porque genera cambios en el cerebro, y que padecer el fallecimiento de un hijo puede gatillar en última instancia una depresión mayor dado que afecta nuestra neurofisiología. ¿No sería entonces en última instancia, la única ontología posible de la mente y sus trastornos, una cuestión cerebral?

Estos intentos de alcanzar un pluralismo integrativo en psiquiatría y su aplicación en los diversos trastornos mentales, parecen descansar en una concepción pluralista principalmente metodológica, la cual es un reflejo del quehacer psiquiátrico cotidiano y pragmático. O en su defecto, en un frágil pluralismo explicativo no-integrativo (Gauld et al., 2022). Sin embargo, las preguntas por el cómo y el por qué remiten a un compromiso ontológico sobre la naturaleza de lo mental y sus potenciales alteraciones. Es decir, no podemos aislar del afán integrativo de los principios ontológicos que rigen nuestra visión de la psiquis humana. Como evidenciamos en Mitchell, en la ausencia de un análisis constitutivo de las relaciones entre las diversas dimensiones de la psiquiatría se tiende a recaer en un neuroreduccionismo de facto. Por tanto, el mantener dicho pluralismo superficial, limita las aspiraciones a un verdadero pluralismo integrativo anti-reduccionista (ni dualista) en psiquiatría, que dé cuenta efectivamente de la interacción y compatibilidad de dichas dimensiones. La búsqueda de un anti-reduccionismo global en salud mental, considerando los elementos ontológicos, causales y metodológicos, es precisamente el tipo de integración aspirada, y que como veremos más adelante, pretende ser alcanzada por la psiquiatría de perspectiva enactiva (De Haan, 2020b; García & Arandia, 2022). Más aún, un compromiso ontológico con el pluralismo, particularmente considerando una concepción enactiva, permite entablar también, como veremos, un pluralismo epistémico y metodológico consecuentemente (Silberstein, 2006).

Lo anterior no reside en un debate abstracto. La adopción de un modelo neurocéntrico reduccionista impacta significativamente la práctica psiquiátrica cotidiana y tiene implicancias concretas en múltiples niveles. Desde una perspectiva clínica, la disposición terapéutica de un psiquiatra que reduce los cambios psicopatológicos de un sujeto a alteraciones neurofisiológicas, puede generar un aplanamiento intersubjetivo en la relación médico-paciente (Kramer, 1997). Desde una perspectiva sociopolítica, puede sesgar la focalización de fondos, la investigación y los tratamientos en dicha dirección. También, acarrea consideraciones éticas con los sujetos de atención al disminuir la noción de agencia y responsabilidad, promoviendo una visión de experto

por parte del psiquiatra, quien interpreta los síntomas de manera objetiva dada su base cerebral y reduce la subjetividad al análisis neurocéntrico. Mas, es precisamente la subjetividad de los sujetos y sus experiencias en su mundo particular, la piedra angular de la psiquiatría desde sus orígenes (de Haan, 2020b). Las premisas neurocéntricas tienden precisamente a minimizar la relevancia de lo experiencial en los sujetos de atención, y a reducir la posibilidad de una justicia epistémica que incluya aquellas vivencias de los pacientes en la construcción de un quehacer psiquiátrico plural y sociopolíticamente consiente (Crichton et al., 2017; Catala et al., 2021; De Jaegher, 2021b). Lo anterior genera un impacto progresivo a nivel social no sólo en la psiquiatría y los pacientes, sino que genera permeaciones socioculturales en cómo se entiende la subjetividad humana más allá de nuestros cerebros. Estos elementos se constituyen como racionalidades implícitas y presuposiciones ántropo-filosóficas de manera progresiva, subyaciendo al más amplio y divergente abanico de visiones a la salud mental contemporánea. (Leoni, 2013; Rose, 2019; Beeker et al., 2021; Iliopoulos, 2022).

#### ***1.4. Enactivismo y Psiquiatría***

Frente a la múltiples dificultades dispuestas en la sección anterior, en el año 2020, la filósofa neerlandesa Sanneke de Haan publica el libro *Enactive Psychiatry* (2020b), como una posible alternativa de proveer un marco teórico integrativo para la psiquiatría, basado en las ideas del enactivismo como rama de las ciencias cognitivas. Esta obra constituye la cristalización de un trabajo en psicopatología y enactivismo en la última década por diversos autores (De Jaegher, 2013a; Klin, Jones, Schultz & Volkmar, 2003; Ataria, 2015; Myin, O'Regan & Myin-Germeys, 2015; Kyselo, 2016; Maiese, 2016, 2020, 2021; Fuchs, 2018; Nielsen & Ward, 2018; Ramírez-Vizcaya & Froese, 2019). De esta forma, al referirnos en la presente tesis al concepto de psiquiatría enactiva, será principalmente al trabajo de De Haan, dado que nos parece el trabajo más completo a la hora de lograr englobar las ideas enactivas y las diversas aristas de su aplicación en la psiquiatría y psicología. Sin embargo, más adelante detallaremos brevemente el trabajo también de K. Nielsen y M. Maiese en sus interpretaciones del enfoque enactivo en salud mental y psicopatología, sumado a los puntos de tensión y sus diferencias con el trabajo de De Haan.

#### 1.4.1 Enactivismo en pocas palabras

El enactivismo corresponde a una teoría descrita inicialmente en ciencias cognitivas, que caracteriza a la mente como enactiva, situada y corporizada (Varela et al., 1991; Thompson, 2007; Di Paolo y Thompson, 2014). Es descrito inicialmente en 1991 por Varela, Thompson y Rosch en *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, como una crítica explícita a los modelos cognitivistas-computacionales y representacionistas de la mente. Y por otro lado, con la "convicción de que las nuevas ciencias de la mente necesitan ampliar sus horizontes para abarcar tanto la experiencia humana vivida como las posibilidades de transformación inherentes a la experiencia humana" (Varela et al., 1991/2011, p.17).

Las inspiraciones y los precursores del proyecto enactivo son heterogéneas y heterodoxas en su conjunto: por un lado encontramos el trabajo de Maturana y Varela (1973, 1984) en biología de enfoque organizacional y particularmente la teoría de *autopoiesis*, la cual posteriormente influyó en los trabajos de Varela (1979a) en la idea de *autonomía*; por otra lado, la filosofía fenomenológica existencial, especialmente el trabajo inicial de Maurice Merleau-Ponty (1942/1957; 1945/1984); y también la teoría de sistemas dinámicos, la cibernética, la psicología budista, el pragmatismo, ciencias cognitivas encarnadas y las neurociencias, entre otras. Citando a Varela et al. en una sucinta descripción inicial del proyecto enactivo y la designación del concepto mismo:

Sostenemos, con Merleau-Ponty, que la cultura científica occidental requiere que veamos nuestros cuerpos no sólo como estructuras físicas sino como estructuras vividas y experienciales, es decir como "externos" e "internos", como biológicos y fenomenológicos (Varela et al., 1991/2011, p.17).

Proponemos la designación enactivo para enfatizar la creciente convicción de que la cognición no es la representación de un mundo pre-dado por una mente pre-dada sino más bien la puesta en obra (enactment) de un mundo y una mente a partir de una historia de la variedad de acciones que un ser realiza en el mundo (Varela et al., 1991/2011, pp.33-34).

Desde el lanzamiento de *The Embodied Mind*, el enfoque enactivo ha continuado un crecimiento sostenido desde su obra inicial y ha sido extendido por diversos autores en las últimas décadas (Thompson, 2007; Stewart et al., 2010; Di Paolo et al., 2018). Esto ha generado diversas variedades de enactivismo<sup>3</sup> a la fecha (Ward et al., 2017). El enactivismo autopoietico, asociado a los trabajos

---

<sup>3</sup> El concepto de enactivismo como tal no es propio del trabajo original en *The Embodied Mind* como correctamente destaca Vörös et al., (2016). Más bien se tiende a hablar de enfoque enactivo, para evitar la comprensión del



originales de Varela en autonomía (1991; 1997a), seguido por los desarrollos de Ezequiel Di Paolo y Evan Thompson (2014), entre otros<sup>4</sup>. El enactivismo sensoriomotor (O'Regan & Noë, 2001; Noë, 2004; 2009) y el enactivismo radical (Hutto & Myin, 2013; 2017; 2018). En la presente tesis utilizaremos principalmente una visión enactiva más cercana al concepto de enactivismo autopoietico, el cual es la línea de pensamiento más cercana a los trabajos de Varela y colaboradores, y que ha sido la perspectiva generalmente utilizada en los diversos trabajos que han vinculado enactivismo a la psiquiatría (De Jaegher, 2013a; Maiese, 2016; Nielsen & Ward, 2018; De Haan, 2020a).

Thompson (2005; 2007; 2017a) describe cinco ideas centrales al enfoque enactivo. En primer lugar, que los seres vivos son agentes autónomos que generan y mantienen de manera activa sus identidades, y así, enactúan o llevan al frente sus propios dominios cognitivos. La segunda idea es que el sistema nervioso no procesa información en un sentido computacional, cognitivista o representacionista, sino que genera sentido. Esto dado que es un sistema autónomo que genera y mantiene activamente su propia coherencia y patrones de actividad significativos acorde a su clausura organizacional (produciendo su propio límite topológico, el cual a su vez permite dichos procesos productivos) y redes sensoriomotoras. En tercer lugar, el enactivismo comprende la cognición como una forma de acción encarnada, en donde las estructuras y los procesos cognitivos emergen de patrones sensoriomotores recurrentes de acción perceptualmente guiada en el acoplamiento dinámico organismo-ambiente, los cuales a su vez informan el mismo acople. La cuarta idea refiere a comprender el mundo de un ser cognitivo como algo no pre-especificado, externo, o representado internamente de manera pasiva. Dicho mundo corresponde a un dominio relacional enactuado por la agencia autónoma del ser cognitivo y su modo de acoplamiento con el ambiente. En consonancia con la filosofía fenomenológica, la cognición implica una relación constitutiva con sus objetos. Por último, el enactivismo destaca que la experiencia no es un fenómeno secundario, sino que es central para nuestra comprensión de la mente y debe ser estudiada integrando una perspectiva fenomenológica.

---

enactivismo como una doctrina con afanes universalizadores y unificadores. Como veremos el enactivismo es intrínsecamente pluralista y por tanto la lectura del concepto debe mantener dicha inspiración.

<sup>4</sup> Este concepto es criticado por Di Paolo y Thompson (2014) citando a Hutto y Myin (2013), dado que fomenta una concepción errada y simplista. En base a la extensión más allá de la idea de *autopoiesis* de dicho enactivismo, que llega incluso a la crítica o reconceptualización de idea (Di Paolo, 2005; Thompson, 2007; Varela y Weber, 2002). Es más, el concepto de *autopoiesis* no es siquiera mencionado en *The Embodied Mind*, y ya se tiende a trabajar más con las nociones de autonomía y clausura operacional. Más aún, este concepto deja invisibilizado la fuerte inspiración fenomenológica de esta perspectiva enactiva, principalmente de Maurice Merleau-Ponty y Hans Jonas.

El filósofo Shaun Gallagher (2017) también ha generado recientemente una descripción general -complementaria a lo señalado por Thompson- de premisas como afirmaciones base del enactivismo: (1) el mundo no es pre-dado o predefinido, pero es estructurado o enactuado por la cognición y la acción; (2) la cognición emerge de procesos distribuidos en el sistema cerebro-cuerpo-ambiente, desde una perspectiva de primera persona la corporización de la mente es el equivalente al concepto fenomenológico de cuerpo-vivido, desde la perspectiva de tercera persona, el organismo-ambiente es la unidad de análisis; (3) los procesos cognitivos toman sentido en parte por su rol en el contexto de acción, y no a través de un mapeo representacional del mundo; (4) la utilización de la teoría de sistemas dinámicos, enfatizando la relevancia del acople dinámico y coordinación a través del cerebro-cuerpo-ambiente; (5) y en contraste con el individualismo metodológico con foco en mecanismos internos del cognitivismo, el enactivismo enfatiza la naturaleza extendida, intersubjetiva y socialmente situada de los sistemas cognitivos.

*The Embodied Mind* inicia su relato señalando al enactivismo como "la continuación moderna de un programa de investigaciones fundado hace más de una generación por el filósofo francés [Maurice Merleau-Ponty]" (Varela et al., 1991/2011, p.17). Como crítica a los modelos cognitivistas y conexionistas de la mente, el enactivismo desafía en su núcleo a la forma en que entendemos la relación entre el yo y el mundo. Siguiendo los pasos de Merleau-Ponty, se critica por un lado el realismo de un mundo no-humano pre-dado al que la ciencia es capaz de acceder con un "ojo de Dios" (Frank, Gleiser & Thompson, 2019), y por el otro, la tesis idealista anti-realista de un mundo proyectado por nuestras mentes o cerebros pre-dados. El enactivismo sugiere un camino del medio entre ambas posturas. Citando a Merleau-Ponty:

El mundo es inseparable del sujeto, pero de un sujeto que nada más es proyecto del mundo; mas el sujeto es inseparable del mundo, pero de un mundo que él mismo proyecta. El sujeto es ser-del-mundo y el mundo sigue siendo «subjetivo», ya que sus articulaciones están dibujadas por el movimiento de trascendencia del sujeto. Descubríamos con el mundo, pues, como la cuna de las significaciones, sentido de todos los sentidos, y suelo de todos los pensamientos, el medio para superar la alternativa del realismo y del idealismo, del azar y la razón absoluta, del sinsentido y del sentido. El mundo, cual hemos intentado mostrarlo, como unidad primordial de todas nuestras experiencias en el horizonte de nuestra vida y término único de todos nuestros proyectos, no es ya el despliegue visible de un Pensamiento constituyente, ni un aglomerado fortuito de partes, ni, quede claro, la operación de un pensamiento director sobre una materia indiferente, sino la patria de toda racionalidad (Merleau-Ponty, 1945/1984, pp.437-8).

De esta forma, la mente humana es encarnada en todo el organismo y situada en el mundo. A su vez, es comprendida en la interrelación de nuestra actividad corporal y autorregulación, nuestro acoplamiento sensoriomotor y nuestra interacción intersubjetiva. A pesar de que el cerebro humano es fundamental para estas tres dinámicas, es también estructurado de manera simultánea y recíproca por dichas dinámicas durante nuestras vidas. Lo mental emerge en una singularidad dinámica como cuerpos vivos sujetos a una mente experiencial e intersubjetiva (Thompson, 2005).

Finalmente, un punto central en la perspectiva enactiva, -y que es posible de encontrar también en trabajos previos de Maturana y Varela (1984)-, es que al teorizar sobre algo, nunca es algo completamente descriptivo, desligado de elementos normativos. En la misma línea, sería errada toda reificación del enfoque enactivo hacia una mera teoría más dentro del amplio abanico de trabajos en ciencias cognitivas encarnadas (Newen et al., 2018) o de las múltiples "E" (encarnada, empotrada, enactiva, extendida, ecológica, evolutiva, emocional) de las ciencias cognitivas (Menary, 2010). El asociar en el mismo plano conceptos como enactivo, encarnado y empotrado, no sólo constituye un error mereológico, dado que lo enactivo incluye una visión encarnada y empotrada de la mente (Stewart, 2017)<sup>5</sup>; sino que limita el enfoque enactivo a una simple característica más de lo mental. *Enacción* excede la connotación teórica de un conjunto de ideas comúnmente asociadas a dicho concepto: acoplamiento percepción-acción, agencia autónoma, cognición como acción encarnada, etc. Como señala explícitamente el subtítulo y el capítulo inicial de la obra seminal de dicho enfoque (Varela et al., 1991), *enacción* recoge la circularidad fundamental entre ciencias cognitivas y la experiencia humana. En palabras de Thompson: "The motivation behind this concept has been to articulate a non-dual mode of thinking that can generate new scientific research and philosophical investigations, while being rooted in existential transformation" (2017b, p.41). En concordancia con la motivación anti-dualista y dialéctica a la base del enfoque enactivo, en nuestro ejercicio científico, filosófico y experiencial. Varela, recogiendo su inspiración en la cibernética de segundo orden, la biología organizacional, la

---

<sup>5</sup> Esto se observa como un riesgo diferenciador entre, por ejemplo, la utilización del enfoque enactivo por De Haan, en contraposición a Nielsen. Este último no habla de una psiquiatría enactiva o de perspectiva enactiva, sino de una psicopatología "3e" entendida como encarnada, empotrada y enactiva. O tiende a hablar de conceptos a medio camino como un "enactivismo encarnado" (Nielsen, 2021; Nielsen & Ward, 2020a). Llamativamente, la mayoría de los autores actualmente trabajando en la aplicación del enfoque enactivo a la psiquiatría tienden a citar los trabajos de Thompson y Di Paolo, dejando el trabajo seminal de *The Embodied Mind* de Varela y colaboradores (y aún más a los precursores de dicho texto) en una posición secundaria.

filosofía fenomenológica existencial y la psicología budista, cristalizó su proyecto de un pensamiento no-dual en el enfoque enactivo, sin embargo, dicho afán se mantuvo presente durante todo su trabajo (Varela, 1976a; 1999a; Vörös & Bitbol, 2017). A pesar de concentrar su análisis en la dualidad mente-cuerpo, su perspectiva dialéctica en búsqueda de una epistemología y ontología no-dual ni reduccionista, enarbolaba la disolución de múltiples dualidades (yo/mundo, yo/otros, sujeto/objeto, biológico/psicológico, naturaleza/crianza, etc.). Así, el enfoque enactivo entabla un cambio de perspectiva que disuelva dichas dualidades problemáticas, no una franca superación que las elimine. Dando cuenta de un giro perspectival que implique cambios en nuestro lenguaje respecto a dualidades que permita visualizar su co-determinación y co-emergencia; un cambio en las metáforas científicas, que posteriormente ha implicado el desarrollo de una serie de ideas dentro del proyecto enactivo como autonomía, *autopoiesis*, enacción, etc., las cuales permiten dar cuenta de la relación entre los dominios emergentes y sus procesos participantes en estos. Y por último, un cambio cultural a nivel experiencial, una sutura entre el conocimiento y lo experiencial concreto del sujeto (Varela, 1976a).

Desde un prisma enactivista, como seres humanos corporizados y situados en una comunidad, siempre al teorizar se involucra una dimensión ética. El enactivismo no es una teoría directamente dirigida hacia la ética, no obstante su uso pudiese ser particularmente fructífero en dimensiones normativas de prácticas humanas como la psiquiatría. La teoría de la enacción se ha enfrentado con la paradoja común en torno a las tensiones entre universalización-abstracción-teorización y lo concreto-particular-individual (Di Paolo, et al., 2018). De la misma forma, las cuestiones en psiquiatría no son posibles de agotar desde la teoría, dado que son prácticas abiertas y dinámicas en relación con comunidades de seres humanos, asentadas en territorios diversos en constante cambio y disputa, en donde lo abstracto nunca es total, ni menos neutral. El objeto de dicha normatividad no puede ser reducido a una estandarización que no considere la circunstancialidad concreta de la situación históricamente determinada. Los desafíos siempre serán, al mismo tiempo que intelectuales y teóricos, éticos y políticos. Así, el enactivismo en el fondo puede proporcionar herramientas para no caer en una retórica universalizadora, y por tanto, sesgada (Di Paolo & De Jaegher, 2022). El programa de investigación enactivo, como ciencia de la vida y mente asentada en lo concreto (Varela, 1995), continúa en una expansión reciente en temáticas normativas como psiquiatría, pedagogía y ética ambiental entre otras (Proulx & Simmt, 2013; Werner & Kielkiewicz-Werner, 2021, Nielsen & Ward, 2020a). En palabras de Varela:

[...] if the kingpin of cognition is its capacity for bringing forth meaning, then information is not preestablished as a given order, but it amounts to regularities that emerge from the cognitive activities themselves. It is this re-framing that has multiple ethical consequences, which should be evident by now. [...] to the extent that we move from an abstract to a fully embodied view of knowledge, facts and values become *inseparable*. To know *is* to evaluate through our living, in a creative circularity" (Varela, 1992, p.260).

#### 1.4.2 *Psiquiatría Enactiva*

¿Podemos dejar de ser neurocéntricos sin ser dualistas?, ¿ser integrativos sin ser reduccionistas en cierto grado?, o ¿ser holísticos sin caer en un eclecticismo relativista? La psiquiatría enactiva aspiraría a proveer un camino intermedio dialéctico para alcanzar dicha integración efectiva. En otras palabras, proveer un marco general de la práctica psiquiátrica que dé cuenta del holismo en el ejercicio clínico (Dew, 2009), pero que permita un pluralismo integrativo mediante un relato coherente de las relaciones entre los diversos aspectos fisiológicos, psíquicos y sociales, evitando un relativismo donde todo es relevante. En la ausencia de este relato, todo afán integracionista tiende a la unificación reduccionista de dichos aspectos, o en su defecto a un frágil pluralismo no integrativo (Kendler, 2012; Gauld et al., 2022) o cómo el BPS, a un holismo radical donde todo es significativo (Ghaemi, 2009).

La aspiración de integración dialéctica propuesta por el enactivismo y su aplicación en psiquiatría se ve reflejada en la disolución de diversas dicotomías clásicas, las cuales también tienen fuertes implicancias en el ejercicio psiquiátrico: mente/cuerpo, mente/mundo, interno/externo, sujeto/objeto, real/construido, hecho/valor, etc. En palabras de Maturana y Varela (1984): "La solución, como todas las soluciones de aparentes contradicciones, consiste en salirse del plano de la oposición y cambiar la naturaleza de la pregunta pasando a un contexto más abarcador" (p.89). Es esta inspiración dialéctica la que está a la base del trabajo de De Haan en psiquiatría enactiva. El enactivismo, como señala Di Paolo et al., (2018), ha estado siempre "populated by 'dialectical moves'" (p.107), entendidos como el pensamiento de opuestos y circularidades en sus relaciones, tendencias y contratendencias, transformaciones y devenir. Al mismo tiempo, cualquier concepto enactivo, utilizado de manera rígida y fundamentalista, limitará dicho afán dialéctico a la base. Sin embargo, esto no pretende ignorar estas dicotomías en un holismo relativista, por ejemplo entre mente y cerebro, sino que generar un holismo dialéctico entre polos, pero que no los desintegre

completamente en un pluralismo donde "todo vale"; dicho de otra manera, al mismo tiempo que se rechaza un dualismo, se pretende integrar ambos polos en un tipo de monismo no homogeneizante. En palabras de Varela en su trabajo *Not one, not two* (1976a): "The contemplation of the ways in which pairs (poles, extremes, modes, sides) are related and yet remain distinct" (p.62). Considerando en su caso una trinidad en vez de una dualidad entre polos, donde consideremos primero una situación holística, ya sea un proceso o una entidad, en segundo lugar, y al mismo tiempo, los constituyentes o dinámicas, y en tercer lugar cómo dichos polos (la primera y segunda situación) son parte de un todo (la trinidad o tercera situación) al mismo tiempo que se distinguen entre sí en un nuevo todo emergente donde ambos polos se ven como co-emergentes y en complemento dinámico (Varela, 1976a). Esta idea de *cybernetic dialectic* desarrollada por Varela en sus primeros trabajos, y retomada recientemente por Vörös & Bitbol (2017) y Di Paolo et al. (2018), es central en el desarrollo de una psiquiatría enactiva, entendiendo lo mental y sus trastornos de manera no-dual (superando las dicotomías clásicas), sino como una patrón o dominio *conversacional* o *mutuamente generativo* entre cuerpo-mente-mundo (Varela, 1976a; 2000).

Por lo tanto, más que corresponder el enactivismo a una ontología simplemente anti-dualista (Thompson, 2007; Stewart et al., 2010; Di Paolo, 2018), el enactivismo también rechaza cualquier tipo de monismo fisicalista, homogeneizante o nivelador (Di Paolo et al., 2018; De Haan, 2020b). A modo general, en la perspectiva enactiva se pretende comprender que en lo vivo existe una estructura organizacional orgánica específica de la materia, la cual se basa en su auto-producción y auto-mantención, lo que implica la emergencia de procesos y propiedades propias de lo vivo, pudiendo conceptualizar un materialismo emergentista de lo orgánico en donde el todo es más que la suma de las partes y sus propiedades intrínsecas (Thompson, 2007, p.75). Dicho de diversas formas, en palabras de De Haan (2020a): "A pluriform monism" (p.66); en palabras de Di Paolo et al., (2010): "A kind of nonreductive, nonfunctionalist naturalism" (p.36). Recientemente, en consideración a sus premisas tanto anti-dualistas como anti-reduccionistas, se ha descrito a la ontología enactiva como una ontología relacional (De Haan, 2020a; García y Arandia, 2022). Así es descrito por De Haan:

The fundamental characteristic of the enactive ontology is that *relations* – and not just matter – *matter*. Relations are constitutive: both within the organism itself and between the organism and its environment. *Within* the organism, it is the organizational structure of matter which shapes the properties of the organism as a whole (De Haan, 2020b, p.66).

No es, por tanto, posible generar una descomposición y localización en dichos sistemas complejos, no pudiendo reducir el todo a sus partes. Ni tampoco aspirar a causalidades lineales o mecanicistas entre los elementos dentro del sistema (Bechtel & Richardson, 1993; De Haan, 2020c). Es la estructura organizacional, la relación entre las partes y sus procesos, lo que constituye el rol constitutivo para las propiedades de la entidad como un todo. Así, en la ontología enactiva las relaciones de los diferentes procesos que comportan al organismo son constitutivas no sólo en torno a este consigo mismo, sino también para con su ambiente (incluyendo los otros organismos que contiene) (Di Paolo & Thompson, 2014; De Haan, 2020b; García & Arandia, 2022).

Nuestra enacción del mundo -en relación a conocer o generar sentido, actuar y ser- involucra y emerge desde un sistema particular de mente-cuerpo-ambiente. El individuo y el mundo se co-determinan el uno al otro, en una co-creación conjunta de generación de sentido dada por la historia de acoplamiento estructural particular, no siendo ninguno impuesto al otro desde afuera. Es precisamente en ese ambiente, donde encontramos al individuo y su sentido. Así, todo proceso epistemológico es conceptualizado en una mente relacional. (Varela et al., 1991; Thompson, 2004; De Haan, 2020b). Citando en extenso a Di Paolo y colaboradores:

We can understand the enactive approach as resolving the classic contradiction between subjectivity and world that other approaches in philosophy of mind do not resolve (enhancing, instead, one term of the relation at the expense of the other). Subject and world do not meet as two ready-made poles of being that must be put into some harmonious relation, in an operation that leaves the terms (and the relation) external to each other. There is a passage from world to subject and from subject to world. Enactivists “resolve” this passage by thematizing the third element between the static poles: bodies in action and their world-transforming practices. Thus the whole system is set in motion and ontological questions are neither reduced to epistemology nor severed from it. As we have seen in the first part, significance is enacted by bodies in the world, which are also bodies of the world. But this is nothing if not the dialectical transformation of a solid dichotomy into a fluid, dynamic, ongoing becoming of bodies in action. This is at the core of the original formulation of enactive ideas when it is said that *enaction brings forth a world* (Varela et al. 1991). In this sense, dialectics is, and has been since the start, one way of thinking enactively (Di Paolo et al., 2018, p.111).

De Haan (2017) pretende aplicar las ideas del enactivismo para conceptualizar los factores que contribuyen a los trastornos psiquiátricos y sus relaciones. Según el enfoque enactivo en psiquiatría, los trastornos mentales serían trastornos de la generación de sentido o *sense-making*, entendido como la relación evaluativa de un organismo con su ambiente, o en el caso de la

psiquiatría, de una persona con su mundo sociocultural (De Haan, 2020a; Maiese, 2021). Para De Haan, la psiquiatría enactiva podría presentar el potencial para avanzar hacia la generación de un marco integrativo en torno a las diversas perspectivas y dimensiones de los trastornos mentales, evitando tanto el reduccionismo como el dualismo. El problema de la integración en psiquiatría (y en cualquier área dedicada al estudio de lo mental y la conducta humana) es altamente desafiante porque los factores potencialmente relevantes son altamente heterogéneos en tiempo y espacio. Abarcando desde genes, neurotransmisores y factores ambientales estresantes presentes en el individuo, hasta experiencias de niñez y preocupaciones existenciales. El problema de la integración nos obliga a aclarar la naturaleza de los trastornos psiquiátricos. ¿A qué se refiere lo mental en las enfermedades psiquiátricas y cómo se relaciona con nuestro cuerpo y nuestro entorno? Como hemos señalado, las explicaciones globalmente reduccionistas (a nivel ontológico, causal y metodológico) de los trastornos mentales intentan de manera insuficiente resolver la integración como unificación neurocentrista, asignando el poder causal definitivo a la dimensión neurofisiológica, asumiendo que esta subyace a las demás. Así, los procesos mentales serían corolarios de los procesos neurales, siendo los primeros impotentes causalmente (De Haan, 2020b).

Sin embargo, es cuestionable porqué el enfoque enactivo podría dar respuestas a estas dificultades. Citando a De Haan:

What is so special about enactivism? Why should enactivism succeed where other integrative models fail? [...] if we are trying to understand mental illnesses, we need to understand what we mean by ‘mental’. What makes enactivism such a promising starting point for an integrative framework of psychiatric disorders is that it proposes a view on the nature of the mind that is radically different from the common view on the mind that reverberates in other models of psychiatry (De Haan, 2020b, p.47).

El enactivismo pretende ofrecer una alternativa explicativa atractiva de cómo se relacionan cerebro, cuerpo, experiencia y mundo. La visión enactiva rechaza la idea común de asumir nuestra cognición como un procesamiento pasivo de información realizado por el cerebro de manera representacional. Es decir, recibimos *inputs* mediante la percepción, los cuales son procesados por nuestra cognición a nivel cerebral, y se expresan mediante nuestra acción a modo de *outputs*. Desde el mundo a lo mental y de lo mental al mundo (Hurley, 1998). Dicha relación es posible mediante la captura de un mundo externo pre-dado mente-independiente por nuestras representaciones mentales internas de este. Esto aplicado a la psiquiatría implica la comprensión de los trastornos



mentales como fallas en el procesamiento de la información representada en nuestro cerebro. Dicha visión de lo mental y sus desórdenes, es incompatible con una perspectiva enactiva, dada la crítica a la idea de un mundo pre-dado independiente a lo mental (al igual que una mente pre-dada que inventa un mundo) y su fuerte afán anti-representacionista (Varela et al., 1991).

Como hemos señalado, en el enfoque enactivo la cognición es encarnada, es decir, el cuerpo (incluido el cerebro) tiene un rol constitutivo en esta como un todo. Lo corporal deja de ser entendido como un mero mecanismo de *inputs* (para la cognición) y *outputs* (como expresión de los resultados de los procesos cognitivos), sino como un sistema orgánico autónomo, adaptativo, vulnerable (*precarious*) y evaluativo. Es decir, un sistema que se genera y mantiene constantemente por sí mismo mediante su interacción con un mundo de sentido. Dicha generación de sentido (*sense-making*) surge de la individuación autónoma del organismo y su precariedad orgánica, la cual implica necesariamente el intercambio constante con su entorno. Dicho intercambio es evaluativo en función a las necesidades del organismo para la mantención de su identidad y a los elementos del entorno que el organismo trae al frente o *enactúa* mediante su acción perceptiva. Dicho de otra manera, la cognición entendida como *sense-making* y el mundo se originan de manera co-dependiente a través del cuerpo vivido (Varela et al., 1991; Thompson, 2007). Citando a Varela y colaboradores:

Situar la cognición como acción corporizada [...] brinda una visión de las aptitudes cognitivas como inextricablemente eslabonadas con historias vividas, semejantes a sendas que existen sólo porque se hacen al andar [...] En consecuencia, la cognición ya no se encara como resolución de problemas a partir de representaciones; en cambio, la cognición en su sentido más abarcador consiste en la enactuación de un mundo —en hacer emerger un mundo— mediante una historia viable de acoplamiento estructural [...] El organismo y el medio ambiente se pliegan y repliegan mutuamente en la circularidad fundamental que es la vida misma (Varela et al., 1991/2011, pp.238; 251).

Continuando con el desarrollo posterior de las ideas enactivistas en el trabajo de Varela (1991; 1997a) y Thompson (2007), es necesario destacar brevemente el concepto de la profunda continuidad vida-mente<sup>6</sup>, y su relevancia para la psiquiatría enactivista.

A pesar del predominio neuroreduccionista en psiquiatría, se suelen mantener oposiciones y dicotomías en el ejercicio clínico como vimos con la cita de Dew. Lo mental, psicológico, interno y subjetivo por un lado; y por el otro, lo cerebral, externo y el mundo objetivo. La dificultad reside

---

<sup>6</sup> Este y otros conceptos enactivistas serán desarrollados en detalle en el capítulo 2.

en la integración de estas dicotomías evitando eliminarlas de manera reduccionista, ni oponerlas en un dualismo. Para esto la idea enactiva de la continuidad entre lo vivo y lo mental, como *sense-making* en la enacción de un mundo, resulta particularmente atractiva.

La tesis de la continuidad mente-vida en breve implica que: "Physiological and sense-making processes necessarily go together in the process of living" (De Haan, 2020b, p.xii). Dada la vulnerabilidad orgánica fundamental de los seres vivos en su interacción con el ambiente, es necesario una relación evaluativa y normativa de generación de sentido o *sense-making* para la continuación de su identidad. Así, se pretende disolver dichas oposiciones en psiquiatría aceptando que lo fisiológico, experiencial y ambiental necesariamente implica a la relación co-dependiente de *sense-making* y enacción entre la emergencia de una individualidad encarnada y la co-emergencia de un mundo, el cual gracias a la autonomía del organismo, trae al frente un "excedente de significación" en comparación al mundo físico-químico (Thompson, 2007, pp. 157-158; Varela 2000, pp.49-73).

Para De Haan (2020b), debemos entender por tanto que las dimensiones fisiológicas, experienciales, socioculturales y existenciales en psiquiatría son todas partes o extractos de un sistema persona-mundo, y que por tanto, no es posible comprender cada una en aislamiento de las otras. Para dar cuenta de la naturaleza de lo mental y sus trastornos, debemos reconocer sus vínculos fundamentales con el cuerpo y el mundo. Los individuos se comprenden como sistemas complejos y dinámicos, los cuales son auto-organizados, auto-regulados y adaptativos, enactuando un mundo a través de un *sense-making* que es afectivo, participativo y encarnado (Thompson & Stapleton, 2009). Desde esta perspectiva enactiva, la naturaleza de los trastornos psiquiátricos no es exclusiva del cerebro, sino que la unidad de análisis adecuada es más bien el individuo que interactúa con su mundo, más la historia de estas interacciones. No hace sentido analizar los fenómenos mentales y cognitivos buscando descubrir su naturaleza en el análisis de las partes cerebrales, al igual que cualquier análisis temporalmente estático será insatisfactorio. Así, la psiquiatría enactiva ofrecería una visión integrativa mente-cuerpo-mundo, que aspira a una comprensión de la relación entre las dimensiones bioquímicas, cerebrales, corporales, psicológicas, fenomenológicas y socio-culturales. Evitando cualquier tipo de dualismos y reduccionismos, mediante conceptos de causalidad emergente y el concepto de *sense-making*. Por tanto, las enfermedades mentales se entienden como trastornos de la forma en que los individuos se dan sentido a sí mismos y al mundo que los rodea. *Trastornos del sense-making* (trastornos del

*sense-making* existencial para De Haan (2020a), interrupciones del *sense-making* para Maiese [2021]). Patrones de toma de sentido estructuralmente trastornados: generalmente sesgados o estancados en una determinada dirección (De Haan, 2020b).

De esta manera, se diferencia de modelos neuroreduccionistas y modelos unidimensionales (fenomenológico, sistémicos, psicoanalíticos, cognitivo-conductuales, existenciales, comunitarios, etc.) dado que no sobredimensiona el rol de algún aspecto particular de lo mental. Simultáneamente, se diferencia de modelos dualistas (psiquiatría basada en valores) e integrativos (biopsicosocial y de redes) al evitar una integración relativista o aislada. La psiquiatría desde el marco enactivo permitiría, a diferencia de todos los modelos previamente señalados, un verdadero pluralismo integrativo en salud mental que implique una fuerte concepción tanto anti-reduccionista, como anti-dualista.

Para la psiquiatría enactiva, la unidad de análisis es la persona en interacción (*sense-making*) con su mundo considerando la historia de interacciones previas e individuación participativa como intersubjetividad encarnada (*sense-making* participativo) (De Jaegher & Di Paolo, 2007; De Jaegher, 2013a; De Haan, 2020b; García & Arandia, 2022). Para De Haan (2020a) la alteración de la toma de sentido en los trastornos mentales se caracteriza por la presencia de sesgos estructurales en determinadas direcciones, como patrones sostenidos de alteraciones en el proceso de *sense-making*. El cual se caracteriza por tornarse rígido, inapropiado y poco adaptado al contexto, sumado a cierto nivel de sufrimiento asociado en la mayoría de los casos. A pesar de las características reflexivas y narrativas de la generación de sentido en los seres humanos, los problemas en la generación de sentido comúnmente son implícitos, dada la base encarnada y afectiva en la idea de *sense-making*, incluyendo percepciones, afectos y corporalidad. La apertura de un mundo (incluido las demás personas en él) co-emergente es alterada en un sentido apremiante, rígido y perseverante (por ejemplo, como monótono, desesperanzador, pesado, etc., en un cuadro depresivo). Así, se genera también un comportamiento que tiende a reforzar las alteraciones relacionales en la interrupción de la generación de sentido (por ejemplo, aislamiento social, inactividad, quiebre de hábitos, etc.).

Los trastornos del *sense-making* son propios de un comportamiento encarnado, situado, contextual y relacional. Por lo tanto, no podemos aislar el fenómeno patológico en una perspectiva internista o externalista, sino que debemos siempre observar la relación interactiva e histórica de persona-mundo. No es posible detentar lo patológico en lo mental de manera intrínseca, el contexto

intersubjetivo y sociocultural es inexorable a pesar que ciertas prácticas y normas sean más estables que otras.

Aún más, para De Haan (2017) es necesario considerar que dentro del ejercicio psiquiátrico es necesario agregar una cuarta dimensión a las ya tres descritas en el modelo biopsicosocial, la *dimensión existencial*. En este sentido De Haan considera que el enactivismo no sería suficiente para un marco teórico en psiquiatría, sino que sería necesario un *enactivismo enriquecido* con este componente existencial. Dicha dimensión se define como aquella "that opens up due to the capacity to *relate* to our experiences" (p.1). No sólo tenemos experiencias, sino que también nos relacionamos evaluativamente (explícita o implícitamente) con ellas, nosotros mismos (autoconciencia) y el mundo. Tomamos irremediamente una perspectiva. De Haan suele citar en este respecto a Helmuth Plessner y su *posición excéntrica* en su libro *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928/2019), a Martin Heidegger y su famosa cita en *Sein und Zeit*: "Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente le va en su ser este mismo ser" (1927/1997, p.35); y por último a Charles Taylor y su concepto de lo humano como "animal auto-interpretativo" (1985). Esta dimensión existencial estaría siempre involucrada en la idea de trastorno mental. Ya sea de manera constitutiva como en las neurosis (trastornos de ansiedad) o verse afectada nuestra misma capacidad de toma de perspectiva en trastornos depresivos o psicóticos. Y efectos moduladores en el curso y pronóstico de su trastorno, por ejemplo en la relación psicológica del paciente con su propio diagnóstico. De Haan en su artículo inicial del 2017 sobre la dimensión existencial destaca que la falencia fundamental del modelo biopsicosocial en psiquiatría es la ausencia de la dimensión existencial. A pesar de que reconoce que Engel (1980) menciona la relevancia de la aceptación por parte de los pacientes de sus diagnósticos<sup>7</sup>, critica el dejar la dimensión indiferenciada y, por tanto, que es útil reconocer una dimensión existencial separada de lo experiencial dada su relevancia en la comprensión y tratamientos de los trastornos mentales (De Haan, 2017).

De Haan reconoce que las ideas enactivistas logran una adecuada integración respecto a las dimensiones fisiológica, experiencial y socio-cultural, gracias al concepto de *sense-making*. No obstante, ella distingue dos tipos de generación de sentido. En primer lugar, un *sense-making*

---

<sup>7</sup> Engel, sin embargo, desarrolló una preocupación central por los aspectos psicológicos del paciente en relación a su padecimiento (no sólo psiquiátrico) donde se destaca la relación psicológica del paciente con su enfermedad, su interpretación de esta, su relación con su rol de enfermo, su relación con su posición de paciente respecto a la búsqueda de ayuda y su perspectiva en torno a cómo su entorno sociocultural se relaciona con él. Señaló conceptos como el de auto-confianza, confianza en los médicos, metas y valores, auto-imagen, expectativas, etc. Estos aspectos podrían ser altamente compatibles con la dimensión existencial señalada por De Haan.

*básico* (que para la autora sería el foco principal de los teóricos enactivistas), donde el sentido biológico del ambiente para un organismo vivo está restringido a valencias básicas o valores naturales, en base a la mantención de su supervivencia (comida, refugio, etc.). En segundo lugar, existiría un *sense-making existencializado* que se desarrolla una vez que surge una capacidad reflexiva o de toma de perspectiva, como en el caso de los seres humanos. En este tipo de generación de sentido, no sólo es relevante nuestra supervivencia, sino también el sentido de valor que se le da a la vida de cada uno. El afán no sólo por vivir una vida, también una *buena vida*, o una vida que nos haga sentido. De esta forma, en los seres vivos reflexivos el mundo no es sólo coloreado por valencias *biológicas*, sino que emerge también un mundo de valores. Este nuevo *sense-making* genera una transformación de nuestra generación de sentido básica, dado que la dimensión existencial, no es completamente aislable de las otras tres. Nuestro *sense-making* biológico se torna existencializado, y este último permanece biológico. Así, De Haan presenta la idea de un enactivismo enriquecido dado que agrega esta dimensión existencial. En sus palabras:

Sense-making capacities are an emergent feature of organisms interacting with their environments. Likewise, existential sense-making capacities too develop from our interactions with our complex social environments, including our specific language skills and other sociocultural practices that foster them. Our reflective capacities, remarkable and game-changing though they are, remain very much embodied and embedded capacities. We do not need a different model of the mind to explain them. In this sense there is still continuity, for these novel capacities do not require anything to be added to the enactive account: no inner models or representations. What we are witnessing in human beings, in persons, is not so much a cognitive gap, but rather an existential transformation: the emergence of a different *structure of behaviour* (Merleau-Ponty, 1942/19), or *form of life* (Wittgenstein, 1958) (De Haan, 2020b, pp.155-156).

Las implicancias de este enactivismo enriquecido para la psiquiatría es que los trastornos mentales no deben simplemente entenderse como trastornos del *sense-making*, (es decir como el comportamiento de sentido, valencias y normas que un organismo como agente autónomo enactúa en su acoplamiento estructural con su entorno), sino como trastornos del *sense-making* existencializado, propio de seres reflexivos y encarnados (seres existenciales) (De Haan, 2020b). Las relación evaluativa entre persona y mundo se afecta de manera que su comportamiento como *sense-making* existencializado resulta sesgado estructuralmente en una dirección en particular. El mundo resulta plano y gris, amenazante, extraño, desfamiliarizado, etc. Un *sense-making* inapropiado al contexto, rígido y generalmente asociado a sufrimiento. Así, los trastornos psiquiátricos son alteraciones en las relaciones evaluativas de las personas con ellos mismos, con

otros y el mundo. Por tanto, la dimensión existencial sería un componente central, primario y definitorio en la concepción de trastorno mental, a diferencia de otros trastornos somáticos que puedan generar sintomatología psicológica de manera secundaria, no primaria. Al comprender los trastornos psiquiátricos como alteraciones del *sense-making* existencializado, debemos dar cuenta de que estos atienden a personas (encarnadas y reflexivas) en relación de sentido (y la historia de relaciones) con un mundo socio-cultural (normativo, valórico e intersubjetivo).

Algunas de estas ideas podrían ser encontradas de cierta manera en otros modelos en salud mental y filosofía. Por ejemplo, en el psicoanálisis relacional (Stolorow et al., 1994), la terapia de la forma (Koehler, 1992), la psicopatología fenomenológica (Fulford et al., 2013; Stanghellini et al., 2019), el pragmatismo (Dewey, 1991; James, 1890), la terapia sistémica-cibernética (Bateson, 1972; Bertrando & Lini, 2021) y la psiquiatría cultural y social (Kirmayer & Young, 1999; Morgan & Bhugra, 2010). Esto es concordante con las diversas inspiraciones del enfoque enactivo en su génesis. Más aún, la aplicación de las ideas enactivistas en psiquiatría es relativamente reciente y a la fecha, existe un debate abierto en diversos puntos específicos respecto a la mejor manera de adaptar el paradigma enactivo en salud mental y sus potenciales implicancias (Nielsen, 2021; De Haan, 2020b).

Sin embargo, más allá de sólo potenciar el modelo enactivo en psiquiatría como otra visión dentro de un amplio abanico pluralista, existen pretensiones que exceden este objetivo. Una aspiración del enfoque enactivo en psiquiatría es proveer de un marco colaborativo en salud mental. Dicha comunicación efectiva entre los diversos modelos psiquiátricos se asienta en la pretensión de un pluralismo integrativo, el cual podría ser posible gracias a la integración anti-reduccionista de las diversas dimensiones de lo mental bajo el marco enactivo. Otros tipos de pluralismos no-integrativos (Gauld et al., 2022) aspiran a una frágil tolerancia pragmática que arriesga algún tipo de reduccionismo implícito a la base, o en su defecto pluralismos dualistas, relativistas o aislacionistas. Por otro lado, la visión enactivista de lo mental en psiquiatría pretende una integración original, que permita un pluralismo sin los riesgos mencionados, y que evite una unificación reduccionista en el ejercicio científico de los trastornos mentales. Precisamente los componentes sistémico-dinámicos, fenomenológicos y relacionales, sumado al afán dialéctico y de un *camino medio*, permite dar un espacio inicial a nivel ontológico, epistémico y metodológico al amplio abanico de visiones en psiquiatría. Lo anterior presiona por una humildad anti-

fundamentalista como cimiento necesario para un diálogo profundo entre visiones, y que reconozca la complejidad intrínseca de los fenómenos mentales, donde sus diversas dimensiones no pueden ser realmente comprendidas en aislamiento, y las implicancias clínicas últimas de múltiples modelos sean comprensibles dada la interconectividad propuesta por el prisma enactivo. El concepto de toma de sentido coincide con la aspiración de integrar las diversas dimensiones en psiquiatría. El *sense-making*, y por tanto la idea de una psiquiatría enactiva, es intrínsecamente integrativo si comprendemos que está dado por la actividad co-emergente de la persona corporizada y su mundo sociocultural. Todas estas dimensiones serían partes de este sistema dinámico enactivo como nueva unidad de análisis, y ninguna de las dimensiones podrá ser realmente entendida en aislamiento de las demás.

A partir de esta visión enactiva sobre la creación de sentido y su relación con el cuerpo y el mundo, podemos proceder a desarrollar una descripción sólida e integradora de los diversos aspectos de la psiquiatría, sin sucumbir a una integración neuroreduccionista o un pluralismo dualista, relativista o superficial.

Por otro lado, el surgimiento reciente de diversos modelos dentro de la interfaz entre el enfoque enactivo y la psiquiatría ha puesto en evidencia una tensión fundamental que excede a las implicancias pragmáticas del ejercicio psiquiátrico. La pregunta por lo humano resuena implícitamente en los debates en torno a la dimensión existencial de De Haan y en la aplicación de conceptos enactivos asentados en formas mínimas de vida (*autopoiesis*, autonomía, *sense-making*, etc.) en trastornos propios de lo humano en el ejercicio psiquiátrico (Donovan & Murphy, 2020; Nielsen, 2021; García, 2022). ¿Somos los seres humanos "an enriched version of living being" (Thompson, 2011a, p.42), y por tanto es necesario un *sense-making* existencializado como el propuesto por De Haan para generar una psiquiatría enactiva?, ¿es este *sense-making* la consecuencia de nuestra capacidad reflexiva o de perspectiva?, ¿qué relevancia podrían tomar otras formas de *sense-making* desarrolladas en la literatura enactiva a la fecha como la orgánica, sensoriomotora, intersubjetiva y lingüística; y cuál sería su relación con la existencial? (Di Paolo et al., 2018). Como vemos, se abre la pregunta desde una perspectiva enactiva por la condición humana (De Haan, 2021b). A pesar de que el texto seminal del enfoque enactivo (Varela et al., 1991) comienza su discurso con un foco fundamental en la experiencia humana y la circularidad

fundamental entre sujeto-mundo<sup>8</sup>; los desarrollos enactivistas posteriores de Thompson (2007, 2011a) y Di Paolo (2018), entre otros (Di Paolo, et al., 2017), bajo la inspiración de la biología organizacional y la filosofía de la biología de Hans Jonas (1966/2000), han generado un fuerte desarrollo en torno a la relación entre vida y mente, comprendiendo que lo vivo implica a lo mental, y viceversa.

