

EL YO COMO FUNDAMENTO DE LA IDENTIDAD DESDE LA FENOMENOLOGÍA DE LA MENTE DE DAN ZAHAVI*

Pablo Emanuel GARCÍA
UNIVERSIDAD CATÓLICA SAN PABLO (PERÚ)
pgarcia@ucsp.edu.pe

Resumen: El artículo tiene dos objetivos: (a) mostrar cómo la noción de yo propuesta por Zahavi permite fundamentar diversos ámbitos de la identidad personal; (b) aportar algunos elementos que fortalezcan y complementen los argumentos del filósofo danés. Para esto, iniciaré con un análisis fenomenológico de los actos que acontecen en el hombre. Esto permitirá analizar la identidad y los diversos niveles del yo que la fundamentan. Por último, presentaré algunos elementos para conformar una metafísica de la persona humana como complemento de la fenomenología de Zahavi, considerando a la filosofía de la mente como marco de reflexión.

Palabras clave: Yo, identidad, fenomenología, filosofía de la mente.

Abstract: The article has two aims: (a) to show how the notion of self proposed by Zahavi allows to underlie different aspects of personal identity; (b) to provide some elements that strengthen and complement the arguments of the Danish philosopher. First, I begin with a phenomenological analysis of the acts. Second, I study the identity and the various levels of the self that underlie it. Finally, I present some elements to constitute a metaphysics of the human person as a complement to Zahavi's phenomenology, considering the philosophy of mind as a framework for reflection.

* Esta publicación incorpora resultados del proyecto de investigación «Science, Philosophy, and Theology: Capability Building in Latin America», financiado por la John Templeton Foundation a través de un subsidio otorgado por la Universidad de Oxford al Instituto de Filosofía de la Universidad Austral.

Keywords: Self, Identity, Phenomenology, Philosophy of mind.

1. Introducción

Zahavi afronta la cuestión de la identidad desde la perspectiva de primera persona, es decir, desde la experiencia que cada uno tiene de sí mismo. El valor de esta metodología tiene que ver con lo que Asla dice sobre la inmortalidad: “una inmortalidad interesante no es la que responde al problema genérico de la muerte, sino al particularísimo de mi muerte”.¹ Lo mismo puede afirmarse de la identidad. Una propuesta que no incorpore la experiencia de ser uno mismo carece de sentido. Por tanto, la que más importa no es la identidad numérica, que puede indicarse “desde fuera”, sino aquella que expresa lo particular de mi existencia y que se revela desde la interioridad.

Considerando esto, los objetivos de este artículo son dos. (a) Por un lado, mostrar cómo la noción de yo establecida por Zahavi, con sus distintas facetas, permite fundamentar diversos ámbitos de la identidad personal. (b) Por otro lado, aportar algunos elementos que fortalezcan y complementen los argumentos del filósofo danés. Para lograr estas metas, en primer lugar, iniciaré con un análisis fenomenológico de los actos que acontecen en el hombre (2.). Esto brindará un canal de acceso al análisis de la identidad y los diversos niveles del yo que la fundamentan, cuestión que se tratará en un segundo momento (3.). Por último, presentaré una propuesta para conformar una metafísica de la persona humana como complemento de la fenomenología de Zahavi, considerando como marco de reflexión a la filosofía de la mente (4.). Si bien esta área de conocimiento está desarrollada fundamentalmente por la tradición

1) Mariano Asla, “Transferencia de la mente (*Mind up-loading*): controversias metafísicas en torno a la conservación de la identidad personal”, *Forum* 3 (2017): 170

analítica, Zahavi es uno de los fenomenólogos contemporáneos que se destacan por insertarse en ese contexto.

2. Sentido de agencia y sentido de propiedad

El análisis de los actos que suceden en el hombre brinda un acceso privilegiado para el estudio de la identidad del sujeto. Cuando realizamos un acto libre, como elegir ayudar a una persona en vez de agredirla, espontáneamente notamos que hemos sido nosotros mismos los que iniciamos y finalizamos la acción. Por eso luego nos consideramos responsables de ello. Esta experiencia de la propia identidad se manifiesta incluso en aquellos hechos que no causamos directamente sino que nos suceden, como cuando notamos que nuestro cuerpo es movido por la acción de un agente externo que nos afecta. Aquí también experimentamos que somos los mismos que vivimos esos hechos. Esta aproximación inicial manifiesta que los actos conscientes siempre están acompañados por la experiencia de nuestra identidad, sin la cual serían anónimos y carecerían de sentido.

Un estudio más detallado permite clasificar los actos y poner de manifiesto que la identidad que incluyen se presenta en el sujeto en distintos niveles. Esto se revela al estudiar los actos desde la perspectiva de primera persona, es decir, desde el modo en que se donan a la conciencia de quien los vive. Para Zahavi,² este punto de partida es más relevante para explicar la acción que referir solo a la causalidad física del nivel neuronal, que brinda un conocimiento de tercera persona dejando de lado la experiencia subjetiva, que para esta temática resulta fundamental.

