

## INTRODUCCIÓN

«La realidad es compleja, y en orden a hacer justicia a esta complejidad necesitamos una diversidad de perspectivas complementarias. Esto se aplica no solo a la relación entre perspectivas teoréticas (filosóficas) y empíricas, sino que también es relevante para la filosofía *per se*»<sup>1</sup>. La convicción que Dan Zahavi expresa en esta cita sobre el adecuado tratamiento de la complejidad de lo real desde la filosofía ha sostenido e iluminado este estudio desde su comienzo.

Para administrar certeramente la complejidad del saber son necesarias ciertas actitudes fundamentales. Primero, es preciso el ejercicio de la humildad para reconocer las limitaciones de la filosofía. Aunque la filosofía es un saber irreemplazable por cualquier otro, es incapaz de agotar la realidad por sí misma; la apertura a todo conocimiento, provenga de donde provenga, está en su misma raíz. Además, esta actitud humilde y abierta se manifiesta tanto en el reconocimiento de las limitaciones de nuestras propias propuestas dentro del contexto filosófico como en el estar dispuestos a aceptar la teoría que mejor explica los hechos. Esto lleva a estimar la historia como fuente perenne de sabiduría, aceptando, en justicia, sus grandes aportes.

1. Dan Zahavi, "Husserl, self and others: an interview with Dan Zahavi", *Avant* 3, no. 1 (2012): 120. (Traducción propia). Todas las traducciones que aparecen en el texto fueron realizadas por el autor del mismo, excepto cuando se indique.

La segunda actitud es el «espíritu crítico» con respecto a los demás y a nosotros mismos, a las obras del pasado y del presente —lo que conlleva, a veces, ir en contra del pensamiento en boga—. Superar este escollo exige escrutar nuestras ideas y las que damos por verdaderas sin análisis previo. La asistencia de un maestro o la pertenencia a una determinada escuela o tradición siempre han acompañado el crecimiento intelectual de los filósofos, aunque haya que estar vigilantes frente a la adulación y a una excesiva autoconfianza.

En tercer lugar, la complejidad de los diversos temas requiere el ejercicio de la fortaleza. Esta virtud moral tiene un rol fundamental en la vida del filósofo, pues la filosofía es ardua, solo produce algunos aportes relevantes después de largas y áridas «batallas» con la realidad. Por eso —dice Nubiola— «Wittgenstein destacaba a menudo que el problema de pensar bien acerca de problemas filosóficos y de escribir buena filosofía era una cuestión más de voluntad que de intelecto»<sup>2</sup>.

Por último, si la filosofía responde a las características propias de un momento y lugar determinados, el filósofo debe ser capaz de responder a las problemáticas de su tiempo —lo que no implica responder de la misma manera que sus contemporáneos—. El contexto filosófico presente está marcado por una fuerte polarización de las ideas y por un enorme elenco de posiciones encontradas. Este contexto, en el que es difícil encontrar una vía media, ha influido fuertemente en la elección de Zahavi, un filósofo con un claro espíritu de compromiso con el presente.

Dan Zahavi puede distinguirse entre sus coetáneos por adoptar una actitud filosófica humilde, crítica, perseverante y comprometida. Reconocido como uno de los fenomenólogos más influyentes, comprendió muy pronto que la fenomenología está llamada a adentrarse sin prejuicios en la filosofía analítica de la mente. Aunque el número de fenomenólogos que traspasan las fronteras de su disciplina va en aumento, muchos otros se han mantenido dentro de los límites del análisis de los textos fundacionales de Husserl. El filósofo danés denuncia esta actitud como una grave limitación. Para él, en su intercambio con la filosofía analítica, la fenomenología puede aprender a centrarse en los problemas más acuciantes y a combatir aquello que constituye «una de sus mayores debilidades: su preocupación por la exégesis»<sup>3</sup>.

2. Jaime Nubiola, *El taller de la filosofía. Una introducción a la escritura filosófica*, 5 ta ed. (Pamplona: Eunsa, 2010), 106.