Siendo el objeto de estudio de la psiquiatría la mente humana y sus trastornos, en la intersección de la biomedicina y las humanidades; todo afán de generar una psiquiatría de enfoque enactivo deberá hacerse cargo de la pregunta por lo humano y su dialéctica con lo vivo desde una perspectiva enactivista.

Para poder avanzar en la tensión entre un biologicismo de la condición humana, en contra de un antropocentrismo metafísico (Barbaras, 2008/2013), cristalizado en las aspiraciones enactivistas y su aplicación en psiquiatría, será necesario profundizar inicialmente en las potenciales virtudes y promesas que las metáforas enactivistas puedan ofrecer para la tensión señalada, y en los afanes holistas descritos previamente de un pluralismo integrativo en el ejercicio de la psiquiatría desde una causalidad enactiva considerando elementos ontológicos, epistemológicos y metodológicos. Dicha profundización evitará por un lado, caer en simplificaciones biologicistas que comúnmente reducen la complejidad del trabajo inicial de Varela y sus colaboradores. Por otro lado, clarificarán la posibilidad de aplicación de ciertos conceptos enactivos a la subjetividad humana. Este será el foco del siguiente capítulo.

---

<sup>8</sup> Expresado también por Varela (1991) de la siguiente forma: "Organism connotes a knotty dialectic: a living system makes itself into a entity distinct from its environment through a process that brings forth, through that very process, a world proper to the organism" (p.79).



## Capítulo 2: Profundizando las bases enactivas.

### 2.1. Metáforas enactivas

Para lograr avanzar en la comprensión de la complejidad de la mente humana y sus trastornos, al igual que cualquier búsqueda en la relación de los diversos aspectos dimensionales en juego dentro del ejercicio psiquiátrico, se profundizará el análisis de las metáforas científicas basales del paradigma enactivo, visualizando la base orgánica de lo humano como condición necesaria de su estudio. Estas ideas *punte* (Varela, 1976a), pretenden acercarnos a una superación no-dual de los polos entre lo vivo y lo humano, y entre lo material y lo mental. Siguiendo a Jonas (1966/2000) y Varela (2000):

[...] lo que se gane para la comprensión de lo orgánico será también una ganancia con vistas a comprender lo humano.

[...] por un lado, los límites antropocéntricos de la filosofía idealista y existencialista, y, por otro, los límites materialistas de la ciencia natural. En el misterio del cuerpo vivo se unen de hecho esos dos polos. Las grandes contradicciones que el hombre descubre en sí mismo -libertad y necesidad, autonomía y dependencia, yo y mundo, relación y aislamiento, creatividad y mortalidad- están preformadas ya en las más primitivas manifestaciones de la vida (Jonas, 1966/2000, p.10).

Una filosofía de la vida tiene por objeto la filosofía del organismo y la filosofía del espíritu. [...] lo orgánico prefigura lo espiritual ya en sus estructuras inferiores, y que el espíritu sigue siendo parte de lo orgánico incluso en sus más altas manifestaciones (Jonas, 1996/2000, p.13).

Lo que me interesa es el fenómeno de la vida en toda su gloria y majestad. Esto quiere decir evitar de caer en la tentación dominante de reducir el fenómeno de la vida a la sorpresa de ver que surge de un mundo material molecular muerto y sin significación. ¿Cómo puede ser posible tal fenómeno? Curiosa sorpresa de la modernidad que parte del mundo impersonal y muerto del universo físico, y que se ve forzada, casi a contrapelo, a rescatar lo que lo contradice centralmente, puesto que su especificidad es lo vivo significativo. [...] el esfuerzo de romper ese sueño newtoniano y de recentrar el fenómeno de la vida sobre sus propias bases, es decir, no como evento improbable que escapa a la muerte física, sino como ocurrencia central de la naturaleza que funda todo conocer, y en particular el conocimiento del mundo físico [...] lo central es una circularidad inalienable entre el acto de conocer y vivir, entre el universo de lo vivo y el conocer como objeto de estudio. Dicho de otra manera, el fenómeno de la vida como un todo quiere decir, precisamente que el acto de vivir precede a la explicación de los orígenes de la vida sobre la tierra. Que el conocer precede a la comprensión del conocer visto como mecanismo biológico y neuronal. Que la experiencia vivida es la base misma de la exploración científica de la conciencia (Varela, 2000, p.14).

Las profundizaciones conceptuales corresponderán específicamente a las nociones de *autopoiesis*, autonomía, *sense-making*, adaptividad, agencia, continuidad mente-vida, emergentismo y experiencia (Di Paolo, 2018; Di Paolo et al., 2010; Froese & Di Paolo, 2009; Thompson, 2007, 2011b, 2011c; Thompson y Stapleton, 2009; Varela, 1991, 1997a, 1999a; Weber & Varela, 2002).

### 2.1.1. Autonomía y Autopoiesis

Para el enactivismo, lo mental posee sus raíces constitutivas en lo vivo, en el cuerpo vivo de un sistema entendido como autónomo (Di Paolo & Thompson, 2014). Estas nociones poseen sus orígenes en el trabajo de Maturana y Varela en su obra seminal *De Máquinas y Seres Vivos* (1973) en torno a la teoría de la *autopoiesis* como estructura organizacional necesaria y suficiente de los seres vivos. Es decir, la idea de que dicha organización (autopoiética) es común a todos los seres vivos, independiente de la naturaleza de sus componentes. En otras palabras, lo autopoiético *es vivo*. Dicha concepción surge como una crítica a los focos de la biología en los elementos sub-personales (la explicación físico-química) de los organismos vivos por un lado, y a los elementos evolutivos (explicación darwiniana) por el otro; dejando de lado al organismo como unidad autónoma fuera del foco de estudio. Para Maturana y Varela, es precisamente la autonomía y la conservación de la identidad, como derivados de la organización autopoiética de los seres vivos, las claves necesarias para la comprensión de la fenomenología biológica independiente del tipo de sistema vivo.

La definición original del concepto de *autopoiesis* es la siguiente: "Una máquina autopoiética es una máquina organizada como un sistema de procesos de producción de componentes concatenados de tal manera que producen componentes que: i) generan los procesos (relaciones) de producción que los producen a través de sus continuas interacciones y transformaciones, y ii) constituyen a la máquina como una unidad en el espacio físico" (Maturana & Varela, 1973, p. 18). El uso de la palabra máquina se utiliza por los autores para rechazar todo tipo de vitalismo, en cuanto fuerzas o principios ajenos al universo físico.

Esta organización de lo vivo se entiende por dos aspectos interrelacionados: la generación sistémica de una identidad que se constituye como una unidad distinguible de su dominio de existencia; y su auto-producción material (Froese & Di Paolo, 2009). Así, el sistema autopoiético como red de procesos de producción de síntesis y destrucción de componentes como transformación de la materia en el mismo, implica la realización y regeneración continua de la misma red que los produce dado que el producto de dichos procesos es su propia organización

autopoietica. La *autopoiesis* permite la distinción de lo no-vivo mediante la auto-individuación de lo vivo, la cual genera y mantiene activamente la distinción entre el organismo y su ambiente (Varela, 1991; Di Paolo & Thompson, 2014). Los sistemas autopoieticos son sistemas que auto-generan una homeostasis de su propia organización. Esto trae como resultados de este proceso activo y dinámico de homeostasis, una autonomía, una individualidad (que no depende de las relaciones con el observador) y una unidad topológica dada por su propio proceso autopoietico (Maturana & Varela, 1973).

Posteriormente, Varela (1979a, 1991, 1997a) expande las nociones autopoieticas de auto-producción en la idea de *autonomía*. Esta permite aplicar las mismas lógicas organizacionales de la identidad celular en otros dominios fuera de lo molecular, como el sistema nervioso (identidad neurocognitiva), el sistema inmune y nuestro *self* intersubjetivo (socio-lingüístico). Varela entiende el punto de vista autónomo como la conjunción de dos proposiciones y su circularidad: (1) que los organismos son fundamentalmente procesos de constitución de identidad, y que (2) la identidad emergente de los organismos da el punto de referencia para un dominio de interacciones (un mundo).

Los sistemas autónomos se definen por su *clausura organizacional u operacional* (Varela, 1979a, 1997a), es decir, como un proceso de interconexión reflexivo y circular cuyo efecto primario es su propia producción (produciendo su propio límite topológico, el cual, a su vez, permite dichos procesos productivos). Esta clausura permite una coherencia emergente o global sin la necesidad de un controlador central. Dicho de otra manera, un sistema con clausura operacional consiste en una red topológica de procesos interconectados mediante relaciones de condiciones de posibilidad. Así, cada proceso permite al menos uno o más procesos dentro de la red, es decir que dicho proceso es condición de posibilidad para la mantención de otros. Y al mismo tiempo, estos mismo procesos son también posibles en su existencia al menos por uno o más procesos dentro de la misma red. Esto por otro lado, no implica que no existan otros tipos de relaciones de dependencia o contextuales en el sistema. Al mismo tiempo, pueden también existir relaciones de condicionamiento con otros procesos, pero que no sean parte de la topología de clausura, dado que no son procesos condicionados por el sistema, o en caso de serlo, no son estos mismos condición de existencia para otros procesos del sistema. Esta propiedad topológica de la red a pesar de

requerir de un observador para su descripción, no es arbitraria en su arquitectura y forma (Di Paolo, 2013; Di Paolo & Thompson, 2014).

Para Varela (1979a) la autonomía era definida por la clausura del sistema, entendida como que los resultados de la actividad de este siempre permanecen dentro del mismo, no una clausura como cierre o aislamiento del entorno, por el contrario, todo sistema autónomo depende de su acople con su entorno para su mantención como sistema unitario. Sin embargo, sumado a la idea de clausura, hoy en día se ha agregado a la definición de un sistema autónomo el concepto de *precariedad* (De Jaegher & Di Paolo, 2007; Di Paolo & Thompson, 2014; Di Paolo et al., 2010). Esta noción implica, que sin la presencia de la dinámica organizacional del sistema vivo, es decir, sus relaciones de condicionamiento entre procesos dadas por su clausura operacional, el organismo tiende a su disolución como sistema individuado, a pesar de no existir modificaciones en los componentes de este, ni cambios en las condiciones físico-químicas. Esta noción permite eliminar la presencia de sistemas autónomos no precarios donde pudiese observarse cierto tipo de clausura. Lo vivo no sería posible sin las condiciones de precariedad que relevan a lo vivo como movimiento desde una materialidad indiferente. Esta actividad constante está materialmente en un constante riesgo de disolución, dada la tendencia entrópica natural al cese del sistema. En esta negación del sistema a su irremediable impermanencia, el organismo implica un constante movimiento en la sustentación continua de su identidad de clausura operacional precaria. Es decir, el sistema no sólo es auto-mantenido, sino que también él mismo genera constantemente las condiciones de posibilidad para su propio ser (Di Paolo, 2013; Di Paolo & Thompson, 2014). Esta noción ya está presente en el trabajo de Jonas (1966/2000) frente a la continuidad de lo vivo desde sus formas mínimas hasta lo humano en su "precaria independencia respecto de la misma materia que, sin embargo, es indispensable para su existencia" (p.17) y en su precario balance entre ser y no ser. Otro concepto de Jonas que logra cristalizar lo previamente señalado es su noción de *needful freedom*. Para el autor la naturaleza dialéctica de los seres vivos en cuanto productores y mantenedores de su identidad como liberación de la materia, implica una generación de sentido de un *milieu*, en pertinencia a su existencia necesitada de dicha materialidad dada las condiciones de precariedad, en relación a las necesidades encarnadas del organismo y la co-construcción de su entorno. Los sistemas orgánicos construyen su identidad conservando una autopropagación en interacción constante con sus entornos, al mismo tiempo que se distinguen de estos (Di Paolo, 2005, 2018). En palabras de Hans Jonas:

Lo que nos gustaría denominar la naturaleza enteramente dialéctica de la libertad orgánica, esto es [...] que esa libertad guarda una relación de equilibrio con una necesidad correlativa que le está tan inseparablemente unida como si fuese su propia sombra [...] Su «libertad» es su «necesidad», el «poder» se convierte en «tener que» cuando se trata de ser, y este «ser» es lo que realmente le importa a toda vida [...] su libertad misma es su peculiar necesidad (Jonas, 1966/2000, p.130).

Así, la noción de autonomía se define por su clausura operacional en condiciones de precariedad, implicando la generación y mantención de una identidad. El enfoque autónomo en el enactivismo es central en la comprensión de lo vivo y lo mental. Es la noción de auto-individuación en los cuerpos vivos lo que permite su distinción como unidad dentro de un ambiente. Y es desde esta idea que surge toda noción básica de lo mental o dominio cognitivo. Los sistemas cognitivos en el enfoque enactivo son autónomos, lo que permite su propio proceso de individuación constante.

### 2.1.2. *Sense-making*

A pesar de que las identidades de lo vivo presentan la clausura descrita, el pensar que esto implica algún tipo de encapsulamiento es un error. Al contrario, la autonomía implica la emergencia de una identidad que se da siempre en un nivel interactivo, dado que dichas interacciones tienen la relevancia última para la mantención de dicha identidad. Dicha interacción crea una perspectiva o punto de vista desde donde la interacción ocurre. Así, los seres vivos enactúan o llevan al frente un mundo de significado en su relación de acoplamiento organismo-ambiente (Varela, 1997a).

Como vemos, la autonomía permite el desarrollo de una teoría enactiva de sentido. Dicha generación de sentido, o *sense-making* (Di Paolo, 2013; Di Paolo & Thompson, 2014; Thompson, 2007; Thompson & Stapleton, 2009; Varela & Weber, 2002) se basa en la interacción intencional, significativa, evaluativa y normativa, entre organismo y mundo. La generación de identidad y el *sense-making* serían dos caras de la misma moneda en relación con la autonomía del organismo y su acoplamiento estructural con el entorno. Esto implica que la conducta de un sistema es una función de la del otro y viceversa, existiendo una historia de interacciones recurrentes que genera la emergencia de una congruencia estructural entre ambos sistemas. Esta reciprocidad histórica a nivel filo y ontogenético genera la co-definición de un organismo autónomo y el medio propio o nicho que define mediante su *sense-making*.

Desde una perspectiva enactiva, el *sense-making* como comportamiento del organismo en interacción normativa dada por el propio organismo en base a su autonomía, da pie a la

comprensión de dicho comportamiento como propio de un organismo cognitivo cuando es gobernado por las normas que el mismo sistema orgánico entabla en base a la mantención de una identidad precaria en constante riesgo de disolución. Así, esta cognición básica como *sense-making* se comprende en la generación de relevancia, como condición amplia y a la base de todo proceso cognitivo o mental. El ejemplo básico de *sense-making* es la significancia del azúcar en relación con una bacteria (como la forma más básica de vida): el desplazamiento de esta a favor del gradiente de azúcar se da en la relevancia interactiva entre bacteria y azúcar. Mediante el *sense-making* de la bacteria, el azúcar es relevado como *alimento* para la bacteria (dada las implicancias para la mantención de su identidad), esto se da en una dimensión *relacional*. No es trivial la estructura bioquímica del azúcar y cómo se acopla con la materialidad del metabolismo de la bacteria, pero no existe significancia en la estructura del azúcar en sí, sino solamente en la relación. Así, el mundo de un organismo es un contexto de sentido dado por la relación de *sense-making* particular de cada ser cognitivo, en función a su identidad orgánica precaria (Varela, 1991; Di Paolo & Thompson, 2014).

Aquella identidad encuentra su base en lo vivo, en un *sense-making* de valencias metabólicas. Sin embargo, en dominios sensoriomotores e intersubjetivos-lingüísticos emergen nuevas normatividades que implican nuevas tensiones y dialécticas dentro del organismo (Di Paolo et al., 2018). Es en dicho contexto donde las ideas enactivas han tenido un fuerte desarrollo en las últimas décadas respecto a la aplicación tanto del concepto de *sense-making* en las dinámicas sociales humanas como en la idea de *sense-making participativo*, entendido como la emergencia de patrones de sentido entre dos o más personas y avanzando en una comprensión de nuestra subjetividad humana desde la intersubjetividad encarnada a la base de las ideas enactivistas (De Jaegher & Di Paolo, 2007; Froese & Di Paolo, 2009). Esto también se ha vislumbrado en el desarrollo del concepto de *sense-making existencial*, entendido como un tipo de generación de sentido que destaca la capacidad reflexiva y narrativa de los seres humanos (De Haan, 2017). Por último, también se ha visto en el *sense-making lingüístico*, desarrollado desde una perspectiva enactiva y encarnada del lenguaje en las personas como cuerpos lingüísticos (Di Paolo et al., 2018).

### 2.1.3. Adaptividad

Weber y Varela (2002) han defendido la idea de *sense-making* como una *teleología intrínseca* o natural siguiendo las ideas de Kant (1790/2000) y Jonas (1966/2000), en base a la organización

autopoietica de los seres vivos. Por un lado, dada la auto-producción autónoma de los organismos, es posible observar a estos como propósitos naturales, dado que las relaciones generativas son al mismo tiempo productos y productores. Dicho sentido de teleología intrínseca es posible dada la *autopoiesis* de lo vivo. Desde la auto-producción surge una preocupación por la mantención de una individualidad, y así un sentido de agencia como teleología proyectiva hacia su entorno o *sense-making*.

Esto resuena también con el concepto de *metabolismo* esgrimido por Hans Jonas (1966/2000), referido al proceso de intercambio de materia entre ambiente y organismo de manera evaluativa. Para mantener una identidad, el organismo debe transformar materia en un constante flujo desde el alimento hacia su propia forma: "Nunca es materialmente el mismo, y sin embargo se mantiene como este sí mismo idéntico precisamente gracias a que no permanece siendo la misma materia" (p.119-120). Así, ciertas partes del ambiente tienen cierto valor en relación a la corporalidad específica de cada organismo. Más aún, dicho propósito natural es lo que permite reconocer a lo vivo como tal por parte de un observador, el cual también implica ser un agente encarnado que experimenta dicho propósito natural para poder reconocerlo en otros seres vivos.

La idea de teleología intrínseca desarrollada por Weber y Varela (2002) entiende el concepto teleológico como una propositividad natural en base a la auto-organización del organismo, su autonomía y *sense-making*, intrínseca a su vida y cognición como enacción, o como una *intencionalidad original* de lo vivo dada por la capacidad de generación sentido de los organismos en base a su *autopoiesis*. Estas ideas constituyeron un desarrollo de los conceptos originales en Maturana de vida como cognición y la visión anti-teleológica del trabajo original en *autopoiesis*. *Sense-making* refina la idea de cognición, dado que permite la diferenciación de la creación de sentido en seres vivos mínimos como bacterias, cognición animal, humana, etc., al mismo tiempo que mantiene siempre una raíz común con la noción amplia de *sense-making* (Thompson, 2004). Frente a la idea de que dada la auto-producción y auto-distinción de lo vivo como norma en su organización autopoietica y el surgimiento de una relación evaluativa del mundo por parte del organismo (*sense-making*), diversos autores (Di Paolo, 2005, 2013; Di Paolo et al., 2010; 2018; Thompson, 2011a, 2011c) han señalado la necesidad de agregar una característica de *adaptividad* a la noción de *autopoiesis*, para efectivamente dar cuenta del concepto de *sense-making*. En su trabajo del 2005, Ezequiel Di Paolo argumenta que la organización autopoietica de lo vivo permite dar cuenta de la teleología intrínseca de lo vivo siguiendo a Kant, pero no es suficiente para generar

la emergencia del concepto de *sense-making*, para el cual sería necesario sumar a la idea de *autopoiesis*, la capacidad descrita como *adaptividad*.

La definición operacionalizada del concepto de adaptividad es descrita por Di Paolo (2005, 2013) de la siguiente manera:

La capacidad que tiene un sistema, en ciertas circunstancias, de modular la dinámica de sus estados y su relación con el entorno con el resultado que, si los estados están suficientemente cerca de los límites de viabilidad,

1. las tendencias de los estados se distinguen a través de respuestas sistémicas diferenciales dependiendo de si los estados se aproximan o se alejan de los límites de viabilidad próximos y, como consecuencia de esta distinción,
2. las tendencias de los estados que tienden aproximarse a los límites de viabilidad, se acercan a, o se transforman en, tendencias que no tienden a aproximarse a esos límites de manera de que los estados que sobrevienen en tales tendencias no cruzan estos límites de viabilidad (Di Paolo, 2013, p.13).

Esta noción surge frente a la ausencia de una normatividad graduada en la definición original de *autopoiesis*, la cual a pesar de en ocasiones utilizar el concepto de regulación homeostática y en otros el de conservación, la presencia de la primera como capacidad activa de auto-monitorización y de regulación apropiada del entorno, frente a las diversas potencialidades que acercan o alejan al organismo de la mantención de una identidad autopoietica, no es derivable explícitamente de la literatura original de Maturana y Varela. Efectivamente, Varela en sus últimos trabajos, a la hora de poder desarrollar la normatividad de lo vivo frente a su comportamiento de creación de sentido en su entorno por el organismo desde su organización autopoietica, implicó la necesidad de un proceso activo de regulación del acoplamiento organismo-*milieu* frente a las posibles tendencias en favor o en contra del límite de viabilidad de su organización autopoietica.

La visión de la conservación de lo vivo como máquina autopoietica resulta internista y solipsista, en una relación de meras perturbaciones externas por su entorno, donde toda mantención identitaria permanece en los procesos autopoieticos internos del organismo en una relación de pasividad con su ambiente. Para poder desarrollar el concepto de *sense-making* desde la *autopoiesis* es necesario agregar a esta última la presencia de una monitorización activa por parte de un agente vivo. La normatividad intrínseca a la idea de creación de sentido en el enactivismo requiere una graduación a diferencia del "todo o nada" de la norma autopoietica. En el clásico ejemplo de la quimiotaxis en células bacterianas como formas mínimas de vida, la organización autopoietica de auto-conservación se sigue manteniendo mientras se acerque más o menos al



nutriente, al igual que si la concentración de azúcar disminuyera o se mantuviera constante. Por tanto, una normatividad de todo o nada no permite comprender la normatividad de grados en la conducta de *sense-making* en la bacteria a la hora de mejorar las condiciones de su entorno para el desarrollo de su identidad viva avanzando hacia zonas de más concentración de glucosa. Evidenciando que no puede ser la pura condición autopoietica la que permita la discriminación entre zonas de mayor o menor conveniencia para el organismo, dado que en ambas se mantiene constante la organización autopoietica, es necesario agregar la noción de adaptabilidad para exceder la mera distinción entre presencia o ausencia de la *autopoiesis*, y, por tanto, de la vida del organismo en sus interacciones normativas con su entorno. Al realizar la *autopoiesis* de manera adaptativa se logra distinguir por parte de los organismos vivos entre situaciones de potencial riesgo o beneficio, de salud, enfermedad, hambre, fatiga, etc. Permitiendo abrir un espacio de temporalidad y espacialidad virtual en el organismo en sus formas biológicas básicas. Esto dado la capacidad de evaluar las tendencias virtuales de escenarios vitales, para poder así, permitir una alteración del *milieu* en función de la cercanía témporo-espacial de situaciones potencialmente favorable o desfavorables para su identidad autopoietica (Di Paolo, 2005, 2013, 2018; Di Paolo et al., 2018; Thompson, 2007, 2011a, 2011c).

Estas críticas ya podemos encontrarlas también en el prefacio de Varela a la segunda edición de *Máquinas y Seres Vivos*:

Una de las críticas que debe hacerse a esta obra (así como a mi libro del 79), es que la crítica de la representación como guía del fenómeno cognitivo es reemplazada por una alternativa débil: lo externo como mera perturbación de la actividad generada por la clausura operacional, que el organismo interpreta ya sea a nivel celular, inmunitario o neuronal. Reemplazar la noción de *input-output* por la de acoplamiento estructural fue un paso importante en la buena dirección porque evita la trampa del lenguaje clásico de hacer del organismo un sistema de procesamiento de información. Pero es una formulación débil porque no propone una alternativa constructiva al dejar la interacción en la bruma de una mera perturbación. A menudo se ha hecho la crítica de que la *autopoiesis*, tal y como está expuesta en este libro, lleva a una posición solipsista. Por lo que acabo de decir, yo pienso que esta es una crítica que tiene cierto mérito. La tentación de una lectura solipsista de estas ideas deriva de que la noción de perturbación en el acoplamiento estructural no toma adecuadamente en cuenta las regularidades emergentes de una *historia* de interacción en donde el dominio cognitivo no se constituye ni internamente (de un modo que lleva efectivamente al solipsismo), ni externamente (como lo quiere el pensamiento representacionista tradicional). En estos últimos años he desarrollado una alternativa explícita que evita estos dos escollos, haciendo de la reciprocidad histórica la clave de una *codefinici n* entre un sistema autónomo y su entorno. Es lo que

propongo llamar el punto de vista de la *enacción* en la biología y las ciencias cognitivas (Maturana & Varela, 1998, pp.55-56).

Así, los organismos vivos, no sólo mediante su *autopoiesis* como capacidad de auto-generación y auto-conservación, sino gracias a su adaptividad, son capaces de diferenciar y generar sentidos para ellos en diversas situaciones de acoplamiento estructural igualmente viables, pero con diferencias en las tendencias de sus espacios de viabilidad, y de esta forma, actuar en consecuencia. Esto logra cimentar realmente de manera explícita la idea de *sense-making* (más allá de sólo las ideas de *autopoiesis* y autonomía). Sin embargo, la añadidura del concepto de adaptabilidad no sólo recaería en una simple clarificación de la homeostasis implícita en la organización autopoietica. Permite y abre posibilidades, como por ejemplo en la conceptualización de conceptos de salud, enfermedad y disfunción en seres vivos; en la articulación de la generación de sentido superando las tendencias solipsistas de la teoría autopoietica; en las estructuras temporales del acoplamiento estructural; y en el desarrollo de la noción de agencia natural (Di Paolo, 2005).

De esta forma, podemos observar cómo lo vivo desde una perspectiva enactiva excede e incluso supera en ciertos puntos a las ideas iniciales de *autopoiesis*. La noción de adaptividad es un ejemplo de aquello. Más aún, dentro del paradigma enactivo la teleología intrínseca, normatividad y trascendencia (como libertad necesitada) de lo vivo constituye la base de todo proceso cognitivo o mental, constituido en el concepto amplio de mente como *sense-making*.

#### 2.1.4. Agencia

Mediante el desarrollo de las ideas de autonomía adaptativa y *sense-making*, es posible desarrollar un concepto enactivo de agencia. Gracias a la adición de la noción de adaptividad, el acoplamiento estructural entre organismo-ambiente queda excedido. Ya no es simplemente un relación de conservación del organismo mediante la no destrucción de sus vínculos ambientales, o una tolerancia mutua mínima. Es necesario especificar y complementar dicha relación en cuanto a la posibilidad de una co-determinación entre ambas. Dicho elemento dialéctico surge de la tensión de los seres vivos entre su auto-producción y su auto-distinción (Di Paolo, 2009a; 2018; Di Paolo et al., 2017; Di Paolo et al., 2018). Con base en las ideas de *autopoiesis*, autonomía y adaptividad, podemos observar por un lado el proceso de individuación de un ser vivo como tarea continua de auto-producción a través de su propio metabolismo y clausura operacional, generando al mismo tiempo las condiciones de posibilidad para dicha individuación precaria. Esto coincidiría con la

primera premisa de la definición original de *autopoiesis*. Por otro lado, existe un proceso activo de constante auto-diferenciación o distinción del entorno. Entre ambos procesos existe una relación dialéctica, reminiscente del concepto de libertad necesitada en Jonas. El polo extremo de la posición de auto-producción implicaría una apertura total al flujo material y energético con el entorno, a modo de tomar la mayor ventaja de este para el proceso de auto-generación metabólica del organismo. Sin embargo, esto implicaría la ausencia total de auto-distinción y por tanto, la desintegración del sistema vivo. De manera inversa, el otro extremo de una perfecta auto-diferenciación implicaría el total aislamiento del organismo, implicando la ausencia del sustrato material y energético necesario para su auto-producción, nuevamente determinando su muerte. La resolución dialéctica de esta tensión descrita no implica un punto medio entre ambas, sino más bien un *tercer nivel* de superación de la tensión sin eliminar los polos, generando una relación organismo-ambiente que sea selectiva por parte de un *agente* natural en respecto a sus aperturas y aislamientos de su entorno.

Al mismo tiempo, un organismo como agente natural, es también un sistema vivo en relación de sentido con su entorno (*sense-making*). La creación de sentido por parte del agente es una actividad selectiva, activa, reguladora y generadora de sentido que co-emerge relacionamente entre la acción del agente y su mundo. Mediante el proceso selectivo del agente, no se añade sentido, sino que se destila una significancia del mundo relevante para el organismo, donde este actúa como agente natural. El trabajo de Barandiaran et al., (2009), continuado por Di Paolo et al., (2017); ha generado una definición de agente natural en base a 3 requerimientos: (1) auto-individuación; (2) asimetría interaccional; y (3) normatividad.

El primero refiere directamente al proceso de superación dialéctica mediante la idea de agencia en la tensión de auto-producción y auto-diferenciación autopoietica en el proceso de individuación auto-generado y mantenido. El segundo, se relaciona con la capacidad de los agentes de modificar las condiciones de acoplamiento estructural entre ellos y su medio, alterando de esta forma las condiciones en que las influencias del acople se dan, siendo la fuente intencional de las interacciones. El tercero, implica la presencia de normas en la relación adaptativa del agente con su entorno, las cuales son emergentes del propio proceso activo de *sense-making* entre el agente y el ambiente. En otras palabras, un agente es un organismo autónomo, capaz de regular adaptativamente su acoplamiento con su entorno en base a sus propias normas, dado su proceso activo de *sense-making* (Di Paolo et al., 2018).

Como veremos más adelante, desde la base de una agencia orgánica mínima, como en el caso de una bacteria, surgirán nuevas posibilidades de agencia a nivel sensomotriz y lingüístico. Sin embargo, incluso a nivel orgánico, es posible visualizar la ausencia de una caracterización como agentes naturales a elementos moleculares como proteínas motoras, enzimas, moléculas de ADN, genes, etc. Al mismo tiempo que, dado el criterio de auto-individuación (considerando su auto-producción y auto-distinción), la posibilidad de agentes artificiales o robóticos aún es cuestionable (Froese & Ziemke, 2009). La agencia es más que simplemente una conducta causalmente orquestada (Thompson, 2011a).

Haciendo eco de la misma crítica original de solipsismo en la teoría de la *autopoiesis* y su vinculación con la asimetría interaccional en el concepto de agencia, diversos autores como Susan Oyama (2011), Donn Welton (2011) y John Protevi (2011) han criticado un cierto tipo de *bio-idealismo*, minimizando el rol del ambiente sobre el organismo. Esto dado de que en el concepto de autonomía existe una prioridad ontológica previa a la dicotomía interior-exterior, organismo-ambiente; donde a pesar de que el acoplamiento estructural es fundamental para la mantención del sistema vivo, es la organización autopoietica *interna* de este la que determina en última instancia la relación interactiva con el entorno. Como vimos, la noción original de *autopoiesis* sí presentaba esta tendencia internista. Sin embargo, los pasos iniciales de dicha teoría fueron relevantes en continuar el trabajo de Jonas, Plessner y otros, a la hora de cimentar una fenomenología de la vida, donde en lo vivo existe una proto-interioridad o una *preocupación*. Efectivamente, son los seres vivos quienes enactúan un mundo, pero esto es gracias al acoplamiento estructural con su ambiente. Como Merleau-Ponty señalaba, proyectamos un mundo, tanto como somos proyecto de este. La idea de *sense-making* en base a las ideas no sólo de *autopoiesis* y autonomía, sino de adaptividad y agencia, implica una noción completamente relacional y sistémica en la generación de sentido. Los ambientes, y particularmente los otros seres vivos en dichos ambientes, son desde una ontología relacional, igualmente primordiales en la gestación y mantención de lo mental. La co-emergencia, no sólo implica una correlación, sino una co-definición en base a las condiciones de posibilidad y operación entre ambos, en una historia de redefinición mutua, como limitaciones y habilitaciones del acoplamiento estructural adaptativo en el tiempo. No obstante lo anterior, es la constante resolución dialéctica por parte del agente, en cada contexto material y precario, lo que genera la modulación de dicho acoplamiento, de manera diferente al rol ambiental. Esto es la asimetría interaccional, la cual es como señalamos, necesaria para asentar la idea de *sense-making*

como la intencionalidad básica de lo vivo, lo cual implica una interioridad que excede una distinción física espacial de interno/externo, sino que es una diferenciación topológica en base a una clausura operacional y un proceso de auto-identidad. De esta forma, podemos relevar por un lado la interconexión de los tres criterios para la noción de agente natural. Y también, visualizar la unidad de los conceptos de *autopoiesis*, autonomía, adaptividad, *sense-making* y agencia, no siendo los últimos unos agregados finales asentados en una estructura jerárquica donde en la base residen los primeros. Existe una circulación (Di Paolo et al., 2018) entre agencia y *autopoiesis*, siendo la primera la manifestación material de la auto-individuación autopoietica, y siendo la segunda moldeada constantemente en base al ejercicio agencial de un organismo en su libertad necesitada.

El ejercicio conceptual de las últimas secciones, permite adentrarnos en la concepción de lo mental y su relación con la vida. La perspectiva enactiva ve lo mental y lo vivo en un continuo (Thompson, 2007; Di Paolo, 2018), sin embargo, sin lo recientemente descrito, dicha premisa podría resultar a primera vista irrelevante (es evidente que cualquier tipo de fenómeno mental descrito, ha implicado a un ser vivo, y las ciencias de la mente no rehúyen del conocimiento biológico) o errada (no es lo mismo estar vivo que tener mente, o no es lo mismo el ejercicio de *sense-making* de una bacteria que la cognición humana o animal, o el cuestionarse si una actividad cognitiva es reducible a la biología corporal, etc.) (Newen, 2011). Intentaremos desarrollar en la siguiente sección por tanto, qué implica realmente la tesis enactiva *vida = mente*.

### 2.1.5. La profunda continuidad Vida-Mente

Thompson resume la continuidad fuerte entre la vida y la mente de la siguiente manera: "Where there is life there is mind, and mind in its most articulated forms belongs to life" (2007, p.ix). La autonomía de lo vivo incluso en sus formas más básicas ya implica algún nivel cognitivo. Así, toda vida mental, implica una vida encarnada y situada en un mundo. La base de lo mental no está sólo en lo cerebral, sino en nuestro cuerpo (orgánico, sensoriomotor, intersubjetivo-lingüístico) y mundo.

Como hemos revisado, la continuidad mente-vida tiene sus raíces en los trabajos iniciales de Maturana en biología de la cognición, y de este y Varela en la teoría de la *autopoiesis*. Dada la condición básica de lo vivo como identidad auto-producida de lo vivo, aparece un punto de referencia interaccional, emergiendo un nivel de significados. Los sistemas vivos dan inicio al

"fenómeno interpretativo" (Maturana & Varela, 1998, p. 46), el cual constituye el fundamento de todo fenómeno cognitivo en la naturaleza (desde el *sense-making* bacteriano a la intersubjetividad humana), rechazando así la noción cognitiva representativa de un exterior independiente o todo tipo de dualismos ontológicos y epistemológicos entre sujeto cognoscente y objeto conocido. Siguiendo a Maturana (1970, p.13): "*Living systems are cognitive systems, and living as a process is a process of cognition. This statement is valid for all organisms, with and without a nervous system*". Y a Varela en el prefacio a la segunda edición de *De Máquinas y Seres Vivos* (1998, p.52): "La *autopoiesis* busca poner la autonomía del ser vivo al centro de la caracterización de la biología, y abre al mismo tiempo la posibilidad [de] considerar los seres vivos como dotados de capacidades interpretativas desde su mismo origen. Es decir permite ver que el fenómeno interpretativo es *continuo* desde el origen hasta su manifestación humana".

Posteriormente, la idea de cognición como acontecer biológico derivó en el concepto descrito de cognición como *sense-making*. Así, los conceptos enactivos de autonomía y *sense-making* se conjugan en la continuidad vida-mente. Vimos, en primer lugar, la organización de lo vivo como autopoietica y la emergencia de una identidad orgánica encarnada con base en la clausura operacional del organismo. Luego, como la otra cara de la moneda, observamos el surgimiento de un nicho en el acoplamiento estructural histórico como dominio de interacciones del organismo. Dicha co-emergencia dinámica entre organismo y mundo se basa en el concepto de *sense-making*. La generación de un mundo que emerge de la generación de sentido y valencias en el ambiente por parte del organismo en base a su acción autónoma. De esta forma, el *sense-making* se configura como la conducta intencional de lo vivo con base en la enacción de sentido de manera intrínsecamente relacional. La vida implica *sense-making*, que es cognición como enacción del mundo (Thompson, 2004, 2007). Citando a Merleau-Ponty (1945/1984, p.437): "El mundo es inseparable del sujeto, pero de un sujeto que nada más es proyecto del mundo; más el sujeto es inseparable del mundo, pero de un mundo que él mismo proyecta. El sujeto es ser-del-mundo".

¿Pero qué implica realmente la idea de *vida = mente?*, debemos probablemente distinguir o detallar, que cuando se habla de mente como vida, más bien la referencia implica la idea de que la vida es necesaria para que existe mente y que donde existe vida también es posible encontrar las bases de lo mental, y viceversa. Sin embargo, cuando hablamos de mente, específicamente esto toma relación con el concepto de *sense-making*, y que la cognición es una forma de *sense-making*, siendo este último concepto una noción más amplia de lo mental donde encontramos el cimiento

intencional mínimo. Existen sin duda diferencias entre la idea de *sense-making* como intencionalidad fenomenológica y la conducta en relación a normas y sentido del *sense-making* en sistemas autopoieticos mínimos, sin embargo, no existiría una ruptura entre lo mental en la condición humana y en lo vivo. Así, en lo vivo existe siempre en algún nivel, una interioridad, una subjetividad mínima, dada por su preocupación o su propósito inmanente de su identidad, en una relación siempre normativa y de sentido con su ambiente (Thompson, 2007; 2011a).

Se entiende la vida como *autopoiesis* y adaptividad, en un todo auto-individuado mediante una clausura operacional donde se difuma la distinción entre producción y productos metabólicos, o fin y medios, y por tanto existe una finalidad inmanente que excede el análisis materialista-mecanicista, y una autonomía que permite por otro lado la emergencia de una relación de sentido con su entorno como el comportamiento relacional de *sense-making*. Así, donde hay vida, hay mente (en el sentido de *sense-making*, como sus cimientos). Dicho de otra forma, lo mental es necesario para la vida, por tanto, donde existe vida, también existirá mente; entendiendo la argumentación de lo vivo en base a los conceptos continuos de *autopoiesis*, adaptividad, autonomía, agencia y *sense-making* (cognición). De forma inversa, donde existe mente también encontramos vida. Dado que para que un sistema posea una verdadera interioridad, dada en relación a la autonomía y el proceso de generación de sentido del organismo, es necesaria una organización autopoietica adaptativa y precaria, y una agencia natural (Froese & Ziemke, 2009). Finalmente, más allá de las dos direccionalidades en la ecuación vida = mente, existe un tercer sentido a la tesis de la continuidad (Jonas, 1966/2000; Thompson, 2007, 2011a): los cimientos de las estructuras existenciales y fenomenológicas de la condición humana, están en la vida. El organismo, en su auto-individuación, está abierto a una trascendencia de lo vivo, necesaria para la mantención de su existencia. Así, en una filosofía de la vida, donde coinciden el conocimiento de lo orgánico y lo mental, es donde podemos buscar los indicios de un anti-dualismo que no elimine las tensiones dialécticas de nuestra experiencia (yo/mundo; ser/nada; inmanencia/trascendencia, etc.). Lo cual excede la visión clásica de la tesis de la continuidad vida-mente más allá de su definición organizacional: que los conceptos organizacionales de la comprensión de lo vivo son los mismos que aquellos para estudiar la cognición. Jonas, al defender una continuidad de las estructuras fenomenológicas-existenciales de lo humano en la vida, sustenta su argumentación en el *metabolismo* propio de toda forma viva, lo cual resuena también con los conceptos de *autopoiesis* adaptativa y el de *sense-making*, como conducta abierta al mundo mediante una

relación de perspectiva, valores, normas y finalidad. Las cuales se basan en la auto-individuación precaria del organismo, que es su pre-ocupación vital.

Una definición complementaria de la continuidad mente-vida es provista por Di Paolo y colaboradores (2017):

In the fewest possible words: mental phenomena constitutively demand explanations of individuality, agency, and subjectivity, and the principles and conceptual categories for these explanations are the same as those required to explain the phenomenon of life. It is not —as James interprets the evolutionary continuity hypothesis— “that consciousness in some shape must have been present at the very origin of things” (an idea he mockingly refers to as “primordial mind-dust”), but, the idea that what he understands to be the mark of the mental, namely the “pursuance of future ends and the choice of means for their attainment” (1890, p. 8), or agency, in other words, can indeed be traced back to the organization of life at its origin (Di Paolo et al., 2017, p.251).

Así, la tesis de continuidad mente-vida rechaza todo tipo de surgimientos espontáneos y rupturistas de nuevos niveles en el continuo, como por ejemplo la idea de una subjetividad y normatividad humana que no dé cuenta de sus cimientos y relaciones (de posibilidad y constricción) en lo vivo. En palabras de De Haan: "Our reflective capacities, remarkable and game-changing though they are, remain very much embodied and embedded capacities" (2020b, p.155)<sup>9</sup>. Veremos más adelante si efectivamente la psiquiatría enactiva logra mantener de manera efectiva dicha continuidad.

Por ahora, lo fundamental es destacar que es dicha tesis, en toda su complejidad y amplitud, el espíritu fundamental de la perspectiva enactiva de la vida y la mente, tanto a nivel ontológico, epistémico y pragmático. Será discusión pertinente en los capítulos futuros el desarrollo teórico de los fenómenos de la vida, lo mental y lo humano.

### 2.1.6. Emergencia

Todos los conceptos descritos previamente descansan en la idea de emergencia. Las ideas de auto-individuación como *autopoiesis* adaptativa y autonomía, sumado a la noción de mente como *sense-making* por parte de un agente natural o ente cognitivo, requieren la noción de emergencia para hacer sentido de sus procesos y relaciones. Como señalamos en el capítulo anterior, existe la

---

<sup>9</sup> Revisar cita en mayor extensión en página 30 de la presente tesis. Otra cita muy similar también se visualiza en la página 60.



intención de superar la tensión dualista-reduccionista en el enfoque enactivo, y específicamente en su aplicación en psiquiatría (De Haan, 2020a). Para esto se propone reconocer el carácter especial de nuestras experiencias y tomas de sentido como globales emergentes, sin asumir que son separables de nuestros procesos fisiológicos locales. El enactivismo apela a una causalidad emergentista organizacional o dinámica (Gallagher, 2022) para generar una continuidad no reduccionista entre nuestros procesos fisiológicos y nuestra subjetividad, al mismo tiempo que defender un pluralismo en cuanto a sus diferencias fundamentales. Dicho de otro modo, un pluralismo de diversos procesos emergentes desde un monismo materialista no reduccionista global. Este emergentismo está a la base del concepto enactivo de autonomía, *sense-making* y de la continuidad entre vida y mente (Thompson, 2007).

Como hemos revisado en las nociones de *autopoiesis* adaptativa y autonomía a nivel de sistemas vivos mínimos u otros sistemas autónomos como el sistema nervioso central, las propiedades de auto-producción y auto-distinción no pueden ser encontradas en las propiedades de sus componentes locales. Sino que son la consecuencia emergente de una identidad precaria y relacional. Co-emergente en el dominio de interacción entre el organismo como agente natural y su entorno (incluido otros agentes). Lo vivo es instanciado mediante los procesos emergentes de *autopoiesis* y *sense-making*. Así, la emergencia implica el surgimiento de una identidad *de novo*, la cual por un lado es irreductible a sus elementos locales (limitando locacionismos), sin embargo, tampoco es completamente aislable de estos (limitando holismos vagos), dada la co-determinación dinámica entre ambos, generando un impacto directo de constricción y modulación en las dinámicas locales por parte de los procesos emergentes y sus dinámicas con sus entornos. Dichas dinámicas locales a su vez, no son reducidas a componentes materiales estáticos, sino como redes diacrónicas de procesos, los cuales a su vez implican la emergencia de totales organizados mediante la dinámica enactiva de dichos procesos locales (De Jaegher & Di Paolo, 2007; Di Paolo et al., 2010; Thompson & Varela, 2001; Varela, 1999a).

Lo mental en su sentido mínimo como sistema emergente no puede ser en su epistemología, conocido realmente en el estudio de sus partes, ni abarcado ontológicamente en sus componentes, dado que se constituye como intrínsecamente relacional, generando procesos y características diferentes a sus elementos constituyentes. Citando a Thompson (2007): "Dynamic co-emergence means that part and whole co-emerge and mutually specify each other" (p.431).

Esta emergencia dinámica, sistémica y ontológica (Silberstein, 2006) implica que lo mental como emergente es un todo contemporáneo, con sus partes de *lado a lado* (no *bottom-up*, ni *top-down*); las cuales por tanto, no pueden ser comprendidas realmente de manera aislada. Dicha emergencia se ve encarnada por ejemplo en el concepto de *sense-making* como una co-emergencia dinámica entre organismo y mundo. Como se señaló en la sección anterior, la emergencia de un *self* implica la emergencia de un mundo como dominio de interacciones de dicho organismo autónomo en función a su *sense-making* para la mantención de su identidad. Un entorno físico-químico desde donde emerge un mundo de valencias significativas para el organismo, las cuales no pre-existen en el mundo, sino que son enactuadas en la co-emergencia dinámica organismo-mundo (Varela, 1991, 1997a; Varela et al., 1991; Weber & Varela, 2002).

La visión emergentista en el enactivismo se extiende más allá de un enfoque exclusivamente metodológico y/o epistemológico. En el enactivismo se aplica el emergentismo en la comprensión ontológica de lo mental como co-emergencia dinámica, y en dicho co-nacimiento el sistema que emerge tiene características y atributos que sus partes no. En esta línea, De Haan (2020a) defiende una emergencia en términos de fusión, siguiendo el trabajo del filósofo de la ciencia Paul Humphreys (1997). Así, las partes forman la estructura, tanto como la estructura forma las partes. En contraposición con una causalidad mecanicista de niveles, en vez de asumir que las partes constituyentes son discernibles y relacionables con la entidad emergente como un todo, las partes se convierten en la nueva entidad emergida. La estructura emergente abre nuevas posibilidades y cierra otras, en comparación a las posibilidades que las partes poseían previamente. Los procesos locales pueden tener un cierto grado de autonomía, pero su comportamiento aún depende del todo que forman parte. Así, se desafía toda estratificación en niveles, como la descrita por Mitchell (2008) y Kendler (2008). La causalidad *top-down/bottom-up* de multiniveles (Kendler et al., 2020) y, en cierto punto también aquella circular o recíproca (Haken, 1983; Fuchs, 2018), permiten suponer la existencia de niveles separados y arriesga una interpretación reduccionista o mecanicista. Dicha causalidad es un síntoma de una visión sistémica limitada, heredera de una metafísica cartesiana, y que no da cuenta de la irreductibilidad relacional de la emergencia ontológica de lo mental (Silberstein, 2006; Thompson, 2007).