Considerando la vivencia de los actos, Zahavi indica que hay distintos niveles de operaciones según cuán implicado esté el sujeto: desde las acciones, pasando por los movimientos preintencionales y

2) Cfr. Shaun Gallagher y Dan Zahavi, *The Phenomenological Mind*, 2 ed. (London: Routledge, 2012), 175-76. Todas las traducciones son propias, excepto cuando se indique.

subintencionales hasta los reflejos.³ Para que acontezca una acción, el acto “tiene que estar dirigido a un objetivo y ser intencional”,⁴ es decir, se debe obrar por un motivo determinado. Además, la agencia depende de la conciencia que el sujeto tiene de ser la causa de que algo suceda, debe saber que fue un acto voluntario y no solo algo que le aconteció.⁵ Si algo sucede sin que el hombre lo experimente como causado por sí mismo, entonces eso no es una acción. Los actos preintencionales o prenoéticos son los que sirven para lograr una acción intencional pero que pasan inadvertidos para nosotros, como el movimiento sacádico del ojo, que varía de acuerdo con la actividad que se realiza. Los subintencionales incluyen aquellos movimientos que realizamos sin advertencia, como el que hacemos con nuestra pierna cuando estamos esperando algo. Y en el nivel más bajo, los movimientos reflejos suceden cuando nuestro cuerpo es movido de alguna manera a causa de un agente externo, como por ejemplo cuando nuestra pierna cambia de posición a causa del golpe que recibimos en la rodilla.

En el ámbito fenomenológico, la experiencia que el sujeto posee en las acciones se denomina sentido de agencia, ya que allí nos experimentamos como agentes del acto. Esta vivencia se distingue del sentido de propiedad, que indica la conciencia que posee el individuo de que un acto simplemente está sucediendo en él. En una acción, el sentido de agencia y el de propiedad se dan conjuntamente, pero la unidad se va difuminando a medida que se desciende en la escala de movimientos hasta llegar a los reflejos, donde el sentido de agencia desaparece y solo queda el de propiedad. Esta distinción resulta útil también para explicar algunos casos patológicos, como el síndrome de la mano anárquica y la esquizofrenia, donde, a veces, hay sentido de propiedad pero no de

3) Cfr. *Ibid.*, 173-74.

4) *Ibid.*, 175.

5) Cfr. Dan Zahavi, *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation* (Evanston: Northwestern University Press, 1999), 99.

agencia. En el caso de la mano anárquica el sujeto experimenta un movimiento en su mano que no puede controlar; y en algunos tipos de esquizofrenia, el sujeto experimenta que sus pensamientos no han sido causados por él. En ambos casos el sentido de agencia está disminuido pero el de propiedad permanece: la persona experimenta que es *su* mano la que se mueve y que esos pensamientos se dan *en él*, no en otro.

Es importante notar que el sentido de agencia no implica necesariamente poder dar razones desarrolladas de lo que se está haciendo, sino que basta una leve conciencia prerreflexiva. Por eso, es necesario distinguir entre el sentido experiencial de agencia, que se da siempre a nivel prerreflexivo, de la atribución de agencia, por la que el sujeto se aplica reflexivamente una determinada acción como propia. Como puede deducirse, entre estas dos nociones hay una relación de dependencia, ya que para que el sujeto pueda atribuirse una acción debe haberla experimentado previamente como suya. Por lo tanto, es posible sostener que, ontológicamente hablando, la experiencia de la agencia es anterior al acto de memoria a la hora de establecer la identidad del sujeto. No sería posible identificarme como el mismo a través de distintos actos si no fuera por haber experimentado ese acto como propio en el momento en que sucedió. Para esto es necesario que el sujeto sea consciente, es decir que se experimente a sí mismo y al acto de un modo determinado.⁶

Estas distinciones permiten poner de relieve que la vida de la persona se desarrolla en distintos niveles, que manifiestan aspectos diversos de la identidad subjetiva fundamentados en ámbitos distintos del yo. Por un lado, la atribución de agencia permite acceder a la identidad narrativa; por otro, la experiencia de agencia y el sentido de propiedad posibilitan el estudio de la identidad experiencial e interpersonal. Como se verá a

6) Cfr. *Ibid.*, 146.

continuación, cada uno de estos tipos de identidad se fundamentan en ámbitos homónimos del yo.

3. Ámbitos del yo y tipos de identidad

Al ser agentes, somos responsables de nuestros actos, y “[p]reguntar por la identidad de alguien que es responsable es [...] preguntar por su identidad narrativa”.⁷ En la propuesta de Zahavi, esta identidad responde a la pregunta sobre quiénes somos y se fundamenta en uno de los niveles del yo: el yo narrativo o personal.⁸ Esto se debe a que el hecho narrativo trata sobre todo de “la naturaleza de mi carácter personal o personalidad, una personalidad que evoluciona a través del tiempo y es formada por los valores que suscribo, mis convicciones y decisiones morales e intelectuales, y mis acciones”.⁹

Para Zahavi, por ser agentes tendemos a organizar nuestros actos con un determinado sentido a través de un discurso. Esto permite elaborar una autobiografía que manifiesta el carácter particular de cada ser humano. Para esta tarea se requiere el uso del pronombre personal de primera persona, por lo que el lenguaje, cuya aparición es un acontecimiento que transforma la vida del sujeto, resulta ser de capital importancia para entender adecuadamente el yo narrativo. Zahavi sigue en esto a Ricoeur —aunque no en su propuesta ética—.¹⁰ Para el filósofo francés, “[e]l relato construye la identidad del personaje, que podemos llamar su identidad narrativa, al construir la historia narrada. Es la identidad de la historia la que hace la identidad del personaje”.¹¹ Aquí la memoria tiene un papel relevante ya que permite recordar las experiencias

7) *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy and Shame* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 54.

8) Cfr. *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective* (London: A Bradford Book, 2005), 129; Gallagher y Zahavi, *The Phenomenological Mind*, 228.