3. Cfr. Dan Zahavi, *Subjectivity and Selfhood: investigating the first-person perspective* (London: A Bradford Book, 2005), 6.

Además, la calidad interpretativa de Zahavi se demuestra justamente en el modo como sabe incluir nociones husserlianas complejas y profundas en debates aparentemente ajenos al contexto en el que estas nociones se diseñaron. Este esfuerzo de «exportación» y análisis del contexto muestra, posiblemente con más nitidez, su verdadera comprensión de las nociones de Husserl y su potencial. Esta empresa es más compleja y articulada que la de mera interpretación o exégesis de los pasajes de Husserl. Y está por ver cuál de los dos desarrollos alternativos de su pensamiento hubiera preferido el mismo Husserl.

Sobre esta idea, la presente obra no tiene por objeto estudiar a Zahavi en cuanto comentador de Husserl. Aunque haré referencia a algunos de sus aportes como intérprete del fundador de la fenomenología y su particular perspectiva en determinados debates dentro de esta tradición —como en la cuestión del nóema y el tiempo—, su mayor aportación intelectual no está allí, sino en sus contribuciones a la filosofía de la mente y en su diálogo con otras disciplinas. Solo me adentraré en debates internos a la tradición fenomenológica —y a autores que se pueden encuadrar dentro de ella— en la medida que contribuyen a aclarar o perfilar la postura de Zahavi. La tradición fenomenológica ha dado lugar a extensos y profundos análisis sobre el yo, la conciencia, la intencionalidad, y otros temas que trataré que no serán objeto de estudio.

En los debates actuales, la filosofía de la mente ocupa un lugar central. Aunque sus problemas se remontan al origen de la filosofía, en los últimos años este campo ha adquirido especial relevancia tanto por el protagonismo de la filosofía analítica como por su conexión con las llamadas «ciencias cognitivas», una aglutinación de disciplinas que incluye a la neurociencia, la ciencia de la computación, la psicología, entre otras. Aunque la filosofía analítica ha prevalecido en la filosofía de la mente, en los últimos años esta se ha abierto también a otras tradiciones filosóficas. Desde 1970, la fenomenología se ha ido progresivamente incorporando a ella, y su influencia solo ha crecido desde entonces. En contra de la idea de que los saberes deben mantenerse cerrados al contexto filosófico que los originó, en la filosofía se demuestra que una «mirada extranjera» puede advertir las aristas que no se perciben desde el interior. Así, la entrada de la fenomenología permitió repensar y reelaborar los temas desde otra perspectiva. Como veremos, Zahavi no ha sido el único fenomenólogo en tomar partido en la filosofía de la mente.

En las últimas décadas, otros pensadores se han interesado en el diálogo entre la fenomenología y otras tradiciones y disciplinas, como Gallagher, Smith, Beyer, Meixner, Marbach, Soldati, Wheeler, Moran, de Monticelli,

Borsato, Drummond, Varela y Thompson, entre otros. Aunque no es sencillo establecer una jerarquía entre ellos, puede afirmarse que Zahavi ocupa los primeros lugares en este elenco. Esto está justificado inicialmente por su producción académica, las iniciativas que impulsa en el orden de la investigación, cuán referido es, los reconocimientos recibidos y la difusión de su obra —traducida a más de treinta idiomas—.

El filósofo danés identifica tres temas fundamentales en filosofía de la mente: el método, la conciencia y el yo. Aunque cabe notar que, para él, lo metodológico está subordinado al estudio de los otros dos. De cualquier manera, estos tres temas agrupan un conjunto de debates importantes en los que Zahavi se adentra y toma posición desde la fenomenología, muchas veces repropone los temas desde su raíz. Así, p. ej., evita la dicotomía entre el método de primera y tercera persona que, en la mayoría de los casos, termina por excluir la primera persona en favor de la perspectiva científica. Además, entiende que la conciencia no es inefable aunque sea un «problema difícil»; una adecuada explicación de la experiencia resulta esencial para el estudio de los actos conscientes de todo tipo. En el examen de la intencionalidad, evita la polaridad internismo-externismo analizándola desde una perspectiva superadora de los presupuestos de estos extremos. Por último, favorece una lectura egológica sin las dificultades que entraña el yo sustancial que llevó a muchos filósofos de la mente a negar la realidad de la subjetividad.