Varela y Thompson, siguiendo la inspiración enactiva en la teoría de sistemas dinámicos complejos y su aplicación en ciencias cognitivas (Haken, 1983; Haken & Stadler, 1990; Kelso, 1995), han asociado estas ideas emergentistas al concepto de holismo relacional (Thompson &

Varela, 2001) para destacar las relaciones entre las partes como constituyentes de propiedades emergentes globales, las cuales no se reducen a las propiedades intrínsecas de los elementos básicos. Rechazando una reducción microfísica de causalidad eficiente y superveniencia mereológica, y abriendo la posibilidad a una emergencia ontológica (Silberstein & McGeever, 1999). Las relaciones holísticas diluyen la existencia independiente de las partes en una estructura de constitución relacional (Thompson, 2007, p.428). Esta idea resulta similar a la emergencia como fusión descrita por De Haan citando a Humphreys, sin embargo, la idea de fusión podría implicar la ausencia de una ontología relacional si se les considera como partes separadas inicialmente, las cuales posteriormente fueron fusionadas (p.479). De todas formas, ambos conceptos rechazarían una causalidad *top-down/bottom-up* en psiquiatría al implicar lo relacional como la unidad básica y la inexistencia, o más bien el sin sentido, de elementos puramente independientes no-relacionales (como niveles neuroquímicos, psicológicos o sociales) en la naturaleza de lo mental y sus trastornos.

Conceptualizaciones complementarias en causalidad y enactivismo han sido desarrolladas por Michael Silberstein (2001, 2006). Para el autor, es precisamente en el paradigma enactivo de lo mental donde se logra asentar de mejor manera la visión filosófica de la mente como ontológicamente emergente. Efectivamente, como se ha destacado, la ontología relacional de la perspectiva enactiva comprende la naturaleza de lo mental en la emergencia dinámica de cerebro, cuerpo y ambiente. De la misma forma, al comprender lo mental como ontológicamente emergente, la causalidad de las propiedades mentales resulta anti-reduccionista (a nivel ontológico como causal) dada su irreductibilidad relacional. La causalidad es sistémica, dado que las dimensiones fisicoquímicas, biológicas, psicológicas y sociales están inextricablemente interconectadas.

La emergencia ontológica permite la compatibilidad de un monismo metafísico y un pluralismo ontológico. Citando a Silberstein (2006, pp.206-208): "Las propiedades o procesos mentales son biológicos, físicos, funcionales, fenomenológicos, e intencionales en su naturaleza [...] la emergencia ontológica aboga por una ontología irreductiblemente contextual y relacional". Dicha pretensión, de explicar lo mental de manera anti-dualista, mas no reduccionista e inherentemente contextual, es efectivamente, propia del enfoque enactivo. En palabras de Varela (2000, p.248): "La mente ni existe ni no existe. La cognición es enactivamente emergente".

La causalidad emergentista en el enactivismo, y específicamente en su aplicación en psiquiatría, ha sido descrita recientemente con otros conceptos similares como causalidad organizacional (De Haan, 2020b) o dinámica (Gallagher, 2022), los cuales comparten los elementos centrales de la emergencia ontológica y el holismo relacional enactivo respecto a la relación entre los procesos locales y globales, entre las partes y el todo. Lo anterior permite hacer sentido específico de la unidad de análisis en psiquiatría como personas interactuando con sus mundos (De Haan, 2020c), más allá de la vaguedad inefable, común al ejercicio clínico.

### 2.1.7. *Experiencia*

Hasta ahora, gran parte de las metáforas enactivas desarrolladas caben dentro de una perspectiva naturalizada y en tercera persona. Sin embargo, como hemos señalado previamente, el enfoque enactivo posee su inspiración primaria en la circulación entre experiencia y ciencia, entre fenomenología y ciencias cognitivas, entre ser y conocer. En este sentido, lo experiencial es fundamental en el desarrollo de toda pretensión de expandir el proyecto enactivo actual.

En la continuidad de la vida y lo mental, en relación a las ideas de autonomía y *sense-making*, podemos observar las interfaces entre los análisis científicos de biología organizacional y el surgimiento de identidades, perspectivas y valores. Con una fuerte inspiración inicial de la cibernética de segundo orden, que posteriormente continuó con la fenomenología de Merleau-Ponty y Jonas, sumado a la filosofía budista, el afán de una iluminación colaborativa entre estudios de la experiencia o de primera persona y la ciencia ha constituido la motivación inicial y última del enfoque enactivo (De Jaegher & Di Paolo, 2007; Di Paolo et al., 2010; Thompson, 2007, 2014; Varela et al., 1991; Varela, 1976a, 1996, 1999a, 1999b; Vörös & Bitbol, 2017).

La perspectiva relacional de lo enactivo, que cruza los polos de objetividad y subjetividad, permite comprender en lo vivo el nacimiento y determinación mutua entre cuerpo y experiencia. Lo mental como proceso de enacción encarnada y situada, es expresión del camino del medio enactivo en su afán anti-dualista entre ciencia y fenomenología, donde exista un diálogo interactivo entre ambas, sin la reducción de la una a la otra o viceversa.

La cristalización del rechazo tanto de un idealismo como de un realismo naturalista, como dos caras de la misma moneda, está presente en el desarrollo de la vida. En la co-determinación vital del organismo y su mundo, no es posible hablar de una realidad objetiva independiente, ni de una subjetividad inmanente. La intencionalidad mínima de lo vivo, su *sense-making* como enacción,

permite una superación de dichas dicotomías. En la vida, y en todo lo vivo, existe interioridad, dado que vida y vivencia son parte del mismo todo circular (Plessner, 1928/2019; Jonas, 1966/2000; Barbaras, 1999, 2005, 2008/2013).

Como revisaremos más adelante, la comprensión de la interioridad y finalidad de lo vivo no resulta propia a una demostración puramente materialista y científica, ni explicable desde su estudio empírico, o posible de encontrar en un nivel molecular. Es necesaria nuestra propia experiencia vivida de manera encarnada como ser vivo, para poder hacer sentido de la preocupación existencial mínima de todo orden vital. La destilación científica de lo vivo mediante las metáforas enactivas descritas (*autopoiesis*, adaptatividad, etc.) es posible gracias a la resonancia empática de nuestro propio cuerpo vivido autopoietico. En palabras de Thompson (2007, pp.163-164) citando a Jonas y Merleau-Ponty: "Life can be known only by life" (Jonas, 1966, p.91) [...] "I cannot understand the function of the living body except by enacting it myself, and except in so far as I am a body which rises toward the world" (Merleau-Ponty, 1962, p.75).

## ***2.2. Desde la vida-mente a lo humano***

Como adecuadamente señala Di Paolo (2005), en el estudio de las bases autopoieticas en torno a la individualidad y teleología de los seres vivos como propósitos naturales, sumado a las ideas de adaptividad, agencia y *sense-making*, surge la pregunta respecto a los valores que exceden las normas metabólicas autopoieticas. Frente a dicho cuestionamiento, revisaremos dos de los autores más influyentes en el proyecto enactivo; en primer lugar, el trabajo de Maurice Merleau-Ponty en su obra *La Structure du Comportement* (1942/1957), siguiendo el análisis de Evan Thompson (2007, p. 72-87), y en segundo lugar, el trabajo de Hans Jonas en *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology* (1966/2000), bajo el estudio de Ezequiel Di Paolo (2005, 2009b, 2013).

En el trabajo de Jonas (1966/2000), luego de elaborar la idea de interioridad y trascendencia desde las formas mínimas de lo vivo, se genera un desarrollo de su concepto inicial de libertad en necesidad, el cual implica el desarrollo de mayores niveles de libertad y mediatez en los seres vivos, a costa de mayor precariedad, dando cuenta de valores que exceden la normatividad metabólica. Visible en el desarrollo del movimiento e intencionalidad perceptiva en los animales, y luego con la generación de imágenes y proyección eidética en humanos. Esto va generando nuevos órdenes de valores en su naturaleza y gestación. Transiciones irrevocables entre dichos

valores, generando a su vez nuevas tensiones entre los diversos órdenes. Estas nuevas formas de vida no son por un lado independientes o incompatibles con las estructuras y procesos de índole orgánico del ser vivo, como su *autopoiesis* adaptativa y *sense-making*. Sino que presentan nuevas libertades y autonomías emergentes compatibles con las bases autopoieticas del organismo, pero que generan nuevas organizaciones, clausuras, acoples y normatividades. Estas implican irremediamente una co-habitación de diversas autonomías, como identidades y generaciones de sentido, dentro del mismo organismo. Así, podemos visualizar las coincidencias con el trabajo de Varela respecto a patrones de vida en base a la noción de autonomía y clausura operacional, tomando como caso insigne la *autopoiesis* celular (que incluye el metabolismo), y expandiéndola al sistema nervioso central (identidad o *self* neurocognitivo) o sistema inmune (como identidad multicelular) (Varela, 1979a, 1991, 1997a). Las mismas estructuras de auto-individuación en lo orgánico, serían posibles de observar en las dinámicas sensoriomotrices y socio-lingüísticas. La libertad adquirida mediante la percepción, acción y emoción del animal, permite un sinfín de formas en la ejecución de conductas metabólicamente viables. Sin embargo, en la dinámica enactiva de la animalidad como intencionalidad motriz es posible observar la co-emergencia de nuevas organizaciones, formas conductuales, y normas específicas a modo de actos y hábitos. Estos a su vez, responden a nuevas adaptaciones que no implican necesariamente una normatividad metabólica, sino que responden a la historia de acoplamientos sensoriomotrices y la intencionalidad del comportamiento como un todo. La repetición enactiva de dichos acoplamientos y la generación de patrones estables refuerzan dinámicamente dichas formas y valores vitales, implicando fuertes dificultades en la disrupción de dichos valores, incluso aún frente al conflicto con valores metabólicos. Ejemplo de lo anterior, son las fuertes tendencias a mantener ciertos hábitos en animales y humanos (particularmente si han sido consolidados desde la primera infancia hasta la adultez), y lo complejo que puede resultar el cambiar dichos patrones por ejemplo en adicciones y tratamientos cardiovasculares en humanos, o en problemas conductuales en caninos. La normatividad de dichos hábitos se hallará en tensión con normas metabólicas y socio-culturales, siendo simultáneamente reforzada para por la autonomía sensoriomotriz del organismo. Al mismo tiempo, las diversas autonomías del sujeto se relacionan en diversas topologías auto-identitarias de manera interrelacionada entre sí en dichas aquellas nuevas formas de vida (Di Paolo, 2005, 2009b, 2013), las cuales se sostienen a sí mismas más allá de su metabolismo, en torno a sus diferencias identitaria particulares.

Merleau-Ponty (1942/1957) distingue el orden de lo vital o la vida del orden humano donde la conducta más común es simbólica. Símbolos dentro de sistemas simbólicos, es decir, que no simbolizan sólo algo concreto sino también otros símbolos, implicando un abanico de posibilidades respecto a las facultades de representación simbólica desde lo humano. La distinción fundamental de la conducta simbólica humana estaría dada por la constitución de sentido simbólico dado por la cultura. Esta estructura simbólica nos permitiría orientarnos hacia objetos de uso. Objetos dada la posibilidad mediante la variedad de expresiones simbólicas de un mismo objeto invariable en múltiples perspectivas de manera intersubjetiva. Y dada la constitución intrínsecamente cultural de estos, la generación de sentido es mediada por su uso sociocultural e intersubjetivo, y las respuestas a dichas situaciones de sentido dan cuenta de un trabajo que excede a la acción perceptual meramente como respuesta vital. La modificación creativa de un *milieu* que implica la negación constante de dicho *milieu* por uno nuevo, trascendiendo constantemente nuestras estructuras socioculturales. Para Merleau-Ponty la vida conlleva una distinción entre sus implicancias para la animalidad en contraposición con la humanidad, siguiendo a Heidegger (2007) en su concepción de lo animal como pobre de mundo, sin la presencia de objetos en el mundo y sólo relegados a una conducta de instintos. Por otro lado, al igual que Jonas, diferencia las estructuras de comportamiento de los diversos organismos vivos según su nivel de mediación o sumergimiento del organismo en su situación concreta, siendo más capaz de generar distancia y control sobre su *milieu* mientras más emergente resulta su individualidad de su entorno. En este contexto, todos los animales (incluidos seres humanos) presentarían una mayor proporción de comportamientos que le son más comunes (más nunca sólo un tipo de comportamiento, sino que todo animal presenta en mayor o menor medida todos los comportamientos descritos) dentro de tres categorías: sincréticos, amovibles y simbólicos. En el primer caso existe una unión fuertemente fusionada entre la conducta del organismo y su entorno, con respuestas predeterminadas e inflexibles (común en invertebrados). El segundo, responde a organismos con menor adherencia a sus situaciones ambientales inmediatas, dada la capacidad de respuesta a signos ambientales que representan estructuras vitales para los organismos en base a su estructura sensoriomotora. El tercero, común en humanos, pasa del signo al símbolo y el conjunto simbólico. La conducta simbólica abre la significación ambiental en donde pasa del sentido único empírico del signo a la significación múltiple y abierta del símbolo en sí mismo.

Podemos observar las diferencias entre las visiones de Jonas y Merleau-Ponty. Siendo el primero el inspirador central de la continuidad vida-mente del enactivismo (Thompson, 2007), vemos cómo por su parte, Merleau-Ponty separa en órdenes lo vivo y lo humano, tendiendo a centrar al primero en la animalidad. En este sentido, la tesis de las bases fenomenológicas en lo vivo en Jonas y la trascendencia intrínseca de los seres vivos como poseedores de mundo, queda en entredicho. A pesar de la fuerte inspiración merleau-pontiana del enactivismo, el trabajo del autor francés en *La Estructura del Comportamiento* y en algunos de sus cursos últimos, niega la posibilidad de cualquier tipo de proto-mentalidad o *sense-making* en lo vivo más allá del reino animal, siendo aquel un error de antropomorfismo biologicista (Merleau-Ponty, 2010). Así, Thompson ha sido criticado (Kee, 2020, 2021) por tender a unir el trabajo de Merleau-Ponty y Jonas en torno a la teoría de la profunda continuidad entre vida y mente (Thompson, 2007, 2011c). Podemos observar que para el primero existe una distancia marcada entre conciencia o mente humana y el resto de la naturaleza, al igual que el desarrollo de sus nociones de comportamiento como forma en el reino animal reniegan del resto de formas vivas como plantas u organismos unicelulares (Merleau-Ponty, 1995/2003, 2010). Ambos autores destacan los elementos simbólicos en las particularidades de la condición humana, pero Jonas permite cierta construcción continua desde lo vital a lo mental, lo cual resulta más en línea con los desarrollos enactivos de Varela (1991, 1997a) y Thompson (2007), en donde la autonomía adaptativa y clausura operacional precaria de lo vivo desde sus formas mínimas en los ejemplos de *autopoiesis* en organismos unicelulares como bacterias, mantienen el mismo proceso a la base en una continuación hacia formas multicelulares, animales y humanas, como un fractal que repite un motivo una y otra vez en relación a las distintas autonomías o *self* locales en el organismo global. Es decir, un proceso de identidad o *self* del organismo en base a su autonomía y clausura operacional, sumado a su *sense-making* como relación de sentido en el paso de un ambiente a un mundo en base a las normas del proceso de auto-identidad del organismo, que lo mantiene en una relación de cognición mínima hacia dicho mundo en base a su libertad en constante necesidad. Dicha identidad es emergente en relación a los procesos locales del organismo en base a su metabolismo, y en animales sumado también a su autonomía sensoriomotora de percepción/acción, en ausencia de un controlador o supervisor central localizado que exista a la base de dicha identidad coherente y global. Para Varela (1997a) y Di Paolo (2009b) en el caso del ser humano, los procesos de autonomías se expresan en los elementos sociolingüísticos e intersubjetivos. El desarrollo de un yo, en base a nuestra



construcción lingüística e interpersonal, permite la estabilización de un yo emergente, narrativo y coherente, que incorporaría los elementos pre-reflexivos del yo como cuerpo vivido, y nuestra intersubjetividad abierta a un mundo cultural. Al mismo tiempo, nuestras interacciones socioculturales generan nuevas autonomías emergentes que no exceden totalmente nuestras autonomías individuales, y que al mismo tiempo desarrollan normatividades y potencialidades propias. Siempre a la base de lo vivo y lo cognitivo, en palabras de Varela (1991, pp.102-104), existe una *doble dialéctica del organismo*. Esta dialéctica compartida, posee como hemos mencionado, por un lado la dialéctica de la generación de una identidad, y por el otro la enacción de un mundo desde dicha identidad a partir del entorno del organismo. Ser y conocer en una doble dialéctica co-emergente de la vida. Por un lado, en la dialéctica identitaria el sistema autónomo presenta una dinámica interna para sí que constituye su auto-producción, que implica una topología global de auto-distinción, la cual permite al mismo tiempo los componentes de la red dinámica que auto-genera dicha identidad global. En el caso de las formas mínima de vida las redes dinámicas corresponderán a los procesos metabólicos y la generación de topologías celulares, en animales con sistema nervioso a redes interneuronales y cuerpos sensoriomotores, y en seres con lenguaje a recursividades lingüísticas y un yo personal. Por otro lado, la segunda dialéctica corresponde al mundo de un ser cognitivo que se establece en base a su identidad. Dicha dialéctica del conocer implica una perspectiva de sentido en base a la autonomía del organismo en la interacción de acople estructural adaptativo entre ser vivo y mundo. Esto es lo que actualmente se entiende en la metáfora enactiva de *sense-making*. Por una parte, existe una significancia del entorno que emerge en relación a la perspectiva autónoma particular del organismo, y al mismo tiempo, existe una necesidad o dependencia por parte de este del entorno en un acoplamiento que permite que surja dicha significancia. Y dado que dicha generación de sentido es intrínseca a la constitución identitaria de lo vivo, dependerá de las diversas autonomías dentro del organismo las diversas emergencias de sentido posibles en una constante co-construcción histórica. Es decir, *sense-making* en base a un agente orgánico celular como base de lo mental (Weber & Varela, 2002), *sense-making* en relación a un agente sensoriomotor (Di Paolo et al., 2017), *sense-making* participativo en relación de dos o más agentes en interacción social (De Jaegher & Di Paolo, 2007) y *sense-making* lingüístico entre cuerpos lingüistas (Di Paolo et al., 2018). Dicho de otra manera, desde la significancia del azúcar para la bacteria, en base a su acoplamiento físico-químico de su *milieu* celular; en el comportamiento animal que surge desde el movimiento, en base a su

percepción/acción y su relación cognitiva macrofísica con su medioambiente; y en la constitución caracterológica de un sujeto en su mundo intersubjetivo, sociocultural y lingüístico.

Por otro lado, en esta conceptualización de lo vivo ya podríamos comenzar a sospechar cierta tendencia antropocéntrica, en donde el hombre sería la culminación de un proceso *aditivo* de capacidades. Volveremos a este punto más adelante en la crítica a la psiquiatría enactiva y el estudio de la fenomenología de la vida de Renaud Barbaras (particularmente su interpretación de lo humano como condición *privativa*).

Volviendo a los modelos de aplicación del enactivismo a la patología mental, en el siguiente capítulo revisaremos cómo diversos autores en esta línea han intentado desarrollar desde un punto de vista filosófico y pragmático el camino desde la naturaleza hacia la conciencia, en su aplicación en las disciplinas "psi". Revisaremos los riesgos y dificultades de dichos esfuerzos, frente a la posibilidad de tender hacia un análisis de lo psicopatológico como excesivamente biologicista o evolucionista, o en su defecto, excesivamente racionalista o antropocéntrico. La psiquiatría coloca al enactivismo en una posición para algunos incómoda o inestable frente a la condición de lo humano. Sin embargo, siendo el enfoque enactivo desde sus orígenes una perspectiva que pretende hacerse cargo de diversas tensiones dialécticas, y avanzar en límites intermedios de alta precariedad teórico-práctica, sumado a inspiraciones de fuerte eclecticismo como la biología organizacional y la fenomenología, es adecuado considerar su potencial frente a los desafíos señalados.

## Capítulo 3: Respuestas de los modelos enactivistas en psiquiatría.

### 3.1. Dimensión existencial en Sanneke de Haan

#### 3.1.1. Sense-making existencial y su dimensión emergente

De Haan propone que frente a la presencia de un hiato cognitivo entre las bases enactivas de lo mental y las capacidades mentales de los seres humanos, es necesario generar una separación entre un *sense-making básico* y uno *existencial* (De Haan, 2020a). Este último responde a la capacidad de relacionarse reflexivamente con las experiencias propias y el mundo, lo que llama una "existencial stance" (p.9). Así, todo el sistema de organismo-medioambiente pasaría a transformarse en interacciones persona-mundo. La autora señala que similar a lo desarrollado previamente por Merleau-Ponty (1942/1957), existe un cambio cualitativo entre los *seres reflexivos* y el resto de lo vivo. De Haan limita el *sense-making* enactivo a una donación de sentido en base a las necesidades biológicas de los organismos para su supervivencia. A diferencia de aquellos organismos capaces de generar un *sense-making* evaluativo, quienes no sólo quieren sobrevivir, sino vivir una *buena* vida. La autora distingue dentro del concepto de *sense-making* existencial una forma explícitamente reflexiva y otra existencializada. Siendo la segunda implícita dada nuestra capacidad reflexiva, la cual genera un cambio en nuestras funciones metabólicas, agregando un sentido existencial extra. Comer no es sólo comer, es comer en un contexto sociocultural que se relaciona con las preferencias personales de comida, de mi comunidad, de los rituales asociados, etc.

De Haan reconoce que este nuevo *sense-making* resuena con la posibilidad de un hiato cognitivo en lo humano desde lo vivo. Frente a esto señala que lo existencial es también encarnado y situado dado que probablemente dicha capacidad emerge de nuestras interacciones con otros en una comunidad sociocultural y lingüística. Y finaliza:

So yes, sense-making such as human persons do is indeed special compared to basic sense-making. The capacity for taking a stance on things, for reflecting, gives rise to different kinds of behaviors, such as promising, giving reasons, and imagining. Indeed, a whole new structure of behavior (Merleau-Ponty, 1942/1963), or form of life (Wittgenstein, 1958) emerges. But there is still continuity too: for these novel capacities do not require anything to be *added*: no inner representations, or faculties, or models, or mechanisms. We do not need a different model of the mind to explain these capacities: they can be perfectly well explained as forms of enactive, embodied and embedded sense-making (De Haan, 2020a, p.10).

Estas nuevas formas de vida resuenan con el trabajo enactivista en sistemas autónomos que hemos revisado en Varela y Di Paolo. Sin embargo a diferencia de dichos autores los cuales diferencian diversos tipos de autonomía desde la orgánica de la bacteria hasta lo sociolingüístico de lo humano, De Haan genera una dicotomía entre simplemente un *sense-making* básico y uno existencializado. Al rechazar que esto constituya un hiato cognitivo, sino más bien una transformación existencial, resulta relevante preguntarse por el tipo de anti-dualismo que el enactivismo estaría colocando en el presente modelo de psiquiatría enactiva. Dicho de otra forma, cómo es posible relacionar las bases de lo mental en la vida (por ejemplo en el trabajo de Jonas) con el giro existencial de De Haan. Aún más si consideramos que esta última centra lo esencial de lo humano (o seres reflexivos) en una capacidad meta-cognitiva que por un lado arriesga un reduccionismo funcionalista y neurocientífico (en base a la capacidad de nuestro cerebro humano u otras máquinas de generar dicha capacidad), y por el otro lado, corre el riesgo de caer en un dualismo ontológico de entender el concepto de *sense-making* existencial como una noción similar a un tipo de *res-cogitans*.

Para la autora el *sense-making* existencial abre una nueva dimensión en el estudio de la psicopatología humana. Sumado a las dimensiones neurofisiológicas, experiencial y sociocultural (un símil a los aspectos centrales del modelo biopsicosocial), sería fundamental agregar una *dimensión existencial* (De Haan, 2017).

En su artículo del 2020, antes de detallar el elemento existencial, De Haan introduce la dimensión *experiencial* en su crítica a un dualismo mente-cuerpo. Citando a Kramer (1997), comenta la diferencia en la reacción de un psiquiatra al escuchar que la ansiedad de un paciente es causada por un efecto secundario de un fármaco antidepresivo, versus el ser generada por el miedo de tener que contarle al psiquiatra de que no se había tomado finalmente el antidepresivo prescrito. Frente a esto De Haan se consulta de qué manera se influyen ambos aspectos, si es que reconocemos que existen diferencias entre ambos, pero evitamos caer en modelos reduccionista o dualistas. Esta dicotomía es similar a la distinción generada en psiquiatría por Karl Jaspers (1917/2014) entre lo orgánico como explicable (a nivel causal, mecanicista y por el método científico) y lo psicológico como comprensible (a nivel de narración de sentido por motivos o significantes de lo psíquico). Frente a dicha dicotomía De Haan (2020a, p.13) desarrolla su modelo enactivo de causalidad organizacional (desarrollado previamente en el capítulo dos) y refiere en esta línea estar siguiendo la tesis de la continuidad vida-mente. Entendiendo que lo neurofisiológico y experiencial no son reinos separados, sino que el mismo proceso. Dando la impresión que la autora equipara la vida

con una cierta interpretación orgánica material, y a lo mental con los procesos de conciencia fenoménica más bien reflexivos en lo humano, dado que en su ejemplo de Kramer (1997) el componente experiencial es la ansiedad generada por el paciente al reflexionar en torno a cómo podría reaccionar el terapeuta. ¿Cómo es posible por tanto diferenciar esta dimensión experiencial de la dimensión existencial que se abre en nuestro *sense-making* existencializado?, por otro lado, ¿si no hemos desarrollado una comprensión detallada de la posibilidad de dicho *sense-making* desde una perspectiva enactiva, cómo podemos evitar un dualismo de propiedades o incluso la simple añadidura de un neo-idealismo a una base enactiva? A la fecha existen diversos intentos por desarrollar cuentas enactivas que vayan más allá de una normatividad metabólica, tanto desde una perspectiva sensoriomotora (Di Paolo et al., 2017) como lingüística (Di Paolo et al., 2018), las cuales van precisamente en la línea que pretendería buscar la autora: dar cuenta de las diferencias de lo humano, y de las diversas dimensiones relevantes en psiquiatría, pero desde una perspectiva enactiva que evite tanto dualismos como reduccionismos; sin embargo, ambos trabajos son mínimamente rescatados.

### 3.1.2. *Psiquiatría enactiva existencial y sus dificultades*

Como hemos señalado, para De Haan la capacidad de posicionarnos sobre nosotros mismos y nuestra situación, configuraría nuestra manera de estar en el mundo, en contraposición con el *sense-making* básico. Somos conscientes de nosotros mismos, y por tanto siempre estamos en la exterioridad. Elementos comunes al trabajo de Martin Heidegger en *Sein und Zeit* (1927/1997) son discernibles de parte de esta descripción, de hecho, la misma autora lo cita de manera ejemplificadora: "Heidegger (1927/1978) refers to the same matter when he says that our human existence is characterised by the fact that 'in its very being this being is an issue for it' (p. 32), and that we always relate to our being" (De Haan, 2020b, pp.124-125). Extendiendo la cita original del autor de referencia:

El Dasein no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser. La constitución de ser del Dasein implica entonces que el Dasein tiene en su ser una relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el Dasein se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud. Es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo. *La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein.* La peculiaridad óntica del Dasein consiste en que el Dasein es ontológico (Heidegger, 1927/1997, p.35).

La autora recapitula: "I use the term *existential* in the broader, Heideggerian sense of how our way of being in the world is shaped by our ability to relate to ourselves and our situation" (De Haan, 2020b, p.128). Constantemente, durante la descripción de la dimensión existencial, De Haan va haciendo el contrapunto con los animales no humanos. Quienes compartirían con nosotros su relación con sus entornos, sin embargo, nosotros también seríamos capaces de relacionarnos con esta relación, evidenciando una visión antropológica de lo vivo no-humano como lo humano *menos algo*, y ese algo sería esta *capacidad* descrita.

El riesgo de un antropocentrismo metafísico puede comenzar a preocupar a esta altura. Una visión privilegiada de lo humano por sobre lo vivo. Más aún, al destacar De Haan que en el surgimiento de la dimensión existencial se generaría un cambio o traslocación irreversible de las otras tres dimensiones descritas, quedan profundas dudas si no se rompe completamente con lo continuidad vida-mente más allá de una visión biologicista corporizada de aquello. Por otro lado, como veremos más adelante, la autora deja abierta la pregunta respecto a la posición ontológica de la dimensión existencial en la teorización de la ontología relacional enactiva. En otras instancias, De Haan ha señalado que desde un punto de vista ontológico, la dimensión existencial sería perteneciente a la dimensión experiencial, pero que por razones pragmáticas es necesario destacarla como una dimensión aparte dada su relevancia y utilidad en la psiquiatría; una conceptualización que presenta riesgos de privilegiar una capacidad *cognitiva* de lo humano en psiquiatría y que mezclaría planos ontológicos y metodológicos.

Esto genera múltiples cuestionamientos, como señala en una de sus críticas Enara García (2022): ¿es realmente necesaria una dimensión existencial? Y en caso de ser así, ¿a qué refiere realmente?, ¿cómo es posible?, y ¿es realmente compatible con los postulados base del enactivismo?

La posibilidad de una integración desde el enactivismo en la psiquiatría como pretende De Haan, que no sólo sea metodológica, sino ontológica respecto a lo mental y sus dimensiones, refuerza la necesidad de que la añadidura de una dimensión existencial tenga un sentido más allá de su utilidad clínica en la comprensión de la génesis en ciertos trastornos (particularmente neuróticos, en base a sus ejemplos) u otros elementos de interés clínico. Dado que la tesis enactiva de la continuidad vida-mente, debe aspirar en una psiquiatría enactiva a una continuidad anti-dualista, la sospecha de una discontinuidad en dicha tesis frustraría la empresa integracionista de la autora.

Es posible aventurar cuatro tipos de críticas y reflexiones en torno al modelo de psiquiatría enactiva en De Haan, específicamente en torno a sus conceptos de dimensión existencial, *sense-making*

existencial y trastorno mental como trastorno de dicho *sense-making*. En primer lugar, en torno a qué se refiere específicamente con la noción de dimensión existencial. En segundo lugar, respecto a la idea de trastorno mental como alteración del *sense-making* existencial. En tercer lugar, las implicancias epistémicas de lo anterior. Por último, en torno a las relaciones con la tesis de la profunda continuidad vida-mente.

Primero, De Haan ha señalado que ontológicamente la dimensión existencial pertenece en última instancia a la dimensión experiencial: "The existential dimension refers to the way in which people relate to and make sense of themselves and their situation. It is a special form of the experiential dimension and so important for psychiatry that it constitutes a dimension of its own" (2020b, p.12). O frente a su crítica del modelo biopsicosocial: "Admittedly, the way in which patients evaluatively relate to their disorder and their situation, in general, seems to be implicit in the psychological aspect [...] Given the special importance of the existential stance for understanding and treating psychiatric disorders, it is helpful to recognise it as a separate dimension" (2017, pp.3-4). Esto permite visualizar críticamente la ausencia de un análisis de las otras tres dimensiones (fisiológica, experiencial y sociocultural) en la condición humana, y su relación con la dimensión existencial. Más allá de decir que la capacidad reflexiva impacta a las demás dimensiones descritas, no existe mayor comprensión de la co-emergencia entre las cuatro dimensiones en lo humano. La noción de *sense-making* permite integrar lo orgánico, mental y ambiental, mas las dinámicas del concepto de *sense-making* existencial permanecen opacas. Es posible preguntarse, ¿es la dimensión existencial la que cambia las otras tres dimensiones, o no es realmente nuestra intercorporalidad, intersubjetividad participativa y lingüística lo que hace emerger los elementos meta-cognitivos al igual que otros elementos de "alto orden" sin necesidad de una cuarta dimensión? Por otro lado, la inspiración heideggeriana en torno al análisis de la capacidad humana de apertura a la pregunta por el ser, resulta completamente distante a la distinción metodológica o pragmática por parte de la autora en su análisis de la dimensión existencial. Más aún, si pensamos en la relación entre la dimensión experiencial y aquella existencial no queda claro si la segunda emerge como una capacidad desde la primera, y en ese caso se arriesga a una reducción de lo existencial a un elemento "cognitivo" neurocéntrico o hasta "racionalista"; o es por el contrario lo existencial lo esencial de lo humano, como condición necesaria para el desarrollo de lo experiencial. Por otro lado, da la impresión de que la relevancia fenomenológica de lo experiencial

en nuestra condición de seres humanos está subdesarrollada en la propuesta de la autora, dado que reducir el análisis de la dimensión experiencial desde una perspectiva en tercera persona puede generar confusión. ¿Si el "enactivismo clásico" es suficiente para integrar las dimensiones del modelo BPS, y esto se reduce a un *sense-making* metabólico, no es un salto conceptual demasiado grande el pasar desde una proto-cognición celular a la recursividad lingüística de lo humano en un modelo que pretende ser realmente integrativo? Aún más, ¿es realmente posible pasar desde una proto-cognición en la forma de *sense-making* en formas de vida mínima, a una dimensión experiencial que implica percepción, movimiento, subjetividad encarnada, tiempo vivido y conciencia fenoménica?

Por último, es necesario destacar que los elementos cognitivos reflexivos han sido relevantes durante toda la historia de los saberes "psi" en mayor o menor medida, como un conocimiento común en cualquier proceso terapéutico y/o diagnóstico. Por lo que al ser este un ámbito resaltado por la autora, no podría constituirse como lo original de un modelo enactivista (o de cualquiera) en psiquiatría. De hecho, el criticado modelo BPS siempre ha destacado los elementos reflexivos en la génesis, desarrollo y tratamiento de diversas enfermedades (no sólo psiquiátricas). Esto puede generar también dificultades en la división dicotómica que De Haan ha entablado entre enfermedades psiquiátricas y somáticas. Siendo las primeras alteraciones primarias del *sense-making* existencial, y las patologías somáticas sólo capaces de alteraciones en el *sense-making* existencial a nivel secundario (2020b, pp.199-204).

Segundo, Nielsen (2021) ha criticado que el enfoque *Roschiano* de De Haan no muestra una imagen coherente de lo que realmente significa que el *sense-making* de una persona esté trastornado en un trastorno mental. Sólo describe algunas características comunes a aquellos que presentan un trastorno en su *sense-making* existencializado. Estas características no serían ni suficientes ni necesarias, ni quedaría claro porqué se privilegian estas por sobre otras. De Haan ha definido su concepción de trastorno mental desde un enfoque enactivo como una alteración del *sense-making* existencializado de una persona. Para intentar definir el componente normativo de dicha alteración señala cuatro características: 1) La toma de sentido patológica es a menudo "inapropiada" en el contexto (la adecuación se describe como evaluable en contraste con las normas socioculturales actuales, es decir, ¿está en conflicto con el sentido común?). 2) La toma de sentido patológica es a menudo inflexible, es decir, la persona actúa de la misma manera incluso



en contextos en los que la acción no es adaptativa. 3) La toma de sentido patológica a menudo implica una toma de postura inflexible, es decir, a la persona le resulta muy difícil ver/imaginar las cosas de otra manera. 4) La toma de sentido patológica a menudo resulta en sufrimiento.

Por el contrario, la visión del mismo Nielsen (Nielsen & Ward, 2020a, 2020b) proporcionaría un ideal central en torno a los trastornos mentales: un concepto de lo que significa que los pensamientos, comportamientos y/o emociones de alguien estén trastornados o no. Para el autor, desde el punto de vista enactivo la mente es sinónimo del esfuerzo adaptativo del organismo. Es el proceso de reconocer y responder a un mundo de sentido (es decir, *sense-making*), sentido que en última instancia se deriva del propósito del organismo de automantenerse y adaptarse. Por lo tanto, que la mente-organismo actúe consistentemente en contra de este propósito es que sea disfuncional. Un enfoque roschiano no proporciona un concepto central como este y no implicaría la necesidad de una dimensión existencial o un quiebre en el tipo de *sense-making* en lo humano para la emergencia de dicha normatividad propuesta.

Tercero, De Haan señala que la dimensión existencial ha sido reconocida desde los inicios de la psiquiatría por ejemplo en la psicopatología fenomenológica (2020b, p.130), no obstante, al explicitar en el último capítulo del texto qué elementos serían propios de la dimensión existencial señala la presencia de normas explícitas, actitudes implícitas y sentimientos existenciales (2020b, pp.243-264). Ninguna mención a la fenomenología psicopatológica. Esta visión (Stanghellini et al, 2019) siempre ha destacado la relevancia última de la vivencia en primera persona del paciente respecto a su padecer psíquico, por lo que resulta no queda claro cómo un análisis de actitudes implícitas o normas explícitas se relaciona con las perspectivas clínicas en psicopatología fenomenológica. Por otro lado, al señalar la autora: "It is an empirical question to what extent other animals have such capacities" (De Haan, 2020b, p.150, nota al pie), nos situamos frente al riesgo de una fenomenología existencial reificada empíricamente. Aún más, el concepto de sentimientos existenciales no es desarrollado. Asumiendo que la autora no se refiere a preocupaciones existenciales explícitas, sino más bien a sentimientos que son posibles en el contexto auto-reflexivo, nuevamente impresiona distante la referencia a la psicopatología fenomenológica. Eugène Minkowski (1982, 2000), autor citado por la autora como representativo de dicha tradición psicopatológica, desarrolla conceptos fenomenológicos como el estudio del tiempo vivido en la patología mental, el contacto vital con la realidad, el ímpetu, la intuición, la sintonía, el espacio

vivido, etc., en los cuales destaca un carácter pre-reflexivo y trascendental, lejanos a los conceptos descritos por De Haan en dicho capítulo y que cuestionan su relación con una capacidad reflexiva de lo humano. Finalmente, el uso del concepto *existencial* en el trabajo de De Haan es limitado y reduccionista respecto de la filosofía existencialista propiamente tal. Esto se evidencia, como ya señalamos, con la aplicación que hace la autora de la dimensión existencial a nivel psicopatológico en cuanto a normas explícitas, actitudes implícitas y sentimientos existenciales (2020b, pp.243-264). Sin embargo, el desarrollo en torno a las estructuras afectivas y nuestra apertura humana al mundo es nulo. De Haan incluso explicita la diferencia entre sus posturas existenciales y nociones de sentimientos existenciales (Ratcliffe, 2008) o disposiciones afectivas (Heidegger, 1927/1997). Siendo lo primero una perspectiva evaluativa y reflexiva que la persona toma (implícita o explícitamente) de ella y el mundo, y las segundas orientaciones o modos de ser en el mundo (De Haan, 2020b, p.43, nota a pie). La autora destaca que la noción de *sense-making* es afectiva (p.59), citando al trabajo enactivo de Colombetti (2010), destacando la resonancia afectiva a nivel encarnado y pre-consciente de la relación de necesidad del organismo vivo con su ambiente. Sin duda esta perspectiva biologicista y de sobrevivencia dista enormemente de la noción de afectividad en filosofía existencialista como condición de apertura al mundo y su relación con nuestra temporalidad e intersubjetividad (Rovaletti, 2012). Precisamente, la distinción que realiza De Haan entre una perspectiva existencial como reflexiva en contraposición con una orientación afectiva, refleja el *reduccionismo existencial* de su análisis, decantando su visión de lo humano como ser existencial desde una perspectiva racionalista y cognitivista.

Cuarto, se pretende defender que a pesar de que la dimensión existencial transformaría todo el sistema de un organismo en un medioambiente, a una persona en un mundo, al mismo tiempo no rompería con la continuidad vida-mente dado que esta dimensión es un emergente de un organismo vivo enactuando su ambiente. "With the existential stance, however, a new form of sense-making emerges that *is* different as it is different in structure rather than kind. This existential sense-making is a *reflexive* form of sense-making: a sense-making that can turn to itself" (De Haan, 2020b, p.146). Una agregación que genera un: "Qualitative shift in sense-making. Yet becoming an existential being is a gradual process. The capacity for stance-taking does not emerge full-fledged overnight; it is not even one skill, but rather a family of skills" (p.149). Esta elaboración está fuertemente inspirada en el trabajo enactivo de Evan Thompson cuando señala:

[...] life evolves in such a way as to transform sense-making, and as this evolution happens the more complex forms of sense-making reach back, as it were, and transform the simpler ones. There are many ways to tell this story, but a Jonas way to tell it would be to say that the self-identity and world-relatedness of living being evolves into increasingly complex forms of self-identity and increasingly mediated forms of relating to the world. On the one hand, the simpler forms are preserved in the more complex; on the other hand, the more complex forms alter the simpler ones and make them dependent on the complex ones. For example, human culture penetrates virtually every aspect of our metabolism, so that there is no such thing as 'naked' human metabolic being independent of our cultural ways of living. Enrichment is thus never a mere addition but always an overall transformation of life and mind (Thompson, 2011a, pp.42-43).

Frente al interés de continuidad con lo vivo en la psiquiatría enactiva de De Haan, ¿cómo podemos entender la relación entre el *sense-making* enactivo y el existencial sin pronunciarnos frente a cómo se desarrolla este último? Al no dar cuenta de dicha comprensión podemos caer fácilmente en un privilegio antropocentrista y hasta racionalista en un sentido amplio. Esto dado que al dar cuenta de la emergencia de nuestra capacidad reflexiva, se pudiese evidenciar que esta corresponde a un fenómeno más bien secundario, derivado de, por ejemplo, nuestra intercorporalidad y lenguaje encarnado intersubjetivo (Merleau-Ponty, 1945/1984; Fuchs, 2016). Al respecto De Haan señala:

How exactly we develop these capacities is an interesting and relevant matter that I won't address here. I merely want to suggest that it is in and through interactions with others that infants and children practice their perspective-taking, culminating in full self-consciousness, reflective abilities, empathy, and morality (Hobson, 2002; Reddy, 2008; De Jaegher et al., 2010; De Haan et al., 2011; Di Paolo & De Jaegher, 2012; Fuchs, 2012a). And of course, the use of language plays an important mediating role here (Di Paolo et al., 2018) (De Haan, 2020b, p.150, nota a pie).

Sense-making capacities are an emergent feature of organisms interacting with their environments. Likewise, existential sense-making capacities too develop from our interactions with our complex social environments, including our specific language skills and other sociocultural practices that foster them (De Haan, 2020b, pp. 155-156).

Si la dimensión existencial es sólo un nivel de explicación emergente más en la relación de los humanos con sus mundos (pretendiendo generar una diferencia cualitativa que no rompa nuestra continuidad con lo vivo como seres orgánicos encarnados), resulta central poder desarrollar conceptualmente dicha emergencia de manera detallada permitiendo el descarte de sospechas biologicistas o idealistas. De Haan no ofrecería una explicación satisfactoria respecto a dicha emergencia, dado que deja fuera de su análisis elementos enactivos fundamentales, como otros

tipos de autonomías del organismo: los dominios sensoriomotores (Di Paolo et al., 2017), intersubjetivos participativos (De Jaegher & Di Paolo, 2007) y de lingüística encarnada (Di Paolo et al., 2018). La dimensión existencial, si no es evaluada en torno al *cómo* es posible en un contexto enactivo, sufre el riesgo de ser sólo otra capacidad cognitiva de "alto orden" que refuerza el "hiato cognitivo" del enactivismo (De Jaegher & Froese, 2009) y resulta una explicación *ad-hoc* en torno a su problema inicial de la integración en psiquiatría (García, 2022). Esto es fundamental si consideramos que precisamente dicho problema se centra en comprender cómo las diversas dimensiones de la psiquiatría, o de la condición humana se integran de manera no reduccionista ni dualista. El dejar afuera precisamente este *cómo*, nuevamente abre la puerta para una desintegración cartesiana.

En cualquier caso, pareciera existir un callejón sin salida respecto a la dimensión existencial. Por un lado, si fuera posible explicar el componente reflexivo a partir de las bases del enactivismo, como los ejemplos previamente señalados, impresionaría como innecesaria la dimensión existencial, siendo en el mejor de los casos relegada a un elemento metodológicamente relevante para la psiquiatría. Por el otro lado, en caso de que no fuera posible el surgimiento de esta dimensión existencial desde el enactivismo, su inclusión impresionaría *ad-hoc*, dualista y antropocentrista.

Por tanto, la pregunta persiste abierta: *¿es efectivamente nuestra capacidad reflexiva, sumado a lo vivo, lo que genera los valores humanos y el núcleo del sufrimiento humano expuesto en la práctica psiquiátrica?*

Esto da pie a la crítica planteada por Nielsen y García, ¿por qué no podríamos entender lo humano solamente desde las dimensiones fisiológica, experiencial y ambiental, y nuestra capacidad existencial emerger de la forma humana de interacción entre dichas tres dimensiones? No necesitaríamos agregar por tanto una nueva estructura de *sense-making* para la definición enactiva de lo mental y sus trastornos en las personas. *¿Es nuestra apertura a la pregunta por el ser lo que permite y define nuestra forma de ser en el mundo?, ¿o es nuestra forma de ser en el mundo lo que genera la emergencia de dicha apertura?*

Por último, si De Haan, siguiendo a Thompson y Jonas, entiende que la autoconciencia humana transforma a todos los niveles del sistema vivo, ¿no debería rechazar un desarrollo temporalmente lineal del *sense-making* existencial desde un *sense-making* básico? Es decir, por el temor a no

romper la continuidad vida-mente, ¿no reduce la dimensión existencial a una mera capacidad evolutiva en su generación? En cierto sentido, similar al análisis enactivo del lenguaje por Di Paolo et al. (2018), si se toman en serio las consecuencias de la consideración que hace De Haan respecto del *sense-making* existencial como un cambio en la forma de vida o el modo de existencia, ¿no entiende aquello a lo humano como ya ontológicamente existencializado, independiente de los procesos ontogenéticos?, ¿no están las condiciones de posibilidad hacia la autoconciencia ya dadas en lo humano, y por tanto preceden al proceso de emergencia particular en el individuo? Impresiona que la misma autora minimiza las implicancias, y riesgos para la continuidad vida-mente del *sense-making* existencial que ella misma desarrolla. Volveremos a esto en el próximo capítulo.

## **3.2. Otros modelos**

### *3.2.1. Kristopher Nielsen*

El trabajo de Nielsen (Nielsen, 2021a, 2021b; Nielsen & Ward, 2018, 2020a) posee inspiraciones más bien en la filosofía analítica, filosofía de la mente encarnada, psicología, y filosofía de la ciencia; con un enfoque más clínico, y menor análisis filosófico que el trabajo de De Haan. Ambos autores presentan focos distintos, siendo el caso de Nielsen más pragmático y clínico (definiciones de trastorno mental, métodos de evaluación diagnóstica y producción de enfoques terapéuticos), en tanto que en De Haan el foco es más epistemológico y antropológico (problema de la integración y la condición humana). Como hemos descrito previamente, ambos autores se distancian de las tradiciones de la psicopatología ortodoxa y buscan sus recursos teóricos en el trabajo de Evan Thompson (2007) y Ezequiel Di Paolo (2005) principalmente como exponentes del enfoque enactivo en ciencias cognitivas. En el caso de Nielsen sin embargo, el enfoque enactivo resulta ser uno más dentro de otras corrientes del enfoque encarnado en ciencias cognitivas, o "3e": la mente como encarnada, empotrada (o situada) y enactiva. Este pluralismo puede generar confusión dado que dentro del título de encarnado pueden existir múltiples líneas teóricas dentro de las ciencias cognitivas, algunas de las cuales pueden estar más o menos cerca de modelos cognitivistas, funcionalistas o representacionistas a la base, o más o menos cerca al modelo enactivo original de Varela y colaboradores (1991) (Gallagher, 2015; Di Paolo et al., 2018, pp.13-22). Aún más, como es evidente a esta altura, resulta confundente decir que un enfoque es encarnado, empotrado y enactivo, dado que el enfoque enactivo por definición es un enfoque encarnado y situado.