9) Gallagher y Zahavi, *The Phenomenological Mind*, 228.

10) Cfr. Zahavi, *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*, 107-08; “The Time of the Self,” *Grazer Philosophische Studien*, no. 84 (2012): 146-47.

11) Paul Ricoeur, *Sí Mismo Como Otro*, 3ª ed. (México: Siglo XXI, 2006), 147.

pasadas como propias, sin lo cual no podría constituirse la historia personal. En cuanto histórico, un sujeto no siempre es persona sino que llega a serlo en un proceso que se da a lo largo de la vida “con otros en nuestro mundo común”.¹²

Esta identidad permite diferenciar al hombre de los animales, que no tienen posibilidad de formular una historia sobre sí mismos, y manifiesta que el ser humano “está caracterizado por un tipo diferente de historicidad e individualidad”.¹³ Esto se debe a que la persona no está dada de una vez para siempre sino que, en cierto sentido, se va conformando mediante sus elecciones, no es algo estático sino que se va desarrollando a lo largo del tiempo. El carácter constructivo del yo narrativo no se da solo por el uso del lenguaje sino también por los valores, convicciones, decisiones y elecciones. Ellos nos definen; si ellos cambian, somos nosotros los que variamos. En este sentido, nuestra identidad depende de nuestras acciones, ya que “actuar en contra de los propios ideales o convicciones puede significar la desintegración (en el sentido de una des-integridad) de la totalidad de uno como persona”.¹⁴

La incidencia de los actos en nuestra vida está dada no solo por la forma en que explícitamente narramos los hechos sino porque toda vivencia se va ordenando implícitamente. A medida que vivimos los diversos acontecimientos los estructuramos espontáneamente con un determinado sentido. Para Zahavi, la identidad narrativa implícita permite evitar algunas dificultades de la explícita, como, por ejemplo, el hecho de ser el personaje de la historia y el narrador a la vez o que en muchas instancias de nuestra vida no estamos narrando explícitamente nuestra vida. Sin embargo, el filósofo danés no profundiza en esta cuestión. Una manera de fortalecer su propuesta es vincularla con la noción clásica de

12) Gallagher y Zahavi, *The Phenomenological Mind*, 228.

13) Zahavi, *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy and Shame*, 82.

14) Gallagher y Zahavi, *The Phenomenological Mind*, 228.

hábito adquirido. Para los filósofos antiguos, los hábitos son disposiciones estables para obrar de determinada manera y se generan a partir de los actos libres que realizamos. Aquí, las acciones se presentan con todo el peso ontológico posible porque van conformando al sujeto de determinada manera. Por eso, puede decirse que condensan nuestra historia personal dirigiéndonos al futuro. Una lectura de este tipo da mayor arraigo ontológico a la identidad y al yo narrativo; sin embargo, este ámbito de la yoidad tiene limitaciones.

Si bien Zahavi reconoce en este primer ámbito del yo elementos importantes para entender al hombre, nota también que no puede ser la única dimensión. Hay algunos casos que manifiestan con claridad la necesidad de recurrir a niveles más básicos. Una explicación solamente narrativa no permite entender a aquellos sujetos conscientes que no poseen la capacidad de elaborar narraciones, sea por encontrarse en las primeras fases del desarrollo ontogenético o por alguna patología. Hay casos en los que la autoatribución de la agencia puede faltar pero no la experiencia inmediata de ser agentes. O, incluso, puede faltar esta última pero permanece el sentido de propiedad.

Zahavi establece un nivel de identidad previo al narrativo que surge del encuentro cara a cara con otro sujeto y que se fundamenta en una "nueva dimensión de la yoidad": el yo interpersonal.¹⁵ Este yo está "constituido socialmente"¹⁶ porque aquí el sujeto se capta a sí mismo a través del otro. En este caso incorporamos la mirada que otra persona tiene sobre nosotros, con lo cual se da una perspectiva de segunda persona recíproca. Esto significa que no solo capto la experiencia del otro sino que esa experiencia está referida a mí.

15) Zahavi, *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy and Shame*, 237. Zahavi toma esta expresión de Neisser (Cfr. Ulric Neisser, "Two Perceptually Given Aspects of the Self and Their Development," *Developmental Review*, no. 11 (1991): 204.)

16) Zahavi, *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy and Shame*, 238.

Este ámbito del yo se manifiesta en el análisis de algunas emociones, como la vergüenza, porque “es una emoción que revela nuestra relacionalidad, nuestro ser-para-otros”.¹⁷ Como afirma Sartre, “la vergüenza, en su estructura primera, es vergüenza ante alguien”.¹⁸ Zahavi interpreta esta necesaria alteridad de modo amplio, ya que el yo interpersonal no requiere la existencia actual del otro ni un acto de imaginación sobre su presencia. Alcanza con una interiorización prerreflexiva de la mirada del otro sobre mí. Por eso, “[c]uando me siento avergonzado, una modificación de mi autoconocimiento prerreflexivo ha tenido lugar porque soy prerreflexivamente consciente de ser un objeto”.¹⁹ Y esto sucede ya en el primer año de vida del infante, donde la evaluación del otro ya se considera importante para la propia identidad. De esta manera, el yo interpersonal pone de manifiesto que la identidad del sujeto no está restringida a la inmanencia sino que el vínculo con los demás también nos va conformando de determinada manera.