Una propuesta así amerita un estudio como este. Aunque la obra de Zahavi ha obtenido reconocimiento en el ámbito angloparlante, todavía no tiene la difusión que le corresponde en el hispanohablante. Esta carencia se suma a que la perspectiva fenomenológica no está suficientemente presente en los textos de filosofía de la mente. De allí que el objetivo principal del libro es presentar sistemáticamente, valorar y profundizar en la propuesta del filósofo danés sobre la «conciencia» y el «yo» en el ámbito de la filosofía de la mente.

De esta manera, se aportará una síntesis de sus ideas fundamentales considerando la totalidad de su obra hasta el momento. En su desarrollo, se discutirá con algunos intérpretes de Zahavi para analizar sus aciertos y dificultades. También haré explícito los aportes de la propuesta del fenomenólogo en autores a los que no ha referido o con los que solo ha dialogado escasamente; y fortaleceré algunos de sus argumentos en base a consultas realizadas a él mismo e incorporando análisis de otros filósofos. Además, propondré posibles dificultades de su doctrina y cómo podrían solucionarse desde sus propias ideas.

Por otro lado, la obra explicita las limitaciones de Zahavi y brinda vías de solución. En este sentido nuestro, entre otras cosas, que su propuesta no

termina de solucionar todas las aristas del debate internismo-externismo. Además, la crítica cardinal a su interpretación del «yo» es la falta de una ontología fuerte, lo que conlleva serias dificultades para afrontar con un armazón más robusto algunos de los principales debates de la filosofía analítica de la mente, como la cuestión mente-cerebro.

Como Zahavi es un filósofo dialógico, su filosofía solo se entiende en el contexto de los autores con los que dialoga. Por este motivo, pongo su pensamiento en diálogo con el naturalismo neurofenomenológico —especialmente, Francisco Varela— y el naturalismo biológico de John Searle. Mi objetivo no ha sido analizar exhaustivamente la neurofenomenología y la teoría naturalista de Searle —que llevarían consigo un estudio aparte—, sino simplemente mostrar los aspectos en que traban contacto para revelar la profundidad del filósofo danés. El aporte del libro en este aspecto consistirá en ampliar los canales de diálogo para mostrar los puntos de encuentro y desencuentro con Zahavi, cómo la propuesta del danés permite solucionar dificultades de las otras posturas y cómo se enriquece también la suya.

Por una parte, la neurofenomenología se presenta como una innovadora forma de hacer fenomenología en el contexto de las ciencias cognitivas. Por su singular perspectiva, es fundamental conocer esta otra vertiente de la tradición continental en estos debates y analizar su cruce con Zahavi. El filósofo danés se ha pronunciado sobre las ideas de algunos de sus representantes como Varela y Gallese. Pero estas referencias escuetas se pueden ampliar al ponerlas en el marco de una visión más abarcante de la neurofenomenología.

Por otra, Searle es uno de los filósofos analíticos más influyentes del presente. El análisis de su teoría propone un diálogo con un autor que ha delimitado algunas de las fronteras de la filosofía de la mente. Searle ha sido un interlocutor recurrente de Zahavi. Aunque en algunas ocasiones la fenomenología y la tradición analítica han permanecido separadas, presentándose como irreconciliables, su debate con Searle mostrará que no es así. La opción por el filósofo norteamericano se fundamenta no solo en su relevancia, sino también en que Searle se ha pronunciado sobre la fenomenología, casi siempre con intención de marcar distancias con ella. Por este motivo, este estudio será motivo para analizar si sus intuiciones son acertadas. Por último, existen importantes temáticas y perspectivas comunes entre los dos, como p. ej., el interés por la primera persona, la búsqueda de una explicación de la conciencia y la afirmación del yo.