El punto central a destacar en el trabajo de Nielsen se relaciona con la idea de validación conceptual en torno a definir un comportamiento como trastorno mental. Es decir, la necesidad de definir una anormalidad en base a normas, y no simplemente como desviación estadística. En relación a dichas normas, Nielsen toma como base la idea de norma *funcional* o *natural* que emerge en base a la necesidad de auto-mantenimiento o supervivencia y adaptación en los organismos vivos. Luego, sin embargo, es escueto en desarrollar un paso desde dicha normatividad natural a una normatividad propia de lo humano. Al respecto señala:

Maiese (2016), and Di Paolo (2005) explore how, in social and conceptually sophisticated animals, values of a less immediately biological nature can also be accounted for. Evolutionary and developmental pressure is generated by the fact that values such as mastery, autonomy, fairness, and so on allow us to fare well in the social environment in which we reside. Thus, over time the constraints of the social level act downward to shape the ontogenetic and phylogenetic development of the organisms that constitute the social group, and from this circular causality, values embodied in the dynamic tendencies of both the organisms and the groups emerge. Maiese (2016) offers the example of being a good driver: we wish to be good drivers to demonstrate our mastery which has positive social implications for us, not only so that we can avoid crashing (Nielsen & Ward, 2018, p.12).

En este pasaje podemos observar cómo el paso de un organismo autónomo (en cuanto auto-genera y auto-sostiene una identidad, la cual en base a su *autopoiesis* adaptativa genera la emergencia de una relación normativa con su entorno) a un ser humano es superficial en su desarrollo. Se señalan solamente una serie de valores, los cuales no resulta claro si son propios de lo humano, y que al parecer poseerían un carácter universal: maestría, autonomía (asumiendo que no es autonomía en un sentido enactivo, sino más bien de libertad personal) y justicia. Los cuales se asociarían con *adaptarse bien* a un grupo social. Y a partir de estas normas, que los autores llaman *prudenciales*, se podría diferenciar lo que corresponde efectivamente a un trastorno mental.

El trabajo citado de Di Paolo (2005) ha sido comentado previamente, y bajo ningún precepto aspira a desarrollar una cuenta detallada de normas universales de lo humano, más bien lo que pretende mostrar es la idea, siguiendo a Varela (1991, 1997a) y Jonas (1966/2000) de cómo pueden surgir múltiples autonomías y formas de vida dentro de un mismo organismo, las cuales conviven de diversas formas entre sí, condicionándose mutuamente, mas manteniendo sus propias normas, las cuales pueden entrar en conflicto en diversos contextos.

Interesantemente, el concepto de comportamiento disfuncional (Nielsen & Ward, 2018, pp.12-13) (el cual está a la base del concepto de trastorno mental del autor entendido como "patrón de

conducta disfuncional que ocurre regularmente entre individuos") es definido como aquel que va en contra de nuestras normas biológicas o nuestra habilidad de "fare well". En otro trabajo del 2020 (Nielsen & Ward, 2020a) sin embargo, se describe una disfunción mental como aquel comportamiento que va en contra de las normas *funcionales* del sujeto. Lo cual transformado en algo persistente es considerado un trastorno. A destacar es que en esta definición no se hace referencia a otro tipo de normas más allá de aquellas funcionales o naturales, definidas por los autores como aquellas que se abocan a la auto-mantenimiento del sujeto y su adaptación, manteniendo su autonomía organizacional.

Citando directamente a los autores al referirse a las necesidades de auto-mantenimiento y adaptación en el contexto de normas funcionales:

We use these two processes [self-maintenance and adaption] within this definition because under a 3e conception of human functioning, these are fundamental processes. Other values/functional norms should be considered when demarcating dysfunction, such as the interpersonal prudential norms mentioned earlier. However, we believe that a reasonable link needs to be made back to these fundamental processes if a diagnostic label is going to be ethically applied. To not demonstrate such a link risks pathologizing individual or cultural variances in modes of functioning (Nielsen & Ward, 2020a, p.116, nota a pie).

Así, las normas prudenciales decantarían en última instancia en valores funcionales y evolutivos a nivel sociocultural, dado que se mantienen implicando nuestra capacidad de adaptación y prosperidad en una comunidad, lo cual no rompería un vínculo funcional o natural, sino que lo haría menos directo que valores de necesidad "biológica" o "básica". Sin la necesidad de una dimensión existencial, dada la naturaleza social y cultural de los seres humanos (Nielsen pone mayor énfasis en cómo surge esto en lo humano a diferencia de De Haan quien más bien se centra en relevar nuestra capacidad reflexiva/existencial), emergerían valores prudenciales que mantienen una relación de libertad necesitada pero en un contexto sociocultural, el cual refuerza la auto-mantenimiento dinámica de dichas normas. A modo de resumen en palabras de los autores:

Over evolutionary and life-span time scales, these behavioral/valuational tendencies are selected for and developed, *as they allow the organism to flourish in accordance with the constraints of the socio-cultural environment* (which they as a group constitute and as individuals reside within). These behaviors are therefore irreducible *functional norms*, serving the flourishing and by extension the self-maintenance and adaption of the organism system within the socio-cultural environment. As individuals and cultures then, humans generate their own values/meaning. Within our framework, we have labelled these *interpersonal prudential norms*; examples may include mastery, personal autonomy, and social connectedness (Nielsen

& Ward, 2018). Functional norms then, as used within our framework, are not simply inherent in those biological states, processes, and basic behaviors of the organism that immediately support them (e.g. seeking food and shelter), but are also evident in more complex behaviors that indirectly serve the continued functioning and maintenance of the organism via reciprocal relations with the socio-cultural environment (Nielsen & Ward, 2020a, p.115).

El generar necesariamente un vínculo diferenciador en psiquiatría entre normal y patológico en base a normas de "sobrevivencia" o "adaptación" (de manera más o menos directa), limita la posibilidad de generar normas de lo mental en lo humano que sean adecuadas a una definición de trastorno mental. La mayoría de lo que actualmente se define como trastorno mental no contraviene dichas normas de base funcional o natural. Más allá de que se agrega el componente sociocultural, se hace de una manera evolucionista que en última instancia siempre remite a un fin último, a una auto-mantenimiento ya sea individual o a nivel de especies o grupo social. Y yendo al otro polo, en el caso del suicidio, si entendemos que no todo suicidio implica un trastorno mental de base, nos veríamos forzados a definir todo suicidio como trastorno mental dado que va completamente en contra de dichas normas funcionales por definición. De Haan (2021b) critica este punto señalando que no es suficiente con mantenernos vivos, sino vivir "a good life, a dignified, meaningful life" (p.193). Señala que Nielsen entiende la conducta humana en términos de "self-maintenance", lo cual es una concepción "a-moral, non-existential" (p.194). Los valores funcionalistas en Nielsen dado que en última instancia remiten a normas biologicistas y evolucionistas, son para De Haan una visión reduccionista de la dimensión moral que se abriría en lo humano desde su *sense-making* existencializado. Por esta razón, para la autora la ausencia de dicha dimensión existencial en la psiquiatría enactiva lleva irrevocablemente la postura de Nielsen a eliminar lo verdaderamente moral y existencial de la condición humana y sus trastornos psíquicos.

Por otro lado, los autores (Nielsen & Ward, 2020a) reconocen que el no anclar dicha normatividad psiquiátrica en algún tipo de marco funcional o natural presenta riesgos éticos al sobrepatologizar en base a variaciones culturales e individuales. Efectivamente, sin dicho anclaje, se abre un grado de relativismo o moralismo en el proceso de definir un trastorno mental en base a normas de valor social en determinados contextos. Más aún, es importante señalar que dicha normatividad en torno a lo que se define en nuestra sociedad contemporánea como trastorno mental, que comenzó a ser criticada en los sesenta con los movimientos anti-psiquiátricos, hoy en día sigue siendo fruto de múltiples críticas en filosofía de la psiquiatría y otras áreas activistas respecto al riesgo de



homogeneizar un "buen vivir" humano, limitando otras posibilidades de sentido. Lo que se ha denominado recientemente como *injusticia epistémica, testimonial y hermenéutica*, en torno a personas que se las pre-determina como limitadas en sus capacidades de *fare well* a nivel social (Fricker, 2007). Ejemplo de aquello son precisamente sujetos vinculados al mundo psiquiátrico (a nivel de investigación, diagnósticos, tratamientos, etc.), por ejemplo, aquellas personas *neurodiversas* o con diagnóstico de Trastorno del Espectro Autista (Chapman & Carel, 2022; Kidd et al., 2023; Rose, 2021). Seres humanos que están epistémicamente fuera de la construcción normativa de adaptación socio-cultural, que sólo poseen las herramientas auto-comprensivas de una sociedad que los pre-concibe como sujetos deficientes. Es decir, por ejemplo, una persona autista sin tratamiento y muy ajeno a dichas normas prudenciales que se autodefina como feliz, sólo resulta comprensible asumiendo que nunca fue autista realmente<sup>10</sup>.

Evidenciamos que la preocupación de Nielsen por sobrepatologizar las variaciones culturales, al mismo tiempo que su afán por realizar un anclaje normativo en lo biológico, refleja una dicotomía que el proyecto enactivo pretende disolver. Es la clásica distinción entre aquello natural, objetivo y biológico; y lo cultural, subjetivo y moral. En este punto las dificultades resultan evidentes a la hora de generar una objetivación no reduccionista, mas no relativista, en el proyecto enactivo de Nielsen. Es decir, frente al riesgo de no patologizar valores sin anclaje funcional, debe retornar a una visión reduccionista de la moral humana. No es posible de esta forma dar cuenta de una verdadera continuidad de lo vivo y lo humano, sin reducir lo segundo a lo primero.

En este contexto argumentativo, varias preguntas quedan abiertas. ¿Qué significa entonces una buena relación a nivel sociocultural?, y más relevante, ¿qué posibilidad de universalización existe si el sustento de dicha normatividad descansa en una abertura histórica, material, indeterminada y contextual?, ¿qué y quién determina lo que debe entenderse por maestría, la autonomía y la justicia,

---

<sup>10</sup> Chapman & Carel (2022) llaman a esto la situación paradójica *Catch-22* para describir la incompatibilidad de un estado de felicidad o bienestar en sujetos neurodiversos y la presencia real de su diagnóstico. Es decir, o se puede poseer realmente el diagnóstico de autismo, y asumir una imposición de sufrimiento e infelicidad intrínseca al diagnóstico; o se puede generar una autodescripción de buena vida, eliminando la posibilidad de ser autista. Ambas cosas no pueden ir juntas dentro del modelo psiquiátrico tradicional de déficit (déficit de las funciones normales desde una perspectiva funcional y naturalista reduccionista). Esta situación resulta para los autores de la culminación de dos procesos de injusticia epistémica, comúnmente aplicados a personas con autismo, pero no excluyente. El primero corresponde a una injusticia epistémica testimonial respecto a la consideración real de los discursos neurodivergentes respecto a sus reales dificultades, las cuales en general más que determinarse intrínsecamente por sus diferencias neurocognitivas, resulta por interacciones de barreras socioculturales, marginalización y estigma. El segundo corresponde a una injusticia epistémica hermenéutica en la construcción de narrativas sociales y de autorrelatos que excluyen formas distintas, como aquellas neurodivergentes, de desarrollar una vida buena o significativa.

los valores universales de base para normar lo patológico de un ser humano? Por último, si aceptamos que los humanos y la psiquiatría no pueden reducirse a normas funcionales de supervivencia, ¿cómo podemos evitar o resolver el riesgo planteado por Nielsen? i.e. patologizar lo individual y las variaciones culturales de modos de funcionamiento (Nielsen & Ward, 2020, p.116, nota a pie).

Nuevamente observamos una dicotomía similar a la de De Haan y Merleau-Ponty entre lo vivo y lo humano. En un polo tenemos las normas de mera supervivencia, que corresponden a lo vivo y su ontología de "ganar tiempo" frente a sus condiciones precarias. Y en el otro extremo lo humano, que trasciende la vida, y se constituye en base a su constante devenir, a una individuación de constante posibilidad y apertura. Lo verdaderamente humano como lo no-animal, donde lo meramente vital es todo lo no-humano. En contraposición podemos observar, expresado en los trabajos de Jonas (1966/2000), Varela (1991, 1997a) y Di Paolo (Di Paolo et al., 2017, 2018), una línea mucho más continua de desarrollo en la noción de diversas identidades autónomas: lo orgánico desde formas vivas mínimas, lo sensoriomotor en el surgimiento del movimiento animal, y lo sociocultural e intersubjetivo de lo humano. Sin embargo, todos mantienen un patrón común: el entender dicha continuidad como una progresión ascendente, de menos a más, de más básico a más complejo. Lo humano como lo animal *más* algo. Ya sea su adaptación sociocultural con normas "prudenciales", o su *sense-making* existencial. Veremos más adelante la posibilidad de entender dicha continuidad como una curva, entendiendo la condición humana no como aditiva, sino como deficitaria (Barbaras, 2012, 2008/2013).

### 3.2.2. *Michelle Maiese*

Por último revisaremos el enfoque enactivo de Michelle Maiese en salud mental (Maiese, 2021, 2022). La autora pretende defender un punto medio entre dicotomías clásicas en psiquiatría, específicamente en torno a la conceptualización de los trastornos mentales. A señalar, la visión de estos por un lado como "reales", "objetivos", "universales" y basados en la fisiología o neurofisiología; lo que se suele entender como el polo realista, esencialista u objetivista en filosofía de la psiquiatría (Zachar & Kendler, 2007). En contraposición al polo de la visión nominalista y evaluativista de los trastornos mentales, que entiende a estos como meras construcciones sociales. La autora tiende a intentar, mediante la visión enactiva, unificar ambos polos en una visión

intermedia. Sin embargo, como veremos, esto comete el error de integrar las concepciones erradas de ambos extremos, lo que en última instancia resulta incompatible e insostenible.

Siguiendo a De Haan (2020b, pp.222-226) y Di Paolo et al. (2018), hemos visto que el enfoque enactivo pretende disolver dialécticamente las dicotomías clásicas mediante una perspectiva más amplia que logra visualizar la unificación original desde donde surge esta aspectividad dual (Maturana & Varela, 1984; Plessner, 1928/2019). En base a esto debemos destacar que lo fisiológico no puede responder a una realidad última que existe de manera independiente a la mente y perspectiva del sujeto (Varela et al., 1991); al igual, lo sociocultural es igualmente real y objetivo (Maturana, 1978, 2006) en la transitividad de la mente humana, la cual no es tampoco independiente del mundo, sino que está siempre abierta a este, en su sociedad y cultura (Barbaras, 2010; Merleau-Ponty, 1945/1984). Sin embargo, Maiese explicita su posición *intermedia* dejando entrever la permeación constante de la dicotomía clásica en su argumentación:

[...] social-constructionist view downplays and obscures the very real difficulties encountered by subjects with mental illness. Schizophrenia and depression, for example, do truly pose obstacles to biological, social, and personal functioning given the way in which they involve distortions in perception, self-awareness, and social interaction. Such disruptions to cognitive functioning are likely to interfere with human flourishing regardless of the nature of the surrounding social environment. This means that there is some objective basis to what qualifies as disordered, though cultural influences influence how we understand the meaning and significance of these disruptions (Maiese, 2021, p.2).

Maiese centra su análisis en la posibilidad de una normatividad en el concepto de trastorno mental que rechace ambos polos (modelo biomédico versus construccionismo social). Al igual que Nielsen, se pretende abstraer desde el trabajo enactivo en ciencias cognitivas los recursos para dicho camino del medio. Sin embargo, durante toda su argumentación Maiese reifica la dicotomía de lo individual, orgánico, objetivo y real; versus lo social, cultural, relativo y variable. La autora evidencia esto cuando señala que habría trastornos comprendidos por ejemplo meramente como desviaciones de la norma sociocultural como el Trastorno por Déficit Atencional e Hiperactividad (TDAH), y por otro lado, trastornos con incapacidades reales donde existe un sufrimiento real, como el Trastorno Depresivo Mayor y la Esquizofrenia (2021, p.4). Son los polos de costumbre: subjetivo/objetivo, real/construido, neurofisiológico-genético/cultura-crianza. Dicha polarización es clásica en la línea argumentativa de los psiquiatras más biologicistas y más heterodoxos. Dos caras de la misma moneda. Por un lado los psiquiatras neuroreduccionistas o científicistas

(Ghaemi, 2019) que defienden las bases neurofisiológicas de las verdaderas enfermedades mentales, en contraposición a aquellos otros cuadros sin evidencia real de su existencia como el TDAH. Y por el otro lado, la visión determinista desde lo socio-cultural donde la única dimensión normativa posible en lo psicopatológico es la desviación de la norma biopolítica contemporánea (Gosden, 1997; Leoni, 2013).

Similar a Nielsen, Maiese (2021) busca unificar nuestras normas socioculturales, lo que De Haan llamaría normas existenciales, con nuestras normas funcionales o naturales. Para este fin pretende expandir las nociones enactivas de autonomía y adaptividad. Es decir, incorporar "biological levels of explanation" (p.6) al funcionamiento humano, que permita definir el comportamiento en términos de disfunción, y por tanto, ser una visión de los trastornos mentales que sea naturalista y logre incorporar también nuestra situación socio-cultural. "That links together facts and values" (p.6).

¿Es posible hablar de normas socioculturales al igual que como hablamos de normas funcionales? Si el concepto de autonomía y adaptividad pretenden la mantención de una identidad que es co-creada en el acoplamiento estructural del organismo, ¿es posible generar un salto hacia una autonomía y adaptividad en la relación de una persona en su mundo sociocultural? Por un lado, si respondemos de forma negativa nos volvemos a topar con el dualismo que queremos evitar en el enactivismo (Varela, 1991) entre animalidad y humanidad, como señala Fuchs (2016) un *animal rationale*, un centauro híbrido entre animal (caracterizado por su corporalidad, pulsiones, deseos y emociones) y un ser con lenguaje y racionalidad. Esta es una estrategia más cercana a De Haan, entendiendo lo vivo no-humano como organismos vivos generadores de sentido básico, de *meras valencias biológicas en base a su supervivencia*. Si la respuesta a la pregunta es afirmativa, nos arriesgamos al bio-reduccionismo que De Haan critica en Nielsen, el reducir en última instancia nuestro devenir a un proceso adaptativo, ya sea directamente vital, o de manera indirecta mediante algún tipo de *adaptación social*. En ambas opciones nos encontramos con los dualismos persistentes en la base que la perspectiva enactivista pretende disolver. A continuación revisemos cómo Maiese intenta buscar el camino desde lo vivo a lo humano bajo las metáforas enactivas.

Michelle Maiese, a diferencia de los dos autores previamente revisados, sí recoge una gran parte del trabajo enactivo que había sido dejado de lado por los otros modelos de psiquiatría enactiva.

Específicamente, las derivaciones del concepto de autonomía. Es decir, a pesar de que la idea de un ser vivo como sistema autónomo encuentra su forma mínima a nivel celular, Jonas (1966/2000) y Varela (1979a), y posteriormente otros autores como Di Paolo y Barandiaran (2017) entre otros (Barandiaran & Moreno, 2008; Di Paolo et al, 2017), siempre consideraron la emergencia de otros niveles de autonomía en el sistema nervioso, el sistema inmune y particularmente, a nivel sensoriomotor. Dicha autonomía, que surge mediante el movimiento en seres vivos a través de su percepción y acción, es un espacio identitario que genera sus propias normas mediante su auto-generación y auto-mantenimiento. Una identidad sensoriomotora que excede lo metabólico. En palabras de Jonas respecto a la animalidad:

El animal dotado de la capacidad de sentir tiende a conservarse como ser sentiente, no como ser meramente metabolizante; es decir, tiende a prolongar esa actividad de sentir como tal. Por su parte, el animal dotado de la capacidad de percibir tiende igualmente a conservarse como ser perceptor, y así sucesivamente. Sin estas facultades habría mucho menos que conservar, pero al haber *menos que conservar* habría también, en esa misma proporción, *menos medios* con los que conservarlo (Jonas, 1966/2000, p.159).

Esta nueva autonomía sensoriomotora sería caracterizada por la presencia de hábitos, los cuales constituirían patrones y estructuras sensoriomotoras que involucran partes del sistema nervioso, sistemas estructurales y fisiológicos del cuerpo, y patrones de conducta y atención (Maiese, 2021, p.9). La vida humana estaría habitada por múltiples entrelazamientos de hábitos, los cuales mantienen entre ellos relaciones de compleja interdependencia. Posteriormente, Maiese equiparará estos conjuntos de hábitos con la noción de *micro-identidades* en Varela (1991) e *identidades regionales* en Di Paolo (2005). Dando ejemplos como ser un estudiante o un músico, la autora se mueve libremente entre citas en torno a animalidad y humanidad, por momentos refiriendo seres vivos con capacidades adaptativas como animales, y en otros casos a cualidades humanas y la necesidad de no sólo sobrevivir, sino de vivir una "buena vida". Sin embargo, al parecer esta mezcla da cuenta de las dificultades que presenta Maiese para generar un paso desde las autonomías sensoriomotoras y hábitos, a lo humano y una posible normatividad en psiquiatría enactiva. Es decir, la autonomía sensoriomotora es propia de humanos y animales, por lo que sólo destacar su trascendencia a la normatividad biológica no sería suficiente. Más aún, impresiona que una normatividad humana que implica identidades *narrativas*<sup>11</sup> de identificarse como músico,

---

<sup>11</sup> Esto resuena con las nociones del yo narrativo y el yo experiencial (Gallagher & Zahavi, 2008). El primero está asociado comúnmente a lo sociocultural, lenguaje y la autobiografía. El segundo a estructuras pre-reflexivas de

excede la normatividad sensoriomotora como hábito. Por lo tanto, no es posible construir desde ahí, una normatividad de una "buena vida" o de normas en torno a una vida humana que merezca la pena, o sea exitosa, beneficiosa o efectiva ("faring well"). Existe una "forma de vida" que es intrínsecamente normativa en la perspectiva enactiva en lo vivo, y en otras topologías de clausura operacional como el sistema nervioso central, los esquemas sensoriomotores y hábitos. Pero, ¿es posible una normatividad intrínseca aplicando estos conceptos al ser humano que permita diferenciar lo normal y patológico en la mente humana? Es precisamente Varela (1991) cuando define la idea de identidad y micro-identidades quien explicita que estas no se entienden en lenguaje coloquial como identidades narrativas en torno a un yo que surgiría gracias al lenguaje. Ejemplos de "identidades" como "ser músico" en el caso de Maiese no son comparables con la identidad topológica de un sistema autopoietico o autónomo definido en base a su clausura operacional y acople estructural. "Ser músico" implica una auto-construcción psicolingüística propia de los humanos que abre un espacio de sentido que dista de la normatividad basada en sistemas autónomos. Volviendo al trabajo original de Varela (1997a) citado por la autora, debemos destacar que allí lo identitario se comprende como una de las dos caras de la noción de autonomía. Destacar la autonomía de los seres vivos para Varela implica dos proposiciones (o caras) fundamentales. La primera, entiende a los organismos vivos como un proceso de constitución de una identidad emergente, la cual, y que corresponde a la segunda proposición, entrega el punto de referencia para un dominio interaccional. El autor aclara lo siguiente:

---

experiencia, acción, temporalidad y encarnación. Otras formas de caracterización de esta diferencia es la realizada por William James, distinguiendo entre niveles implícitos y explícitos de autoconocimiento. James (1890) distingue el "Me" y el "I" como dos aspectos básicos del yo. El "I", es el yo que está implícito, que no depende de ninguna identificación o reconocimiento consciente. Este yo implícito, se asocia a lo ya descrito como yo experiencial, básico, mínimo, pre-reflexivo y/o yo central (Damasio, 1999; Gallagher, 2000; Zahavi, 2005), caracterizado por una autoconciencia pre-reflexiva que está presente en cada experiencia sin necesidad de introspección. Cualquier sensación, percepción o acción dirigida hacia un objeto implica este yo, generando de manera inmediata y no inferencial un *mío*. Esta experiencia o *ipseidad* (Henry, 2007; Sartre, 1966) no debe ser entendida como algo abstracto, sino como intrínsecamente corporizado y social, unida a la sensación transparente del cuerpo y de estar vivo (Fuchs, 2012b). Este yo implícito es intrínsecamente interpersonal, al surgir de las transacciones del bebé con los demás, en particular de la experiencia compartida y la reciprocidad (Rochat, 1998, 2009). Por otro lado, el "Me" corresponde al yo que se identifica, se recuerda y se habla. Es el yo conceptual que emerge con el lenguaje y que implica un reconocimiento o una re-presentación explícita en torno a los 14 a 18 meses de vida. Sumado al lenguaje, este yo se asocia a diversas capacidades emergentes como por ejemplo; la posibilidad de introspección consciente, la capacidad de entender y generar reportes verbales de los sentimientos, pensamientos e intenciones de otros y nosotros mismos, y la capacidad de formar un conocimiento conceptual y autobiográfico de uno mismo. A pesar de la compleja estructura dialéctica del yo extendido o explícito, este siempre permanece asentado en el yo pre-reflexivo. Sólo poseyendo un sentido constante de lo *mío* se pueden formar conceptos de uno mismo, metas, ideales y aspiraciones desde donde construir narrativas personales (Gallagher & Zahavi, 2021). Alteraciones en el yo básico, por tanto, impactan el desarrollo del yo extendido.

By identity I intend here a unitary quality, a coherence of some kind. It is not meant as a static structural description (it is a process), nor as carrying a mentalistic or psychological connotations (it is identity in a generalized not a personalistic sense) (Varela, 1997a, p.73).

La autonomía de lo vivo en el trabajo enactivo no permitiría por tanto generalizar la noción de identidad hacia una visión "personalística", de un yo narrativo. Por lo tanto, el paso de micro-identidades a "ser estudiante" o "ser músico", agrega un componente "perspectival" o "reflexivo" (en palabras de De Haan), que no es propio de la idea original enactiva de autonomía. La subjetividad que agrega Maiese al concepto enactivo de identidad resulta difícil de acceder a partir de los trabajos teóricos en donde ella basa su análisis. Volviendo nuevamente a Varela, debemos destacar cómo se entiende la idea de identidades regionales. Su trabajo de 1991 es titulado *Organism: A Meshwork of Selfless Selves* para reconocer la presencia de múltiples tipos de identidades con propias autonomías y normatividades pero que mantienen los mismos principios de autonomía, en ausencia de un sistema central e integrado, vemos así un *bricolage* o multiplicidad de subredes de identidades. El autor distinguirá cinco "yo" regionales o modos de *self*, con sus propias características intrínsecas, manteniendo algún modo de auto-constitución y que en su ensamblaje global generan la emergencia de un organismo:

Accordingly I want to invoke here the following "regional" selves: 1) a minimal or cellular unity, 2) a bodily self in its immunological foundations, 3) a cognitive perceptuo-motor self associated to animal behavior, 4) a socio-linguistic 'I' of subjectivity, and 5) the collective social multi-individual totality. In all these regions we are dealing with levels and processes where an identity comes about -not as substance, but as movement- and whose fabric of articulation *is* the organism (Varela, 1991, p.80).

Vemos, por tanto, cómo de manera paradójica, la identidad socio-lingüística de un yo subjetivo descrita por Varela precisamente en la noción de identidades regionales tomada por Maiese, no es considerada por la autora. Volveremos a este punto más adelante.

Posteriormente, considerándose por parte de Maiese como finalizada la elaboración de una normatividad humana desde el concepto enactivo de autonomía y sus corolarios de adaptividad y auto-mantenimiento, se retoma el concepto de *sense-making* y su uso en la psiquiatría. Al igual que De Haan (2017), la autora también define los trastornos mentales como patrones trastornados de *sense-making*. Dicha definición es destacada como *naturalista* por Maiese, dado que incluye un

tipo de disfunción respecto a un "buen pasar" (*faring well*) en una sociedad y cultura, y a mantener la viabilidad de algunas identidades regionales. Es decir, las respuestas de aquellas personas con patología mental serían maladaptativas dado que están sesgadas hacia una dirección específica como en el caso de la depresión donde existe una sobrevaloración de los elementos negativos del sujeto y de su contexto. Y en segundo lugar, también serían maladaptativas en el cumplimiento de identidades regionales, entendidas como roles y expectativas sociales. Lo cual impediría la habilidad de "florecer o prosperar" (*flourishing*) dentro de un ambiente sociocultural y ser parte de un mundo compartido (Maiese, 2021, pp.11-13).

Así, evidenciamos que se genera un salto desde normas naturales, en la sobrevivencia y adaptación del organismo, a la adaptación sociocultural del sujeto. Una agencia adaptativa disminuida o alterada en el contexto sociocultural de cada persona. En palabras de Maiese:

Adaptive agency in a complex social world such as ours requires that subjects reliably act in ways that fit with sociocultural practices, customary expectations, and situational demands (Maiese, 2021, pp.16-17).

The notion of disordered sense-making and the destabilization of regional identities can capture this notion that persons are unable to do what they are supposed to be doing [...] Subjects *falter* in the sense that they cannot adapt to changing circumstances or perform activities that are central to the maintenance of their social roles (regional identities). Although the socio-cultural environment does influence the way in which subjects understand and navigate their condition, disorders such as schizophrenia and depression impact some basic aptitudes that (arguably) all humans need, whatever their social environment, in order to form any sort of regional identity, live well, and stay safe. Thus, there is some objective basis to the term 'disorder,' though of course our sense of what counts as disordered is not free of cultural influences. [...] This account is realist in the sense that it treats mental disorders as real phenomena and not merely artifacts of socio-cultural norms; and it is naturalistic in the sense that it says that disturbances in neurobiological dynamics are casually implicated in the formation and persistence of mental disorders. [...] mental disorders need to be understood contextually, in relation to the political and socio-cultural milieu in which they arise. However, this does not mean that disorders are mere social constructs; they have a neurobiological reality and a very real impact on biological and existential well-being (Maiese, 2021, pp.19-22).

Observamos las dificultades por un lado, en el objetivo de "naturalizar" y "objetivar" el sufrimiento humano o la conducta disocial. Y por el otro, en dar cuenta del componente sociocultural inherente a toda norma humana, que no relativice el padecer de los sujetos de atención, o que genere la idea de que los trastornos mentales "no son reales" o que no tienen sustancia material. Nuevamente nos topamos con el dualismo de la autora entre lo "real", encarnado en lo neurofisiológico y lo



biológico, en contraposición a los "artefactos socio-culturales", encarnados en los vaivenes históricos. La autora impresiona verse forzada a advocar por una psiquiatría biológica que reconozca lo socio-cultural pero de manera superficial, dado que en última instancia la realidad de lo mental está en su detrimento biológico. Al parecer nos hemos vuelto a topar con el reduccionismo que la perspectiva enactiva desea evitar. ¿Es posible una psiquiatría enactiva que niegue una norma objetiva y universal en lo humano y su psicopatología?, ¿podría el tomarnos en serio nuestra subjetividad humana como intrínsecamente social e histórica frustrar la noción de una psiquiatría de inspiración enactiva?

Hasta ahora hemos podido avanzar hacia formas de integración desde una perspectiva filosófica en las dimensiones de lo mental y sus trastornos. Se le ha dado argumentación a la posibilidad de integrar las dimensiones biopsicosociales desde una perspectiva enactiva, sin embargo, al momento de concretizar dicha integración en la condición humana y la posibilidad de una psiquiatría enactiva, nos topamos inicialmente con limitaciones a la hora de incluir una "dimension existencial". Posteriormente, con Nielsen y Maiese, hemos visto las dificultades del componente normativo en el ejercicio psiquiátrico, y la imposibilidad de una reducción adaptacionista.

### *3.2.3 Dificultades de los modelos enactivos adaptacionistas.*

El desarrollo precedente en los modelos de una psiquiatría enactiva por Nielsen y Maiese, caracterizados por su componente adaptacionista y su afán de normatividad naturalizada, han abierto nuevas preguntas y dificultades frente a la posibilidad de efectivamente poder pensar en una psiquiatría en las bases teóricas enactivistas. Vemos las tensiones al enraizar la patología mental en lo "biológico" y "naturalizado", mientras al mismo tiempo entender la relevancia de lo sociocultural en las disciplinas "psi" tratando de rechazar un "construccionismo social". ¿Es razonable preguntarse por dichas dicotomías en salud mental?, ¿es alcanzable y deseable la búsqueda de una normatividad "objetiva" en psiquiatría?, ¿tiene sentido hablar de construccionismo social en lo humano, o el sentido de considerar algo humano como no-sociocultural?, ¿es adecuado hablar de adaptación para definir un trastorno mental?

Impresiona que Nielsen y Maiese entienden el enfoque enactivo en psiquiatría en la utilización de metáforas enactivas como la *autopoiesis*, la autonomía, la adaptividad, la agencia natural y el *sense-making* en la mente humana y sus trastornos. A pesar de que persigue premisas adecuadas inicialmente, como una psiquiatría pluralista y anti-neuroreduccionista, y que incorpore la

experiencia del sujeto y su entorno, cae en un bio-reduccionismo por una concepción errada de lo que comprendemos como la tesis de la continuidad vida-mente (Thompson, 2007) y un afán objetivista y demarcador, al mismo tiempo que individualista. Ambos autores entienden que bajo la tesis de la continuidad, donde hay vida hay mente y viceversa. O dicho de otra forma, lo vivo es necesario para lo mental, y lo mental es necesario para la vida. Sin embargo, esto no implica reducir lo uno a lo otro. Ni menos dejar de lado el elemento existencial de dicha tesis (Thompson, 2011a), a señalar: que mediante el proceso de auto-individuación, bajo la amenaza constante de una potencial disolución, el organismo genera los cimientos de toda subjetividad (Jonas, 1968). Por tanto, dicha interioridad es al mismo tiempo, una apertura, una trascendencia. Y en el caso humano, dicha individuación no sólo es encarnada, sino que es intrínsecamente social, cultural y lingüística (Di Paolo 2021, Di Paolo & De Jaegher, 2022, Di Paolo et al., 2018). La subjetividad humana, foco de todo estudio psiquiátrico, es ontológicamente relacional, intercorporal e intersubjetiva (Fuchs, 2018, García & Arandía, 2022). La mente humana, o lo que De Haan llamaría *sense-making* existencializado, surge desde nuestro *sense-making* participativo (De Jaegher & Di Paolo, 2007) y lingüístico (Di Paolo et al., 2018), y posteriormente es internalizado de manera individual (Thompson, 2022a). Si la mente humana, y en consecuencia sus eventuales trastornos, resulta en la emergencia co-dependiente entre organismo y mundo, el hablar de normas naturales en lo humano o construccionismo social resulta un sinsentido.

No es posible separar aquel *fare well* de la historicidad y materialidad del mundo humano. Si analizamos la historia moderna de la psiquiatría es evidente la variabilidad de lo que consideramos trastornado o enfermo en los diversos contextos socioculturales. Evidenciando así luces sobre las racionalidades de base en nuestras prácticas contemporáneas y las definiciones sobre el concepto de lo humano. Las vivencias, interpretaciones y síntomas psíquicos de las personas también han variado con el paso de los siglos, los cuadros clínicos que ahora vemos no son los de inicios del siglo pasado, y lo que en dichos tiempos se describía ya es distinto, escaso o inexistente en la práctica contemporánea (Der et al., 1990; Akagi & House, 2002).

Esto comienza abrir una nueva perspectiva más amplia. Al teorizar sobre un modelo particular de psiquiatría, debemos mirar al elemento psiquiátrico en su totalidad a nivel social. Frente a este análisis, recordando la premisa de circulación en Varela (2000) entre ciencia y experiencia, podemos evidenciar elementos circulares entre psiquiatría y las comunidades humanas (incluidas

sus subjetividades o individuaciones). Lo que la psiquiatría hace afecta a las sociedades de manera que estas se ofrecen de maneras distintas a la psiquiatría. Es decir, lo que se determine como trastorno mental impactará en las construcciones de sentido (*sense-making*) de dicha sociedad de manera que lo que antes era tristeza, ya pueda ser depresión mayor, o lo que antes era desconcentración hoy sea déficit atencional, o lo que antes era ser solitario o ermitaño hoy sea espectro autista. Y viceversa, lo que antes era una enfermedad mental ahora es una condición, una diferencia, o algo significativo a valorar. Ejemplo de esto es la reconceptualización de la máxima expresión de la enfermedad psiquiátrica: la psicosis o locura. Hoy, bajo las premisas de injusticia o silenciamiento epistémico y hermenéutico, o en los *Mad Studies*, se abren nuevas nociones de sentido, adaptación, y/o relevancia en los fenómenos psicóticos mismos; y se comienza a destacar cómo la psiquiatría termina empeorando el sufrimiento para muchos pacientes (Beresford & Russo, 2021; Kusters, 2020; Ritunnano & Bortolotti, 2022). Existen diversos ejemplos en otros tipos de diagnósticos también. A destacar, lo que antes era simplemente una grave enfermedad mental como el autismo, ahora está en diálogo con movimientos *neurodivergentes*. O a nivel de temáticas de género: aspectos que antes eran perversiones para la psiquiatría y el psicoanálisis, hoy en día pensar en cualquier tipo de patologización al respecto resultaría obsceno.

La relación entre sociedad y psiquiatría también es abierta y contextual. Para poder considerar la posibilidad de avanzar en una mejor salud mental en la población, debemos entrar al debate en torno a lo que puede significar una buena salud mental. Reconsiderar la posición normativa de la psiquiatría en la sociedad y su relevancia a la hora de entender lo que es el bienestar psíquico en lo humano. Si el buen vivir de una psiquiatría enactiva es la ausencia de una alteración en el *sense-making* existencializado, le podríamos estar dando un fundamento injustificado al poder psiquiátrico en la construcción normativa del bienestar global en lo humano. Más aún, vemos una psiquiatría ortodoxa que persiste en una noción objetiva de patología mental, con la fantasía de un ejercicio libre de juicios valóricos, en un actuar científico ingenuo y peligroso. Sin embargo, una psiquiatría enactiva no debería aspirar a buscar una objetividad de anclaje fijo en ideas de adaptación o norma natural. Por el contrario, la perspectiva enactiva al rechazar dicotomías absolutas entre hecho y valor, debería favorecer el desarrollo de una nueva objetividad en psiquiatría, co-construida en consideración a los mismos sujetos de atención en psiquiatría, y que rechaza todo tipo de anclajes fijos, abrazando la posibilidad de una investigación científica en salud mental siempre abierta y perspectival (Wren-Lewis & Alexandrova, 2021, Knox, 2022).

Estos análisis son aún más relevantes si los concretizamos en el contexto contemporáneo. En donde observamos la paradoja de una psiquiatría cada vez más presente en nuestra cotidianidad, al mismo tiempo que crecen las narrativas respecto a una salud mental global deteriorada. Actualmente, se observa con preocupación cómo las listas de espera en psiquiatría siguen aumentando, lo cual se ha asociado a un aumento de profesionales "psi" en las escuelas desde la primera infancia, más capacitación psiquiátrica para los profesores, más derivaciones *preventivas* a dispositivos de salud mental, etc. Las racionalidades de esta nueva *sociedad psiquiatrizada* o una nueva *psiquiatría socializada* frente a la adversidad de la vida, han generado el riesgo de avanzar hacia una falta de espacio no-patológico para el dolor, la angustia, el llanto, el duelo, el cansancio y la modorra (Carvalho et al., 2020).

Por otro lado, es común observar en la consulta psiquiátrica la búsqueda de la anestesia, la reparación total e inmediata. Las terapias cortas, efectivas y fáciles. Los rendimientos y registros. Una racionalidad normativa que dificulta espacios hacia otras *formas distintas de vida*. La terapéutica destinada hacia objetivos concretos y pre-determinados: vivir una vida económicamente autónoma, mantener un trabajo, una casa, una independencia funcional y otras múltiples obligaciones sociales contemporáneas. Conformando parte de la construcción de esta estructura sociopsiquiátrica normatizante. La sociedad en búsqueda de vivir una vida determinada como *normal*. Lo cual limita los espacios terapéuticos al restringir los límites del concepto de recuperación en salud mental. Una psiquiatría exigida por las comunidades en una demanda correctiva creciente (Iliopoulos, 2012; Rose, 2019).

Estas racionalidades ya se han convertido en parte de nuestro tejido social, y la fe puesta por la población en las neurociencias, la psicofarmacología y las terapias neuromoduladoras sigue creciendo. La población cada vez consume más psicofármacos, hay más gente en terapia, más *apps* de salud mental; sin embargo, las estadísticas no parecen mejorar: existe un aumento significativo y progresivo de la patología psiquiátrica como la de mayor "carga" de morbilidad en el mundo (Vicente et al., 2016), un aumento explosivo del número de licencias médicas de causa psiquiátrica desde hace dos décadas en Chile (Almonte et al., 2018; SUSES, 2021); el aumento en la brecha de índices de mortalidad entre personas con diagnóstico de esquizofrenia y población general

(Saha, 2007); y un empeoramiento sostenido de la salud mental en adolescentes y jóvenes, particularmente mujeres (Bor et al., 2014)<sup>12</sup>.

Estos análisis son compatibles con trabajos en epistemología social, filosofía política y filosofía feminista de la ciencia, entre otras, en torno a los saberes-psi. Al igual que con los modelos sociales de discapacidad, las teorías marxistas de alienación, y la crítica a los estrechamientos del concepto de normalidad con el consecuente aumento de los discursos (incluso más que los diagnósticos) psiquiátricos y de salud mental (Berardi, 2009; Chapman, 2019; Hochschild, 2012).

Si consideramos lo anterior, y volvemos a la noción de *sense-making* y su ontología relacional, impresiona fundamental relevar estos debates como complemento a la perspectiva enactiva clásica. Sin embargo, su presencia es muy escasa en los modelos de psiquiatría enactiva *adaptativos* o de *normatividad naturalizada* (Nielsen & Ward, 2018; Maiese, 2021).

Lo previamente descrito se relaciona directamente con una crítica reciente realizada por Jodie Russell (2023) en torno a los conceptos normativos de la psiquiatría enactiva y su visión de los trastornos mentales como alteraciones en relación con los conceptos de agencia y *sense-making*. Para la autora, la idea de entender dichos trastornos como patrones disfuncionales de generación de sentido deja abierta la puerta a diversas interpretaciones respecto a la noción de disfunción o alteración. La psiquiatría enactiva no puede separar el componente sociocultural que permea sus propias definiciones de trastorno mental, sin embargo existe una ausencia por parte de los autores a la hora de explicitar la relevancia de su propia posición como investigadores. Esto es llamativo considerando que es una herencia fundamental de la cibernética de segundo orden en el proyecto enactivo (Froese, 2011). Posiblemente, la fantasía de una normatividad naturalizada nubló el evidente riesgo de replicar diversos sesgos o racionalidades subyacentes en los modelos normativos, que a pesar de lo bien intencionado, pudiesen ir en un detrimento de la salud mental de las personas.

Si comenzamos un análisis psiquiátrico desde una perspectiva enactiva tomando como referencia pre-dada el constructo diagnóstico de Trastorno Depresivo Mayor (u otro constructo diagnóstico de trastorno mental), ya hemos comenzado el estudio asumiendo una base histórica y performativa

---

<sup>12</sup> Recientemente Freedland & Zorumski (2023) han explicitado la ausencia de estudios en psiquiatría de tasas de éxito terapéutico en el largo plazo, colocando también en duda la crítica respecto a la ausencia de resultados positivos en psiquiatría. Esto, sin embargo, no niega los demás antecedentes señalados y el análisis respecto a los cambios de racionalidades en psiquiatría y su carácter situacional.

en torno al surgimiento inicial de dicha categoría diagnóstica con la psiquiatría clásica, la cuál por ejemplo, ha sido largamente estudiada y criticada respecto a los factores sociopolíticos y culturales que influyeron en su elaboración por el comité de expertos del manual diagnóstico DSM-III (Horwitz, 2011; Decker, 2013; Maj, 2013; Frances, 2014).

Esto también se relaciona con lo mencionado previamente en torno al trabajo de Miranda Fricker, a saber, los conceptos de injusticia epistémica como injusticia testimonial y hermenéutica (2007), y los estudios de Foucault de las disciplinas-psi como uno de los espacios forjadores de poder en torno a la subjetividad humana (1977, 2001, 2005). En ambos casos<sup>13</sup>, es evidente cómo modelos psiquiátricos de patología como disfunción o alteración de normas naturales, esconden las racionalidades psiquiátricas subyacentes respecto a los conceptos de salud mental, una buena vida o una buena adaptación social. Estas construcciones son sesgadas en la ausencia histórica de construcciones participativas con sujetos que padecen trastornos de salud mental y en la construcción de posibles visiones despatologizadas de otras formas de vida. Se tiende por tanto a generar dinámicas circulares, por un lado, los mismos pacientes no poseen la posibilidad de una comprensión de sí mismos fuera del marco psiquiátrico, mientras que al mismo tiempo no es posible socialmente el aspirar a una buena vida, si no es bajo la conducción de nuestro comportamiento bajo la norma de las disciplinas-psi.

Desde las líneas teóricas en *Mad Studies* o "sobrevivientes de la psiquiatría" (Beresford & Russo, 2021) se ha criticado el rol de la psiquiatría en la forja de un *sense-making* alterado. Mediante el uso de la estructura psiquiátrica en dichos sujetos de atención (en la categorización psicopatológica de su subjetividad, tratamiento farmacológico, internación forzosa, etc.) se genera una vivencia de restricción en el sentido de agencia y en la posibilidad de generar nuevas posibilidades de sentido por parte de los sujetos. El aplicar por parte de un modelo enactivo en psiquiatría una descripción en tercera persona del *sense-making* supuestamente patológico en los pacientes podría replicar las mismas visiones reduccionistas que pretende eliminar en torno a las vivencias de las personas con sufrimiento psíquico.

Como revisamos previamente en el trabajo de Rose (2019) siguiendo a Foucault, la premisa de la mente humana como fundamentalmente intersubjetiva implica la permeabilidad constante entre la agencia de un sujeto y las determinaciones socioculturales en torno a normas y roles. De esta

---

<sup>13</sup> Para un interesante análisis y crítica del trabajo de Fricker en torno al periodo tardío de Foucault, específicamente en torno a relación entre verdad, razón y poder, revisar Lorenzini (2022).

forma, la ausencia por parte de la psiquiatría enactiva de una auto-referencia en torno al rol mismo de la psiquiatría en la construcción de una psicopatología enactiva, no permite observar la *apertura* de lo mental en el *sense-making* humano. Es decir, los fenómenos mentales predeterminados como patológicos por la psiquiatría tradicional tienden a ser replicados por la psiquiatría enactiva, y se mantiene una perspectiva individualista y normativa en una causalidad lineal entre fenómenos patológicos endógenos y la experiencia de sufrimiento. Como hemos visto, el *sense-making* humano permite incluso que muchos "sobrevivientes de la psiquiatría" consideren sus enfermedades mentales como un fenómeno altamente significativo, dotado de sentido y hasta como positivo en sus vidas (Beresford & Russo, 2021; Kusters, 2020; Ritunnano & Bortolotti, 2022). Siendo la agencia humana intrínsecamente abierta y social, a pesar de las buenas intenciones de la psiquiatría enactiva, estas limitaciones en su aplicación clínica puede generar efectos deletéreos en los sujetos de atención al intentar "curar" una disfunción previamente asignada desde el dispositivo psiquiátrico. Dicha episteme psiquiátrica no sólo refleja la normatividad social en una cultura capitalista, sino que también es una pieza relevante en su generación y auto-mantenimiento. De esta forma, vemos el complejo sistema de co-determinaciones circulares entre los elementos socioculturales, la psiquiatría, los sujetos de atención y los elementos normativos patologizantes. Esto ha implicado diversos matices y acentos (Szasz, 2012) en psiquiatría crítica, filosofía de la psiquiatría, movimientos neurodivergentes, activistas, teóricos en salud mental y experiencia vivida, etc.

A pesar de la relevancia de dicho cuestionamiento crítico y activo por parte de quienes deseen repensar dichos roles normativos, se debe evitar caer en cualquier tipo de posición antagónica e igualmente reduccionista, como por ejemplo confundir la investigación de las dinámicas generativas del sufrimiento psíquico, con una mera invención o construcción ilusoria de dicho padecer por parte de la ortodoxia psiquiátrica, la industria farmacéutica y/o la biopolítica gubernamental. O, por otro lado, como muchas veces se observa en discursos en psiquiatría crítica y anti-psiquiatría, replicar dicotomías clásicas que refuerzan la idea de la psiquiatría como pseudociencia por no tener una base física, objetiva, determinada y libre-de-valores (Aftab, 2020; Chapman, 2023). Replicando la idea de una ciencia médica *naïve* y un contraste con la peligrosa noción de un cuerpo neurocognitivo humano *normal*. Más aún, este tipo de análisis tienden a aplicar causalidades lineales y sobredeterministas, manteniendo en su base dicotomías rígidas, entre sujeto-sociedad, interno-externo y hecho-valor.