Al poder existir de forma prerreflexiva, el yo interpersonal no requiere necesariamente del uso del lenguaje y, por esto, es ontológicamente anterior al yo narrativo. Sin embargo, Zahavi muestra que hay una dimensión aún más fundamental en la yoidad: el yo experiencial (a veces denominado por Zahavi simplemente como yo).²⁰ El yo experiencial está presente siempre que haya un sujeto consciente, simplemente que en situaciones normales pasa desapercibido. Incluso puede darse en ausencia de los otros niveles de la yoidad.

17) "Shame and the Exposed Self," en *Reading Sartre: On Phenomenology and Existentialism*, ed. J. Webber (London: Routledge, 2010), 214.

18) Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, trad. Juan Valmar, 1° ed. (Buenos Aires: Losada, 2008; reimp., 3°), 313.

19) Dan Zahavi, "Intersubjectivity in Sartre's Being and Nothingness," *Alter* 10 (2002): 274. Con esto se entiende que De Hann se equivoca al criticar a Zahavi interpretando que para este último el yo interpersonal implica un acto de reflexión (cfr. Sanneke De Haan, "Comment. The Minimal Self Is a Social Self," en *The Embodied Self: Dimensions, Coherence and Disorders*, ed. T. Fuchs, H.C. Sattel, y P. Henningsen (Stuttgart: Schattauer, 2010), 12.). Para la respuesta de Zahavi cfr. Dan Zahavi, "...Even in the Absence of Social Interaction?," *ibid.*, ed. T. Fuchs, H.C. Sattel, y P. Henningsen, 18.

20) Cfr. Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective, 129.

Si se analizan los actos conscientes que realiza el hombre, puede notarse que están caracterizados por una experiencia singular vinculada a ese acto, poseen un *como qué es* —siguiendo la expresión de Thomas Nagel—²¹ realizar eso y no otra cosa. Pero además, todas las experiencias tomadas en conjunto tienen en común el hecho de ser-para quien las realiza. Todas poseen un substrato compartido a causa de su referencia al sujeto porque todos los actos conscientes poseen la “cualidad de ser-míos”,²² se presentan desde una perspectiva de primera persona, requisito mínimo para considerar a alguien como un yo.²³ En base a esto, Zahavi describe al yo experiencial como esta “dimensión *invariante* de la donación en primera persona a través de la multitud de experiencias cambiantes”.²⁴

Siguiendo a Husserl, el filósofo danés distingue este yo de las experiencias concretas, en cuanto que el primero “puede preservar su identidad mientras las experiencias surgen y perecen en la corriente de la conciencia”.²⁵ La captación de esta identidad se realiza comparando distintos actos conscientes particulares hasta lograr una síntesis que da cuenta de que hay algo que permanece, y que por tanto, en cierto sentido, trasciende los actos particulares. Es por esto que Zahavi identifica la noción de yo experiencial con la de yo trascendente.²⁶ Para él, aquí hay “una trascendencia, pero en la ahora famosa frase de Husserl, es *una trascendencia en la inmanencia*”,²⁷ ya que el yo se distingue pero no puede separarse de las experiencias. Si bien esta noción se alcanza reflexionando, no implica que el yo sea un producto de esa reflexión, sino que este yo trascendente ya es experimentado prerreflexivamente por el sujeto en cada acto consciente.

21) Cfr. Thomas Nagel, "What Is It Like to Be a Bat?," *The Philosophical Review* 83, no. 4 (1974).

22) Zahavi, *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*, 124.

23) Cfr. *Ibid.*, 106.

24) *Ibid.*, 132.

25) *Ibid.*, 131.

26) Cfr. *Ibid.*, 130-31.

27) *Ibid.*, 130.

Es importante notar que esta experiencia de sí mismo no es un acto cognoscitivo más, que se suma a los que refieren a cualquier objeto mundano o al conocimiento de otro sujeto. Por el contrario, esta experiencia es primitiva, en cuanto que fundamenta cualquier vivencia posterior; es más, es constitutiva en sentido pleno: hace que algo que existe en el mundo sea una subjetividad —y, así, trascendente al mundo—. Esto genera una identidad anterior a la interpersonal y a la narrativa, ya que estas dos dependen de la primera. Sin autoexperiencia prerreflexiva no puede haber captación del otro ni posibilidad de narrar.

La identidad del yo experiencial se genera a partir de su microestructura, determinada por la temporalidad y la corporeidad. El tiempo no solo es parte fundamental del yo narrativo, sino también del experiencial. Pero, a diferencia del tiempo narrado, aquí no se exige la participación de la memoria en la constitución de la identidad. Tampoco se requiere de la contigüidad de los actos conscientes ni una continuidad sin interrupciones. En este nivel, lo que hace que dos experiencias distantes no rompan la unidad del sujeto, aun cuando haya interrupciones en la conciencia, es el hecho de compartir el mismo modo de donación, el poseer el mismo tipo de autoconciencia prerreflexiva.²⁸ Así, el acto rememorativo es ontológicamente posterior al de la experiencia concreta y, por ello, la atribución de agencia depende de la experiencial.

El otro elemento de la microestructura de este nivel de la yoidad es la dimensión corpórea. Zahavi considera que el cuerpo no es algo que el sujeto posee sino su manera de ser, lo que le permite relacionarse con el mundo, con los demás y con él mismo.²⁹ El cuerpo no es simplemente un objeto de experiencia sino un principio de la misma. Por supuesto que el hombre puede tomar su organismo como objeto de exploración, como sucede en fisiología o neurología, pero una investigación de este tipo

28) Cfr. *Ibid.*, 145.