Para llevar a cabo el análisis de la propuesta de Zahavi y los diálogos mencionados, el libro está estructurado en cinco capítulos.

Los tres primeros están dedicados al filósofo danés y se organizan a partir de dos «lógicas»: una «horizontal» y otra «vertical». La «lógica horizontal» configura el orden y el vínculo de los capítulos, manifestando el origen fenomenológico de la propuesta de Zahavi: se parte del método (cap. 1), luego se muestra cómo esa metodología permite entender la conciencia como experiencia intencional (cap. 2) y, por último, se analiza el «yo» como fundamento de todo acto consciente (cap. 3). La «lógica vertical» del libro corresponde a la estructura interna de cada capítulo. Aquí se revela el contexto en el que se inserta este estudio, ya que el hilo conductor de cada capítulo viene dado por los principales debates de filosofía de la mente. Así, en la cuestión metodológica (cap. 1), el análisis gira en torno a la discusión entre perspectiva de primera y tercera persona. En el análisis de la conciencia (cap. 2), la discusión está centrada en los *qualia* y en la oposición entre internismo y externismo. En el tema del «yo», el núcleo está en establecer una propuesta egológica o no egológica para la conciencia; a partir de lo cual se desprenderán otras discusiones, como el debate con las teorías de orden superior y el llamado «problema de las otras mentes».

Con esta doble lógica pretendo mostrar desde la estructura misma del libro cómo la fenomenología de Zahavi está inmersa en los debates de filosofía analítica de la mente.

Los capítulos 4 y 5, dedicados al diálogo con los neurofenomenólogos y con Searle, siguen la estructura de temas propuestos para el análisis de Zahavi: método, conciencia y yo. En cada uno de estos temas se analiza la propuesta de los interlocutores y se establece el diálogo con Zahavi indicando las coincidencias, divergencias y aportes de una y otra perspectiva.

Esta estructura se plasma concretamente del siguiente modo. El cap. 1 se titula «Inserción y método de la fenomenología de la mente de Zahavi». Se divide en dos epígrafes. En el primero analizo las circunstancias históricas que favorecieron la apertura de la filosofía de la mente a la fenomenología: el interés por el problema difícil de la conciencia, la intencionalidad de lo mental, la propuesta de una cognición corporizada, el desarrollo de la neurociencia y la convergencia metodológica entre la fenomenología y algunas propuestas analíticas. Luego, hago una breve reseña de los aportes más significativos del filósofo danés para mostrar su lugar preponderante entre los fenomenólogos dedicados a filosofía de la mente.

En el segundo epígrafe explico la propuesta metodológica de Zahavi a partir de su interpretación de Husserl y otros fenomenólogos. Se examina qué entiende Zahavi por «fenomenología», presento su propuesta como una «perspectiva de primera persona» y, finalmente, analizo cómo entiende el

vínculo entre fenomenología y ciencias naturales desde la cuestión de la naturalización.

Zahavi concibe a la fenomenología como una tradición filosófica fundada por Husserl que incluye a pensadores como Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Henry y Stein, entre otros. Esta tradición pretende estudiar el *fenómeno* que —siguiendo al fundador— Zahavi define «como la manifestación de la cosa misma»<sup>4</sup> o —con referencia a Heidegger— «como lo que se muestra a sí mismo, como la propia manifestación de los seres»<sup>5</sup> a la conciencia. Esto lleva al estudio del «idealismo trascendental» fenomenológico. Para el filósofo danés, este idealismo no elimina el mundo, sino que lo entiende en relación con la conciencia. Por eso, establece un vínculo con el «realismo interno» de Putnam, ya que la fenomenología busca entender el realismo contenido en la actitud natural que parte de la existencia del mundo. De ahí que Zahavi se oponga a una metafísica científicista —si es que esta es posible— y reconozca que la fenomenología implica la metafísica como «una reflexión fundamental y un interés en el estatus y el ser de la realidad»<sup>6</sup>.