El interés general respecto a estas temáticas ha tenido un crecimiento exponencial en las humanidades últimamente, sin embargo el impacto es aún marginal en la filosofía de la psiquiatría ortodoxa, los círculos psiquiátricos tradicionales y en las altas esferas de la disciplina. Esto sin duda ha favorecido el reforzamiento de posiciones anti-psiquiátricas más rígidas y antagónicas, dificultando muchas veces un diálogo comprometido y significativo entre las partes (Kalathil & Jones, 2016; Aftab, 2023).

Veremos en la siguiente sección, que a pesar de las críticas previas a los modelos enactivos de Maiese y Nielsen, la perspectiva enactiva sí posee el potencial de aportar al presente debate sin evadir su verdadera complejidad.

Las críticas de Russell (2023), a pesar de incluir a todos los modelos de psiquiatría enactiva dentro de una perspectiva común, impresionan calzar más bien en un continuo desde las posiciones de De Haan a Maiese, y de esta a Nielsen. Siendo el planteamiento de este último el más frágil a la crítica respecto a la ambigüedad y a la interpretación libre por parte de quien utilice el marco enactivo. En el caso de De Haan, al menos se reconoce de manera implícita que nuestros valores sociales son intrínsecamente dependiente de las racionalidades subyacentes a los elementos socioculturales de la época y que por tanto es esperable que nuestros trastornos mentales y su normatividad a la base vayan variando en el tiempo. Sin embargo, en el caso de Nielsen (y en menor medida Maiese), siempre se pretende anclar una normatividad enactiva en normas funcionales o naturales, lo cual limita la posibilidad de una normatividad siempre abierta y en constante devenir.

Como hemos considerado previamente, la posibilidad de fijar una normatividad psiquiátrica en normas naturales resulta reduccionista y problemático. No obstante, incluso en el caso de De Haan, a pesar de existir una visión más abierta a la variabilidad histórica de lo psicopatológico, no existe un desarrollo significativo de lo que Maturana y Varela resumían con la famosa elaboración en *El Árbol del Conocimiento* (1984): “*Todo lo dicho es dicho por alguien. Toda reflexión trae un mundo a la mano, y, como tal, es un hacer humano por alguien en particular en un lugar particular*” (p.13). Sumado a lo anterior, volvemos a destacar que todos los modelos enactivos en psiquiatría dejan fuera de su elaboración el foco central de la obra fundadora del enfoque enactivo (Varela et al., 1991): la circularidad fundamental entre ciencia y experiencia. O dicho de otra forma, el psiquiatra que potencialmente aplique un modelo enactivo en su consulta, también es un ser cognitivo humano con un proceso de *sense-making* propio y una perspectiva. Más aún, al frente hay un



paciente, con su propia perspectiva y subjetividad, desde donde también surgen normatividades páticas (Peña-Guzmán, 2013) y fenomenológicas (Wehrle, 2022), ausentes del modelo enactivo en psiquiatría. Si entendemos la noción de trastorno mental como disrupción del *sense-making* humano, podemos evidenciar las dificultades en torno a la normatividad implícita en la palabra disrupción. A diferencia de las normas vitales de lo orgánico y lo sensoriomotor, donde es posible entender dicha normatividad como emergente de la auto-individuación de un metabolismo u forma de vida particular, en el caso del *sense-making* de la condición humana, dicha normatividad permanece abierta e irreductible.

En ese sentido, hemos visto como el afán de la psiquiatría enactiva por generar un ejercicio clínico más pluralista e integrador de la dimensión sociocultural y experiencial se ha dificultado. El rechazar una psiquiatría enactiva que se base en normas naturales o en una "adaptación" sociocultural, no debe tampoco forzarnos a visiones simplistas respecto al enfoque enactivo en torno a un reduccionismo biologicista. Sin duda, más allá de su aplicación en psiquiatría a la fecha, la posibilidad de una psiquiatría enactiva aún presenta importantes problemas por continuar desarrollando, muchas de las dificultades destacadas previamente tienen relación con la ausencia de un análisis más amplio en torno al enfoque enactivo que excede el área de las ciencias cognitivas. Sin embargo, impresiona que a diferencia de lo que señala Russell (2023) en torno a la ausencia dentro de la literatura enactiva de herramientas para lidiar con elementos éticos y prácticos, si recuperamos el trabajo original de Varela, sumado a los elementos enactivos desarrollados por Di Paolo y De Jaegher, es posible visualizar diversos insumos relevantes para continuar el trabajo en torno a la potencial significancia de la aplicación de la perspectiva enactiva en psiquiatría.

### ***3.3. Volviendo a la perspectiva enactiva y sus nuevas rutas***

Varela desde sus primeros trabajos destacó la relevancia de la dimensión ética y de lo concreto. A modo de ejemplificación podemos destacar sus artículos: *Reflections on the Chilean Civil War* (1979b), *On Observing Natural Systems* (1976b), *Reflections on the Circulation of Concepts between a Biology of Cognition and Systemic Family Therapy* (1989), *The Re-enchantment of the Concrete* (1995), y *Ethical Know-How: Action, wisdom, and cognition* (1999c). En todos ellos (los cuales son nulamente considerados por los autores de la psiquiatría enactiva) se destaca la relevancia e influencia de la epistemología circular heredada de la cibernética de segundo orden

(Ashby, Von Foerster, Bateson), al igual que autores franceses en filosofía de la ciencia (Koyré, Canguilhem, Bachelard), o el trabajo de Thomas Kuhn en *The Structure of Scientific Revolutions* (1962) y Michel Foucault en *Les mots et les choses* (1967). Visiones que posteriormente serían centrales en su elaboración de la perspectiva enactiva en ciencias cognitivas y ciencias en general. Dicha relevancia no era estrictamente teórica, al contrario, poseía implicancias éticas, socioculturales y políticas. En palabras de Varela:

I don't believe we can talk about a world view, or any representation of what the world is, without at the same time observing and critically examining how did these ideas come about [...] I take epistemology quite seriously. I think it does matter. It is not a game or a fine pastime [...] the Civil War gave me the experience that epistemologies are not something abstract to be given over only to historians of science: epistemology creates the kind of world that we live in and the kind of human values that we have. Not to be aware of the fact that we construct this world perspective with an epistemology is even more dangerous than a bitter argument between two philosophies (Varela, 1979b, pp. 13-15).

So it is not an abstract proposition for me when I say that we must incorporate in the enactment, in the projecting out of our world views, **at the same time** the sense in which that projection is only one perspective, that it is a relative frame, that it must contain a way to undo itself. And unless we find a way of creating expressions of that nature, we are going to be constantly going around the same circle. [...] My deep conviction is that we must try to see to what extent our political views and our projections on the world can express this form of relativity, the fact that every position we take will also contain the opposite one. That ultimately I cannot follow a form of political action that is based on truth anymore. I cannot say that my political stance is true as opposed to yours, which is false. But every political stance contains the elements on which the truth of the other is based, and that all we are doing is a little dance (Varela, 1979b, p.19).

Podemos apreciar cómo la crítica al afán normativo y reduccionista del proyecto de patologización enactiva es concordante con la visión de ciencia y humanidades que la perspectiva enactiva presenta. Dicha epistemología enactiva destaca el rechazo a toda visión de mundo que omita al observador. El cómo de las distinciones que hacemos en la naturaleza dicen más de lo que uno está haciendo, que de la naturaleza misma en aislamiento. La constante presencia de una episteme que permea nuestro ejercicio racional en base a una perspectiva humana contextual. De la misma forma, todo afán objetivista en la definición de trastorno en psiquiatría rompe con dicha circularidad epistémica del enactivismo. Y como hemos visto previamente, los efectos concretos de dicha ausencia de reflexión explícita en torno al impacto del quehacer humano en la

construcción de mundo y sentido, posee implicancias significativas en las relaciones concretas del aparato psiquiátrico, la sociedad en su conjunto y los sujetos de atención. Aún más, para Varela (1976b) nuestra enacción de un mundo de manera co-determinada con este nos implica constantemente en nuestra acción en sociedad al mismo tiempo que nos permite observar nuestra limitación auto-referencial. Lo que hacemos es un reflejo de lo que somos como seres humanos encarnados en una textura histórica y local.

Esto resuena en concordancia con las críticas al modelo ortodoxo en psiquiatría por parte de filosofías sociopolíticas, feministas y activistas, entre otras. Es fundamental reconocer nuestra limitación a la hora de pretender circunscribir a una base fija la condición humana. La búsqueda de un anclaje normativo que permita una patologización mental objetivista, hace que no seamos capaces de *ver que no vemos* (Frank et al., 2019). Como un punto ciego en el ejercicio psiquiátrico (incluido aquel de enfoque enactivo), que trata el objeto del trastorno mental como unidades naturales reales y externas, obviando su naturaleza insustancial dada por la insoslayable co-emergencia en torno a sujetos y sus acciones en una comunidad de prácticas humanas. El reconocimiento de dicha limitación plantearía para Varela (1976b) una relevancia última desde un punto de vista ético, político y pragmático, entendiendo que:

[...] this, takes us far, because it leads us to a meta-understanding of humanity. If everybody would agree that their current reality is a reality, and that what we essentially share is our capacity for constructing a reality, then perhaps we could agree on a meta-agreement for computing a reality that would mean survival and dignity for everybody on the planet, rather than each group being sold on a particular way of doing things. [...] But whether this survival with dignity comes about or not, is not only a matter of ideas. It also implies a hell of a lot of other things. It's not just a matter of knowing it, we also have to live up to it. We have to have the being adequate to the understanding, and this is not arrived at by intellectual means. Self-reference applies here as well: to understand the whole of us and the world, we have to participate with the whole of us. Specially, the bringing together of verbal and non-verbal forms of knowledge, rational and intuitive, is necessary. Without understanding, it would not be possible, but we have to guard against settling for intellection only (Varela, 1976b, p.31).

Por otro lado, a pesar de los tintes humanistas recientemente expuestos en el trabajo enactivo de Varela, él mismo siempre fue receloso en torno a la aplicación simplista y extrema de postulados propios de la biología o ciencias naturales en las ciencias sociales y humanidades (Varela, 1989). Manteniendo su visión de circulación (como en sus aproximaciones fenomenológicas) y dialéctica, Varela solía sugerir un puente de negociaciones y co-determinaciones entre lo natural y lo social.

Por ejemplo, tratando de evitar por un lado la aplicación directa de conceptos de las ciencias cognitivas a terapias psicológicas (como definir a las familias en terapia familiar como sistemas autopoieticos), y por el otro, prevenir una premisa de inconmensurabilidad entre ambos mundos. En el caso de Nielsen y Maiese (y en menor grado también De Haan), se podría argumentar que las dificultades de los modelos surgen desde la aplicación directa de conceptos enactivos en psiquiatría. Siendo esta última, una práctica con improntas humanistas y sociales, la utilización de ideas biológicas deben ser al menos re-examinadas antes de adjudicarlas a la subjetividad e historicidad humana. Más aún, esta dificultad se ha exacerbado con el esparcimiento del enfoque enactivo en filosofía de la psiquiatría durante los últimos años. Esto dado que en los autores que han incorporado una perspectiva enactiva a su análisis psicopatológico, se ha utilizado generalmente como texto base *Mind in Life* de Thompson (2007), o el trabajo sobre adaptividad de Di Paolo (2005). Pocas veces se destaca la obra seminal del enfoque enactivo *The Embodied Mind* de Varela et al. (1991), y menos aún los trabajos de Varela en las décadas de los 70 y 80. Los primeros textos señalados presentan fuertes inspiraciones del trabajo en filosofía de la biología de Jonas, y la biología de la cognición de Maturana y Varela. En cambio, inspiraciones más amplias como las fenomenológicas, de cibernética de segundo orden, filosofía de la ciencia y psicología budista, entre otras, fueron fundamentales en los textos no relevados. Esto es coincidente con la forma en que los autores en psiquiatría enactiva han conceptualizado dicho paradigma en ciencias cognitivas a la hora de su aplicación en psiquiatría. La ausencia de nociones enactivas en torno a lo humano y su quehacer, han sido amplificadas por quienes sólo han conocido la perspectiva enactiva a través de autores como Nielsen y Maiese, reforzando una visión simplificada y biologicista de lo enactivo (Russell, 2023).

No obstante lo anterior, lo atractivo del enfoque enactivista para los saberes-psi es evidente. La gran utilidad de una visión de lo mental de manera antireduccionista y antidualista; su arraigo con la vida, la continuidad de lo mental y lo vivo, la encarnación de lo mental en la enacción de un mundo de sentido en torno a la auto-individuación de los organismos. Y por lo tanto, sus potenciales implicancias en la crítica de una disciplina-psi asentada en modelos cognitivistas-computacionales de lo mental, junto a la posibilidad de aspirar a un pluralismo integrativo entre diversas perspectivas en psiquiatría (desde lo neurobiológico a lo hermenéutico-existencial, fenomenológico, sistémico, social-comunitario, etc.).

Sin embargo, a pesar de las utilidades descritas, hemos visto que en las diversas críticas a los modelos de De Haan, Nielsen y Maiese, existen límites aún en la posibilidad de la circulación entre enactivismo y psiquiatría. Particularmente a la hora de normar la patología psíquica, enfrentarse al verdadero impacto de un *milieu* sociocultural e intersubjetivo en lo humano, y en última instancia la condición humana en sí misma. Es decir, paradójicamente, el ejercicio de cuestionamiento y crítica desarrollado en esta última sección, es dado en base a la posibilidad humana de ir más allá de las normas vitales orgánicas y sensoriomotoras/hábitos, y la constante superación ambivalente de nuestro *milieu* co-generado a nivel sociocultural y lingüístico. El concepto de una nueva *forma de vida* o identidad en lo humano impresiona explotar más bien en una *pluralidad de formas*. Esto choca con la idea de simplemente replicar la idea de autonomía y *sense-making* de lo vivo en lo humano. O frente a la posibilidad de naturalizar una ética que norme la línea divisora entre vidas normales y patológicas.

Sin embargo, como señaló Varela (1989), aquello no debe llevarnos al otro extremo de inconmensurabilidad. En esa misma línea autores como Ezequiel Di Paolo y Hanne De Jaegher, entre otros, han comenzado recientemente el trabajo de aplicar nociones enactivas en ética, epistemología social, neurodivergencia, filosofía política, etc. (Di Paolo, 2020; Di Paolo et al., 2018; Di Paolo & De Jaegher, 2022; De Jaegher, 2021a, 2021b).

En su trabajo *Enactive Ethics: Difference Becoming Participation* publicado en 2022, Di Paolo y De Jaegher desarrollan la temática de la visión enactiva en parte, en relación con la idea de una ética naturalizada. Una arista similar a lo intentado por Nielsen, Maiese y De Haan a la hora de generar cierta naturalización no reduccionista en torno a la dimensión intrínsecamente normativa de la psiquiatría. El paradigma enactivo impresiona atractivo para dicho fin, dado su vocabulario anti-dualista y anti-reduccionista de lo mental y dada su visión sobre normas vitales. Sin embargo, cómo estas emergen en el acoplamiento estructural de un sistema autónomo y adaptativo en su proceso de *sense-making*, corresponde a un orden vital que no nos escapa, mas no nos define (Merleau-Ponty, 1942/1957; Thompson, 2007). Lo mismo es posible de señalar respecto a normatividades sensoriomotoras o de hábitos (Di Paolo et al., 2017), incluso complementados con visiones fenomenológicas de normatividad a nivel encarnado y perceptual, y relevando la interdependencia entre *sense-making*, intencionalidad y normas (Wehrle, 2022). Así, la complejidad de aquella normatividad humana en juego en psiquiatría podría ser inabarcable por el paradigma

enactivo clásico. En una línea similar es que De Haan propone su enactivismo existencial (2020b), el cual ya revisamos también en sus diversas dificultades. Frente a esto Di Paolo y De Jaegher, entre otros (De Jaegher & Di Paolo, 2007; De Jaegher, 2021b; Di Paolo et al., 2018, Di Paolo, 2021), han comenzado a desarrollar normatividades en nuevos territorios como el lenguaje humano, nuestros procesos de individuación y la interacción y participación entre humanos. Esto podría estimular a teóricos a desarrollar una ética naturalista que permita un anclaje normativo en un proyecto enactivo de psiquiatría. Sin embargo, a pesar de que el enactivismo ofrece una perspectiva acorde a una normatividad encarnada que toma su fuerza desde los procesos del mundo natural, no sería posible aspirar a dicha meta en la condición humana. Los últimos desarrollos enactivos, particularmente en su retorno a lo humano, su individuación y patología, han permitido abrir ciertos conceptos clásicos en la literatura enactiva y ahondar en la emergencia de lo humano como constante individuación, la cual es siempre abierta, histórica y contextual (Di Paolo & De Jaegher, 2022, p.242).

Lo humano como siempre indefinido rechazaría cualquier tipo de fuerza normativa absoluta, la cual inevitablemente implicaría un reduccionismo en torno a la constante construcción e individuación de lo humano en sus realizaciones históricas y concretas. Este eterno dinamismo e indefinición implicarían una diferencia intrínseca en lo humano. Es decir, una pluralidad de formas de vida y normas que necesariamente conllevan tensiones. Lo enactivo no es incompatible con esto, al contrario, la visión enactiva ofrece cierto tipo de naturalismo no reduccionista que implica la dialéctica entre la continuidad vida-mente al igual que las innovaciones entre nuevas formas de vida, lenguaje y comunidades humanas. Excediendo a una perspectiva dentro de las ciencias cognitivas encarnadas, hacia una filosofía de la naturaleza y una epistemología altamente concordante con el relevar el componente normativo y concreto a la hora de teorizar sobre el quehacer humano, como en el caso de la psiquiatría. Lo que Di Paolo & De Jaegher (2022) describen como *ética enactiva* reconoce la relevancia de concretizar nuestras abstracciones tan comunes en nuestras formas de conocimiento cartesiano. Dicha formalización y abstracción vuelve a permear en la psiquiatría enactiva. Por el contrario, como señala Varela (1995) ejemplificando esto en su tesis por un cambio de paradigma en ciencias cognitivas, debemos pasar desde lo formal y planificado, a lo concreto, encarnado y vivo/vivido. Reconocer lo histórico y contextual, como aquello central en el conocimiento humano, y no como aquello a ser despejado por el conocimiento abstracto. Precisamente, dicha condición aséptica y estéril es evidenciada en las falencias del

proyecto enactivo en psiquiatría. Más aún, considerando las implicancias sociales reales del ejercicio psiquiátrico en las comunidades humanas, la relevancia de lo anterior no descansa en un ejercicio intelectual, sino ético y político. Precisamente, dichas normatividades universalizadoras como formas de adaptación social, formas de vivir bien, o *sense-making* no-patológicos, han constituido de manera implícita o explícita el relato a la base de los efectos de marginalización y/o control de la psiquiatría en la sociedad (Foucault, 1977, 2000, 2005; Crichton et al., 2016; Chapman & Carel, 2022). La ausencia de este análisis por parte de la psiquiatría enactiva, puede paradójicamente perpetuar los elementos reduccionistas y opresivos que pretende superar (Russell, 2023). Dicho fenómeno, como negación de subjetividades marginadas, por supuesto no es propio de la psiquiatría, y es también elaborado en otras áreas como por ejemplo en filosofía racial, decolonial y feminista (Fanon, 1952/1973; Young, 1980).

La invisibilización de dichas temáticas es un déficit dentro del proyecto enactivo en psiquiatría. Sin embargo, los fundadores del enfoque enactivo no eran completamente ajenos al mundo psiquiátrico como ya vimos en el trabajo sobre terapia familiar de Varela (1989). A su vez, los movimientos anti-psiquiátricos y sistémicos, eran ampliamente conocidos por Varela, por ejemplo el trabajo de Ronald Laing (2001), quien a su vez fue fuertemente inspirado por el cibernético Gregory Bateson, el cual al mismo tiempo, fue una figura clave para el trabajo de Varela y Maturana. Este último, de hecho, continuó posteriormente un trabajo interdisciplinario con el área de la psicoterapia familiar y de parejas (Maturana, 2006).

No obstante, dicha invisibilización de lo humano en su encarnación sociocultural concreta, es también un reflejo de lo reciente del énfasis más explícito y extendido de temáticas éticas y sociopolíticas por parte del enactivismo. Más aún, considerando el foco mayoritario por parte del enfoque enactivo clásico en formas de normatividad más propias del orden vital, las cuales no agotan a la condición humana. A pesar de que esto fue fundamental a la hora de relevar la crítica a formas dualistas, racionalistas, cartesianas y cognitivas de lo mental y la cognición en general; actualmente, sin desmedro de lo anterior, es necesario continuar la construcción de lo humano desde lo vivo, reconociendo aquellas posibles innovaciones en nuestra condición.

Los últimos trabajos de Di Paolo y De Jaegher comentados permiten avanzar en dicha premisa. Estos facultan el por un lado, reforzar la relevancia de las dificultades planteadas hacia la psiquiatría (incluida su perspectiva enactiva) desde diversas epistemologías sociopolíticas

(feministas, raciales, decoloniales, marxistas y grupos de auto-abogacía como el movimiento neurodivergente); y por otro lado, desarrollar posibles respuestas de inspiración enactiva.

Para Di Paolo & De Jaegher (2022) el proyecto enactivo se basa en la constante e indeterminada constitución de corporalidades vivientes a través de su autonomía en condiciones precarias, en niveles de encarnación ya sea orgánica/metabólica, sensorio-perceptual/habitual, y/o social/lingüística. Dicho proceso dinámico e histórico de constitución en movimiento y acción (enactivo) co-determina la emergencia de un organismo y un mundo de sentido. Esto es posible gracias al proceso de *sense-making* como preocupación e intencionalidad primaria, el cual implica una normatividad encarnada y vital en base a la mantención de una identidad orgánica viable u formas de vida. Así, se entrecruzan dimensiones ontológicas y epistemológicas en un hacer constantemente activo, en su proceso de constitución de *self* y enacción de mundo. Sin embargo, en el caso de cuerpos lingüísticos (Di Paolo et al., 2018) en la condición humana, dichas formas de vida y normas se abren en la individuación humana como proceso siempre inconcluso. Haciendo aún más imbricada y densa la relación entre nuestra condición y experiencia, con nuestras acciones y conocimientos, y nuestras normas y prácticas. Lo humano como la relación circular enactiva de eterna constitución, transformación, tensiones y conflictos entre un yo encarnado y un mundo social. Una co-determinación enactiva siempre *en falta*, demandada de constante reelaboración e individuación colectiva. Así, abierto siempre a la constitución de un yo en base a mis acciones inter-subjetivas y en comunidad. Siendo imposible de generar un real aislamiento entre dimensiones psíquicas, encarnadas o sociales. Por el contrario, la condición humana implica la permeación constitutiva, y a la vez en constante cambio, entre lo que somos, nuestro conocer, y lo que hacemos, a nivel individual y colectivo. Un eterno devenir humano que rompe con las normatividades del orden vital, abriendo un enactivismo deficitario e indeterminado.

De esta forma, vemos cómo el trabajo reciente (y no tan reciente) de la perspectiva enactiva sí permite comenzar a considerar la constante apertura y colectividad de la normatividad psiquiátrica y su potencial impacto. Esto por supuesto no implica el abandono de normatividades orgánicas, sensoriomotoras y fenomenológicas. Tampoco supone una dimensión sobrenatural o dualismo entre lo biológico y social a la hora de comprender nuestro psiquismo y su patologización. Al mismo tiempo, toda visión enactiva de normatividad rechaza visiones unilaterales a nivel valórico, ya sea desde una perspectiva funcional, objetivista o subjetivista. En este punto concordamos con



De Haan (2020b), nuestros valores se asientan en nuestra biología, pero que al mismo tiempo la trascienden en cierto sentido. O dicho de otra forma, nuestra constitución como cuerpo vivo es constitutiva e inseparable de mi *sense-making* existencial, usando el concepto de De Haan. Y dicho *sense-making* es ético<sup>14</sup>. Sin embargo, lo que la autora no visualiza (a pesar de citar incluso a autores como Fanon y Young) es la relevancia de la relación entre sus dimensiones existencial y sociocultural con el saber psiquiátrico y sus prácticas. Siguiendo a Varela, el análisis permanece en un plano más teórico y ontológico. Autores como Fanon son sólo citados para defender el impacto de nuestra capacidad reflexiva en nuestra fisiología (p.187). Sin embargo, no lo son para cuestionar cierta normatividad psiquiátrica, ni tampoco para comprender que toda teorización implica un cierto tipo de participación ética, en este caso con las comunidades asociadas de una u otra forma al aparato psiquiátrico. La autora señala: "For values depend on our embodied and embedded nature, part of which is the universally shared condition of being persons in the world" (p.177). No obstante, dicha condición universal compartida es precisamente lo cuestionado por autores como Fanon, que se relaciona con la crítica a la elaboración aséptica de De Haan en torno a la *patologización* del *sense-making* humano (o existencial). Esto se relaciona en última instancia con las nociones de la autora en torno *al orden humano y una nueva forma de vida* -siguiendo a Merleau-Ponty (1942/1957) y Thompson (2011a)- las cuales son simples consecuencias de nuestra "capacidad" de auto-reflexión o *sense-making* existencial. Volveremos a esto al final del capítulo.

Retomaremos ahora al trabajo reciente de De Jaegher & Di Paolo para avanzar en una mayor concretización del modelo enactivo en psiquiatría y una ética enactiva. Como un complemento a

---

<sup>14</sup> La conceptualización ética en la perspectiva enactiva es reciente y acotada (Colombetti & Torrance, 2009; De Jaegher, 2013b; Vörös & Bitbol, 2017). Al comprender el *sense-making* humano como intrínsecamente ético, debemos dar cuenta de sus condiciones de afectividad, historicidad e intersubjetividad. A pesar de que una mayor profundización al respecto excede la presente tesis, es necesario destacar que diversas aristas pueden ser consideradas en la tradición enactiva para englobar la noción de *sense-making* como fenómeno ético. En primer lugar el trabajo de Varela (1992/1999) y su noción de un "saber-hacer ético" como crítica a las visiones abstractas de principios morales prescriptivos y deliberados, en contraposición con una concretización situada y afectiva de compromiso ético en permanente co-construcción. Este afán por limitar el énfasis cognitivo-racionalista y des-afectado en ética, resuena con los trabajos citados previamente en ética enactiva y epistemología comprometida (Di Paolo & De Jaegher, 2022; De Jaegher 2021a), al mismo tiempo que limitar lo valórico a una dimensión existencial como en De Haan (2020b) resulta insuficiente. El foco debe centrarse con mayor énfasis en la noción de *sense-making* participativo (De Jaegher & Di Paolo, 2007) como la noción fundamental hacia una perspectiva ética; transitando desde un *sense-making* individualista a uno inter-enactivo y participativo en la diferencia de la condición humana. En esta constitución intersubjetiva e histórica del *sense-making* humano siempre se nos impone una dimensión ética, en un devenir de co-construcción interpersonal con una alteridad, y socialmente en estructuras institucionales y de poder. Un *sense-making* como formas abiertas y en constante tensión de acción y conocimiento que conlleva una sintonía y orientación moral transindividual.

la crítica respecto de la patologización en base a normas opresivas de objetividad y normalidad en la epistemología psiquiátrica, es relevante destacar en primer lugar la noción de *epistemología comprometida* (De Jaegher, 2021a, 2021b). Bajo esta argumentación, el conocer se comprende como una forma de involucrarse de manera activa y mutua entre conocedor(es) y conocido(s). Esto construye en base a la idea de *sense-making participativo* (De Jaegher & Di Paolo, 2007), en donde la generación de sentido implica una dialéctica entre el *sense-making* particular de dos o más individuos, y aquel emergente y auto-sostenido de la interacción en sí misma; lo cual implica entre los participantes una tensión entre ser ellos mismos al mismo tiempo que abrirse a la posibilidad de cambiar mediante un conocimiento participativo. Esto se traduce en dos polos, los cuales representan los dos extremos en donde la relación se degrada. El polo de sobre-determinación y el de sub-determinación. En el primer caso, existe la imposición forzosa de un marco epistémico desde el conocedor sobre el conocido. En el segundo, se genera un desdén, una indiferencia hacia una relación significativa. Una epistemología comprometida implica una relación de conocimiento como *permitir-ser* (De Jaegher, 2021a). Dicha actitud implica un componente prescriptivo y busca resistir y luchar en contra de ambos polos de manera constante. Un co-devenir entre conocedor y conocido, que precede dicha dicotomía y toda preferencia previa entre los polos de dicha relación de transformación. Una imbricación entre la individuación humana, sus relaciones prácticas y construcciones epistémicas relacionales.

Dada nuestra individuación humana como inevitablemente contextual, histórica y en apertura; la noción de diferencia en lo humano emerge como consecuencia de dicho proceso (Di Paolo & De Jaegher, 2022). Dicha idea concuerda con lo señalado previamente respecto a la pluralidad de formas de vida en lo humano. No es, por tanto, una mera diferencia superficial y trivial, sino un elemento intrínseco a lo humano que reside en nuestra condición deficitaria, dada por nuestros cuerpos lingüísticos, y que es condición de posibilidad para la lucha ética, política y todo tipo de tensión. Una diferencia que es insoslayable y rechaza todo tipo de universalización normativa. Todo afán de eliminar dicha eterna tensión en los espacios humanos se verá expresada en los polos de sobre y sub determinación ya elaborados en la idea de epistemología comprometida. En este caso los polos se encarnan como "relativismo" y "tolerancia" (p.249). En el primer caso, se genera el polo de la sub-determinación o "dejar-ir", es decir, bajo las premisas abstractas de pluralismo se pierde la posibilidad de generar una participación comprometida y transformadora en las diversas visiones, generando un relativismo que pasa de la tolerancia a la indiferencia. En el segundo caso,

se genera el polo de la sobre-determinación en un afán de eliminar toda diferencia en pro de un todo colectivo, un yo y un otro reducido a un nosotros. Esto tampoco permite una participación individuadora en los sujetos dado que para esto es necesario el reconocimiento de los otros y su diferencia como punto de partida. La relación con otros fuera de mi comunidad se vuelve abstracta y fomenta el considerar sólo a nuestro grupo como único espacio de individuación colectiva y valor concreto en su humanidad. Si se toma en serio nuestra condición humana respecto a su interminable constitución en sus contextos concretos, es necesario aceptar y reconocer las diferencias y tensiones inherentes. Por tanto, todo discurso abstracto de empatía, pro-socialidad (racional, evolutiva y/u ontogenética), civilidad y de unión social bien intencionada, cae en el polo de sobre-determinación y no permite-ser, dado que no reconoce la tensión dialéctica entre individuo y sociedad. Mucho de este discurso es asimilable con las críticas ya planteadas hacia la "buena vida" aspirada por la terapéutica psiquiátrica.

La reificación de estos polos es posible de observar en diversas dimensiones. Un ejemplo es la objetivación de la diferencia psíquica por parte de la psiquiatría. Aquel mundo no-humano o sub-humano ajeno a nuestra racionalidad distintiva como especie. Siguiendo la argumentación de De Jaegher (2021a), existe una relación sobre-determinista entre el saber psiquiátrico y los sujetos de atención, siendo estos últimos completamente determinados-por-otros en relación con intereses unilaterales. Esta sobre-determinación implica la reflexión epistemológica de que en el acto de conocer la cosa-a-ser-conocida se piensa en ser descubierta en su totalidad, completamente determinada. El conocedor no da espacio para el permitir-ser, en el sentido de que algo del otro siempre queda indeterminado por el observador. Incluso en el modelo enactivo de psiquiatría persiste una epistemología implícita y perseverante que logra no constituir una participación comprometida al sobre-determinar lo anormal del *sense-making* humano. A pesar de las buenas intenciones, persiste la imposición de una normatividad patologizante y determinista en la relación con aquellos sujetos de atención y padecer. Existe una dificultad a la hora de observar que en el intentar cuidar a los que sufren, pueden sin querer, favorecer y mantener las condiciones de opresión en la individuación de los sujetos, y por tanto lograr el efecto contrario al buscado. Esto, por el otro lado, ha favorecido también fenómenos de sub-determinación. Un dejar-ir por parte de la psiquiatría hacia aquellos que resisten dichas sobre-determinaciones y buscan una despatologización. Frente a la posibilidad de una co-construcción epistémica entre psiquiatra y paciente, entre un saber en tercera persona y una subjetividad vivida en sufrimiento, el terapeuta

tiende a imponer una determinación última, la cual en caso de no ser aceptada suele implicar muchas veces el cese del proceso terapéutico o el reforzamiento determinista en conceptos como: "ausencia de conciencia de enfermedad" o "resistencia al tratamiento". En otras palabras, la experiencia vivida del paciente resulta relevante para el clínico, sólo si es posible de ser encuadrada en su perspectiva pre-determinada de *sense-making* patológico. Un ejemplo interesante de esto es cómo la psicopatología fenomenológica se tiende a interesar más bien por las formas (por fines diagnósticos) de los fenómenos psíquicos en los pacientes, más no en el contenido o menos aún en una verdadera subjetividad fuera de una episteme fenomenológica (Jones, 2022). Este ejemplo puede ser considerado en múltiples corrientes de la psiquiatría, donde cada una puede reinterpretar la noción de *sense-making* existencial (o ser-en-el-mundo) trastornado y replicar las mismas falencias. Esto es concordante con el escasísimo interés de la psiquiatría por áreas académicas activistas como los *Mad Studies* y la neurodivergencia (Beresford & Russo, 2021; Chapman, 2019), las cuales realmente ponen en relieve estas temáticas. Por supuesto, desde el otro extremo del espectro, en la anti-psiquiatría, también encontramos ejemplos de epistemologías no-participativas. Aquellos que ven a lo psiquiátrico como una pseudo-ciencia sin sustrato "objetivo"; limitando todo padecer psíquico a un determinismo social *abstracto* de manera sobre-determinada, manteniendo así también una sub-determinación del sufrimiento concreto de un sinfín de sujetos *concretos*. No permitiendo la posibilidad de co-individuación significativa.

No basta con agregar una dimensión existencial y pensar una psiquiatra enactiva o un enactivismo existencializado que no está determinado por valencias metabólicas para elaborar sobre el dispositivo psiquiátrico y la patología psíquica. Sin duda es relevante situar al ejercicio psiquiátrico más allá de sólo aquellas normas funcionales o naturales. La complejidad propia del concepto de *sense-making* existencializado y su patologización debe ser reconsiderada en función a las múltiples críticas planteadas.

Durante el presente capítulo hemos revisado los diversos modelos en psiquiatría enactiva, en conjunto con sus diversas dificultades. En primer lugar, analizamos la perspectiva de Sanneke de Haan, particularmente en torno a sus ideas de dimensión y *sense-making* existenciales (versus lo biopsicosocial y el *sense-making* básico). Posteriormente destacamos el trabajo de Nielsen y Maiese respecto a la noción de trastorno mental como afectación de normas naturales y adaptación psicosocial. De Haan visualiza cómo en el caso de lo humano la simple aplicación de un *sense-*

*making* vital resulta problemático e insuficiente. Esto se ve evidenciado en las dificultades del ejercicio normativo en psiquiatría desde el enactivismo, problema evidente en Nielsen y Maiese. Sin embargo, De Haan no observa la particularidad de las dimensiones biopsicosociales en la condición humana. No elabora un camino de pluralidad de formas de vida desde la condición humana en sí misma, entendiendo a esta como existencial, no en base a una capacidad particular, sino que presente en la esencia de misma de la condición humana. Dicha condición, elaborada parcialmente de manera reciente en los últimos trabajos enactivos de Di Paolo y De Jaegher, hemos visto cómo se constituye intrínsecamente de manera indeterminada. Un *sense-making* humano que es constante devenir social, histórico e intersubjetivo. Este es el motivo central que en consecuencia limita las aspiraciones de Nielsen y Maiese. Coincidimos por tanto parcialmente con De Haan en la necesidad de reconsiderar lo humano en la posibilidad de una psiquiatría de inspiración enactiva. No obstante, es necesario profundizar en la condición humana desde el enfoque enactivo con nuevos aportes que permitan dar cuenta de la diferencia antropológica desde la vida. Rechazando la visión de lo humano como constitución de racionalidad y reflexividad, las cuales a su vez permiten una culturización como superación de lo animal no-humano.

En base a lo anterior, buscaremos en el siguiente capítulo nuevas perspectivas desde el trabajo del filósofo Renaud Barbaras. Desde su *Fenomenología de la vida* (2008/2013) visualizaremos la intersección de las inspiraciones fenomenológicas merleau-pontianas del trabajo enactivo inicial (Merleau-Ponty, 1945/1984; Varela et al., 1991) con sus desarrollos posteriores en base a la filosofía jonasiana del *Principio Vida* (Jonas, 1966/2000; Di Paolo, 2005; Thompson, 2007).

La introducción de un ejercicio filosófico de lo biológico en el enactivismo ha sido fundamental en el estudio de lo mental y su interioridad en lo orgánico. Considerando las dificultades previamente descritas en la psiquiatría enactiva de De Haan, parece pertinente generar un estudio de la fenomenología de la vida contemporánea que complemente la inspiración jonasiana en la perspectiva enactiva<sup>15</sup>. Así, ayudando a comprender de mejor manera las tensiones entre la vida y el orden humano, cristalizadas en el estudio de la psiquiatría enactivista.

---

<sup>15</sup> La visión enactiva y el espíritu del trabajo de Varela siempre destacaron por su creatividad y eclecticismo. Presentando inspiraciones altamente heterogéneas como fenomenología, filosofía de la biología, biología organizacional, neurociencias, cibernética, filosofía de la ciencia y de la mente, ciencias cognitivas y filosofía budista. Más aún, el enactivismo siempre ha pretendido una perspectiva anti-dualista que incorpore la unidad del sujeto y su experiencia, con el objeto y el conocimiento. Lo que implica una circulación entre ciencia y fenomenología, entre el investigador/filósofo y su análisis, y su contexto y acción (Varela, 1976b, 1992, 2000; Varela et al., 1991). Por otro lado, la enacción no se entiende solo como una teoría dentro de la ciencia cognitiva en una epistemología naturalista contrapuesta al cognitivismo; sino que pretende un cambio más profundo y existencial, una ampliación y reelaboración

El trabajo de la condición humana como deficitaria en Barbaras (2008/2013) presenta el potencial de desentrañar las dificultades del proyecto enactivo en psiquiatría, al mismo tiempo que permite complementar el trabajo reciente en aquel enactivismo del quehacer humano (De Jaegher, 2021a, 2021b, Di Paolo, 2021; Di Paolo & De Jaegher, 2022). Siguiendo a Barbaras, dicha noción de déficit en lo humano permite constituir nuestra diferencia, en ausencia de un antropocentrismo dualista *ad-hoc*, y rompiendo con cualquier bio-reduccionismo. Como veremos, la vida humana está dentro de la vida, pero difiere de esta. Mas la humanidad no es el último espacio de superación de la vida, sino como una limitación dentro de la esencia de la vida. Así, la noción de sense-making en lo humano en torno a lo deficitario profundizará los estudios fundamentales de la psiquiatría enactiva, i.e. la comprensión de lo mental en lo humano y la posibilidad de sus trastornos. En la comprensión de dicha relación deficitaria con el mundo se pretenderá un acercamiento a la pregunta por lo que somos (informando el debate en psiquiatría enactiva existencial), y cómo aquella relación es condición de posibilidad para un psiquismo problematizado (informando el debate en psiquiatría enactiva adaptacionista).

---

del estudio de la vida y la mente, entendiendo dicho conocimiento en nuestra acción concreta, situada, encarnada e histórica. Implicándonos en nuestra experiencia y dimensión ética. *Enactuando la enacción* (Vörös & Bitbol, 2017). Es precisamente dicho afán enactivo y aquel camino el que se pretende honrar en la epistemología de la presente tesis. Comenzando desde el campo de acción personal, la psiquiatría y su perspectiva enactiva, se avanza desde su inspiración científica hacia el encuentro de la filosofía y la fenomenología (Barbaras, 2002). Procurando siempre la posibilidad de una profundización mediante la transdimensionalidad entre los diversos enfoques desarrollados durante los diversos capítulos.

## Capítulo 4: Desde el enactivismo hacia las dimensiones humanas en la fenomenología de la vida de Renaud Barbaras.

### 4.1. Fenomenología de la vida

Al adentrarnos en la pregunta por una psiquiatría enactiva nos hemos topado constantemente con la tensión entre lo humano, su conciencia, su reflexividad (su dimensión existencial); y la vida, reducida al resto de seres vivos no-humanos, lo biológico (el anclaje naturalista). Siendo el enactivismo una visión de fuerte inspiración biologicista, las bases de lo vivo han tendido hacia teorías relacionadas con las ciencias naturales. No obstante, dentro de la misma perspectiva enactiva, dichas ciencias siempre fueron cuestionadas y criticadas por su cartesianismo de base, su objetivismo y naturalismo ingenuos. En dicha línea, la visión enactiva, desde su surgimiento, constantemente buscó complemento en las humanidades y la filosofía. A pesar de que en la década de los noventa la conexión más directa fue el trabajo de Maurice Merleau-Ponty (1942/1957, 1945/1984), posteriormente Varela (Varela, 2000; Weber & Varela, 2002), Thompson (2004, 2007, 2022b) y Di Paolo (2005, 2009a, 2013, 2018) comenzaron a adentrarse en la obra de Hans Jonas y su análisis filosófico-fenomenológico de la biología y de lo vivo (1966/2000, 1968). Desde entonces, la perspectiva enactiva se ha ampliado considerablemente, avanzando en la constitución de una interfaz entre ciencias cognitivas y filosofía de la naturaleza. A pesar de dicho crecimiento, el estudio de la vida ha tendido a fijarse en Jonas<sup>16</sup>. Al mismo tiempo, considerando lo significativo de la fenomenología en los trabajos seminales del enactivismo (Varela et al., 1991; Thompson, 2007), es cuestionable la total separación entre los desarrollos fenomenológicos contemporáneos y el trabajo enactivo actual. Varela siempre mantuvo vivo su interés por la fenomenología, elaborando en paralelo su trabajo en "neurofenomenología" (Varela, 1996), el desarrollo interdisciplinario con la fenomenóloga francesa Natalie Depraz (Depraz et al., 2000; Varela & Depraz, 2003), y la posibilidad de generar cierto tipo de naturalización de la fenomenología como una manera de *concretización* (Varela, 1997b, 1999b; Petitot et al., 1999). Sin embargo, a la fecha, parece necesario continuar profundizando dicha relación originaria entre enactivismo y fenomenología. Especialmente la posibilidad de una *fenomenología de la vida*, la cual hasta ahora

---

<sup>16</sup> Una excepción a esto es el rescate reciente del trabajo de Gilbert Simondon (2005) por autores enactivistas como Ezequiel Di Paolo, entre otros (Di Paolo et al., 2018; Di Paolo, 2021; Di Paolo & De Jaeger, 2022; García & Arandia, 2022).

sólo ha sido inspirada desde el trabajo de Merleau-Ponty (1942/1957, 1995/2003) y Jonas (1966/2000). Y es precisamente dicha área de estudio, donde vemos un afán marcado por superar aquellas dicotomías con las que hemos tropezados en nuestra crítica a la psiquiatría enactiva. Particularmente en dicho contexto, es donde nos parece relevante revisar el trabajo del fenomenólogo francés Renaud Barbaras (1999, 2005, 2008) en el desarrollo de una fenomenología de la vida. Y en específico su obra: *Introduction à une phénoménologie de la vie* (2008/2013).

Barbaras ha estado familiarizado con el trabajo de Varela y el enactivismo. No sólo esto, sino que dedicó palabras de admiración a la creatividad y la libertad intelectual de Varela tras su muerte (Barbaras, 2002). "He embodies the convergence of a scientific exigency and a phenomenological concern" (p.127). Por otro lado, destaca el camino del medio enactivo entre monismo y dualismo, a su vez que su anti-representacionalismo y anti-adaptacionismo. Así, se ve por un parte, el rechazo de una perspectiva objetivista de un mundo pre-dado reconstruido desde una percepción representacionista, y al mismo tiempo, la crítica a un afán subjetivista de un mundo proyectado; visualizando la noción de percepción como acción guiada perceptual (enacción) y la co-determinación (filo y ontogenética) de organismo/ambiente (Varela et al., 1991). Barbaras, relevando la constitución enactiva de un mundo por el ser vivo y la especificación mutua sujeto/objeto, observa en el paradigma enactivismo una contribución y concordancia con una fenomenología de la percepción post-husserliana y la continuación del trabajo de autores como E. Straus y V. von Weizsackër (Barbaras, 2002, p128; 1999, 2004).

Continuaremos por tanto profundizando en la relación entre lo enactivo (y su aplicación psiquiátrica) y la fenomenología, específicamente en una fenomenología de la vida. Al realizar un análisis complementario entre ambas áreas se abre una nueva posibilidad de comprensión en torno a la tensión y continuidad de la mente humana y lo vivo, de tal forma de ampliar la reflexión en torno el proyecto enactivo en psiquiatría.

La introducción de un ejercicio filosófico jonasiano de lo biológico en el enactivismo ha sido fundamental en el estudio de lo mental y su interioridad en lo orgánico. Permitiendo avanzar en una línea media entre el existencialismo que acecha el trabajo de De Haan, versus el biologicismo cientificista que hace lo mismo con Nielsen. En palabras de Jonas:



El existencialismo contemporáneo, al igual que otras filosofías que le precedieron, dirige sus miradas solamente al hombre, como si hubiese sido encantado por él. Hace al hombre el homenaje, que es a la vez una carga, de atribuirle a él muchas cosas que tienen su raíz en la existencia orgánica como tal. Al proceder así, el existencialismo priva a la comprensión del mundo orgánico de los resultados que alcanza la autopercepción humana, y por esa misma razón traza mal la verdadera línea divisoria entre el animal y el hombre.

Por su parte, la biología científica, atada por sus propias reglas a los hechos físicos externos, se ve obligada a pasar por alto la dimensión de interioridad propia de la vida. Hace desaparecer así la diferencia entre «animado» e «inanimado», y al mismo tiempo convierte esa vida, que explica en su integridad desde el punto de vista material, en algo cuyo sentido es todavía más enigmático de lo que lo era antes de recibir esa explicación (Jonas, 1966/2000, p.9).

En ese sentido, considerando las dificultades previamente descritas en la psiquiatría enactiva, parece pertinente generar un estudio de la fenomenología de la vida contemporánea que complemente la filosofía de la biología. Así, la tensión entre la vida y el orden humano, cristalizado en la psiquiatría (y su perspectiva enactiva), puede buscar caminos de disolución. Una psiquiatría entre neurociencias y humanidades, una psiquiatría enactiva entre la crítica a Nielsen como bio-reduccionista y adaptacionista (De Haan, 2021b), y a De Haan como existencialista y dualista (Nielsen, 2021a). Observamos la resonancia con lo que constituye el problema a afrontar por la fenomenología de la vida según Barbaras:

La consecuencia inmediata de la dualidad ontológica de interior y exterior dentro de lo que se da como ser vivo es la escisión entre el reino animal y el hombre, es decir, el cisma dentro de la vida entre, por un lado, lo que se puede describir, en principio al menos, sobre la base de leyes que rigen la exterioridad y, por otra parte, el orden humano, que se caracteriza por la conciencia, el pensamiento o la mente. Como ha mostrado Hans Jonas, tal actitud, que probablemente caracteriza a la era moderna, equivale a exceder, y por lo tanto negar, la vida como tal, negándola en la caracterización del animal como máquina y excediéndola en la del hombre como *res cogitans* o mente. El dualismo ontológico no puede desligarse del desconocimiento del fenómeno de la vida en cuanto esencialmente unitario: la vida está ausente de un ser vivo descrito en términos físico-químicos y, aunque de manera diferente, de una conciencia que es pura inmanencia. De ello se sigue que una fenomenología de la vida que pretenda pensar la unidad genuina de la vida debe captarla en su continuidad efectiva, como aquello de lo que surge tanto el animal como el hombre. La unidad de la vida como tal debe superar la distinción entre animal y humano. Esto no quiere decir en modo alguno que debamos emprender un camino reduccionista, sino al contrario, que una adecuada determinación de la vida debe ser capaz de dar cuenta también de sus formas más elevadas y, en particular, para la dimensión del conocimiento peculiar al orden humano. Para este tipo de fenomenología, 'lo orgánico, incluso en sus

formas más bajas, prefigura la mente, y la mente, incluso en sus niveles más elevados, sigue siendo parte de lo orgánico' (Jonas, 2000, p.13)" (Barbaras, 2008/2013, p.8).