29) Cfr. *Ibid.*, 205; Gallagher y Zahavi, *The Phenomenological Mind*, 153-54.

presupone el carácter subjetivo de la corporalidad. Esta doble forma de explicar al cuerpo, como sujeto y objeto, da lugar a la distinción fenomenológica entre *Leib* y *Körper*, cuerpo vivido y cuerpo objetivo. En este contexto resulta más relevante la noción de *Leib*, que indica la descripción desde la perspectiva de primera persona, en la que se pone de relieve que la experiencia es estructurada por el cuerpo vivificado.

En orden a establecer un vínculo interdisciplinar, Zahavi muestra cómo esta noción de yo experiencial puede iluminar también el análisis de trastornos como el Alzheimer, la esquizofrenia y la somatoparafrenia.³⁰ En todos estos casos es posible encontrar la permanencia de este *yo mínimo* o *central*, ya que aun cuando se haya perdido el sentido de agencia, el de propiedad permanece. Y si hay sentido de propiedad, hay estado consciente y, consiguientemente, experiencia prerreflexiva del yo. Sin embargo, en este contexto, cabe notar que el filósofo danés no presenta casos de alteraciones más profundas del yo, como por ejemplo los trastornos disociativos de la personalidad, donde la unidad del sujeto y la correspondiente identidad parecerían perderse.

Zahavi se da cuenta de que el yo experiencial no permite explicar todos los aspectos de la identidad subjetiva, pero afirma que sus intereses no van más allá de lo establecido.³¹ Sostiene que no busca explicar la identidad de un sujeto no consciente, sea un feto o una persona adulta en estado vegetativo, porque considera que una noción de la yoidad que pueda dar cuenta de los elementos comunes entre un sujeto capaz de experimentar y un organismo vivo que no lo hace no es productiva. Pienso, sin embargo, que un paso ontológico más amplio fortalecería su propuesta y garantizaría algunas respuestas a las limitaciones explicativas mencionadas.

30) Cfr. Zahavi, *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*, 132-46; Gallagher y Zahavi, *The Phenomenological Mind*, 230-35.

31) Cfr. Zahavi, *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy and Shame*, 76-77.

4. Del yo a la metafísica de la persona humana

Zahavi afirma que la propuesta fenomenológica es más útil para aportar a las ciencias cognitivas que las discusiones metafísicas generalizadas.³² Aquí Zahavi está pensando en los problemas vinculados al debate mente-cerebro, es decir, si la mente es reductible o no a la materia. Él no realiza una propuesta metafísica en ese sentido pero sí sostiene que la fenomenología implica la metafísica entendida de un modo diferente: en cuanto que habla sobre lo real.³³ Bajo este significado, para él, una fenomenología metafísicamente neutra tiene dificultades insalvables.³⁴ Pero aquí siempre está considerando "metafísica" como "una reflexión fundamental y un interés en el estatus y el ser de la realidad",³⁵ que Zahavi identifica con dilucidar "si la realidad es independiente de la mente o no".³⁶ Con esto deja de lado cuestiones metafísicas en el primer sentido mencionado y que aquí considero de una importancia capital.

Si la propuesta de Zahavi pretende insertarse sólidamente en los debates de filosofía de la mente, es necesario continuar su reflexión sobre la identidad en una metafísica entendida como el estudio de la posibilidad o no de reducir lo mental a lo físico; o, si quiere plantearse en otros

32) Cfr. Gallagher y Zahavi, *The Phenomenological Mind*, 11.

33) Cfr. Dan Zahavi, *Husserl and Transcendental Intersubjectivity: A Response to the Linguistic-Pragmatic Critique*, trad. Elizabeth A. Behnke (Ohio: Ohio University Press, 2001), 12.

34) Cfr. "Constitution and Ontology. Some Remarks on Husserl's Ontological Position in the Logical Investigations," *Husserl Studies*, no. 9 (1992): 117; "Metaphysical Neutrality in Logical Investigations," en *One Hundred Years of Phenomenology. Husserl's Logical Investigations Revisited*, ed. D. Zahavi y F. Stjernfelt (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002), 106; *Husserl and Transcendental Intersubjectivity: A Response to the Linguistic-Pragmatic Critique*, 105.

35) *Husserl's Legacy. Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 205. Cfr. también "Beyond Realism and Idealism. Husserl's Late Concept of Constitution," *Danish Yearbook of Philosophy* 29 (1994): 62; Josef Parnas y Dan Zahavi, "Phenomenal Consciousness and Self-Awareness. A Phenomenological Critique of Representational Theory," en *Models of the Self*, ed. S. Gallagher y J. Shear (Thorverton: Imprint Academic, 1999), 263; Zahavi, *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy and Shame*, 18, 73-74; "Pre-Reflective Self-Awareness and Experiential Selfhood: Singular and Plural. Seminar with Dan Zahavi," *Filozofija I Društvo* XXVIII, no. 4 (2017): 1041.