Como hemos señalado previamente, el enactivismo presenta fuertes raíces en la biología y particularmente la teoría autopoietica, siendo su arquetipo clásico la célula como organismo vivo. Sin embargo, para la fenomenología de la vida el colocar la vida en el estudio de un ser vivo como una bacteria sería confundir la vida, con su manifestación en los organismos vivos. De esta forma, al centrarnos en el estudio biológico, en el complejo funcionamiento de los seres vivos, pasamos por alto el hecho de que la biología debe, antes de examinar su objeto de estudio, reconocer dentro del mundo lo vivo y lo inerte. Esta diferenciación intuitiva es rescatada por la fenomenología de la vida de Barbaras (siguiendo a Canguilhem) al señalar: "La vida, objeto de la biología remite a la vida que vivo" (2008/2013, p.54). De la misma forma, la fenomenología de la vida en Jonas destaca la auto-vivencia como la condición de posibilidad de cualquier intento de objetivización biológica: "La vida solamente puede ser conocida por la vida" (Jonas, 1966/2000, p.136). Esta perspectiva es tomada por el enactivismo inspirado en Jonas. Citando a Weber & Varela:

Before being scientists we are first living beings, and as such we have the evidence of our intrinsic teleology in us. And, in observing other creatures struggling to continue their existence – starting from simple bacteria that actively swim away from a chemical repellent – we can, by our own evidence, understand teleology as the governing force of the realm of the living. Theories about the living can only be conceived from the fragile and concerned perspective of the living itself (Weber & Varela, 2002, p.110).

El giro *jonasiano* en el paradigma enactivo vino a complementar la relevancia de lo experiencial en el trabajo científico de Francisco Varela desde sus inicios. En su artículo *Not one, not two* (1976a), señala: "But what I see as an important ingredient of our discussion is the fact that a change in experience (being) is as necessary as change in understanding if any suturing the mind-body dualisms is to come about" (p.67). Posteriormente, en la obra seminal del enactivismo (Varela, et al., 1991), la tesis central precisamente corresponde a la necesidad de una circularidad entre la investigación científica de la mente y la fenomenología de la experiencia vivida. Citando a Evan Thompson:

[...] it's one thing to have a scientific representation of the mind as participating in the "constitution" of its intentional objects; it's another thing to see such constitution at work in one's own lived experience. Francisco believed, like phenomenologists and also Buddhists, that this kind of direct experience is

possible. He also thought that unless science and philosophy make room for this kind of experience, we will never be able to deal effectively with the mind–body problem, but will instead fall prey to one or another extreme view – either denying experience in favour of theoretical constructions, or denying scientific insight in favour of naive and uncritical experience (Thompson, 2004, p.382).

Por tanto, para el enactivismo, debemos evidenciar la diferencia entre tener representaciones científicas (de la mente como enactiva y de lo vivo como autopoiético), y nuestra experiencia directa como seres vivos en la comprensión de lo vivo (Thompson, 2007, pp.162-165). Las inspiraciones para lo enactivo en torno al presente análisis son heterogéneas y heterodoxas. Cada una con su distinto cariz, pero con intuiciones comunes, como por ejemplo la crítica a una ciencia *naïve*, objetivista; y ajena a lo experiencial, la generación de sentido y la dimensión valórica. Dentro de aquellas inspiraciones la fenomenología ha sido fundamental. Lamentablemente, evidenciamos su escasa presencia dentro de los modelos de psiquiatría enactiva analizados, incluso en autoras como De Haan<sup>17</sup>. La intuición fenomenológica en el enactivismo clásico se ve desarrollada en la siguiente cita de Merleau-Ponty:

Todo cuanto sé del mundo, incluso lo sabido por ciencia, lo sé a partir de una visión más o de una experiencia del mundo sin la cual nada significarían los símbolos de la ciencia. Todo el universo de la ciencia está construido sobre el mundo vivido y, si queremos pensar rigurosamente la ciencia, apreciar exactamente su sentido y alcance, tendremos, primero, que despertar esta experiencia del mundo del que ésta es expresión segunda [...] yo soy la fuente absoluta, mi existencia no procede de mis antecedentes, de mi medio físico y social, es ella la que va hacia éstos y los sostiene (Merleau-Ponty, 1945/1984, p.8)

De esta forma, pensando en un estudio fenomenológico de la vida, debemos rechazar todo polo biologicista, que implique una realidad pre-dada en ausencia de un sujeto. Por el contrario, tanto el enactivismo como la fenomenología nos muestran que toda posibilidad de estudio biológico está enraizada en mi propia vida y su padecer en experiencia vivida. No será, por tanto, su estudio el que acabe con la pregunta por la vida, dado que esta escapa al estudio biológico del funcionamiento de los organismos tomados como seres vivos. Toda objetivización reniega de la vida dado que la sitúa en una base no vital<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Esto es particularmente llamativo en el caso de De Haan, dado que en sus trabajos previos desarrolló diversos análisis fenomenológicos de la experiencia vivida en pacientes con Trastorno de Estrés Postraumático (posterior a Estimulación Cerebral Profunda), y del cuerpo vivido en personas con esquizofrenia (De Haan et al., 2010, 2013, 2015, 2017).

<sup>18</sup> Para un análisis crítico del rol entre enactivismo y fenomenología y el giro jonasiiano, revisar Ward & Villalobos (2016), Villalobos & Ward (2016, 2016b), De Jesus (2016) y Kee (2021).

El otro polo del ser-percibido o una mente pre-dada también debe ser rechazado por una fenomenología de la vida, lo cual también es concordante con la perspectiva enactivista. Sin embargo, el trabajo de Barbaras va más allá y critica la presencia de esta visión en los textos iniciales de Merleau-Ponty (1942/1957, 1945/1984), los cuales precisamente fueron de inspiración fundamental para Varela y Thompson (Varela et al., 1991; Thompson, 2007). Barbaras (2008/2013) al respecto señala: "Es grande la tentación de confundir la condición fenoménica con aquello a lo que da acceso y confundir el ser del ser vivo con su apariencia" (p.55). Es decir, no porque se pase de una biología reduccionista a un análisis biológico abocado a la globalidad del organismo, se subsana la pregunta por la vida. La perspectiva del ser-percibido es necesaria, mas no suficiente. Barbaras precisamente, critica el análisis de Merleau-Ponty en *La Estructura del Comportamiento* (1942/1957) en torno a los seres vivos por fusionar el ser del organismo con su ser percibido. Así, este no sería una naturaleza externa real, sino el fenómeno de significación. Lo que deja abierta la pregunta en torno al modo íntimo de ser del organismo, más allá de negar su condición de cosa en-sí.

Merleau-Ponty rechaza el enfoque mecanicista, siendo forzado hacia un nivel fenomenal al no ver alternativas en lo real que no decanten por otro lado en un vitalismo. Sin embargo, el no-reduccionismo no necesariamente implica el recalcar en una entelequia vitalista. Para Barbaras, existiría un dinamismo vital que no podría ser reducido a lo percibido, ni tampoco asociarse a la acción de alguna fuerza misteriosa inexplicable.

Así, el organismo está co-presente en cada parte de su globalidad, pero esto es así, dado que se constituye constantemente como organismo global. No es algo total por la percepción, sino que existe un dinamismo inmanente que no puede ser captado por la percepción y que implica que el organismo se posee a sí mismo en su auto-despliegue. De esta forma, si en la visión mecanicista el ser de lo vivo se pierde, en la reducción de este a su fenómeno también, dado que se enarbola sobre y contra una conciencia, que sólo capta lo visible de su movimiento totalizante. El ser es distorsionado en la alteridad, dado que su realidad estaría en la diferencia de su fenomenalidad (Barbaras, 2008/2013, pp.53-60).

Para Barbaras (1999, 2003) la totalidad e irreductibilidad del organismo sólo se puede comprender si se comienza de una totalidad de "alto-orden". Es decir, la relación de todo-partes en los organismos es llevada a una relación de todo-partes en lo vivo, entre organismo y mundo. Este

principio metafísico en el cual lo imperfecto se hace inteligible como forma de lo perfecto es tomado del trabajo de Kurt Goldstein (1934) en *Der Aufbau des Organismus*. Lo vivo expresa lo imperfecto (visible) y perfecto (invisible) en simultáneo. En aislamiento la individualidad es perfecta, en relación con su totalidad es imperfecta dada su separación de esta. Desde esta perspectiva, como veremos más adelante, Barbaras desarrolla la esencia de lo vivo como aquello siempre en falta. La cual no se agota en una necesidad de sobrevivencia biológica como en Jonas y su concepto de libertad necesitada. Así, Barbaras rechazará la noción de metabolismo jonasiana como lo fundamental en lo vivo, y adscribirá esto a la noción de Deseo (en contraposición a necesidad). Citando a Barbaras:

Living being falls short of its own being and is consequently denied by an ontological separation. The essence of the living being lies outside of itself, and therefore, its life is characterized by the fact that it always pursues or seeks for its own essence. So I employ the term “desire” in a very specific sense and as different from need. Unlike need, desire cannot be fulfilled; thus the presence of what is desired does not fulfil desire but intensifies it; or better, in desire there is no difference between fulfillment and frustration (Barbaras, 2003, p.165).

En similitud con la perspectiva enactiva de percepción como acción perceptualmente guiada y estructuras cognitivas emergentes en patrones recurrentes de acoplamiento sensoriomotor; Barbaras (1999), siguiendo a Straus, ve al ejercicio perceptivo y cognitivo desde lo sensoriomotriz, como una expresión del despliegue mutuo entre los seres vivos y su totalidad originaria. Lo cual en última instancia remitiría a una unidad entre dimensiones biológicas y cosmológicas.

La relación originaria de todo ser vivo a una Naturaleza, a una Totalidad original, permite para Barbaras rechazar una visión tanto idealista o trascendental, como naturalista. La naturaleza no sería dependiente de lo mental ni constituida por una subjetividad trascendental. La intencionalidad puede revelar un mundo, dado que su sujeto como movimiento vivido está relacionado originalmente con dicha totalidad. Una pertenencia a una Naturaleza como trabajo (o enacción) de un ser vivo. Siendo la intencionalidad un modo de lo vivo. Esto se puede relacionar a priori con las ideas enactivas anti-idealistas y la noción de metabolismo (tomada por Varela de Jonas) como esencia de los seres e intencionalidad primaria (*sense-making*). Sin embargo, Barbaras (1999) será más radical en su crítica a la posibilidad de un naturalismo. Lo que para el enactivismo sería el rechazo a un mundo pre-dado y una visión representacionalista, para Barbaras es el rechazo de una naturaleza objetiva, y el rescate de una Naturaleza para la intencionalidad. Desde donde también

será comprensible su posterior crítica a la noción jonasiense de metabolismo (Barbaras, 2010). Contrario a toda noción de una naturaleza ciega a la relación de lo vivo con ella. Barbaras llega incluso a llamarla una "*anti-Nature*" como negación de la visión clásica objetivista. Nuevamente en cierta concordancia con Varela y colaboradores (1991), Barbaras (1999) ve las perspectivas idealistas o trascendentales, y naturalistas, como dos caras de la misma moneda. Dominadas por la noción de la Naturaleza como un "gran objeto". Ajena e indiferente a la relación de lo vivo y el mundo. Una fenomenología de la vida, una intencionalidad desde lo vivo como perspectiva que es previa a la dicotomía de naturalismo objetivo versus conciencia teórica. En esta visión la Naturaleza y el Ser Vivo se reconceptualizan en esta nueva co-determinación. La primera deja de ser una realidad objetiva positiva desde donde emerge la organización de los seres vivos y su constitución. Es mediante el segundo, como una limitación activa de la totalidad que es la naturaleza, que esta es posible como una negación desde el mismo ser vivo en movimiento siempre en relación de deseo con ella. Cada uno es posible en condición del otro co-emergente.

Para Barbaras (1991, 2003, 2005) el sujeto de la percepción (y de la cognición en general) debe ser concebido fundamentalmente como ser vivo, pasando así de una fenomenología de la percepción a una fenomenología de la vida. Anclando lo mental en lo vivo. Barbaras pretende una profundización del cuerpo vivido en Merleau-Ponty como el ser del sujeto perceptivo, superando dicotomías sujeto/objeto de la "filosofía de la conciencia" husserliana que tienden a mantener su permeación. Frente a esto, visualiza un enfoque neutral del cuerpo vivo que sea previo a la diferencia entre cuerpo como objeto versus cuerpo vivido, rechazando una priorización de su conceptualización desde la conciencia en el concepto de cuerpo vivido, sino como cuerpo que está vivo: cuerpo en la vida. Entendiendo que: "There is no being-at-the-world except for living being and hence carnal being" (Barbaras, 2004, p.222). Comprendiendo lo vivo como más allá de una determinación objetiva (biología) o subjetiva (vitalismo). Viendo a la vida desde un punto de vista existencial, como una relación especial con el mundo, un modo de existencia (Barbaras, 2003, p.160).

Lo vivo como modo singular de existencia no debe aproximarse desde la existencia humana de una manera privativa como en Heidegger cuando señala: "La vida es un modo peculiar de ser, pero esencialmente sólo accesible al Dasein. La ontología de la vida se lleva a cabo por la vía de una interpretación privativa; ella determina lo que debe ser para que puede haber algo así como un

'mero vivir' " (1927/1997, p.75). Así, no es posible conceptualizar lo humano desde lo vivo y aspirar a una continuidad. Dado el estatus excepcional de lo humano se pierde la especificidad de la vida. La fenomenología de la vida barbarasiana, piensa la existencia humana desde la existencia vital y no viceversa. Lo humano no como lo vivo más algo, ni lo vivo como lo humano menos algo (Barbaras, 2003).

El trabajo en percepción, intencionalidad, afectividad y la relevancia de lo vivo llevará a Barbaras a transitar hacia una fenomenología de la vida en su obra del 2008. La motivación de esto puede ser resumido en las siguientes citas del autor (Barbaras, 2003, 2005):

In conclusion, I think that the only way to account for perception is by starting from the living body, which of course distinguishes my position from a Heideggerian one. In spite of the fact that I think that concern (*Sorge*) reveals something important about the being of life, my suggestion consists in something of a shift from a Heideggerian account; however, it is also a shift from Merleau-Ponty's explicitly held position, because his account of the living body remains dependent on consciousness. This is the reason why I think that the future of phenomenology lies in an ontology of life (Barbaras, 2003, pp.165-166).

The question of life, the question concerning the status, the meaning of the being of life, as that which comprises both the natural and the transcendental, is the main question of phenomenology. In this sense, I believe, phenomenology is essentially *phenomenology of life*: the problem posed by Husserl in *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (§53) concerning the dual status of the subject – its being both part of the world and the condition of the world – *is the same as the problem of the status of life* (Barbaras, 2005, p.208).

## **4.2. Crítica a Hans Jonas y el metabolismo**

### **4.2.1. Exterioridad y ontología de la muerte**

Vida, como ser vivo y como vivencia, implica una base común que permita englobar tanto una vida transitiva (vivencia-conciencia) como intransitiva (ser vivo) (Barbaras, 2008, 2008/2013, 2010). Este sentido último de la vida es el foco de una fenomenología de la vida.

Precisamente es Hans Jonas un autor fundamental en intentar dar respuesta a dicho estado primordial de lo vivo. Como hemos revisado previamente, su noción base de lo esencial en lo vivo es la idea de metabolismo (Jonas, 1966/2000). Desde dicha perspectiva, uno podría dar espacio para el enraizamiento de la conciencia intencional en lo vivo. En palabras de Barbaras (2010) siguiendo a Jonas: "Primordial life must already contain the germ of a fundamental transitivity

where intentionality can be grounded" (p.89). Por otro lado, dicho análisis jonasiano también dio pie a Varela para hablar de "teleología intrínseca" o "intencionalidad original" en base a las nociones de autonomía y *sense-making* de los organismos vivos (Weber & Varela, 2002; Thompson, 2004).

Sin embargo, Barbaras (2010, 2008/2013) criticará la noción de lo vivo en Jonas (y por consecuencia en el enactivismo) desde lo que para él consiste en la persistencia de una ontología de la muerte (que precisamente Jonas pretende superar), lo que implica la concepción de lo vivo desde la mera supervivencia, y que como consecuencia ineludible conlleva el surgimiento de los humanismos que no logran dar cuenta de lo humano desde la vida. En la misma línea, dará cuenta de las limitaciones del concepto de metabolismo como concepto central en la esencia de la caracterización de la vida. Para el autor, dicha perspectiva no logra dar cuenta de una verdadera trascendencia a la base de todo ejercicio cognitivo en los seres vivos. Lo cual está íntimamente relacionado con la primera crítica y el reduccionismo de la vida a su supervivencia. Por último, Barbaras hará una argumentación en favor de la animalidad como arquetipo ideal de la vida, en detrimento del reino vegetal, el cual sería el modelo de la noción de metabolismo en Jonas.

Como ya hemos revisado previamente, Jonas (1966/2000, 1968) pretende caracterizar la vida en la intersección de una descripción materialista y fenomenológica. A especificar, desde la noción de metabolismo (un símil a lo que para el enactivismo sería la autonomía adaptativa de un sistema autopoietico) y nuestro conocimiento en primera persona de vivir, expresado en su famosa cita tomada por la perspectiva enactiva: "La vida solamente puede ser conocida por la vida" (Jonas, 1966/2000, p.136)<sup>19</sup>.

En base a la noción de metabolismo jonasiana, podemos reconocer un avance significativo en la posibilidad de una conciencia que pueda emerger desde lo vivo, al mismo tiempo que en lo mental encontramos también la esencia de lo vital. Como revisamos en el capítulo 2, el concepto de metabolismo permitiría hacer surgir una apertura y sensibilidad mínima al mundo en la búsqueda de aquello que faculta la mantención de una identidad orgánsmica. Dicha trascendencia surgiría desde una preocupación vital, implicando una proto-conciencia vital que engloba siempre una relación de sentido intencional y afectiva con el mundo. Esto sería para Jonas y la perspectiva

---

<sup>19</sup> Una idea similar es descrita por Georges Canguilhem en *Knowledge of Life* (2008) cuando señala: "The thought of the living must take from the living the idea of the living" (p.xx).



enactiva, la condición de posibilidad para la comprensión de una conciencia en la vida. Sin embargo, a pesar del esfuerzo verdadero por la unidad en lo vivo en Jonas, para Barbaras (2010, 2008/2013), simultáneamente se introducen una serie de dificultades (que resonarán posteriormente también en el proyecto enactivo en psiquiatría). En primer lugar, el clivaje entre interior/experiencia y exterior/materia vuelve a permear en el análisis jonasiano respecto a la relación entre mi experiencia como ser vivo encarnado y el metabolismo. ¿Qué es aquello en el mundo material externo, ya sea a nivel molecular u organizacional, que me permite anclar mi interioridad en el metabolismo? Lo paradójico de dicho cuestionamiento es que a pesar de que resultara a priori imposible dar una respuesta adecuada, en caso de que pudiese obtenerse una respuesta, ya no sería necesario el paso de la vivencia a lo vivo, y por tanto, perdería sentido la necesidad del anclaje inicial en una existencia corporal. Así, el problema quedaría destacado, mas irresuelto. El fundamento de la dificultad parece resultar desde el análisis inicial del metabolismo por Jonas. Al comenzar a priori desde un estudio puramente materialista de lo vivo, es forzoso acceder desde una exterioridad a una interioridad experiencial, la cual no es posible de interpolar hacia lo externo posteriormente. La problemática persiste abierta en un vaivén dicotómico donde la vida se escapa irremediabilmente.

El segundo criticismo de Barbaras lo hemos comenzado a visualizar en el trabajo previo del autor en percepción y en su crítica a la noción de necesidad en contraposición al deseo. Para Barbaras el metabolismo es claro a la hora de dar cuenta de la necesidad por parte de los organismos de obtener su substrato material fuera de ellos en la auto-mantenimiento de una forma en un quehacer constante. Sin embargo, este ejercicio metabólico de apertura (o en términos enactivistas, de *sense-making* en un agente natural) no permite la posibilidad real de la relación entre los seres vivos y su exterioridad: una verdadera conciencia intencional. La noción jonasiana de la vida como metabolismo sólo permitiría un subproducto de una apertura original, la cual está limitada a la necesidad de supervivencia. Por el contrario, una verdadera trascendencia es desinteresada, es pura apertura; desde donde puede surgir dicha necesidad. Jonas y el enactivismo no son completamente ajenos a esta visión al relevar la co-construcción de una realidad entre organismo y mundo. No obstante, dicha co-realidad no es posible desde una trascendencia de la necesidad. De hecho, la posibilidad de una actividad de *sense-making* o metabólica se da por la apertura de un mundo en relación originaria con el ser vivo. Citando a Barbaras: "A partir del momento en que el objeto de

la necesidad es lo que el ser vivo elige o selecciona, requiere una donación previa del mundo que no puede ser obra de la necesidad" (2008/2013, p.302).

El metabolismo como trascendencia de necesidad no permite abrir un horizonte de co-realidad. El mundo del metabolismo implica sólo una exterioridad objetivante donde ya está presupuesto un mundo y su posibilidad desde el ser vivo. El metabolismo implica una búsqueda en el exterior para la mantención de una forma, sin embargo, no da cuenta de cómo es posible en primera instancia dicha alteridad. Por lo tanto, no enraíza una verdadera intencionalidad como pura apertura en el mundo en lo vivo, y coarta toda posibilidad de comprender una noción de conciencia desde la fenomenología de la vida.

La noción de necesidad calza con dicha exterioridad limitada al metabolismo. La necesidad es objetivante y limitada a un contenido circunscrito que logre satisfacerla. Por lo tanto, la posibilidad de la apertura de un mundo implica el pase de una trascendencia de la necesidad al deseo. Desde una necesidad de algo particular a un deseo que excede a todo objeto y su satisfacción particular.

Para Barbaras (2010, 2008/2013, pp.200-210, 325-334), Jonas no logra superar la ontología de la muerte que él mismo critica en su obra. Efectivamente toma los pasos iniciales, mas no asume sus consecuencias profundas. En esta línea, la noción de vida en Jonas quedaría distorsionada por dicha ontología en el concepto tradicional de la vida como la lucha contra la muerte de los seres vivos. Esta noción se ve fuertemente expresada en su idea de metabolismo, la cual presenta como fundamento la necesidad de su auto-mantención, la preservación de una forma mediante el constante cambio material. Esta visión también ha sido tomada por los principales autores enactivistas a la fecha (Varela, Thompson, Di Paolo, De Jaegher) en torno a las metáforas de autonomía adaptativa, *sense-making* y precariedad (y por consecuencia las visiones de psiquiatría enactiva). Para el filósofo francés, esta doble negación de la vida en Jonas no le permite dar cuenta de la vida en sí misma y por sí misma. Doble negación entendida como la descripción de lo vivo desde su relación con su negación en lo no vivo y la posibilidad de existencia y mantención en la negación de dicha negación. Si consideramos el fenómeno de la vida como mera supervivencia, no se podrá salir de una búsqueda del sentido de lo vivo fuera de una constante referencia a la muerte y lo no-vivo.

Esta visión de la vida en su relación con la muerte resulta problemática para Barbaras. Esto dado por el paso inadvertido de una relación objetiva y externa hacia una relación con el no-ser de lo

vivo desde la interioridad del ser vivo mismo. Por un lado, podemos objetivar la individuación del organismo desde lo no-vivo y su inmersión en las tensiones disolutivas del mundo. Mas esto no da cuenta de una negación interna y de una relación del ser vivo con el no-ser propiamente tal. Por lo tanto, si el mundo material como no-ser está en la esencia de lo vivo, resulta problemático dar cuenta de una relación del ser vivo con aquello sin positividad. No es posible la contención del no-ser en el ser mismo de lo vivo. La tensión de supervivencia por tanto es no inherente al ser vivo, sino objetivada de manera externa. Así, los conceptos de *sense-making* y libertad necesitada (metabolismo) resultan ajenos a la esencia del fenómeno vida que se pretende desarrollar.

¿Qué reside en el fondo de lo vivo que permite esta actividad incesante? Para Barbaras, dicha noción de metabolismo como actividad mínima de lo vivo sólo puede ser conceptualizada si se introduce una dimensión de negatividad en la existencia de lo vivo. Esta carencia o defecto es constitutivo de la existencia de los seres vivos y es irreductible a una objetivación de carencia particular. Así, la relación del ser y no-ser da paso a un ser vivo que tiene en su modo de existencia el no-ser. Pasamos de un plano objetivo de metabolismo y satisfacción de necesidades, a un plano existencial donde dichas nociones pierden su sentido. Entendiendo lo vivo como carente de sí, su esencia no se puede constituir en la necesidad de una materialidad específica para construcción de su forma. Dicha comprensión de lo vivo en su propio defecto implica también un defecto en la idea de individuo jonasiano. Es decir, la noción de los organismos vivos como individuos en constante individuación dada su separación de lo no-vivo. Idea concordante con las nociones de autopoiesis y enacción. Sin embargo, en Barbaras, lo vivo está siempre en perspectiva a un horizonte de individuación, un movimiento vital que no recupera una individualidad constituida y precaria, sino una siempre aplazada.

Así, los errores visualizados en Jonas en torno a la esencia de lo vivo dado por las nociones de metabolismo y libertad necesitada recaen en la ontología de la muerte que pretende superar. Por este motivo el metabolismo es posible, entendiendo la vida en su doble negación en relación con la muerte. De la misma manera, en la comprensión de lo vivo como desprendido de una naturaleza objetiva ajena a la vida. Lo vital en contraposición a su propia negación como consecuencia de dicho desprendimiento. Barbaras, por tanto, critica dicha ontología de la muerte, que es una ontología realista y naturalista, a la base del trabajo jonasiano. Posteriormente destaca que Jonas intenta reintroducir la irreductibilidad de la ontología de lo vivo, pero al ya tener a su base dicha ontología de la muerte, el ejercicio resulta tardío. E inevitablemente, dada la reintroducción de una

dimensión del espíritu se vuelve a caer en un dualismo metafísico. Así, una fenomenología de la vida, debe por tanto colocar entre paréntesis tanto la muerte como el mundo inerte. "Partir de la vida de lo vivo y en ningún caso de su muerte posible ni, en consecuencia, del mundo natural del que se supone que la vida surge" (Barbaras, 2008/2013, p.334).

La ontología de la muerte es el presupuesto que comparten a la base tanto la fenomenología como el dualismo metafísico, en sus múltiples expresiones (Barbaras, 2008/2013, pp. 194-210). Por dicha razón a pesar de ser consciente y centrada en una disolución dualista, la fenomenología tiende a persistir soterradamente en un dualismo entre la "meramente" vida y la existencia humana. Entendida la primera como un simple estar vivo, una pertenencia intramundana en constante lucha con su disolución hacia lo inerte, y la segunda como lo verdaderamente vivido, una conciencia constitutiva que trasciende a la vida. Una diferencia entre un vivir transitivo en la conciencia y lo vivo como una actividad intransitiva que sólo se abre al mundo en base a su propia necesidad.

Dicha ontología de la muerte es descrita inicialmente por Jonas al destacar la inversión en la relación del ser humano con el conocimiento universal desde una ontología monista de la vida hacia un dualismo que nos dejó con una ontología de lo inerte (Jonas, 1966/2000, pp. 21-42). En los albores de la humanidad la experiencia primera fue el panvitalismo y lo incomprensible de dicha verdad universal fue la muerte. Desde ahí su negación desde lo funerario y la vida transmundana. El primer verdadero problema de la humanidad por tanto radicaba en lo ausente de vida. Sin embargo, posteriormente tras el advenimiento del renacimiento y la revolución copernicana, se generó una inversión ontológica. El panmecanicismo de las ciencias naturales abre el conocimiento a lo inerte. "Esto implica a su vez que lo carente de vida se convierte en lo cognoscible por excelencia, en el fundamento explicativo de todo, y por ello también en el reconocido fundamento ontológico de todo" (p.24). La vida ahora es la excepción y lo inexplicable dentro de la inmensidad de la materia indiferente. "Nuestro pensamiento está hoy bajo el dominio ontológico de la muerte" (p.26). El dualismo metafísico es la expresión misma de dicha ontología. El mecanicismo materialista como negación de la vida, por un lado, y el espíritu humano extramundano que no sabe de mortalidad. Para ambos "el mundo es una tumba" (Barbaras, 2008/2013, p.203). En palabras de Jonas:

La vida no admite destilación alguna; está situada siempre entre los aspectos purificados, allí donde estos alcanzan su concreción. Las abstracciones no viven. En realidad, permítasenos repetirlo, la conciencia pura

no es menos carente de vida que la materia pura situada frente a ella, y por ello está igualmente alejada de la mortalidad que la segunda [...] La antítesis dualista no conduce a la intensificación de los rasgos de la vida al concentrarlos en un polo, sino a la muerte de los dos polos por su separación del centro vital (Jonas, 1966/2000, p37).

Sin embargo, a pesar del análisis ontológico jonasiano, como hemos revisado con Barbaras, en la deuda de la fenomenología vuelve a permear la ontología de la muerte que se pretende resolver. Esto, en medida que la vida es conceptualizada inicialmente desde un horizonte del no ser. La noción de metabolismo movilizadora por la presencia de una lucha y necesidad frente a un mundo ajeno de amenaza constante. La comprensión de la esencia de la vida desde lo que no es ella, y no desde un dinamismo propio. La visión de lo vivo como supervivencia frente a la constante amenaza de destrucción, como un intruso en el cosmos inerte. Una vida cegada en sí misma como constante autoconservación. Una apertura al mundo sólo en interés a su mantención y necesidad. Así, en todo lo anterior se mantiene subyacente la ontología de la muerte que se pretende superar. Por su puesto, desde dicha visión de lo vivo es imposible anclar lo humano. Lo que nos lleva a agregar una dimensión suplementaria en la existencia humana que sí pueda dar cuenta de una penetración desinteresada del mundo. Lo que De Haan llamó dimensión existencial. Al mismo tiempo, visiones enactivas en psiquiatría que se limitan sólo a lo humano desde esta visión restrictiva de la vida (Nielsen, Maiese), nunca podrán dar cuenta de la conciencia humana y vida en la unidad del vivir.

#### *4.2.2. Motilidad constitutiva y lo animal*

Para Barbaras (2010, 2008/2013), el análisis de la conciencia como develamiento en su enraizamiento vital, debe entenderla como un dinamismo, una fuerza. En contraposición a una visión en pasividad de un mundo ajeno. Es decir, debe ser un despliegue hacia lo que ella permite manifestarse. Entendiendo la forma fundamental de dicha relación de intencionalidad vital como motilidad. El movimiento como una dimensión ontológica irreductible desde donde se hace efectiva la relación de lo vivo con la exterioridad. Es otras palabras, comprendiendo la intencionalidad de una fenomenología de la vida en base a su motilidad subyacente. Este movimiento ontológico o motilidad constitutiva excede a todo movimiento empírico como desplazamiento geométrico, es el fondo de posibilidad para dicho movimiento propio de lo vivo, pero da cuenta de una dimensión más profunda respecto a la posición de la vida misma (más allá del movimiento particular de los organismos), en el mundo. Como hemos señalado, Barbaras

entenderá el ser del sujeto de la correlación como vida, superando la separación entre vida y vivencia, entre un sujeto como ser vivo perteneciente a un mundo y su vivencia como aparecer del mundo en el que él es parte. En la unificación de la vida desde donde es posible esta tensión dual. Ahora bien, para dar cuenta de dicha pertenencia al mundo no podemos vernos restringidos a una mera localización como cualquier otro objeto en el mundo. Siguiendo fuertemente a Patočka (2004), Barbaras (2012) destacará la noción de vida como movimiento, el cual permite dar cuenta de la pertenencia de la vida como siendo *del* mundo, al mismo tiempo que se rechaza una localización pasiva *en* el mundo. Así, es también asimilable la constatación de los seres vivos en su auto-movimiento infinito en apertura a un mundo (por restringido que este pueda ser). La vida está del lado del movimiento, superando ya sea su desplazamiento motor de pertenencia o su movimiento constitutivo como el trabajo de una conciencia. Y es precisamente en lo incesante del movimiento ontológico de la vida, en su trascendencia constitutiva y activa, donde Barbaras posiciona el sentido del ser de la vida en el Deseo (en contraste a la necesidad). El cual es entendido como un movimiento que avanza siempre hacia un objeto, el cual no puede permitir la saciedad de dicho deseo, sino que sólo evidencia en la limitación objetivadora de este, su propia ausencia o falta, que es al mismo tiempo, el exceso no-positivo en la opacidad de un mundo de trascendencia (que veremos más adelante que Barbaras entenderá como Lo Abierto) donde el deseo apunta ingenuamente de manera incesante en un avance que es al mismo tiempo retirada. Veremos que la vida como Deseo permite comprender la posibilidad de la conciencia en su seno, al ser esta siempre una privación, que es la involución de la intencionalidad originaria de la vida como Deseo en relación con lo Abierto<sup>20</sup>.

Por ahora, continuando con la crítica a Jonas, Barbaras destacará la ausencia en la noción de metabolismo de la realidad propia del movimiento, como razón del fracaso del metabolismo con relación a la intencionalidad de la conciencia en lo vivo. Así, el arquetipo del metabolismo sería lo vegetal, dada su capacidad de sintetizar lo orgánico desde lo inorgánico, estando en constante contacto con este, y la ausencia de una motilidad de todo el organismo como desplazamiento. En Jonas, lo animal permite el surgimiento de la motricidad, la percepción y emoción. Así, el movimiento surgiría como una especificación del metabolismo en base al surgimiento de la

---

<sup>20</sup> Barbaras retomará y profundizará el análisis del movimiento desde la fenomenología hacia una perspectiva metafísica a través de las nociones de archi-movimiento o archi-vida y archi-acontecimiento en sus trabajos posteriores (Barbaras, 2012, 2013, 2016/2019), los cuales exceden el desarrollo de la presente tesis.

sensibilidad a la distancia y el deseo. En el fondo, manifestaciones de la necesidad de lo vivo. Lo que siempre remite a la esencia de lo vivo como metabolismo. El movimiento vendría a suplir la mayor precariedad de lo animal para restaurar constantemente su forma material. Precisamente para Barbaras el movimiento no es posible en esta argumentación. El análisis de Jonas no situaría el movimiento en la esencia de lo animal como ser vivo, sino en relación con lo particular del objeto de su deseo, es decir, la distancia animal desde la contigüidad vegetal. Un movimiento supeditado a la necesidad del ser vivo por su mediatez, no desde una posibilidad propia de la esencia de lo vivo. Fundado en la carencia de los seres vivos bajo la noción de metabolismo, en la constante falta material a ser repuesta. En este punto Barbaras contrapone en la perspectiva jonasiana, una necesidad biológica del movimiento, con su imposibilidad ontológica. Que la necesidad genere movimiento es porque existe una posibilidad previa que es intrínseca a lo vivo. La irreductibilidad ontológica del movimiento en lo vivo no permite verlo como algo externo que acontece como modo, sino que es un orden de realidad siempre sustancial. Esta motilidad intrínseca que precede al movimiento empírico es lo que Barbaras llama "motilidad trascendental" (2008/2013, p.311). Un movimiento en el que siempre se está en lo vivo, no se accede a este, y al mismo tiempo, nunca cesa ni inicia.

La visión jonasiana del metabolismo como esencia de lo vivo no implica a esta motilidad trascendental, limitando la especificidad fenomenológica animal. Situando al movimiento vivo nuevamente en línea con la ontología de la muerte y la necesidad. La animalidad se constituye en su esencia como movimiento, son el sujeto de la motilidad y, por tanto, la condición de posibilidad respecto a su relación con la distancia y su necesidad. El rechazo de la necesidad como fundamento de la relación con la exterioridad converge con la visión de la motilidad trascendental de lo vivo como el fondo y horizonte de un mundo desde donde es posible que el ser vivo se arroje en una necesidad objetivada.

Desde la noción de motilidad constitutiva en Barbaras, lo vivo resulta simultáneamente definido por una "Distancia irreductible" (2008/2013). Es decir, ese arrojamiento incansable de lo vivo, se basa en una distancia insuperable con una alteridad que no es una amenaza frente a la cual luchar, sino que es constitutivo de su condición de vida. "No hay ser vivo si no está ligado a una Distancia irreductible y no hay trascendencia más que para un ser vivo" (p.314). Dicha distancia en Barbaras se relaciona directamente con la comprensión del deseo como la emoción fundante de la subjetividad vital. En Jonas el deseo sería solo una diferencia de grado derivada desde la necesidad

aplazada por el paso de la contigüidad metabólica vegetal a la distancia animal, es decir, en la diferencia del objeto de cada una. Por el contrario, al reconocer la motilidad vital y su distancia ontológica e irreductible, el deseo resulta fundante, mas ya no como derivado de la necesidad y la sobrevivencia, sino como un afecto original precedente a la necesidad. Siendo esta última "lo que nace del deseo cuando la irreductible distancia adopta figura de objeto" (p.315). La necesidad y el objeto es al deseo y la distancia, aquello en que al mismo tiempo reduce y conserva. Un apoyo, pero que nunca colma o cesa la motilidad trascendental de lo vivo y su alteridad. El Deseo no posee objeto, no en el sentido de la ausencia de objetos, sino dado que se orienta siempre hacia aquello que trasciende a todos los objetos, una afectividad primaria<sup>21</sup> como afectabilidad (Barbaras, 2012, p.100). Este movimiento de la vida como Deseo es más ontológico que psicológico e implica una "transitividad embridada, ese avanzar distanciador de aquello a lo que se acerca, esa mira en la cual lo que está en la mira se exceptúa de ella" (Barbaras, 2008/2013, p.524). Así, a este movimiento vital subyace una e-moción fundamental entendida como Deseo, una "dimensión afectiva" que proyecta al sujeto al mundo para hacerlo aparecer y desde donde son posibles las demás afecciones . Una "hetero-afectación" dada la búsqueda insaciable del Deseo a la llamada de aquella totalidad que se definirá más adelante como lo Abierto. Citando a Barbaras:

La donación del mundo no puede menos que adoptar la forma de una e-moción, que es fundamentalmente una moción: solo la incesante motilidad del actuar puede responder a un Mundo que trasciende toda presentación finita; solo un acercamiento incansable puede corresponder a su infinito regular (Barbaras, 2008/2013, p.178).

Este análisis y crítica del metabolismo como carente de aquella motilidad propia de lo vivo, abre la pregunta respecto a la concepción de lo animal desde lo vegetal. Siendo la motilidad sustancia de lo vivo, dicho orden ontológico irreductible ausente en el metabolismo no puede ser limitado a un surgimiento empírico-evolutivo como aquello que simplemente se suma al metabolismo vegetal. La motilidad es precedente en los seres vivos siempre, como parte de su esencia vital. Así, lo animal surge por la perdida y carencia de la animalidad en relación con lo vegetal. Una mayor precariedad por la ausencia de la contigüidad vegetal con sus sustratos materiales y la capacidad

---

<sup>21</sup> Barbaras comprenderá el acercamiento que su noción de deseo originario entabla hacia una fenomenología de la afectividad, generando sus primeros desarrollos en la obra del 2008/2013 en el análisis de la relación entre Deseo y Afectividad en base a su crítica a Henry y Levinas. Y también en torno a la noción de Amor siguiendo nuevamente la Elegía VIII de Rilke. Desarrollos posteriores en temáticas complementarias son visibles en obras subsiguientes como *La metafísica del sentimiento* (Barbaras, 2016/2019).



de sintetizar lo orgánico desde lo inorgánico. Por tanto, el arquetipo vital jonasiano expresado en su noción de metabolismo como aquello fundante de lo vivo sería lo vegetal. El cual encarna aquel incesante movimiento de materia en la necesidad de constitución de una forma, en una libertad siempre en necesidad. Sin embargo, en base a las críticas ya revisadas en torno a la noción de metabolismo, Jonas limita la fenomenicidad de la vida, sentando sus bases en un plano objetivista y adaptacionista. Las facultades de lo animal son luego sumadas como facultades en base a la mayor precariedad y como un vegetal *más* algo.

Sin embargo, no es posible la reducción del deseo a su necesidad, y la motilidad desde la contigüidad. Esto nace con la vida, y no puede simplemente ser sumado si no es ya precedente en lo vivo como tal. En este sentido, para Barbaras, el fenómeno vida debe ser pensado desde lo animal, como el modelo de lo vivo. Siguiendo a Heidegger y su zoología privativa, Barbaras advoca por una "botánica privativa". Lo animal no sería lo vegetal en carencia por su inferioridad metabólica, y que por tanto se le debe sumar algo para palear aquello. Al contrario, lo vegetal se constituye como aquello privativo desde lo animal. De esta forma la motilidad constitutiva y el deseo que se observan de manera privilegiada en el animal, resultan en lo vegetal en una motilidad limitada (más nunca ontológicamente ausente) y en un deseo degradado que cree falsamente ser apaciguado en la posesión objetal. La motilidad vital del vegetal es un esbozo de desplazamiento que culmina en el movimiento animal *en* un mundo. Lo vegetativo implica una entrada a la exterioridad, una iniciación extática. Lo vegetal ocupa el espacio en su despliegue, llevada por su motilidad constitutiva siempre hacia afuera. Lo animal se adentra en una especialidad formal gracias a su completo desplazamiento, una exterioridad que domina.

#### ***4.3. Lo humano como deficitario***

La fenomenología de la vida de Barbaras pretende visualizar la unidad originaria de lo vivo más allá de la tensión entre el ser en la vida y su experimentación. En una crítica a la fenomenología previa, se intenta diluir la diferencia resistente entre vida y conciencia. Al mismo tiempo, una identificación entre organismo como organización y mente como en la tesis enactiva de la continuidad vida-mente, debe rechazarse en caso de referir la vida en torno a la organización material del ser vivo. Por el contrario, se debe entender la organización como servidor de la vida. Aún más, siendo la filosofía biológica de Hans Jonas la inspiración del trabajo enactivo en la relación cognición-vida, es fundamental destacar que para Barbaras, a pesar de ser la única

filosofía que se toma en serio el fenómeno vida, se alcanza sólo una conciencia distorsionada como simple extensión de la necesidad biológica del organismo (Barbaras, 2010, 2008/2013, pp.267-334).

Como ya hemos señalado previamente, en el trabajo de Barbaras la conciencia sería apertura desinteresada, una apertura a una realidad que se capta como tal para sí misma y no reducida a una significación vital. Por tanto, la pura exteriorización de la conciencia en el seno de la vida resulta renegada por el concepto de metabolismo en Jonas como una conciencia sólo interesada en la mantención de la propia forma mediante la interacción metabólica con el medio como mecanismo de auto-diferenciación y auto-mantención. Una trascendencia distorsionada del mundo en sí, presuponiendo dicha apertura en su omisión al entender la conciencia como *sense-making* de libertad necesitada. Una vivencia subordinada por la vida no permite acceder a una trascendencia verdadera, sino que resulta simplemente como una mediación hacia la inmanencia de lo propio del organismo reducido a su sobrevivencia.

Jonas no logra eliminar la dualidad fenomenológica de conciencia y vida. La transforma entre un yo y su metabolismo, una libertad y una necesidad. La figura humana nuevamente se erige como distintiva en su capacidad de trascender su metabolismo. Una vez más, se vuelve a la tensión de un yo que pasa de lo vital, a lo cognitivo-racional. Así, se repite el desafío, que la comprensión ontológica de la vida tenga un alcance que permita enraizar la conciencia en la vida, no sólo contemplando su inmanencia, y su dimensión patética, sino también su transitividad esencial. De esta manera, el debate toma su máxima relevancia en torno a la pregunta cristalizada en la psiquiatría enactiva: la diferencia entre lo animal, o más bien lo vivo, y lo humano, es la diferencia entre vida y conciencia, cuerpo y mente, vivir y vivencia. Todo intento, por tanto, que pretenda generar un saber de las manifestaciones patológicas de lo mental en lo humano desde una perspectiva enactiva, es decir, de la vida, deberá hacer frente a esta tensión fundamental.

Para dar cuenta de lo humano y su diferencia, a partir de la vida que es común a todos los seres vivos, no podemos simplemente agregar una característica que nazca de lo humano, como De Haan; o asumir un yo intrínsecamente racional en lo vivo que emerge simplemente de lo vivo en lo humano, como Nielsen, García o Maiese. Debemos, por lo tanto, rechazar tanto, una diferencia de naturaleza, como una diferencia de grado.

En contraposición, señalar simplemente que la mente humana *es* vida, no rescata el hecho de que la vida humana está dentro de la vida, pero difiere en esta. Es un error pasar de un abandono del

humanismo metafísico a un total continuismo que desconozca la diferencia antropológica. El proyecto de Barbaras pretende precisamente dar cuenta de un sentido ontológico de la vida que abarque la posibilidad de aquella diferencia, la iluminación de un nivel dentro del cual pueda surgir lo distinto. Así, sería un error, el definir lo distinto en una descripción de capacidades o características únicas de lo humano.

La vida que contiene la posibilidad de conciencia como apertura, no puede estar relegada a lo mero vivo, dado que nos obliga a sumar la humanidad como diferencia metafísica. Ni puede igualarse vida a conciencia rechazando cualquier tipo de diferencia, sino pensar una unidad dual de la vida que incorpore la diferencia.

Si la vida debe poseer la posibilidad de una conciencia desinteresada dentro de sí, negando una vida por debajo de la conciencia, al mismo tiempo que se valida la diferencia entre vida y conciencia; la vida debe exceder a la conciencia humana. De esta forma, la diferencia antropológica se constituye como una *restricción*, en vez de un agregado.

Debemos desarraigar aquel prejuicio humanista antropocéntrico de lo humano como algo sobre la vida. La conciencia perceptiva en su apertura trascendente excede la percepción humana. De esta manera, al ser privación, no podemos hablar ni de grados o naturalezas en ningún discurso de tipo positivo sumativo. La conciencia extrae todo su ser del plano de la vida pura. Sólo a través de la reducción en su apertura orgánica originaria puede especificarse la conciencia humana.

Como veremos más adelante, esta visión es antagónica con la perspectiva de la relación entre mente humana y vida en el enactivismo existencializado de De Haan (2020b). El comprender las relaciones enactivas a nivel metafísico desde un *Dasein* (y lo vivo desde una zoología privativa), o desde nuestra capacidad reflexiva como dimensión existencial, constituye la antítesis de la fenomenología de la vida; la cual determina la conciencia humana sólo desde la vida. Esto es lo que criticaba Jonas en parte de Heidegger cuando señalaba:

El existencialismo contemporáneo, al igual que otras filosofías que le precedieron, dirige sus miradas solamente al hombre, como si hubiese sido encantado por él. Hace al hombre el homenaje, que es a la vez una carga, de atribuirle a él muchas cosas que tienen su raíz en la existencia orgánica como tal (Jonas, 1966/2000, p.9).

Por supuesto, esto no priva de una comprensión de nuestra diferencia antropológica, por el contrario, permite comprenderla desde la vida, procurando no pasar desde un antropocentrismo metodológico hacia uno metafísico. Entendiendo siempre que dicha diferencia surge desde la base de la vida como continuidad entre animal y humano, dado que su posición de ser ante un mundo, es comprendida como una posibilidad de la vida misma como relación con lo Abierto. En dicha relación la posición de lo humano como absoluto y culminación será reconceptualizada al rechazar el comprender la vida desde una ontología de la muerte que irremediamente lleva a sumar algo como una "dimensión existencial" a lo meramente vivo. Una superación de la dualidad entre existencia y subsistencia en la unidad originaria de la vida. Veremos en la siguiente sección, posibles implicancias de esta nueva conceptualización de lo humano desde la vida en esta fenomenología de la vida barbarasiana.

Así, sumado a esto, al negar una concepción metabólica de supervivencia en torno a la vida, no podemos concebir lo humano como la superación de la vida. Entendiendo la vida como apertura, la humanidad surge como una limitación dentro de la esencia de la vida.

Desde esta perspectiva, Barbaras desarrollará la noción de una *antropología privativa* (2008/2013, pp.335-364). Para esto rescatará de la poesía de Rilke en la octava *Elegía de Duino* (1998), una evidente resonancia con su noción privativa en torno a lo humano en la vida. El poema y su análisis por Munier (1979), muestran la diferencia antropológica en términos de la oposición entre *lo Abierto* y el mundo. Los seres humanos no tendrían aquella visión de lo Abierto que sí existiría en el animal. La conciencia humana surgiría de la limitación con lo Abierto, relacionándose, por tanto, con un mundo, que toma lo Abierto velado por la mirada humana. En cambio, la visión de las criaturas es plena en su relación con lo Abierto, es un saber puro. La mirada humana hace venir un mundo que descifra, con el cual se relaciona nuestra conciencia, que surge de dicha privación.

Rilke detalla el concepto de lo Abierto en una carta del 25 de febrero de 1926 citada por Heidegger (2010). "Con 'lo abierto' no me refiero [...] a cielo, aire y espacio; para quien contempla y juzga, éstos también son 'objetos' y, en consecuencia, 'opacos' y cerrados. El animal, la flor, *son* presumiblemente todo aquello sin darse cuenta y por eso tienen ante ellos y sobre ellos esa libertad indescriptiblemente abierta" (Barbaras, 2008/2013, pp.344-345). El animal estaría por tanto, *en el mundo*, los humanos, *ante el mundo*. El primero está sin necesidad de enfrentarse de manera constante al mundo. En cambio, en lo humano, lo vivo se separa de lo abierto como interrupción

del éxtasis animal mediante la mirada, constituyendo un mundo que adviene en una conciencia. Lo Abierto es no delimitado, es indistinción, es: "La Dimensión originaria, que es al «hay» lo que el espacio a la materia: dimensión de la presencia como tal, dimensión que la recoge y de donde ella surge" (p.345). Lo Abierto no es algo espacial definido que sea contemplado y juzgado, dado que esto implicaría un mundo objetual donde existe, por tanto, opacidad; lo Abierto corresponde al paraje donde residen todas las cosas en cuanto son: un no-lugar donde todo es sin cosas, en cuanto objetos. Volviendo a la relación de la vida en lo Abierto, Barbaras especifica la diferencia antropológica:

El animal únicamente existe siendo aspirado por lo Abierto, y afirmar que es(tá) fuera de sí significa que existe en el modo del deslizamiento, de la expansión: es tan libre cuan indiferenciado es lo Abierto. De lo cual se deriva naturalmente que el animal no se sabe, no se relaciona consigo de ninguna manera, está pues ausente de sí, o más bien, existe en el modo de la ausencia, si bien es precisamente esta ausencia -ausencia que también es ausencia de conciencia- la que le confiere su plenitud de ser. [...] Si la plenitud de ser consiste en una ausencia de sí, pues esa ausencia es la otra cara del habitar en lo Abierto, es preciso concluir que esa presencia a sí que la conciencia significa es separación, exilio de lo Abierto y, por ello mismo, falta de ser (Barbaras, 2008/2013, p.347).

Así también, la intencionalidad se transloca de esta forma desde una propiedad de la conciencia humana, a un elemento de la vida como intrínsecamente perceptiva en su relación con lo Abierto, siendo su arquetipo la animalidad. La intencionalidad de la conciencia se basa en la intencionalidad originaria de lo vivo como apertura. Y la objetivización de un mundo por parte de la conciencia procede de la limitación en el seno de la vida. La apertura total de la vida a lo radicalmente otro, es desde donde procede la distancia ontológica de lo percibido. Aquel Abierto, excede a una apertura de sentido metabólico, dado que no es un espacio o el destino de un movimiento o relación intencional fruto de un *sense-making*. Sino que, es aquello que fundamenta la mera posibilidad de movimiento. Una apertura infinita que no es alcanzable, excediendo la relación. Y, por tanto, en su ser, siempre hay un espacio. Una indistinción. Por este motivo, Barbaras entenderá la esencia de la vida como Deseo, en contraposición a la noción de necesidad.

La conciencia humana sería, en la antropología privativa de Barbaras, un movimiento de oposición e inversión de la potencia de lo Abierto. La humanidad, como conciencia y mundo, surgirían de la represión del impulso a lo Abierto. Pero esta inhibición es originaria y propia de lo Abierto. La

humanidad surge como represión constitutiva de la vida. De esta forma, de igual manera lo Abierto sólo surge desde lo que lo oscurece, en relación con un mundo que lo niega. Lo Abierto se niega a sí mismo como mundo y conciencia. Por tanto, lo Abierto no puede entenderse como una dimensión positiva que subyace como base. El mundo y lo Abierto no son dos sitios distinguidos entre sí, se relacionan como direcciones opuestas. Lo Abierto no es comprendido como un plano positivo a modo de sustrato original de lo vivo. Debe ser entendido como origen, pero sólo "en el sentido de un origen que siempre está ya perdido" (Barbaras, 2008/2013, p.356). Como un suelo "que siempre ha sido ya recubierto, con el que la coincidencia es en teoría pues imposible" (p.356). El riesgo de una visión positiva de lo Abierto, contiene el riesgo de una nueva antropología metafísica. Dado que la conciencia como negación implicaría una nueva positividad en lo humano, a diferencia de comprender dicha privación como inherente de la vida en su esencia.

Para Barbaras, es precisamente dicha negatividad intrínseca de lo Abierto lo que funda su ser como el "de una hiancia"<sup>22</sup>. [...] "No es el punto de llegada de un movimiento cuanto lo que funda su posibilidad en su infinitud misma" (p.357). El animal que se arroja a lo Abierto, no se lleva a ningún punto de terminación, sino que es un movimiento libre, un deambular infinito. Así, todo movimiento hacia lo Abierto, es al mismo tiempo, una retirada. Este movimiento es lo que entendemos como Deseo. De esta forma, si comprendemos el sentido del ser de la vida en base a la carencia ontológica de la vida en lo Abierto, la continuidad fundamental entre ser humano y criatura se vuelve patente. Citando a Barbaras:

Debido a la esencia de lo Abierto, llamada o inminencia más que suelo, debido a la co-pertenencia del éxodo y el contra-éxodo, se difumina la distinción entre el hombre y la criatura, entre lo simplemente vivo y el ser consciente. Si lo Abierto está siempre ya perdido, no hay criatura que no esté ya involucrada en un mundo y que, con ello, no esté prefigurando la conciencia. Y al revés, debido al dominio de lo Abierto sobre el mundo, la humanidad nunca está separada de lo Abierto (Barbaras, 2008/2013, p.359).

Por lo tanto, hemos señalado que el surgimiento conjunto de mundo y conciencia como represión de la vida toma sentido en la retirada constitutiva de la vida, por lo que no es algo que los humanos hacen, sino desde donde surge la humanidad. Esta humanidad privativa sólo es posible entendida como a partir de la obra de la vida misma, inherente a ella. Sin embargo, de igual forma, lo animal ya está siempre en relación de exilio con lo Abierto, en cuanto vida como Deseo, ya como

---

<sup>22</sup> El término hiancia es traducido del francés *béance* en la versión en español. Constituyen neologismos derivados respectivamente de hiato y *béant*. Se refiere a la noción de vacío, hendidura, brecha, dilatación, hueco, abertura.

movimiento en un mundo, de incesante búsqueda a la llamada de lo Abierto. Así lo describe Barbaras siguiendo a Rilke y Munier:

En la despierta atención que la mueve, la criatura conoce ya el exilio: como nosotros, conoce la congoja (quizá el modo privilegiado de donación de lo Abierto), como si aquello de lo que la atención la separa hubiese estado más cerca y el contacto con ello hubiese sido de una suavidad sin fin (Barbaras, 2008/2013, p.358).

Al comprender la vida en la relación con lo Abierto, esto debe entenderse en cuanto a que la esencia de este no permite la permanencia de la vida en su seno. La esencia de la vida encierra una limitación intrínseca, un origen de relación ya siempre en pérdida. Así, lo Abierto sólo es posible como brecha. "Más profunda que el mundo y lo Abierto, hay esa brecha, esa negación originaria" (Barbaras, 2008/2013, p.361). El mundo termina circunscribiendo a lo Abierto. Lo Abierto y el mundo no son ni dos ni uno, corresponden a una tensión originaria, antagónicamente unificada. Así, si bien el mundo y la conciencia son un desprendimiento a la plenitud de lo Abierto, dicha plenitud es una que nunca se dio, sino que sólo es posible en su dirección antagónica, como "la desposesión contra la que pesa la posesión del mundo" (p.361). El éxodo que es lo Abierto y su contra-éxodo como mundo y conciencia son un único movimiento que es co-nacimiento "de ese impulso y desarraigo originario que hace aparecer el fondo al darle forma" (p.362). Por tanto, lo humano como conciencia, a pesar de ser privativo de la vida, lo es entendiendo lo vivo como vida en lo Abierto, y, por tanto, como una privación que nace en el seno mismo de la vida como su propia obra, y que es inherente a esta. "La unidad originaria del *Leben* y el *Erleben* en el vivir remite a la carencia y al exilio característicos de ese vivir en cuanto éste es vivir en lo Abierto" (p.363).

La brecha, como limitación de aquello no dado, es una privación de lo que nunca se da en espacio del mundo, pero que persiste en las formas donde surge su ausencia. Así, la humanidad como conciencia y mundo proceden de dicho desarraigo. Sin embargo, lo Abierto como algo que no puede ser entendido como positivo, es un desarraigo en relación con algo que nunca es posible de ser en su plenitud, sino que sólo existe como opuesto. El movimiento de éxodo a lo Abierto implica un contra-éxodo al mundo como dimensión propia, y ambos son en el fondo el mismo movimiento originario de la vida.

Así, la vida y la conciencia mantienen una distinción en el sentido de la humanidad como negación de la vida. Sin embargo, la unificación de vida y vivencia está dada por el hecho de que la negación

es obra de la vida misma, la vida es siempre desde ya conciencia en su unidad originaria. La antítesis de vida y conciencia es obra de la vida como vida en lo Abierto. La vida en su esencia misma del vivir implica una dimensión de pérdida. Por esencia entabla su propia privación de dicha esencia en la imposibilidad total de su realización. En su relación con lo Abierto, la vida ya es privación, carencia y exilio; y, por tanto, dicha negación interna como conciencia, nace de ella misma siempre.

Por tanto, la conciencia humana no puede trascender la vida, sino que es entendida como limitación en la unidad de la vida, que es transitiva en su esencia. Una transitividad que debe entenderse como una trascendencia no positiva, lo cual permite una intencionalidad pura y una verdadera transitividad en el seno de la vida. En palabras de Barbaras: "Es entrada en lo Abierto, es decir, en una hiancia en la que su avanzar no puede hallar punto donde pararse, y por ello precisamente es por lo que se ha dado siempre la vuelta haciéndose conciencia, y lo Abierto se ha coagulado haciéndose mundo" (2008/2013, p.364).

Dado que lo Abierto está ya siempre perdido, no existe ser vivo que no esté ya en un compromiso con un mundo y que, por esto, preconfigura conciencia. De manera inversa, dada la presencia de lo Abierto en el mundo, lo humano no es separable de lo Abierto. Por tanto, todas las criaturas vivas comparten la distancia ontológica con lo Abierto, generando una profunda continuidad. Lo humano como privación de la vida es la medida de la vida en cuanto la inmanencia de lo Abierto, que, al mismo tiempo, es siempre imposible para todo ser vivo. La privación no puede ser nunca superada como inmanencia a lo Abierto, sin embargo, *lo humano sería la carencia mayor de proximidad a lo Abierto*. El animal sería el grado mínimo de distancia irreductible, manteniendo siempre la distancia ontológica, y, por tanto, manteniendo una humanidad en lo animal.

En trabajos posteriores (Barbaras, 2012, 2014), el autor definirá dicha diferencia en la continuidad como exilio y éxodo. Es decir, a pesar de que todo lo vivo es caracterizado por el Deseo, es decir, implica una fenomenización, un aparecer, y un mundo; lo animal aún mantiene el poder de lo Abierto, lo fundamental, más cercano a él como testigos privilegiados, y por tanto se haya en el movimiento de lo Abierto como una separación a modo de *éxodo*. En lo humano, existe una diferencia de grado, la distancia con el movimiento de la vida es mayor, y existe una exacerbación de la experiencia vivida, como un mundo ante él, en la expresión máxima de la separación original



de lo vivo en lo Abierto. Una separación como *exilio*, donde nuestro supuesto privilegio de asir un mundo es más bien resultado de nuestra indefensión.

La fenomenología de la vida en Barbaras pretende dar cuenta del a priori de la correlación fenomenológica mediante la unificación de ambos polos en el concepto originario de vida, entendida como relación con lo Abierto, es decir, como movimiento de Deseo. En trabajos posteriores (Barbaras, 2013, 2016/2019), el autor buscará profundizar el alcance ontológico-cosmológico y metafísico que su fenomenología de la vida abrió. Radicalizando la noción de vida en lo Abierto hacia la comprensión de la unidad ontológica del ser vivo y el mundo como un *archimovimiento* o *archi-vida*, lo cual sería el sustento de la presencia del Deseo como sentido del ser de la vida, dada la carencia ontológica de los seres vivos en lo Abierto. Por otro lado, el contra-éxodo propio de lo Abierto será visualizado desde una perspectiva metafísica como *archiacontecimiento*. Como una escisión original a la totalidad, que permite el Deseo y da cuenta de su infatigable hacer.

Por supuesto la extensión y profundidad del trabajo de Barbaras excede a la presente tesis, sin embargo las conceptualizaciones iniciales que hemos revisado hasta ahora, nos permitirán dar los primeros pasos hacia una profundización de las perspectivas enactivas y su utilización actual en psiquiatría en la siguiente sección.

#### ***4.4 Posibles implicancias***

En la pregunta por la psiquiatría enactiva en la presente tesis nos hemos visto enfrentados con una oposición fundamental. La relevancia de la pregunta por la diferencia antropológica emerge de la tensión entre el estudio de la mente humana trastornada y la aplicación de un modelo enactivo de lo vivo en dicho análisis. Sin embargo, podríamos comenzar a visualizar, con la asistencia de una fenomenología de la vida en Barbaras, una posibilidad de superación de esta oposición en la aparición de la esencia originaria de la vida, su relación con lo Abierto, y la presencia de una conciencia y un mundo en lo vivo, sin recurrir a un reduccionismo jonasiense de la supervivencia, a una ontología de la muerte.

Al mismo tiempo, hemos avanzado hacia una concepción de lo humano que podría comenzar un diálogo con un enactivismo clásico. En la intuición de un antropocentrismo aún perenne en toda la psiquiatría, el cual pudiese comenzar a cuestionarse desde una psiquiatría enactiva, mas no desde

un enactivismo extendido hacia un humanismo aditivo, sino que a partir de una antropología privativa.

En este sentido, se abandona en primer lugar todo afán reduccionista o de monismo materialista que pretenda obviar la diferencia antropológica al aplicar directamente nociones reduccionistas de lo vivo en lo humano. De igual forma, la diferenciación de alteraciones en un *sense-making* básico versus existencial resultan erradas. Nuevamente, observamos cómo en dichos análisis al reducir el fenómeno de la vida a un afán de supervivencia, nos vemos forzados ya sea a una anulación de la diferencia antropológica como en el primer caso descrito, o como en la situación de De Haan, a necesitar agregar una dimensión existencial y de conciencia humana. La cual inevitablemente recae en el dualismo que se pretendía eliminar al no poder ser una conciencia que realmente nazca en la vida, dada la noción defectuosa de esta, donde no es posible alojar una verdadera transitividad.

Finalmente, la antropología negativa barbarasiana permite dar espacio a los elementos de mayor carencia en lo humano, expresados en el capítulo 3. En el constante movimiento de constitución histórica e individuación, y la carencia de proximidad a lo Abierto abren en lo humano la posibilidad de indeterminación y por consecuencia la imposibilidad de objetivización psiquiátrica o de universalizaciones positivas. Sin embargo, al mismo tiempo, *la antropología privativa abre las condiciones de posibilidad para una psiquiatría*, o más bien, para todo tipo de alienación. "Desire always refers to a form of alienation" (Barbaras, 2012, p.102). La idea de alienación comienza a tomar otro cariz, y surge una resonancia en torno a la posibilidad de comprender aquella distancia de lo Abierto en lo humano como la esencia de toda distención en la intencionalidad original de lo vivo. Una alienación como posible carencia en relación con lo Abierto, una profundización de nuestra antropología privativa, en cuanto exacerbación de la distancia en retirada de la vida e hiperdensificación de la conciencia como oclusión.

Las tensiones históricas en psiquiatría entre humanidades y ciencias médicas, se han visto replicadas en los modelos revisados de psiquiatría enactiva entre De Haan y Nielsen. Y esto ha decantado volviendo a la fenomenología de la vida en la tensión entre existencialismo y biología (y neurociencias). El polo del espíritu gnóstico por un lado, y el del materialismo mecanicista por el otro. La búsqueda de una psiquiatría enactiva pretendía disolver dichas dicotomías en base al afán anti-dualista del enactivismo, entre un idealismo de una mente pre-dada y un realismo

metafísico de un mundo pre-dado. Sin embargo, dentro de sus principales autores a la fecha (Nielsen, Maiese y De Haan) vemos reinstalados ambos frentes, los cuales son expresión de aquellos que la fenomenología de la vida pretende resolver. Observamos la reducción biologicista de la autoexperiencia humana en trabajos como los de Nielsen y Maiese, donde se limita la vida a la supervivencia, adaptación y necesidad; al mismo tiempo que nos limitamos a un plano materialista que reduce lo humano a una mera vida desde la biología y el evolucionismo. Desde aquella misma enajenación es de donde Jonas incorpora un antropocentrismo metodológico que tome como punto de inicio nuestra propia experiencia vital. De Haan es consciente de dicha limitación, y por esta razón se ve forzada a introducir una dimensión de conciencia autorreflexiva. Lo humano como una generación de sentido existencializada, que va más allá y trasciende un *sense-making* sólo vital o de valencias orgánicas en base a la sobrevivencia. Sin embargo, la autora no logra evitar el riesgo de deslizarse hacia un antropocentrismo metafísico generando una separación entre lo humano como autoconciencia y el resto de lo vivo. Una antropología sumativa donde lo humano trasciende lo vivo como animal racional. La inspiración heideggeriana resuena en la dimensión existencial y el *sense-making* existencializado. Una especie de Dasein enactivo que avanza desde una zoología privativa hacia una antropología sumativa y metafísica. Dicho dualismo oculto en De Haan no es más que el cómplice del reduccionismo biologicista en Nielsen que la autora acoge en su interpretación de la vida no-humana como sobrevivencia. Al entender lo vivo en su condición de mera supervivencia, se limita ipso facto toda posibilidad de verdaderamente arraigar lo humano en la esencia de la vida.

Dichas limitaciones fueron las que Jonas pretendió superar al intentar anclar lo humano en la vida, al mismo tiempo que rechazando entender a esta desde una biología ajena a nuestra experiencia. Lo que Barbaras (2008/2013, pp.267-277) definió como un "biocentrismo ontológico" y un "antropocentrismo metodológico". Sin embargo, en este sentido, a pesar de la profunda inspiración jonasiana en el trabajo enactivo clásico, la fenomenología de la vida que Jonas inició y que ha nutrido de manera fundamental la perspectiva enactiva las últimas décadas, ha presentado escasa permeación dentro del proyecto enactivo en psiquiatría. De Haan impresiona llevada por un trasfondo de fenomenología existencialista implícito, mientras Nielsen y Maiese por un materialismo biológico. Sin embargo, Jonas ya describe en la introducción de su obra (1966/2000) el camino a seguir: "una interpretación «ontológica» de los fenómenos biológicos" (p.9). Dicho

trabajo existencial de lo vivo permite avanzar en la dialéctica de lo humano y lo vivo. En palabras de Barbaras:

Ciertamente hay que partir de nuestra existencia, pero habiendo reconocido de antemano que su esencia se sumerge en la de la vida, de tal suerte que nuestra propia existencia aparece, en lo que tiene de específico, como una manifestación de la vida en nosotros. La filosofía de Hans Jonas se encuentra en la encrucijada de ese antropomorfismo metodológico y ese biocentrismo ontológico: se trata de reconocer a la vez que el ser del hombre reside en la vida y que la esencia de la vida debe rendir cuentas de la del hombre en cuanto existencia (Barbaras, 2008/2013, p.275)

Hemos revisado siguiendo a Barbaras, sin embargo, cómo incluso en el proyecto jonasiano y su noción de metabolismo nos encontramos con grandes dificultades, en la permeación de una ontología de la muerte prevalece. La pregunta permanece abierta por la unidad y el sentido del ser de la vida, frente a un ser vivo que se abre a una verdadera exterioridad y no está sólo sumido en él mismo como supervivencia. Lo cual implica el poder avanzar de manera efectiva hacia la premisa de Jonas respecto a la posibilidad de encontrar la intencionalidad en la esencia de lo vivo. Sin embargo, a pesar de mostrarnos el camino, Jonas no lograría salir de una biología filosófica, ajena a una verdadera fenomenología de la vida, que lo tiende a retener en los presupuestos ontológicos de la ciencia natural y la ontología de la muerte. Por lo tanto desde esta perspectiva, las dificultades de la psiquiatría enactiva, son un reflejo de las tensiones y dificultades propias del enfoque enactivo en sí mismo. Sin embargo, si a pesar de sus limitaciones rescatamos fuertemente la guía inicial que Hans Jonas nos entrega, la superficialidad del análisis en torno a su trabajo filosófico por parte de los autores centrales en psiquiatría enactiva ha limitado aún más dichas aspiraciones. Por supuesto, confrontados a la fenomenología de la vida barbarasiana, la psiquiatría enactiva se evidencia ciega de sus propias limitaciones, como una re-aplicación de premisas enactivistas en una disciplina particular, mas sin un adecuado análisis y cuestionamiento filosófico de las metáforas enactivas a la base, desde donde se pretende cimentar la propuesta de una psiquiatría enactiva.

El hecho es el siguiente: si rechazamos un dualismo metafísico entre vida y espíritu, y a su vez reconocemos la irreductibilidad de la unidad psicofísica que somos, al considerarnos como seres vivos y conscientes, debemos comprender que la posibilidad de nuestra conciencia está en la vida misma y no puede ser sumada o añadida de manera superpuesta a nuestra organicidad como el

dualismo que pretendemos evitar. En ese sentido el proyecto ontológico de Jonas es correcto y excede todo análisis propio de la psiquiatría enactiva. A saber, la reducción de la conciencia a la vida en el sentido de limitarla a una función inmanente de supervivencia del ser vivo (Nielsen), o agregando una dimensión del espíritu (De Haan) por sobre lo mero vivo de lo humano.

Al remitir la conciencia humana y su diferencia a un adaptacionismo evolutivo de base como en el caso de Nielsen, la diferencia antropológica queda limitada en la adaptación ambiental, donde lo distinto en lo humano es una forma distinta de equipamiento vital. Un "superpoder darwinista". Sin embargo, la vida que se desarrolla en el proceso evolutivo, contiene las condiciones de posibilidad de una conciencia, siendo nosotros nada más que seres vivos con la especificidad fenomenológica de una conciencia. A la base de la sucesión de especies vivas, existe una dimensión de continuidad y comunidad ontológica de lo vivo. Siendo todos los seres vivos manifestación de una vida, debemos destacar que nuestra humanidad se anuncia en sus manifestaciones más elementales, y así, en el seno unitario de la vida desde donde deviene la diferencia antropológica se funda la primacía de la continuidad de lo vivo que precede a lo adaptativo.

Si entendemos que lo orgánico preconfigura en su misma esencia la conciencia, no puede esta surgir como añadidura sin reconocer que siempre ha estado en lo vivo previamente. De esta forma, vemos cómo De Haan mantiene la limitación de lo vivo al ser vivo y su sobrevivencia, viéndose forzada a la utilización de un antropocentrismo sumativo como dimensión existencial. Al mismo tiempo, dicho dualismo metafísico de base no puede sólo limitarse a una descripción genética de cómo surge la conciencia en la especie humana, ya sea a nivel filológico u ontogenético. Debe dar cuenta de la presencia previa de una verdadera transitividad en lo vivo, en el sentido de anclar ontológicamente lo humano y su conciencia en lo vital originario. Es precisamente el proyecto de la fenomenología de la vida de Barbaras, donde podemos encontrar los indicios de dicha posibilidad.

Barbaras pretende consolidar finalmente el proyecto que Hans Jonas buscó iniciar en una fenomenología de la vida que exceda la diferencia entre vida y vivencia. Sin embargo, la continuidad vida-mente que Jonas pretendió se vio frustrada frente al análisis barbarasiano respecto a las limitaciones de la noción de metabolismo y necesidad. Así mismo, los autores enactivistas como Thompson y Di Paolo han recogido el análisis inicial de Jonas para avanzar el

proyecto enactivo con las mismas bases que hemos criticado en la presente sección gracias al trabajo de Barbaras. Por tanto, podemos observar, cómo los primeros análisis de la filosofía barbarasiana permiten una profundización filosófica del proyecto enactivo en donde podemos observar inicialmente líneas de divergencia y convergencia. Esto resulta evidente al recordar por un lado el homenaje de Barbaras a Varela cuando señala: "For about 10 years, the person and work of Francisco Varela has represented for me a fundamental reference point on the philosophical landscape" (Barbaras, 2002, p.127). Al mismo tiempo que hemos delineado las críticas del autor francés a referentes (desde sus inicios a la fecha) de la perspectiva enactiva como Jonas y Merleau-Ponty.

El trabajo de Barbaras comparte el elemento central del enactivismo respecto a la co-emergencia de vida y mundo, el co-origen entre ser vivo y medioambiente. Al mismo tiempo que destaca lo fundamental del movimiento en la correlación entre sujeto y objeto, en concordancia al *sense-making* enactivo como una acción de co-determinación enactiva entre ser vivo y ambiente, una percepción como acción perceptualmente guiada, y la emergencia de lo cognitivo o mental como enacción, rechazando la representación de un mundo pre-dado, o la creación de un mundo mediante una mente pre-dada. Este es el punto de partida desde donde Barbaras también desarrollará su trabajo. De esta forma, ambas visiones destacarán una continuidad entre vida y conciencia, entre ser vivo y ser humano. En lenguaje enactivo, vida entendida como autopoiesis adaptativa, implica lo mental entendido como *sense-making* y enacción. Para Barbaras, es la noción amplia de vida el punto de inicio que permite dar cuenta de la correlación entre un sujeto como parte de un mundo como ser vivo, al mismo tiempo, que constituye la vivencia que lo hace aparecer.

Sin embargo, en las metáforas enactivas de autonomía, *sense-making* y la tesis de la profunda continuidad vida-mente; encontramos limitaciones similares a la crítica por parte de Barbaras al metabolismo jonasiano. Es decir, la comprensión de lo vivo desde la ontología de la muerte y por tanto, de la necesidad y la supervivencia. Como revisamos previamente, para Barbaras estas limitaciones biologicistas de lo vivo como auto-conservación, no permiten dar cuenta de una percepción desinteresada como apertura a lo otro, no permiten la posibilidad de una verdadera fenomenización como aquello propio de lo vivo. Una auto-realización en el movimiento incesante de lo vivo como Deseo sin satisfacción en Lo Abierto.

Como Barbaras destacó, Jonas es el punto de partida necesario para evitar todo tipo de dicotomías propias de la ontología de la muerte y acercarnos a la vida desde la vida misma. A pesar de que recientemente autores centrales para el enactivismo como Di Paolo (2018) han destacado la correlación fenomenológica entre la univocidad y equivocidad del sujeto siguiendo a Merleau-Ponty (quien fuera inspiración central también para Varela y Thompson), la ontología de la muerte que la fenomenología de la vida pretende superar persiste en el proyecto enactivo contemporáneo. Citando a Di Paolo (2018): "A subject projects a world and is itself projected by it, in virtue of how sense-making is constituted by adaptive, historically shaped, organism–environment relations. It is on this world that subjects depend for their continuous existence" (p.92).

La reificación de la perspectiva enactiva hacia un científicismo biologicista, privado del análisis fenomenológico que existió en sus inicios, es la limitación cristalizada en las dificultades del proyecto enactivo en psiquiatría. En la ontología represora de la Vida, los caminos posibles sólo nos llevan hacia la limitación de lo humano desde la vida como en continuidad de mera supervivencia finalmente, o en el camino de cualquier tipo de intento que al dar cuenta de la diferencia antropológica vuelva a deslizarse hacia un humanismo sumativos o antropocentrismo metafísico. La fenomenología de la vida en Barbaras y su antropología privativa abren una profundización y un complemento filosófico necesario para con la perspectiva enactiva y su aplicación en psiquiatría, resultando coherente con cierto espíritu inicial enactivo, pero al mismo tiempo, abriendo una verdadera posibilidad de comprensión en torno a lo humano desde la vida.

## Conclusión

Hemos comenzado la presente tesis con un análisis inicial del proyecto enactivo en psiquiatría. Aquel inicio recogía la dificultad propia del ejercicio clínico psiquiátrico en el enfrentamiento terapéutico, tan honestamente representado por el artículo de Dew (2009). Aquella problemática, al mismo tiempo, excede los límites de cada consulta y abre sus tensiones hacia la sociedad y su relación con las disciplinas-psi. Más aún, abre un cuestionamiento filosófico profundo en torno a la condición humana, su materialidad y espíritu, al igual que abre una pregunta por la comprensión de la posibilidad de una patología psíquica.

Al igual que a finales del siglo pasado, cuando autores como Varela (con fuerte influencia de Merleau-Ponty) entre otros, relevaban un inconformismo por los modelos predominantes en ciencias cognitivas y biología. De la misma forma, la psiquiatría enactiva busca dar una respuesta crítica a los modelos reduccionistas y neurocéntricos imperantes en la psiquiatría contemporánea. Desde este punto, hemos visualizado las limitaciones de modelos unidimensionales en psiquiatría, particularmente aquellos que reducen la psiquiatría a una neurociencia clínica, al igual que los problemas de enfoques pluralistas eclécticos como el enfoque biopsicosocial. De la misma forma, visualizamos los riesgos que estos enfoques presentan para la disciplina psiquiátrica, sus usuarios e incluso los potenciales alcances sociológicos al respecto.

Frente a dicho contexto, los afanes originales que inspiraron la perspectiva enactiva, es decir: la posibilidad de una comprensión de lo cognitivo como un proceso co-emergente en un ser vivo, enactuando un mundo de sentido; y la crítica a un modelo internista-representacionista de lo mental. Fueron terreno fértil para su potencial aplicación en psiquiatría, como una manera de superar las visiones reduccionistas, y aspirar a un modelo de lo mental que permitiera un pluralismo integrativo entre los aportes de diversas corrientes en salud mental.

La posibilidad del enactivismo de colocar el énfasis en un camino del medio, entre un realismo (mundo pre-dado) y un idealismo (mente pre-dada), es decir, fuera de toda representación mental recuperada objetivamente o proyectada subjetivamente, se enraíza en una bio-lógica dialéctica entre la identidad y el *sense-making* de los seres vivos. El primero como una incesante actividad de auto-generación y auto-mantenimiento de una organización autopoietica-adaptativa. Lo cual al mismo tiempo implica la co-determinación activa de un mundo cognitivo de significancia.



Dicha relación entre vida y mente ha continuado su desarrollo por el paradigma enactivo en trabajos posteriores con la fuerte influencia del trabajo de Jonas, en particular sus nociones de metabolismo y libertad necesitada. Sin embargo, lo central de la conexión se da en la elaboración de la continuidad entre lo vivo, desde sus formas mínimas, y lo mental hasta lo humano. Dicha continuidad rescata la interioridad propia de la vida desde sus formas mínimas, al mismo tiempo que rechaza un espíritu humano ajeno a lo orgánico.

El correlato enactivista de la inspiración jonasiana suele decantar en la noción de *sense-making*, es decir, la comprensión de una proto-cognición como generación de sentido en la co-determinación enactiva de un organismo vivo en su *milieu*. Es precisamente esta inspiración la que la psiquiatría enactiva pretende utilizar en el afán de una integración entre neurofisiología, psiquis y sociedad. Por supuesto, el paso es forzoso y distante, por lo que las distintas perspectivas en psiquiatría enactiva desarrollarán transposiciones reduccionistas y limitadas de metáforas enactivas de lo vivo en lo humano y sus trastornos. Esto como consecuencia acarreará replicar dificultades del mismo proyecto enactivo, y sumar nuevas tensiones, ya sea quedando la perspectiva enactiva excedida por una antropologización de esta, o por el otro lado, el enactivismo no es alcanzado en toda su totalidad, sólo utilizando algunos elementos y descartando otros.

Precisamente, como en el caso de De Haan (2020b), las bases de su afán integrativo recaen en conceptos biológicos como *sense-making* y la consiguiente continuidad entre vida material y proto-cognición. El dar el paso hacia lo psiquiátrico, el enfoque adaptacionista y evolucionistas de dichos conceptos se tornó limitado, por lo que debe agregar y sumar elementos ad-hoc a su proyecto, forzando la inclusión de lo humano en lo vivo, cayendo irremediabilmente en un humanismo ajeno al espíritu enactivo, al mismo tiempo que todo el linaje e inspiración fenomenológica de tal espíritu queda reducido a una capacidad cognitiva desde un enfoque psicologicista.

Por otro lado, en autores como Nielsen (2021a) y Maiese (2021), la diferencia antropológica que De Haan pretende reconstruir sin éxito desde lo vivo, es asimilada, en última instancia, a metáforas enactivas que mantienen una base biologicista, adaptacionista y evolucionista. Elementos que el mismo proyecto enactivo pretende superar. Al comenzar el análisis desde una inspiración dualista entre lo natural y objetivo, en contraposición a la trascendencia de la subjetividad humana, se tropieza inevitablemente con un reduccionismo de lo humano a lo meramente vivo, y su padecer

psiquiátrico a una disfunción de aquella norma vital, que sólo resulta complejizada en el caso de los animales humanos.

Se debe, por tanto, dar un paso atrás y revisar las bases filosóficas de la perspectiva enactiva para evitar las dificultades ya planteadas en cualquier futuro proyecto enactivo en psiquiatría. Desde esta perspectiva, a pesar de que en primera instancia se podría adjudicar a las limitaciones propias de lo enactivo, esto sería una interpretación parcial. Si se vuelve a los trabajos iniciales de Varela y las inspiraciones filosóficas de su proyecto en ciencias cognitivas, es posible evidenciar que ya existen diversos insumos relevantes para la psiquiatría enactiva, y que a la fecha han sido escasamente considerados por los autores en dicha área teórica. El mismo Varela se vio enfrentado desde muy temprano al uso indiscriminado y superficial que se le comenzó a dar a algunas de sus ideas en psicoterapia familiar-sistémica (Varela, 1989). Por otro lado, desde sus inicios su trabajo mantuvo la advertencia en torno a una ciencia de la mente aséptica y ajena al rol del investigador (o psiquiatra en este caso) y la comunidad histórica donde este se sitúa. Existe un largo camino aún por retomar, aquella concretización ética, política e histórica en todo proyecto que pretenda aplicar el espíritu enactivo (más allá de su particularidad en ciencias cognitivas) en otras áreas del quehacer humano.

Posteriormente, hemos visualizado que las dificultades de los autores en psiquiatría enactiva reposan también en dominios más profundos. A pesar de que se puede criticar la ausencia por parte de ellos de una adecuada lectura de los filósofos inspiradores de lo enactivo como Jonas y Merleau-Ponty, la psiquiatría enactiva sólo tropieza con tensiones que permanecen aún irresueltas en la perspectiva enactiva misma. Dichas tensiones son dificultades filosóficas que no se agotan en la empresa enactiva, pero que son particularmente atingentes al afán enactivo de la continuidad vida-mente, la comprensión de la cognición como *sense-making* desde las formas mínimas de vida hasta lo humano y viceversa. Lo cual, de manera simultánea, se relaciona con la promoción enactiva de una circularidad entre ciencia y experiencia. En otras palabras, las dificultades propias a continuar los caminos señalados por Jonas y Merleau-Ponty.

En el caso del primero, destacando la posibilidad de una filosofía de la vida que busque la superación de una dualidad entre una biología científica materialista, y una filosofía antropocéntrica idealista o existencialista. En última instancia comprender que "lo orgánico prefigura lo espiritual ya en sus estructuras inferiores, y que el espíritu sigue siendo parte de lo orgánico incluso en sus más altas manifestaciones" (Jonas, 1966/2000). La superación de una

ontología de la muerte que cimienta a todo dualismo y monismo materialista. Precisamente, hacia el final de su vida, Varela destacará dichos elementos como el fundamento último de su búsqueda intelectual. Lo que podemos evidenciar retomando la cita de su introducción en *El Fenómeno de la Vida*:

Lo que me interesa es el fenómeno de la vida en toda su gloria y majestad. Esto quiere decir evitar de caer en la tentación dominante de reducir el fenómeno de la vida a la sorpresa de ver que surge de un mundo material molecular muerto y sin significación. ¿Cómo puede ser posible tal fenómeno? Curiosa sorpresa de la modernidad que parte del mundo impersonal y muerto del universo físico, y que se ve forzada, casi a contrapelo, a rescatar lo que lo contradice centralmente, puesto que su especificidad es lo vivo significativo. [...] ¿Y qué reemplaza este fisicalismo dominante? La conclusión [...] es que lo central es una circularidad inalienable entre el acto de conocer y vivir, entre el universo de lo vivo y el conocer como objeto de estudio. Dicho de otra manera, el fenómeno de la vida como un todo quiere decir, precisamente que el acto de vivir precede a la explicación de los orígenes de la vida sobre la tierra. Que el conocer precede a la comprensión del conocer visto como mecanismo biológico y neuronal. Que la experiencia vivida es la base misma de la exploración científica de la conciencia.

Este es, pienso, el sentido del epígrafe de Jonas que abre esta introducción [*"Sólo la vida puede conocer la vida"*]. [...] Vine a descubrir a Jonas hace pocos años cuando las ideas de este libro ya estaban asentadas. Con pasión encontré una filosofía de la biología que daba una amplitud a precisamente *todo* el fenómeno de la vida hasta ahora inigualado. Por lo mismo este pensador, todavía poco conocido, me dio una confianza en mis propias intuiciones. [...] Donde Jonas ha sido un precursor, y donde este libro se sitúa en continuidad, se abre hoy en día un enorme espacio de trabajo científico filosófico que toca ya los fundamentos mismos de la ciencia. Así los hilos que se dejan aquí sin entretejer, y las interrogaciones menos elaboradas, son anuncios de lo que podría advenir (Varela, 2000, pp.14-15).

En el caso de Merleau-Ponty, la circularidad enactiva entre ciencias cognitivas y experiencia humana, era sólo un corolario de una situación mayor, reflejada ya en la "relación de trascendencia activa entre el sujeto y el mundo" (Merleau-Ponty, 1945/1984, p.437) y la famosa frase citada previamente: "El mundo es inseparable del sujeto, pero de un sujeto que nada más es proyecto del mundo; mas el sujeto es inseparable del mundo, pero de un mundo que él mismo proyecta" (p.437). Precisamente, vemos la réplica de la dificultad en torno a la elaboración de dicha relación en cada intento por la aplicación de la perspectiva enactiva en psiquiatría, ya sea por el privilegio del polo de la intramundaneidad en Nielsen, y el intento frustrado de De Haan por rescatar la equívocidad de la conciencia humana que en última instancia vuelve a recaer en un reduccionismo de toda fenomenización.

La intuición enactivista se ubica precisamente en la intersección de estas temáticas. Es decir, en la elaboración de esta correlación fundamental, que no es otra que la búsqueda de la unidad de la vida misma. Vida, tanto como vivo en lo orgánico y encarnada, y como vivencia en experiencia vivida. Dicha unidad original que permite la posibilidad de ambos aspectos vitales, y que, por tanto, da cuenta de la continuidad entre ambas. Que es también una continuidad entre los seres vivos y el ser humano, en cuanto a comprender las condiciones de posibilidad de nuestra existencia consciente en la vida. Lo cual, en complemento nos obliga a la comprensión de la vida no como mera supervivencia, sino como movimiento de fenomenización. En otras palabras, la explicación de la diferencia antropológica desde la superación de la ontología de la muerte. Al fin de cuentas, en esta aproximación es donde encontramos a la fenomenología de la vida como la continuación y profundización filosófica del proyecto enactivo, y toda posibilidad de aplicación psiquiátrica, particularmente en la elaboración que Jonas y Merleau-Ponty presentaron.

Finalmente, encontramos en la filosofía de Renaud Barbaras las mayores consonancias en torno a las inquietudes precedentes. Barbaras (2008/2013) en su obra *Introducción a una Fenomenología de la Vida: Intencionalidad y Deseo*, propone la necesidad de comprender al sujeto de la correlación fenomenológica (es decir, la correlación entre el ente trascendente y sus apariciones subjetivas) desde un sentido originario de Vida, en un sentido primero y fundante de toda división entre estar vivo y experiencia. Así para el autor, toda fenomenología, como comprensión del ser del sujeto de correlación, es una fenomenología de la vida (en su sentido originario). Barbaras describirá una transitividad embrionaria en la vida como relación con lo Abierto, una relación de éxodo incesante que permite comprender dicha intencionalidad original como Deseo. Al comprender la esencia de la vida como Deseo, se dará cuenta de la posibilidad de conciencia y de lo humano como una limitación y privación en el seno de la vida, como contra-éxodo o exilio en la vida como relación con lo Abierto. Dicha antropología privativa permite la elaboración de lo humano desde la vida, y abre la posibilidad de superar todo antropocentrismo metafísico y reduccionismo biologicista.

Vemos cómo esto permite un diálogo con el espíritu del enactivismo inicial en torno al camino medio entre realismo e idealismo, en la especificación mutua como enacción entre sujeto y mundo. Igualmente, Barbaras rechazará toda visión que limite la vida a un quehacer intransitivo en torno a un afán de supervivencia, que sólo genere una apertura en la búsqueda de ella misma, y no una transitividad desinteresada que permita la posibilidad de un nicho vital. De ahí, la crítica

visualizada por Barbaras al concepto jonasiano de metabolismo como esencia de lo vivo y el fracaso de una superación de aquella ontología de la muerte que él mismo criticó. En este sentido, la inspiración que el enactivismo contemporáneo ha tomado en Jonas, que no distaba de los elementos más cercanos a una ciencia biológica en la perspectiva enactiva, han limitado en última instancia una verdadera comprensión de la vida desde esta misma, y por tanto, de la visualización de la unidad de la vida más allá de la univocidad con el mundo desde lo inerte. Dicha falencia, ha sido replicada en los modelos de psiquiatría enactiva, y, por tanto, al comenzar desde un cimiento teórico limitado, desde lo meramente vivo, sólo quedan dos caminos igualmente frustrados: o subsumir lo humano a un monismo en torno a dicha organicidad ciega, o verse forzado a un dualismo en donde lo humano y su conciencia excede a la vida. En otras palabras, un *sense-making* desde una ontología de la muerte (de la libertad necesitada) no podría dar cuenta realmente de una intencionalidad o fenomenización, no puede ser descrito como existencial o intersubjetivo. Al mismo tiempo, hablar de un *sense-making* básico obliga a la elaboración de un *sense-making* existencial que vuelve a un antropocentrismo dualista, entendiendo que la fenomenología de la vida está en la superación de dicha separación, es decir, lo humano ya está contenido en la vida, y, por consiguiente, en cierto sentido todo *sense-making* básico, es a su vez, un *sense-making* existencializado, y viceversa. Una superación de dicha dualidad en el sentido del vivir en su unidad originaria, lo que en palabras de Barbaras se entenderá como Deseo.

En la presente tesis, hemos pretendido continuar la senda del espíritu enactivo y relevar su inspiración en el fenómeno de la vida. La profundización de la perspectiva enactiva en su aplicación psiquiátrica nos llevó a comprender las tensiones entre las metáforas enactivas y lo humano en su posibilidad de alienación y padecer. La psiquiatría enactiva constituyó un ejemplar privilegiado de la cristalización en torno a las preguntas entre vida y mente, y entre el ser humano y los seres vivos. Esto nos trajo inevitablemente de vuelta hacia las bases filosóficas de las intuiciones enactivas que en última instancia decantan en una filosofía de la vida. En este contexto, siguiendo a Barbaras y su fenomenología de la vida, hemos realizado un trabajo inicial en la búsqueda de respuestas y disoluciones a los nudos conceptualizados por Jonas, Varela y De Haan, entre otros, avanzando en una profundización filosófica en relación con diversos elementos de la psiquiatría enactiva, el enactivismo y su filosofía inspiradora.

## Bibliografía

- Aftab, A. (2020). The False Binary Between Biology and Behavior. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 27(3), 317-319. doi: 10.1353/ppp.2020.0038
- Aftab, A., & Nielsen, K. (2021). From Engel to Enactivism: Contextualizing the Biopsychosocial Model. *European Journal of Analytic Philosophy*, 17(2), M2-22.
- Aftab, A. y Stein, D. (2022). Psychopharmacology and Explanatory Pluralism. *JAMA psychiatry*, 79(6), 522–523. doi: <https://doi.org/h9mh>
- Aftab, A. (2023). The Future Is Political and Transdisciplinary. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology* 30(1), 5-6. doi:10.1353/ppp.2023.0002.
- Akagi, H., & House, A. (2002). The clinical epidemiology of hysteria: vanishingly rare, or just vanishing?. *Psychological medicine*, 32(2), 191-194.
- American Psychiatric Association. (2013). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. American Psychiatric Publishing.
- Andersen, H. K. (2017). Reductionism in the Biomedical Sciences. In M. Solomon, J. R. Simon y H. Kincaid (Eds.), *The Routledge Companion to Philosophy of Medicine* (pp. 81-89). Routledge.
- Ataria, Y. (2015). Trauma from an enactive perspective: The collapse of the knowing-how structure. *Adaptive Behavior*, 23(3), 143–154.
- Barbaras, R. (1999). The Movement of the Living as the Originary Foundation of Perceptual Intentionality. In J. Petitot, F. J. Varela, B. Pachoud, & J.-M. Roy (Eds.), *Naturalizing phenomenology: Issues in contemporary phenomenology and cognitive science* (pp. 525–538). Stanford University Press.
- Barbaras, R. (2002). Francisco Varela: A new idea of perception and life. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1(2), 127-132.
- Barbaras, R. (2003). Life and Perceptual Intentionality. *Research in Phenomenology*, 33(1), 157-166. <https://doi.org/10.1163/15691640360699654>
- Barbaras, R. (2004). Affectivity and movement: The sense of sensing in Erwin Straus. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 3, 215–228.
- Barbaras, R. (2005). A Phenomenology of Life. In T. Carman., & M. Hansen (Eds.), *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty* (pp. 206-230). Cambridge University Press.
- Barbaras, R. (2008). Life, Movement, and Desire. *Research in Phenomenology*, 38, 3-17.