36) *Husserl's Legacy. Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy*, 65.

términos, como la dilucidación sobre otras dimensiones constitutivas del ser humano. Es verdad que “antes de decidir las cuestiones metafísicas más amplias que a menudo dominan las discusiones filosóficas”³⁷ se debe desarrollar una propuesta fenomenológica. Pero no debe finalizar ahí. A partir de ese análisis hay que dar un paso que integre lo desarrollado antes en una explicación de aquello que fundamenta el modo de ser del hombre. Esto permite aportar un nuevo ámbito de la identidad personal. Por eso, propondré dos aspectos que considero fundamentales para una propuesta metafísica de la persona humana en línea con la fenomenología de la mente de Zahavi: la unidad y la dualidad. Mostraré por qué estas dos características están en continuidad con Zahavi y las desarrollaré a partir de algunas propuestas generalizadas en filosofía de la mente, para determinar en qué sentido pueden, y cuál no, aportar a la metafísica que se busca.

En primer lugar, la unidad de la persona humana es un rasgo fundamental para una metafísica de la persona humana. En la propuesta de Zahavi, la unidad y la identidad más profunda se expresan en la experiencia temporal y corpórea del yo experiencial. Para él, las nociones que habitualmente se usan de mente y cuerpo son abstracciones de un modo de ser más primitivo del hombre como “mente encarnada o de un cuerpo mentalizado”.³⁸ Por este motivo, cualquier dualismo substancial es inaceptable.

Él se opone explícitamente a la lectura generalizada de Descartes como un dualista radical, que entiende al hombre como constituido por dos sustancias: *res cogitans* y *res extensa*. La noción de *Leib* como cuerpo vivo le sirve de contrapeso a esta visión y a la lectura mecanicista que a veces propone el filósofo francés. Aunque en honor a la justicia, es preciso

37) Gallagher y Zahavi, *The Phenomenological Mind*, 240.

38) *Ibid.*, 153; Cfr. también Dan Zahavi, "Phenomenology of Consciousness," en *Encyclopedia of Consciousness*, ed. W.P. Banks (Oxford: Elsevier, 2009), 181.

matizar la crítica tajante a Descartes. Como indica Henry,³⁹ en Descartes es posible hallar también una mirada distinta sobre el cuerpo y la unidad de la persona humana. Esto se nota al analizar, por ejemplo, el estudio cartesiano sobre las pasiones.⁴⁰ Por eso, hay que evitar carátulas despectivas que simplifican su pensamiento, como cuando se habla de su propuesta como “el dogma del Fantasma en la Máquina”.⁴¹ Por otro lado, esto permite evitar el rechazo a cualquier dimensión no material en el hombre como punto de partida necesario; cuestión que se ha convertido en un “dogma” contemporáneo, aceptado casi acríticamente como inicio de cualquier reflexión antropológica seria.

Entender al hombre de forma unitaria es un rasgo común a muchos filósofos de la mente. Para seguir con el punto de partida elegido en este artículo, puede notarse que el estudio de los actos humanos ha sido sumamente relevante en este sentido. Las discusiones entre compatibilistas e incompatibilistas en torno a la libertad, por ejemplo, tienen como uno de sus focos de atención la posibilidad de explicar unitariamente el obrar humano. Y una propuesta metafísica en línea con la fenomenología del yo de Zahavi debe conservar también este rasgo.

Es claro que las propuestas de los teóricos de la identidad, como la de Place y Smart,⁴² y la de los eliminativistas, como Paul Churchland,⁴³ aseguran la unidad del ser humano. Y en este aspecto en particular son compatibles con Zahavi. Sin embargo, estas visiones no reconocen los

39) Cfr. Michel Henry, *Philosophy and Phenomenology of the Body*, trad. Girard Etzkorn (The Hague: Martinus Nijhoff, 1975), 139-40.

40) Cfr. René Descartes, *Oeuvres De Descartes*, vol. XI (Paris: Leopold Cerf, Imprimeur-Editeur, 1909), 351: XXX; *Oeuvres De Descartes*, vol. III (Paris: Leopold Cerf, Imprimeur-Editeur, 1899), 664-65: CCCII.

41) Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (London: Routledge, 2009 [1949]), 5.

42) Cfr. John Jamieson Carswell Smart, "The Mind/Brain Identity Theory," en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2017), introducción; "Sensations and Brain Processes," *The Philosophical Review* 68, no. 2 (1959): 144; Ullin T. Place, "Is Consciousness a Brain Process?," *British Journal of Psychology* 47, no. 1 (1956): 44-45.

43) Cfr. Paul M. Churchland, *Materia y conciencia. Introducción contemporánea a la filosofía de la mente*, trad. Margarita N. Mizraji, 2º ed. (Barcelona: Gedisa, 1999), 75-76.

rasgos propios de lo mental. Place y Smart, si bien aceptan la posibilidad de un lenguaje mental, solo afirman la existencia de lo físico. Más radical aún es la propuesta eliminativista, que niega incluso el valor de la explicación de la psicología popular y reclama una lectura únicamente neurobiológica. Y, si bien Zahavi también está interesado en explicar unitariamente al hombre, también pretende incorporar aquello que distingue a la subjetividad. Por eso, el segundo rasgo que debe asumir la metafísica buscada es la dualidad.

La capacidad de la persona de elaborar una narración de sí mismo y de los demás, la aceptación del cuerpo como *Leib*, el rechazo a una explicación del ser humano desde una propuesta puramente neurologista,⁴⁴ la oposición a una naturalización reduccionista⁴⁵ y la consideración de la conciencia como algo más que un mero epifenómeno son elementos de la propuesta de Zahavi que permiten afirmar una dualidad (no dualismo) en el hombre. En esto, el emergentismo está en mejores condiciones de complementar la fenomenología desarrollada hasta aquí que las posiciones anteriores. Los emergentistas sostienen que la complejidad cerebral en su conjunto permite la emergencia de la mente y, de esta forma, se oponen a una propuesta reduccionista fuerte. Bunge, por ejemplo, es partidario de “una reducción (o definición o deducción) parcial de lo mental a lo neurofisiológico, no la eliminación de sus propiedades emergentes”.⁴⁶ Afirma que “[n]o se trata de eliminar la subjetividad, sino de explicarla objetivamente”,⁴⁷ es decir, con las ciencias naturales. Esto es posible porque, para él, lo mental no es esencialmente distinto de lo material, sino que “los estados mentales forman un

44) Cfr. Zahavi, *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy and Shame*, 207.