- Barbaras, R. (2010). Life and Exteriority: The Problem of Metabolism. In J. R. Stewart, O. Gapenne y E. A. Di Paolo (eds.), *Enaction: Toward a new paradigm for cognitive science* (pp. 89-122). MIT press.
- Barbaras, R. (2012). The Phenomenology of Life: Desire as the Being of the Subject. In D. Zahavi (Ed.), *The Oxford handbook of contemporary phenomenology* (pp. 94-114). Oxford University Press.
- Barbaras, R. (2008/2013). *Introducción a una fenomenología de la vida: intencionalidad y deseo*. Encuentro.
- Barbaras, R. (2013). *Dynamique de la manifestation*. Vrin.
- Barbaras, R. (2014). Exodus and Exile. *Environmental Philosophy*, 11(1), 45-57. doi: 10.5840/envirophil20143316
- Barbaras, R. (2016/2019). *Metafísica del sentimiento*. Aula de Humanidades.
- Barandiaran, X. (2017). Autonomy and enactivism: Towards a theory of sensorimotor autonomous agency. *Topoi*, 36(3), 409-430. doi: 10.1007/s11245-016-9365-4
- Barandiaran, X., & Moreno, A. (2008). Adaptivity: From metabolism to behavior. *Adaptive Behavior*, 16(5), 325-344. doi: 10.1177/1059712308093868
- Barandiaran, X. E., Di Paolo, E. A., & Rohde, M. (2009). Defining agency: Individuality, normativity, asymmetry, and spatio-temporality in action. *Adaptive Behavior*, 17(5), 367-386.
- Bateson, G. (1972). *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. University of Chicago Press.
- Bechtel, W., & Richardson, R. C. (1993). *Discovering complexity: Decomposition and localization as strategies in scientific research*. Princeton University Press.
- Beeker, T., Mills, C., Bhugra, D., te Meerman, S., Thoma, S., Heinze, M., & von Peter, S. (2021). Psychiatrization of society: a conceptual framework and call for transdisciplinary research. *Frontiers in Psychiatry*, 12, 645556. <https://doi.org/gqn9db>
- Berardi, F. (2009). *The soul at work: From alienation to autonomy*. Semiotext(e).
- Beresford, P., & Russo, J. (Eds.). (2021). *The Routledge international handbook of mad studies*. Routledge.
- Bertrando, P. y Lini, C. (2021). Towards a systemic-dialogical model of therapy. *Human Systems*, 1(1), 15–28. <https://doi.org/jqtg>

- Bolton, D. (2022). Looking forward to a decade of the biopsychosocial model. *BJPsych Bulletin*, 46(4), 228-232.
- Bolton, D., & Gillett, G. (2019). *The Biopsychosocial Model of Health and Disease: New Philosophical and Scientific Developments*. Palgrave Pivot.
- Bor, W., Dean, A. J., Najman, J., & Hayatbakhsh, R. (2014). Are child and adolescent mental health problems increasing in the 21st century? A systematic review. *The Australian and New Zealand journal of psychiatry*, 48(7), 606–616. <https://doi.org/10.1177/0004867414533834>
- Bravo D., Errázuriz A., Campos D. y Fernández, G. (2021). Termómetro de la salud mental en Chile ACHS-UC: Segunda ronda. Centro UC Encuestas y Estudios Longitudinales. Disponible en: [https://www.achs.cl/portal/centro-de-noticias/Documents/Termometro\\_SM\\_version2.pdf](https://www.achs.cl/portal/centro-de-noticias/Documents/Termometro_SM_version2.pdf)
- Brook, A. (2007). Introduction. In: A. Brook (Ed.), *The prehistory of cognitive science*. Palgrave Macmillan.
- Brown, D. & Key, B (2020). Descartes' dualism of mind and body in the development of psychological thought. In Pickren, W. E. (Ed.), *The Oxford Encyclopedia of the History of Modern Psychology* (pp. 1-22). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190236557.013.486>
- Canguilhem, G. (2008). *Knowledge of Life*. Fordham University Press.
- Cartwright, N. (1983). *How the Laws of Physics Lie*. Oxford University Press. doi: <https://doi.org/c2xpw9>
- Cartwright, N. (1999). *The Dappled World*. Cambridge University Press. doi: <https://doi.org/gm46>
- Carvalho, S. R., Andrade, H. S., Marçon, L., Costa, F. D., Yasui, S. (2020). Our psychiatric future and the (bio)politics of Mental Health: dialogues with Nikolas Rose (part 4). *Interface*, 24, e190732. <https://doi.org/10.1590/Interface.190732>.
- Catala, A., Faucher, L. y Poirier, P. (2021). Autism, epistemic injustice, and epistemic disablement: a relational account of epistemic agency. *Synthese*, 199(3), 9013-9039. <https://doi.org/gjzf5c>
- Chapman, R. (2019). Neurodiversity theory and its discontents: Autism, schizophrenia, and the social model of disability. In S. Tekin., & R. Bluhm (Eds.), *The Bloomsbury companion to philosophy of psychiatry* (pp. 371-390). Bloomsbury Academic.
- Chapman, R. (2023). A Critique of Critical Psychiatry. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 30(2), 103-119.



- Chapman, R., & Carel, H. (2022). Neurodiversity, epistemic injustice, and the good human life. *Journal of Social Philosophy*, 1–18. <https://doi.org/10.1111/josp.12456>
- Clare, A. (1976). *Psychiatry in dissent*. Tavistock Publications.
- Colombetti, G. (2010). Enaction, sense-making and emotion. In J. Stewart, O. Gapenne & E. A. Di Paolo (Eds.), *Enaction: Toward a New Paradigm for Cognitive Science* (pp. 145-165). MIT Press.
- Colombetti, G., & Torrance, S. (2009). Emotion and ethics: An inter-(en)active approach. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 8(4), 505–526.
- Cosmelli, D. y Thompson, E. (2010). Embodiment or envatment? Reflections on the bodily basis of consciousness. In J. Stewart, O. Gapenne & E. A. Di Paolo (Eds.), *Enaction: Toward a New Paradigm for Cognitive Science* (pp. 361-385). MIT Press. doi: <https://doi.org/h9pq>
- Crichton, P., Carel, H. y Kidd, I. J. (2017). Epistemic injustice in psychiatry. *BJPsych bulletin*, 41(2), 65–70. <https://doi.org/gmnh5>
- Cuthbert, B. N., & Insel, T. R. (2013). Toward the future of psychiatric diagnosis: the seven pillars of RDoC. *BMC medicine*, 11(1), 1-8. <https://doi.org/10.1186/1741-7015-11-126>.
- Damasio, A. R. (1999). *The feeling of what happens*. Harcourt.
- Decker, H. (2013). *The Making of DSM-III: A Diagnostic Manual's Conquest of American Psychiatry*. Oxford University Press.
- De Haan, S. (2017). The existential dimension in psychiatry: An enactive framework. *Mental Health, Religion & Culture*, 20(6), 528-535. doi: <https://doi.org/ghnfmv>
- De Haan, S. (2020a). An enactive approach to psychiatry. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 27(1), 3-25. doi: <https://doi.org/ghm4w5>
- De Haan, S. (2020b). *Enactive Psychiatry*. Cambridge University Press. doi: <https://doi.org/ghm4wg>
- De Haan, S. (2020c). "Enactive Causality: Interventions, Cakes, and Clockworks: A Reply to Gallagher and Donovan and Murphy". *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 27(1), 31-33. doi: <https://doi.org/ghnfdk>
- De Haan, S. (2021a). Bio-psycho-social interaction: an enactive perspective. *International Review of Psychiatry*, 33(5), 471-477. doi: <https://doi.org/ghmhzh>
- De Haan, S. (2021b). Two Enactive Approaches to Psychiatry: Two Contrasting Views on What it Means to Be Human. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 28(3), 191-196. <https://doi.org/jqrz>

- De Haan, S., & Fuchs, T. (2010). The ghost in the machine: disembodiment in schizophrenia—two case studies. *Psychopathology*, *43*(5), 327-333.
- De Haan, S., De Jaegher, H., Fuchs, T., & Mayer, A. (2011). Expanding perspectives: the interactive development of perspective-taking in early childhood. In W. Tschacher and C. Bergomi (Eds.), *The implications of embodiment: Cognition and communication* (pp. 129-151). Imprint Academic.
- De Haan, S., Rietveld, E., Stokhof, M., & Denys, D. (2013). The phenomenology of deep brain stimulation-induced changes in OCD: an enactive affordance-based model. *Frontiers in human neuroscience*, *7*, 653.
- De Haan, S., Rietveld, E., Stokhof, M., & Denys, D. (2015). Effects of deep brain stimulation on the lived experience of obsessive-compulsive disorder patients: in-depth interviews with 18 patients. *PLoS ONE*, *10*(8), e0135524.
- De Haan, S., Rietveld, E., Stokhof, M., & Denys, D. (2017). Becoming more oneself? Changes in personality following DBS treatment for psychiatric disorders: Experiences of OCD patients and general considerations. *PLoS ONE*, *12*(4), e0175748.
- De Jaegher, H. (2013a). Embodiment and sense-making in autism. *Frontiers in integrative neuroscience*, *7*, 15. doi: 10.3389/fnint.2013.00015
- De Jaegher, H. (2013b). Rigid and fluid interactions with institutions. *Cognitive Systems Research*, *25*, 19-25.
- De Jaegher, H. (2021a). Loving and knowing: reflections for an engaged epistemology. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, *20*, 847–870. <https://doi.org/10.1007/s11097-019-09634-5>
- De Jaegher, H. (2021b). Seeing and inviting participation in autistic interactions. *Transcultural Psychiatry*, *30*, 13634615211009628. <https://doi.org/10.1177/13634615211009627>
- De Jaegher, H., & Di Paolo, E. A. (2007). Participatory Sense-Making: An enactive approach to social cognition. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, *6*(4), 485-507. doi: <https://doi.org/bh4wtx>
- De Jaegher, H., & Froese, T. (2009). On the role of social interaction in individual agency. *Adaptive Behavior*, *17*(5), 444-460.
- De Jaegher, H., Di Paolo, E. A., & Gallagher, S. (2010). Can social interaction constitute social cognition? *Trends in Cognitive Sciences*, *14*(10), 441–447.
- De Jesus, P. (2016). Autopoietic enactivism, phenomenology and the deep continuity between life and mind. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, *15*, 265–289. <https://doi.org/10.1007/s11097-015-9414-2>

- Depraz, N., Varela, F. J., & Vermersch, P. (2000). The gesture of awareness. *Investigating phenomenological consciousness*, 121-136.
- Der, G., Gupta, S., & Murray, R. M. (1990). Is schizophrenia disappearing?. *The Lancet*, 335(8688), 513-516.
- Dew, R. E. (2009). Why psychiatry is the hardest specialty. *American Journal of Psychiatry*, 166(1), 16-17. doi: <https://doi.org/bn9dws>
- Dewey, J. (1991). The unity of the human being. En J.A. Boydston (Ed.), *Later Works of John Dewey, Vol. 13* (pp. 323-337). Southern Illinois University Press.
- Di Paolo, E. A. (2005). Autopoiesis, Adaptivity, Teleology, Agency. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 4(4), 429–452.
- Di Paolo, E. A. (2009a). Extended Life. *Topoi*, 28, 9–21.
- Di Paolo, E. A. (2009b). Overcoming autopoiesis: an enactive detour on the way from life to society. In R. Magalhaes and R. Sanchez (eds.), *Autopoiesis in Organizations and Information Systems* (pp. 43-68). Elsevier.
- Di Paolo, E. A. (2013). El enactivismo y la naturalización de la mente. En D. P. Chico y M. G. Bedia (Eds.), *Nueva ciencia cognitiva: Hacia una teoría integral de la mente* (pp.1-39). Plaza y Valdes.
- Di Paolo, E. A. (2018). The enactive conception of life. In A. Newen, L. De Bruin, & S. Gallagher (Eds.), *The Oxford handbook of 4E cognition* (pp. 71-94). Oxford University Press.
- Di Paolo, E. A. (2021). Enactive becoming. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 20(5), 783-809.
- Di Paolo, E. A. & De Jaegher, H. (2012). The interactive brain hypothesis. *Frontiers in Human Neuroscience*, 6, 1–16.
- Di Paolo, E. A., & Thompson, E. (2014). The enactive approach. In L. Shapiro (Ed.), *The Routledge Handbook of Embodied Cognition* (pp. 68–78). Routledge.
- Di Paolo, E. A., & De Jaegher, H. (2022). Enactive Ethics: Difference Becoming Participation. *Topoi*, 1-16.
- Di Paolo, E. A., Rohde, M., & De Jaegher, H. (2010). Horizons for the enactive mind: Values, social interaction, and play. In Stewart, O. Gapenne & Di Paolo, E. A. (Eds.), *Enaction: Towards a new paradigm for cognitive science* (pp. 33-87). MIT Press.

- Di Paolo, E. A., Buhrmann, T., & Barandiaran, X. E. (2017). *Sensorimotor Life: An Enactive Proposal*. Oxford University Press.
- Di Paolo, E. A., Cuffari, E., & De Jaegher, H. (2018). *Linguistic bodies. The continuity between life and language*. MIT Press.
- Donovan, C. y Murphy, D. (2020). De Haan on sense-making and psychopathology. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 27(1), 29-30. <https://doi.org/gn3x6h>
- Engel, G. L. (1977). The need for a new medical model: a challenge for biomedicine. *Science*, 196(4286), 129-136. doi: <https://doi.org/dhmdsk>
- Engel, G. L. (1980). The clinical application of the biopsychosocial model. *American Journal of Psychiatry*, 137(5): 535–44.
- Fanon, F. (1952/1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Abraxas.
- Foucault, M. (1967). *Les mots et les choses*. Gallimard.
- Foucault, M (1977). *Historia de la locura*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2001). *Los Anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2005). *El poder psiquiátrico*. Akal.
- Fountoulakis, K. (2021). Being strictly scientific is the only way forward for psychiatry. *Acta Psychiatr Scand*, 143, 187-188. doi: <https://doi.org/gpd5xr>
- Fountoulakis, K. (2022). Culturally sanctioned “scientific pluralism” opens the backdoor for the supernatural in Psychiatry. *Acta Psychiatr Scand*, 145, 109–110. doi: <https://doi.org/h9mv>
- Frances, A. (2014). *Saving Normal: An Insider's Revolt against Out-of-Control Psychiatric Diagnosis, DSM-5, Big Pharma, and the Medicalization of Ordinary Life*. Mariner Books.
- Frank, A., Gleiser, M., & Thompson, E. (2019). The blind spot of science is the neglect of lived experience. *Aeon*, Available from: <https://aeon.co/essays/the-blind-spot> [8 January 2019].
- Freedland, K. E., & Zorumski, C. F. (2023). Success Rates in Psychiatry. *JAMA Psychiatry*. Published online March 22, 2023. doi:10.1001/jamapsychiatry.2023.0056
- Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing*. Oxford University Press.
- Froese, T. & Di Paolo, E. A. (2009). Sociality and the life–mind continuity thesis. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 8(4), 439-463. <https://doi.org/drsj73>

- Froese, T. & Ziemke, T. (2009) Enactive artificial intelligence: Investigating the systemic organization of life and mind, *Artificial Intelligence*, 173, 466–500.
- Froese, T. (2011). From second-order cybernetics to enactive cognitive science: Varela's turn from epistemology to phenomenology. *Systems Research and Behavioral Science*, 28(6), 631-645.
- Fuchs, T. (2012a). The phenomenology and development of social perspectives. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 12(4), 655–83.
- Fuchs, T. (2012b). The feeling of being alive. Organic foundations of self-awareness. In J. Fingerhut & S. Marienberg. (Eds.), *Feelings of Being Alive* (pp. 149-166). De Gruyter.
- Fuchs, T. (2016). The embodied development of language. In G. Etzelmüller & C. Tewes (Eds.), *Embodiment in evolution and culture* (pp. 107-128). Mohr Siebeck.
- Fuchs, T. (2018). *Ecology of the brain*. Oxford University Press. doi: <https://doi.org/h9pw>
- Fulford, K. W., Broome, M., Stanghellini, G., & Thornton, T. (2005). Looking with both eyes open: fact and value in psychiatric diagnosis?. *World psychiatry: official journal of the World Psychiatric Association (WPA)*, 4(2), 78–86.
- Fulford, K. W. M., Davies, M., Gipps, R., Graham, G., Sadler, J., Stanghellini, G. y Thornton, T. (Eds.). (2013). *The Oxford handbook of philosophy and psychiatry*. Oxford University Press.
- Gallagher, S. (2000). Philosophical conceptions of the self: Implications for cognitive science. *Trends in Cognitive Science*, 4, 14-21.
- Gallagher, S. (2015). Invasion of the body snatchers: How embodied cognition is being disembodied. *The Philosophers' Magazine*, 96–102.
- Gallagher, S. (2017). *Enactivist interventions: Rethinking the mind*. Oxford University Press.
- Gallagher, S. (2020). Enactivism, Causality, and Therapy. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 27(1), 27-28. <https://doi.org/gnn5v7>
- Gallagher, S. (2022). Integration and Causality in Enactive Approaches to Psychiatry. *Front. Psychiatry*, 13, 870122. doi: <https://doi.org/h9mw>
- Gallagher, S., & Zahavi, D. (2008). *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. Routledge.
- Gallagher, S., & Zahavi, D. (2021). Phenomenological approaches to self-consciousness. In E. Zalta. (Eds.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Spring 2021 ed.). Stanford University (Spring 2021 ed.). <https://plato.stanford.edu/entriese/self-consciousness-phenomenological/>

- García, E. (2022a). Enactive Psychiatry or Existential Psychiatry?. *Constructivist Foundations* 17(2), 165-169.
- García, E. (2022b). *Participatory sense-making in psychotherapy* [PhD thesis, University of the Basque Country]. Accessed December 27, 2022. <http://hdl.handle.net/10810/56213>.
- García, E., & Arandia, I. R. (2022). "Enactive and simondonian reflections on mental disorders". *Front. Psychol*, 13, 938105. doi: <https://doi.org/h9n9>
- Gauld, C., Nielsen, K., Job, M., Bottemanne, H. y Dumas, G. (2022) From analytic to synthetic-organizational pluralisms: A pluralistic enactive psychiatry. *Front. Psychiatry*, 13, 981787. <https://doi.org/jqtm>
- Ghaemi, S. N. (2007). Existence and pluralism: the rediscovery of Karl Jaspers. *Psychopathology*, 40(2), 75-82. doi: <https://doi.org/c3rf3n>
- Ghaemi, S. N. (2009). The rise and fall of the biopsychosocial model. *The British Journal of Psychiatry*, 195(1), 3-4. doi: <https://doi.org/fwvcs7>
- Ghaemi, S. N. (2010). *The rise and fall of the biopsychosocial model: reconciling art and science in psychology*. The John Hopkins University Press.
- Ghaemi, N. (2019). *Clinical psychopharmacology: principles and practice*. Oxford University Press.
- Ghaemi, S. N. (2020). The biopsychosocial model, DSM, and neurobiology. In J. Savalescu, R. Roache & W. Davies (Eds.), *Psychiatry reborn: Biopsychosocial psychiatry in modern medicine* (pp. 320-324). Oxford University Press.
- Goldstein, K. (1934). *Der Aufbau des Organismus*. Martinus Nijhoff.
- Gosden, R. (1997). The medicalisation of deviance. *Social Alternatives*, 16(2), 58–60.
- Grogans, S. E., Fox, A. S., & Shackman, A. J. (2022). The amygdala and depression: a sober reconsideration. *American Journal of Psychiatry*, 179(7), 454-457.
- Haken, H. (1983). *Synergtics: An Introduction*. Springer-Verlag.
- Haken, H., & Stadler, M. (1990). (Eds.), *Synergetics of Cognition*. Springer-Verlag.
- Heidegger, M. (1927/1997). *El Ser y el Tiempo*. Universitaria.
- Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud y soledad*. Alianza.
- Heidegger, M. (2010). *Caminos de bosque*. Alianza.

- Henry, M. (2007). *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*. Sígueme.
- Hobson, R. P. (2002). *The cradle of thought*. Macmillan.
- Hochschild, A. R. (2012). *The managed heart: Commercialization of human feeling*. University of California Press.
- Horwitz, A. V. (2011). Creating an Age of Depression: The Social Construction and Consequences of the Major Depression Diagnosis. *Society and Mental Health*, 1(1), 41–54. <https://doi.org/10.1177/2156869310393986>
- Humphreys, P. (1997). How Properties Emerge. *Philosophy of Science*, 64(1), 1-17. doi: <https://doi.org/fbc2p6>
- Hurley, S. L. (1998). *Consciousness in action*. Harvard University Press.
- Husserl, E. (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. D. Carr. Northwestern University Press.
- Hutto, D., and Myin, E. (2013). *Radicalizing enactivism: Basic minds without content*. MIT Press.
- Hutto, D., & Myin, E. (2017). *Evolving enactivism: basic minds meet content*. MIT Press.
- Hutto, D., & Myin, E. (2018). Going radical. In A. Newen, L. De Bruin y S. Gallagher (Eds.), *The Oxford handbook of 4E cognition* (pp. 95-115). Oxford University Press.
- Iliopoulos, J. (2012). Foucault's Notion of Power and Current Psychiatric Practice. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology* 19(1), 49-58. doi:10.1353/ppp.2012.0006.
- Iliopoulos, J. (2022). Foucault understood critical psychiatry. *BJPsych Advances*, 28(4), 252-261. doi:10.1192/bja.2021.22
- Insel T. R. (2014). The NIMH Research Domain Criteria (RDoC) Project: precision medicine for psychiatry. *The American journal of psychiatry*, 171(4), 395–397. <https://doi.org/10.1176/appi.ajp.2014.14020138>
- Insel, T. R. & Quirion, R. (2005). Psychiatry as a clinical neuroscience discipline. *JAMA*, 294(17), 2221–2224. <https://doi.org/fv7bwr>
- Insel, T. R., & Cuthbert, B. N. (2015). Medicine. Brain disorders? Precisely. *Science*, 348(6234), 499–500. <https://doi.org/10.1126/science.aab2358>

- Insel, T., Cuthbert, B., Garvey, M., Heinssen, R., Pine, D. S., Quinn, K., Sanislow, C., & Wang, P. (2010). Research domain criteria (RDoC): toward a new classification framework for research on mental disorders. *The American journal of psychiatry*, 167(7), 748–751. doi: <https://doi.org/fv8smt>
- James, W. (1890). *The principles of psychology. Vol I.* Macmillan.
- Jaspers, K. (1917/2014). *Psicopatología General.* Fondo de Cultura Económica.
- Jerotic, S. & Aftab A. (2021). Scientific pluralism is the only way forward for psychiatry. *Acta Psychiatr Scand*, 143, 537-538. doi: <https://doi.org/gj223s>
- Jonas, H. (1966/2000). *El Principio Vida: Hacia una Biología Filosófica.* Trotta.
- Jonas, H. (1968). Biological foundations of individuality. *International Philosophical Quarterly*, 8, 231–251.
- Jones, N. (2022). To do justice to madness: orienting to the politics of phenomenological psychopathology. *Unpublished paper presented at the UQAM Philosophy of Psychiatry Webinar Series.*  
[[https://www.researchgate.net/publication/358149599\\_To\\_do\\_justice\\_to\\_madness\\_orienting\\_to\\_the\\_politics\\_of\\_phenomenological\\_psychopathology](https://www.researchgate.net/publication/358149599_To_do_justice_to_madness_orienting_to_the_politics_of_phenomenological_psychopathology)]
- Kalathil, J., & Jones, N. (2016). Unsettling Disciplines: Madness, Identity, Research, Knowledge. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology* 23(3), 183-188. doi:10.1353/ppp.2016.0016.
- Kant, I. (1790/2000). *The Critique of Judgement.* Prometheus Books.
- Kecmanovic, D. (2017). *Controversies and dilemmas in contemporary psychiatry.* Routledge. doi: <https://doi.org/h9pd>
- Kee, H. (2020). The Surplus of Signification: Merleau-Ponty and Enactivism on the Continuity of Life, Mind, and Culture. *Journal of French and Francophone Philosophy*, 28(1), 27-52.
- Kee, H. (2021). Phenomenology and naturalism in autopoietic and radical enactivism: exploring sense-making and continuity from the top down. *Synthese*, 198(Suppl 9), 2323-2343.
- Kelso, J. A. (1995). *Dynamic Patterns: The Self-Organization of Brain and Behavior.* MIT Press
- Kendler, K. S. (2005). Toward a philosophical structure for psychiatry. *The American journal of psychiatry*, 162(3), 433–440. doi: <https://doi.org/bjcqtm>
- Kendler, K. S. (2008). Explanatory models for psychiatric illness. *The American journal of psychiatry*, 165(6), 695–702. doi: <https://doi.org/b3fssj>



- Kendler, K. (2012). The dapple nature of causes of psychiatric illness: replacing the organic-functional/hardware-software dichotomy with empirically based pluralism. *Molecular Psychiatry*, 17(4), 377-388. doi: <https://doi.org/fzvk23>
- Kendler, K. S., Gardner, C. O. & Prescott, C. A. (2006). Toward a comprehensive developmental model for major depression in men. *American Journal of Psychiatry*, 163(1), 115-124. doi: <https://doi.org/d6j7zv>
- Kendler, K. S., & Gyngell, C. (2020). Multilevel interactions and the dappled causal world of psychiatric disorders. In J. Savulescu, R. Roache & W. Davies (Eds.), *Psychiatry reborn: Biopsychosocial psychiatry in modern medicine* (pp. 25-45). Oxford University Press.
- Kendler, K. S., Parnas, J. & Zachar, P. (2020). *Levels of Analysis in Psychopathology: Cross-Disciplinary Perspectives*. Cambridge University Press. doi: <https://doi.org/h9pg>
- Kidd, I. J., Spencer, L., & Carel, H. (2023). Epistemic injustice in psychiatric research and practice. *Philosophical Psychology*, 1-29.
- Kingdon, D. (2020). Why hasn't neuroscience delivered for psychiatry?. *BJPsych Bulletin*, 44(3), 107-109. doi: <https://doi.org/h9pj>
- Kirmayer, L. J. y Young, A. (1999). Culture and context in the evolutionary concept of mental disorder. *Journal of Abnormal Psychology*, 108(3), 446– 52. <https://doi.org/dqgt57>
- Knox, B. (2022). Exclusion of the Psychopathologized and Hermeneutical Ignorance Threaten Objectivity. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 29(4), 253-266. <https://doi.org/10.1353/ppp.2022.0044>
- Koehler, W. (1992). *Gestalt Psychology: An Introduction to New Concepts in Modern Psychology*. Liveright.
- Klin, A., Jones, W., Schultz, R., & Volkmar, F. (2003). The enactive mind, or from actions to cognition: Lessons from autism. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B: Biological Sciences*, 358(1430), 345–360.
- Kramer, P. D. (1997). *Listening to Prozac: The Landmark Book About Antidepressants and the Remaking of the Self*. Penguin.
- Kuhn, T. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago University Press.
- Kusters, W. (2020). *A philosophy of madness: The experience of psychotic thinking*. MIT Press.
- Kyselo, M. (2016). The enactive approach and disorders of the self-the case of schizophrenia. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 15(4), 591–616.
- Cooper, D. G. (1967/2001). *Psychiatry and Anti-Psychiatry*. Routledge.

- Laing, R. D. (2001). *Wisdom, Madness and Folly. The Making of a Psychiatrist*. Canongate Books.
- Leoni, F. (2013). From Madness to Mental Illness: Psychiatry and Biopolitics in Michel Foucault. In K. W. M. Fulford, M. Davies, R. G. T. Gipps, G. Graham, J. Z. Sadler, G. Stanghellini, & T. Thornton (Eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry* (pp. 85-98). Oxford University Press.
- Lorenzini, D. (2022). Reason versus power: Genealogy, critique, and epistemic injustice. *The Monist*, 105(4), 541-557.
- Maiese, M. (2016). *Embodied selves and divided minds*. Oxford University Press.
- Maiese, M. (2020). An enactivist approach to treating depression: cultivating online intelligence through dance and music. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 19(3), 523-547.
- Maiese, M. (2021). An enactivist reconceptualization of the medical model. *Philosophical Psychology*, 34(7), 962-988. <https://doi.org/gmc4bz>
- Maiese, M. (2022). *Autonomy, Enactivism, and Mental Disorder: A Philosophical Account*. Routledge. doi: <https://doi.org/h9px>
- Maj, M. (2013). When does depression become a mental disorder?. In K. S. Kendler, & J. Parnas (Eds.), *Philosophical Issues in Psychiatry II: Nosology, International Perspectives in Philosophy & Psychiatry* (pp. 221-228). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/med/9780199642205.003.0032>.
- Maturana, H. R. (1970). Biology of cognition. In: (1980) H. R. Maturana and F.J. Varela, *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. 43 (pp. 2-58). D. Reidel.
- Maturana, H. R. (1978). Biology of language: Epistemology of reality. In G. A. Miller & E. Lenneberg (Eds.), *Psychology and Biology on Language and Thought: Essays in Honor of Eric Lenneberg* (pp. 27-63). Academic Press.
- Maturana, H. R. (2006). *Desde la Biología a la Psicología*. Universitaria.
- Maturana, H. R., & Varela, F. J. (1973). *De máquinas y seres vivos*. Universitaria. / (1998). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. (5ta Edición). Universitaria.
- Maturana, H. R., & Varela, F. J. (1984). *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del entendimiento humano*. Universitaria.
- McHugh, P. R. & Slavney, P. R. (1998). *The Perspectives of Psychiatry*. JHU Press.

- McLaren N. (1998). A critical review of the biopsychosocial model. *The Australian and New Zealand journal of psychiatry*, 32(1), 86–96. <https://doi.org/dz4h5p>
- McLaren, N. (2002). The myth of the biopsychosocial model. *The Australian and New Zealand Journal of Psychiatry*, 75(2), 194-200.
- Menary, R. (2010). Introduction to the special issue on 4E cognition. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 9(4), 459-463. <https://doi.org/10.1007/s11097-010-9187-6>
- Merleau-Ponty, M. (1942/1957). *La Estructura del Comportamiento*. Hachette.
- Merleau-Ponty, M. (1945/1984). *Fenomenología de la Percepción*. Planeta-De Agostini.
- Merleau-Ponty, M. (1995/2003). *Nature: Course Notes from the Collège de France*. Compiled with notes by D. Séglard, trans. R. Vallier. Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M. (2010). *Child Psychology and Pedagogy: The Sorbonne Lectures 1949-1952*. Northwestern University Press.
- Minkowski, E. (1982). *El tiempo vivido*. Fondo de Cultura Económica.
- Minkowski, E. (2000). *La Esquizofrenia*. Fondo de Cultura Económica.
- MINSAL (2018). Primeros y segundos resultados de ENS 2016-2017. Accedido en <http://epi.minsal.cl/resultados-encuestas/> el 6 Julio 2022.
- Mitchell, S. D. (2003). *Biological complexity and integrative pluralism*. Cambridge University Press. doi: <https://doi.org/gmkh>
- Mitchell, S. D. (2008). Explaining complex behavior. En K. S. Kendler y J. Parnas (Eds.), *Philosophical issues in psychiatry: Explanation, phenomenology, and nosology* (pp. 19-38). John Hopkins University Press.
- Mitchell, S. D. (2009). *Unsimple truths: Science, complexity, and policy*. University of Chicago Press. doi: <https://doi.org/gmkj>
- Morgan, C. y Bhugra, D. (2010). *Principles of social psychiatry*. Wiley-Blackwell.
- Munier, R. (1979). *Parcours Oblique*. La Différence.
- Myin, E., O'Regan, K. J., & Myin-Germeys, I. (2015). From a sensorimotor account of perception to an interactive approach to psychopathology. In: R. J. Gennaro (ed.), *Disturbed consciousness* (pp. 347–368). MIT Press.
- Newen, A. (2011). Merits and limits of a philosophy of autopoiesis. *Journal of Consciousness Studies*, 18(5-6), 65-82.

- Newen, A., De Bruin, L., & Gallagher, S. (2018). (Eds.), *The Oxford handbook of 4E cognition*. Oxford University Press.
- Nielsen, K. (2021a). Comparing Two Enactive Perspectives on Mental Disorder. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 28(3), 175-185. <https://doi.org/gmv3tc>
- Nielsen, K. (2021b). Comparing Two Enactive Perspectives. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology* 28(3), 197-200.
- Nielsen K., & Ward T. (2018). Towards a new conceptual framework for psychopathology: Embodiment, enactivism, and embedment. *Theory & Psychology* 28(6): 800–822. doi: <https://doi.org/ggvxd5>
- Nielsen, K., & Ward, T. (2020a). Mental disorder as both natural and normative: Developing the normative dimension of the 3e conceptual framework for psychopathology. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 40(2), 107–123. doi: <https://doi.org/h9pk>
- Nielsen, K., & Ward, T. (2020b). Phenomena complexes as targets of explanation in psychopathology: The relational analysis of phenomena approach. *Theory & Psychology*, 30(2), 164–185. doi: <https://doi.org/gk98nb>
- Noë, A. (2004). *Action in perception*. MIT Press.
- Noë, A. (2009) *Out of Our Heads: Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons from the Biology of Consciousness*. Hill and Wang.
- O'Regan, J. K. & Noë, A. (2001). A sensorimotor account of vision and visual consciousness. *Behavioral and brain sciences*, 24(5): 883–917.
- Oyama, S. (2011). Life in mind. *Journal of Consciousness Studies*, 18(5-6), 83-93.
- Patočka, J. (2004). *El movimiento de la existencia humana*. Encuentro.
- Peña-Guzmán, David M. (2013). Pathic Normativity: Merleau-Ponty and Canguilhem's Theory of Norms. *Chiasmi International* 15, 361–384.
- Petitot, J., Varela, F. J., Pachoud, B., & Roy, J-M. (Eds.). (1999). *Naturalizing phenomenology: Issues in contemporary phenomenology and cognitive science*. Stanford University Press.
- Plessner, H. (1928/2019). *Levels of Organic Life and the Human: An Introduction to Philosophical Anthropology*. Fordham University Press.
- Protevi, J. (2011). Mind in life, mind in process: Toward a new transcendental aesthetic and a new question of panpsychism. *Journal of Consciousness Studies*, 18(5-6), 94–116.

- Proulx, J., & Simmt, E. (2013). Enactivism in mathematics education: moving toward a re-conceptualization of learning and knowledge. *Education Sciences & Society*, 4(1), 59-79.
- Ramírez-Vizcaya, S., & Froese, T. (2019). The enactive approach to habits: New concepts for the cognitive science of bad habits and addiction. *Frontiers in psychology*, 10, 301.
- Ratcliffe, M. (2008). *Feelings of being: Phenomenology, psychiatry and the sense of reality*. Oxford University Press.
- Reddy, V. (2008). *How infants know minds*. Harvard University Press.
- Rilke, R. (1998). *Elegías a Duino*. Orbis-Fabbri.
- Ritunnano, R., & Bortolotti, L. (2022). Do delusions have and give meaning?. *Phenomenology and the cognitive sciences*, 21(4), 949–968. <https://doi.org/10.1007/s11097-021-09764-9>
- Roache, R. (2019). Psychiatry's Problem with Reductionism. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 26(3), 219-229.
- Roache, R. (2020). The biopsychosocial model in psychiatry: Engel and beyond. In J. Savalescu, R. Roache, W. Davies (Eds.), *Psychiatry reborn: Biopsychosocial psychiatry in modern medicine* (pp. 6-22). Oxford University Press.
- Rochat, P. (1998). Self-perception and action in infancy. *Experimental Brain Research*, 123, 102–109.
- Rochat, P. (2009). Origins of Self-concept. In J. G. Bremner & A. Fogel. (Eds.), *Blackwell handbook of infant development* (pp. 191-212). John Wiley & Sons.
- Rose, N. (1998). *Inventing our selves: Psychology, power, and personhood*. Cambridge University Press.
- Rose, N. (1999). *Governing the soul: The shaping of the private self*. Free Association Books.
- Rose, N. (2003). "The neurochemical self and its anomalies". In: R. Ericson (Ed.), *Risk and Morality*, (pp. 407-437). University of Toronto Press.
- Rose, N. (2019). *Our psychiatric future. The Politics of Mental Health*. Polity Press.
- Rovalletti, M. (2012). La existencia como tonalidad afectiva. En A. Ziri6n & R. Rizzo-Patr6n (Eds.), *Acta Fenomenol6gica Latinoamericana, vol. IV* (pp.43-53). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Cat6lica del Per6.
- Russell, J. L. (2023). Problems for enactive psychiatry as a practical framework. *Philosophical Psychology*, 1-24.

- Sadler, J. Z., & Hulgus, Y. F. (1990). Knowing, valuing, acting: Clues to revising the biopsychosocial model. *Comprehensive Psychiatry*, 31(3), 185–195.
- Sadock, B. J., Sadock, V. A. y Ruiz, P. (2015). *Kaplan & Sadock's Synopsis of psychiatry: Behavioral Sciences Clinical Psychiatry* (11th ed). Wolters Kluwer.
- Saha, S; Chant, D; & McGrath, J. (2007). A Systematic Review of Mortality in Schizophrenia: Is the Differential Mortality Gap Worsening Over Time? *Arch Gen Psychiatry*, 64(10), 1123–1131. doi:10.1001/archpsyc.64.10.1123
- Sarkar, S. (1992). Models of Reduction and Categories of Reductionism. *Synthese*, 91(3), 167–194.
- Sartre, J-P. (1966). *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*. Losada.
- Savulescu, J., Roache, R. y Davies, W. (Eds.). (2020). *Psychiatry reborn: Biopsychosocial psychiatry in modern medicine*. Oxford University Press.
- Searle, J. (2008). Reductionism and the Irreducibility of Consciousness. In M. A. Bedeau y P. Humphreys (Eds.), *Emergence: Contemporary Readings in Philosophy and Science* (pp. 69-80). MIT press.
- Silberstein, M., & McGeever, J. (1999). The Search for Ontological Emergence. *The Philosophical Quarterly* (1950-), 49(195), 182–200.
- Silberstein, M. (2001). Converging on Emergence: Consciousness, Causation and Explanation. *Journal of Consciousness Studies*, 8(9–10), 61–98.
- Silberstein, M. (2006). In defence of ontological emergence and mental causation. In P. Clayton y P. Davies (Eds.), *The reemergence of emergence: the emergentist hypothesis from science to religion* (pp.203-226). Oxford University Press.
- Simondon, G. (2005). *L'Individuation à la Lumière des Notions de Forme et d'Information*. Millon.
- Stanghellini, G., Broome, M., Raballo, A., Fernandez, A. V., Fusar-Poli, P. y Rosfort, R. (Eds.). (2019). *The Oxford handbook of phenomenological psychopathology*. Oxford University Press.
- Stewart, J. R. (2010). Foundational Issues in Enaction as a Paradigm for Cognitive Science: From the Origin of Life to Consciousness and Writing. In J. R. Stewart, O. Gapenne, & E. A. Di Paolo (Eds.), *Enaction: Toward a new paradigm for cognitive science* (pp. 1-32). MIT press.
- Stewart, J. (2017). Saying What Cannot Be Said. *Constructivist Foundations*, 13(1) 50-52.
- Stewart, J., Gapenne, O., & Di Paolo, E. A. (Eds.). (2010). *Enaction: Toward a new paradigm for cognitive science*. MIT press.

- Stolorow, R., Atwood, G., & Brandchaft, B. (1994). *The Intersubjective Perspective*. Analytic Press.
- Surís, A., Holliday, R., & North, C. S. (2016). The Evolution of the Classification of Psychiatric Disorders. *Behavioral sciences (Basel, Switzerland)*, 6(1), 5. <https://doi.org/gfw9zm>
- Superintendencia de Seguridad Social (SUSESO). (2021). Análisis de Licencias Médicas por Enfermedades Mentales de Origen Común - año 2020, Chile. Disponible en: <http://www.https://www.suseso.cl/605/w3-article-652634.html> [Consultado el 27 de abril de 2023].
- Szasz, T. (1974). *The Myth of Mental Illness: Foundations of a Theory of Personal Conduct*. Harper & Row Publishers.
- Szasz, T. (2012). Varieties of psychiatric criticism. *History of Psychiatry*, 23(3), 349-355.
- Taylor, C. (1985). *Philosophical papers: Volume 1, Human agency and language (Vol. 1)*. Cambridge University Press.
- Thompson, E. (2004). Life and mind: From autopoiesis to neurophenomenology. A tribute to Francisco Varela. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 3, 381-398.
- Thompson, E. (2007). *Mind in life: Biology, phenomenology, and the sciences of mind*. Harvard University Press.
- Thompson, E. (2011a). Reply to commentaries. *Journal of Consciousness Studies*, 18(5-6), 176-223.
- Thompson, E. (2011b). Précis of Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind. *Journal of Consciousness Studies*, 18(5-6), 10-22.
- Thompson, E. (2011c). Living ways of sense making. *Philosophy Today*, 55(Supplement), 114-123. <https://doi.org/f2dj8d>
- Thompson, E. (2014). *Waking, dreaming, being: Self and consciousness in neuroscience, meditation, and philosophy*. Columbia University Press.
- Thompson, E. (2017a). Introduction to the revised edition. En F. Varela, E. Thompson, E. Rosch (Eds.), *The embodied mind: Cognitive science and human experience (Revised edition)* (pp. xvii-xxxiii). MIT Press.
- Thompson, E. (2017b). Enaction Without Hagiography. *Constructivist Foundations*, 13(1) 41-44.

- Thompson, E. (2022a). What is Mind? Why better understanding the mind lies at the heart of addressing some of today's most daunting challenges. *Available from: <https://www.mindandlife.org/insight/what-is-mind/> [12 March 2023]*
- Thompson, E. (2022b). Could All Life Be Sentient?. *Journal of Consciousness Studies*, 29(3-4), 229-265.
- Thompson, E., & Varela, F. J. (2001). Radical embodiment: neural dynamics and consciousness. *Trends in Cognitive Sciences*, 5(10), 418-425
- Thompson, E., & Stapleton, M. (2009). Making sense of sense-making: Reflections on enactive and extended mind theories. *Topoi*, 28, 23–30.
- Trimble, M. R., & George, M. S. (2010). *Biological psychiatry*. John Wiley & Sons. doi: <https://doi.org/fpks38>
- Varela, F. J. (1976a). Not one, not two. *Coevolution Quarterly*, 12, 62–67.
- Varela, F. J. (1976b). On observing natural systems: Francisco Varela in conversation with Donna Johnson. *Coevolution Quarterly*, 10, 26-31.
- Varela, F. J. (1979a). *Principles of biological autonomy*. North Holland.
- Varela, F. J. (1979b). Reflections on the chilean civil war. *Lindisfarne Newsletter*, 8, 13-20.
- Varela, F. J. (1989). Reflections on the circulation between a biology of cognition and systemic family therapy. *Family Process*, 28, 15-24.
- Varela, F. J. (1990). *Conocer: las ciencias cognitivas*. Gedisa.
- Varela, F. J. (1991). Organism: a meshwork of selfless selves. En A. Tauber (Ed.), *Organism and the Origin of Self* (pp. 79-107). Kluwer Academic Publishers.
- Varela, F. J. (1992). Whence Perceptual Meaning? A Cartography of Current Ideas. In F. J. Varela & J-P. Dupuy. (Eds.), *Understanding Origins*. Boston Studies in the Philosophy and History of Science, vol 130. Springer. [https://doi.org/10.1007/978-94-015-8054-0\\_13](https://doi.org/10.1007/978-94-015-8054-0_13)
- Varela, F. J. (1992/1999). *Ethical Know-How: Action, Wisdom and Cognition*. Stanford University Press.
- Varela, F. J. (1995). The re-enchantment of the concrete. In L. Steels., & R. Brooks (Eds.), *The Artificial Life route to Artificial Intelligence: Building Embodied, Situated Agents* (pp. 11-20). Lawrence Erlbaum Association.
- Varela, F. J. (1996). Neurophenomenology: A methodological remedy for the hard problem. *Journal of Consciousness Studies*, 3, 330–350.



- Varela, F. J. (1997a). Patterns of life: Intertwining identity and cognition. *Brain and cognition*, 34(1), 72-87. doi: <https://doi.org/dwn3jw>
- Varela, F. J. (1997b). The naturalization of phenomenology as the transcendence of nature. *Alter*, 5, 355-381.
- Varela, F. J. (1999a). Steps to a science of interbeing: unfolding the dharma implicit in modern cognitive science. En G. Watson, B. Stephen & G. Claxton (Eds.), *The psychology of awakening* (pp. 71-89). Rider/Random House.
- Varela, F. J. (1999b). The specious present: A neurophenomenology of time consciousness. In J. Petitot, F. J. Varela, B. Pachoud, & J.-M. Roy (Eds.), *Naturalizing phenomenology: Issues in contemporary phenomenology and cognitive science* (pp. 266–314). Stanford University Press.
- Varela, F. J. (1999c). *Ethical know-how: Action, wisdom, and cognition*. Stanford University Press.
- Varela, F. J. (2000). *El fenómeno de la vida*. Dolmen.
- Varela, F. J., & Depraz, N. (2003). Imagining: Embodiment, phenomenology, transformation. In B. A. Wallace. (Ed.), *Buddhism & science: Breaking new ground* (pp. 195-230). Columbia University Press.
- Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (1991). *The embodied mind: Cognitive science and human experience*. MIT press. doi: <https://doi.org/fd36> / Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (1991/2011). *De Cuerpo Presente: Ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Gedisa.
- Vicente, B., Saldivia, S., & Pihán, R. (2016). Prevalencias y brechas hoy: salud mental mañana. *Acta bioethica*, 22(1), 51-61. <https://dx.doi.org/10.4067/S1726-569X2016000100006>.
- Villalobos, M., & Ward, D. (2016). Lived experience and cognitive science: Reappraising Enactivism's Jonasian Turn. *Constructivist Foundations*, 11(2), 204-212.
- Vörös, S., & Bitbol, M. (2017). Enacting enaction: A dialectic between knowing and being. *Constructivist Foundations*, 13(1), 31-40.
- Von Bertalanffy, L. (1950). An outline of general system theory. *British Journal for the Philosophy of Science* 1(2): 134–65.
- Ward, D., & Villalobos, M. (2016). Authors' response: enactivism, cognitive science, and the Jonasian inference. *Constructivist Foundations*, 11(2), 228-233.
- Ward, D., Silverman, D., & Villalobos, M. (2017). Introduction: The varieties of enactivism. *Topoi*, 36(3), 365-375.

- Weber, A. y Varela, F. J. (2002). Life after Kant: Natural purposes and the autopoietic foundations of biological individuality. *Phenomenology and the cognitive sciences*, 1, 97-125. doi: <https://doi.org/b6pxs3>
- Wehrle, M. (2022). (Re)turning to Normality?: A Bottom-Up Approach to Normativity. In S. Heinämaa, M. Hartimo, & I. Hirvonen. (Eds.), *Contemporary Phenomenologies of Normativity: Norms, Goals, and Values* (pp. 199-218). Routledge.
- Welton, D. (2011). Can a top-down phenomenology of intentional consciousness be integrated with a bottom-up phenomenology of biological systems?. *Philosophy today*, 55(Supplement), 102-113.
- Werner, K., & Kiełkowicz-Werner, M. (2021). From Shared Enaction to Intrinsic Value. How Enactivism Contributes to Environmental Ethics. *Topoi*, 1-15.
- White, P. D., Rickards, H. y Zeman, A. Z. (2012). "Time to end the distinction between mental and neurological illnesses". *BMJ (Clinical research ed.)*, 344, e3454. <https://doi.org/gf3shs>
- Wittchen, H. U., Jacobi, F., Rehm, J., Gustavsson, A., Svensson, M., Jönsson, B., Olesen, J., Allgulander, C., Alonso, J., Faravelli, C., Fratiglioni, L., Jennum, P., Lieb, R., Maercker, A., van Os, J., Preisig, M., Salvador-Carulla, L., Simon, R. y Steinhausen, H. C. (2011). The size and burden of mental disorders and other disorders of the brain in Europe 2010. *European neuropsychopharmacology : the journal of the European College of Neuropsychopharmacology*, 21(9), 655-679. <https://doi.org/cjgkn3>
- Wittgenstein, L. (1958). *Philosophical investigations*. Blackwell.
- Wren-Lewis, S., & Alexandrova, A. (2021). Mental health without well-being. *The Journal of Medicine and Philosophy*, 46, 684-703.
- Young, I. M. (1980). Throwing like a girl: A phenomenology of feminine body comporment motility and spatiality. *Human Studies*, 3, 137–156.
- Zachar, P., & K. S. Kendler (2007). Psychiatric disorders: A conceptual taxonomy. *American Journal of Psychiatry* 164(4): 557–65.
- Zahavi, D. (2005). *Subjectivity and selfhood: Investigating the first-person perspective*. MIT Press.
- Zuckerman, M. (1993). Personality from top (traits) to bottom (genetics) with stops at each level between. In J. Hetteama, & I. J. Deary. (Eds.), *Foundations of Personality* (pp. 73–100). Kluwer Academic Publishers.

**Anexo**

**- Página 3:**