45) Cfr. "Naturalized Phenomenology," en *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, ed. S. Gallagher y D. Schmicking (Dordrecht: Springer, 2010), 14-15.; "Phenomenology and the Project of Naturalization," *Phenomenology and the cognitive sciences* 3, no. 4 (2004): 344-45.

46) Mario Bunge, *El problema mente-cerebro. Un enfoque psicobiológico*, trad. Benito García Noriega (Madrid: Tecnos, 2002), 111.

47) *Ibid.*, 200.

subconjunto (muy claramente diferenciable) de los estados cerebrales (que, a su vez, son un subconjunto del espacio de estados del animal completo)".⁴⁸ Por eso, en última instancia, para Bunge, el que piensa, elige, desea, etc. es el cerebro. Así, la identidad termina fundándose en la neurobiología de la que emerge la mente.

Dadas estas características, el emergentismo tampoco puede utilizarse como complemento de la propuesta de Zahavi. Aquí se pone como criterio definitivo de análisis solo lo que brindan las ciencias naturales. Sin embargo, Zahavi busca dar cuenta de algo previo a un análisis de este tipo: la experiencia consciente. Por otro lado, la propuesta de Bunge es incompatible con Zahavi porque cae en la falacia mereológica. Como Bennett y Hacker⁴⁹ han señalado, esta falacia consiste en predicar de una parte algo que corresponde a la totalidad de un individuo. Esto genera afirmaciones carentes de sentido, como cuando se dice que el cerebro piensa, quiere, imagina, etc. Zahavi rechaza explícitamente toda propuesta de este tipo a partir de una crítica al internismo.⁵⁰ En ese contexto, se ubica en clara oposición a cualquier postura que sostenga la *teoría del cerebro en una cubeta* como modo de explicar al hombre.⁵¹

El funcionalismo, por su parte, tampoco está en mejor posición para complementar la propuesta de Zahavi. Para Fodor, por ejemplo, lo que define a la mente no es el tipo de realidad que la constituye sino la función que cumple en un sistema. Para él, el modelo computacional es la mejor

48) *Ibid.*, 43.

49) Cfr. Maxwell R. Bennett y Peter M. S. Hacker, *Philosophical Foundations of Neuroscience* (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2003), 29.

50) Cfr. Dan Zahavi, "Internalism, Externalism, and Transcendental Idealism," *Synthese* 3, no. 160 (2008): 370; Gallagher y Zahavi, *The Phenomenological Mind*, 140.

51) Para una visión de este tipo puede verse John R. Searle, *Intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la mente*, trad. Enrique Ujaldón Benítez (Madrid: Tecnos, 1992), 235.; Terence Horgan y John Tienson, "The Intentionality of Phenomenology and the Phenomenology of Intentionality," en *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*, ed. David J. Chalmers (New York, Oxford: Oxford University Press, 2002).

manera de representar los procesos cognitivos.⁵² Aquí, la identidad no depende del substrato biológico, con lo cual sería plausible transferirla de una materia a otra. Este acento en la funcionalidad, en desmedro de la experiencia de los estados conscientes, aleja al funcionalismo de la fenomenología del yo desarrollada antes. Como se dijo, el yo experiencial está presente en todo estado consciente, por lo que hay una autoconciencia prerreflexiva que constituye una dimensión esencial en la explicación de los actos. Además, la independencia de la mente con respecto a la materia genera un conflicto con la noción fenomenológica de cuerpo vivo (*Leib*), que para Zahavi es esencial. Para él, la mente no puede explicarse con independencia de la materia en la que se realiza. Para lograr un yo como el humano, la materia debería ser tan compleja como nuestro organismo.

Además de las interpretaciones comentadas hasta el momento, en el contexto de la filosofía de la mente se ha dado otra visión metafísica que sí puede ser compatible con la dualidad que reclama la ontología de Zahavi. En el último tiempo, Aristóteles y Tomás de Aquino han resurgido gracias a algunos filósofos como Feser, Haldane, Sanguineti, Oderberg, Madden y Kenny, entre otros. Ellos han utilizado varios términos para calificar su propuesta: “dualismo tomista”, “dualismo hilemórfico”, “dualismo con base hilemórfica” o “dualismo moderado”.⁵³

El nexo entre Aristóteles y Tomás de Aquino con Zahavi no es extrínseco a la obra del fenomenólogo. Este último se ha interesado en ellos desde el comienzo de su actividad académica hasta la actualidad,

52) Cfr. Jerry Fodor, *The Language of Thought* (New York: Thomas Y. Crowell Company, 1975), 27-28.

53) Cfr. Edward Feser, *Philosophy of Mind: A Beginner's Guide*, 2 ed. (Oxford: Oneworld Publications, 2006), 223; James Madden, "Thomistic Hylomorphism and Philosophy of Mind and Philosophy of Religion," *Philosophy Compass* 8, no. 7 (2013); David S. Oderberg, "Hylemorphic Dualism," *Social Philosophy and Policy* 22, no. 2 (2005); Juan José Sanguineti, "Intelecto y sensibilidad. ¿Es dualista Tomás de Aquino?," en *Sobre los tipos y actos de conocimiento. Cognoscens in actu est ipsum cognitum in actu*, ed. Ignacio Serrano del Pozo y Carlos A. Casanova Guerra (Santiago de Chile: Centro de Estudios Tomistas, Ril Editores, 2018).

aunque restringiéndose al orden gnoseológico.⁵⁴ Lo que pretendo ahora es mostrar que la metafísica aristotélico-tomista también puede servir de ayuda, al menos en algunos aspectos, para ampliar su propuesta ontológica.

Desde la tradición aristotélica se afirma que los entes materiales están constituidos por una dualidad real: materia (*hylé*) prima y forma (*morfé*) substancial. Estos dos coprincipios no se vinculan extrínsecamente sino que constituyen una unidad substancial. Por este motivo, materia y forma se requiere mutuamente para la existencia del ente material y conforman una única realidad. Estas dos dimensiones se expresan en los entes vivos en la dupla cuerpo-alma. Así, en el caso del hombre el alma no es un añadido sino aquello que constituye al cuerpo en un tipo especial de materia. Esta lectura se complementa muy bien con la noción de *Leib*, a la vez que salvaguarda una dualidad interna sin caer en el dualismo de substancias.

Para los filósofos de esta tradición, la unidad corpóreo-anímica es la causa intrínseca de las diversas posibilidades que tiene la persona. Así, los estados mentales no se identifican con el alma sino que encuentran en ella su fuente. En el compuesto se halla la raíz de todas las posibilidades que tiene el hombre tanto a nivel reflexivo como prerreflexivo. Pero además, brinda un ámbito constitutivo que permite explicar la identidad de una persona incluso en ausencia de conciencia.

Una propuesta de este tipo, que parte de la realidad puramente material y pasa analógicamente al hombre, puede caracterizarse como una perspectiva de tercera persona. Si bien no surge metodológicamente como una continuación de la perspectiva de primera persona que

54) Cfr. Dan Zahavi, "Begreb Og Realitet Hos Thomas Aquinas," *Filosofiske Studier*, no. 11 (1990); "Intentionalitet Og Fænomen Hos Aristoteles, Thomas Aquinas Og Brentano," *Filosofiske Studier*, no. 15 (1995); "Representationalism, Self-Representationalism and Non-Representationalism: Brentano, Husserl and the Aristotelian Heritage," en *Representation, Content and Intentionality in the Aristotelian Tradition* (University of Gothenburg, Sweden, 2016).

caracteriza la ontología fenomenológica, posee más aspectos complementarios con la mirada de Zahavi que las anteriores.

5. Conclusión

Como se explicó, en los textos de Zahavi pueden dilucidarse tres niveles de identidad, correspondientes a tres aspectos del yo, que se distinguen y se relacionan con un vínculo de dependencia. La atribución de agencia permite elaborar una identidad más desarrollada, que corresponde al yo biográfico. La experiencia de agencia y el sentido de propiedad indican la existencia de dos identidades más básicas, propias del yo interpersonal y el yo experiencial. Se vio también que esta fenomenología debe complementarse con una propuesta metafísica caracterizada por la unidad y la dualidad. Esto no se presentó como una opción que excluye el yo —en sus distintos ámbitos— y los distintos niveles de identidad que dependen de él, sino como un complemento necesario para su inserción en los debates de filosofía de la mente.

Así, es manifiesto que la identidad no es simple sino que se conforma a través de distintos estratos, sin entenderlos como si fueran compartimentos estancos. La confluencia de los diversos niveles nos constituye como únicos e irrepetibles. Esa particularidad que nos distingue se da de forma plena en los seres humanos, aunque de forma gradual también en los animales, vegetales y entes inertes. Esto se manifiesta en el hecho de que los animales son mucho menos reemplazables que los entes inertes, por eso no nos da lo mismo nuestro perro que el del vecino, aunque sean de la misma raza. En los entes inertes la identidad es aún más débil, por eso podemos cambiar una silla por otra sin problemas. Si una silla es irremplazable, para seguir con el ejemplo, es por su vínculo con la subjetividad, porque perteneció a un ser querido o a alguien distinguido. Esto es así porque la identidad de las cosas se fortalece por el vínculo con una subjetividad.

Cuanto más profunda es la subjetividad, más fuerte es la identidad. Esa profundidad se manifiesta en la posibilidad de actos más desarrollados, como el de elaborar autonarraciones, pero tiene su raíz en un modo de ser que, en ciertas circunstancias, puede estar imposibilitado de manifestarse de esa manera —y de cualquier otra—. En el caso del hombre, ese fundamento es su constitución anímico-corporal.

El autor es Profesor y Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica Argentina. Doctorando en Filosofía por la Universidad de Navarra, España, para lo cual obtuvo una beca de la Fundación Carolina. Es docente a tiempo completo con dedicación exclusiva en la Universidad Católica San Pablo, Arequipa, Perú. Su ámbito de investigación es la fenomenología en el contexto de la filosofía de la mente. Ha publicado en revistas especializadas y participado en distintas actividades académicas en el ámbito nacional e internacional.

Recibido: 28 de marzo de 2018.

Aprobado para su publicación: 5 de mayo de 2018.