En cuanto a lo específicamente metodológico, propongo caracterizar el método de Zahavi como una perspectiva de primera persona, una caracterización que Zahavi no utiliza para autodescribirse —aunque la acepta— pero que resulta pertinente en el contexto de la filosofía de la mente. El primer apartado de este subepígrafe está dedicado a aclarar esto. En los dos apartados siguientes explico que, para él, la aparente oposición ente la primera y tercera persona se fundamenta en dos presupuestos discutibles: el falso dilema entre objetividad y subjetividad, y la identificación de la perspectiva de primera persona con el método introspectivo. El estudio de estos dilemas dispone para analizar los pasos metodológicos de la fenomenología que permiten un conocimiento riguroso desde la perspectiva de primera persona: *epoché*, reducción trascendental o fenomenológica, variación eidética y corroboración intersubjetiva.

El cap. 1 se cierra con el debate sobre la naturalización de la fenomenología. En primer lugar, analizo críticamente el naturalismo de Edelman, Block y Quine. Desde la perspectiva de Zahavi, una interpretación de este tipo tiene dos problemas fundamentales: «la naturalización de lo ideal y lo normativo, y la naturalización de la conciencia»<sup>7</sup>.

4. Dan Zahavi, *Husserl's Phenomenology* (Stanford: Stanford University Press, 2003), 55.

5. Zahavi, "Phenomenology", 675.

6. Zahavi, *Husserl's legacy. Phenomenology, metaphysics, and transcendental philosophy*, 205.

7. *Ibid.*, 144. Cfr. también Zahavi, "Phenomenology and the project of naturalization", 333;

En este punto propongo algunos elementos para entender mejor y ampliar los argumentos del filósofo danés en el contexto de la filosofía de la mente. En segundo lugar, expongo la alternativa de Zahavi para naturalizar la fenomenología sin que esta pierda su identidad y con ella, los rasgos que la vinculan a Husserl. Para Zahavi, la naturalización debe entenderse como una iluminación mutua entre la fenomenología y la ciencia, y este paso se plasma en algunos aportes concretos de una a la otra. Además, considera que el diálogo ente la fenomenología y la ciencia debe llevar a una resignificación de la «naturaleza», que él no desarrolla pero que buscaré completar en el último epígrafe del cap. 3.

El cap. 2, titulado «La conciencia como experiencia intencional», analiza los actos conscientes. Su principal rasgo es su estar dotados de una dimensión experiencial y otra intencional. Esto se realiza mostrando las virtudes de la explicación fenomenológica en los debates sobre los *qualia* y la discusión entre internismo y externismo —las principales teorías analíticas que debaten sobre el origen del contenido mental—. El capítulo se divide en tres epígrafes. El primero presenta el estado de la cuestión a partir de la confluencia o distanciamiento de la experiencia y la intencionalidad para explicar la conciencia. También muestro cómo esta relación ha llevado a determinadas concepciones sobre los *qualia* y el conocimiento. Aquí se presentan distintas posturas de modo sucinto, con lo cual no he podido hacer suficiente justicia a teorías que son más complejas y sutiles de lo que se propone. La restricción de espacio de este estudio no ha permitido desarrollar completamente cada propuesta. Aquí el objetivo es enmarcar las discusiones para mostrar cómo Zahavi se inserta en ellas.

En el segundo epígrafe abordo la importancia de la experiencia para entender los estados conscientes, asumiendo completamente el llamado «problema difícil». La dimensión fenoménica de los estados conscientes se manifiesta de dos maneras: todo acto intencional implica experiencia y toda experiencia es intencional. Aunque Zahavi no lo haga explícito, para entender esto vincula el uso habitual de los términos «experiencia» e «intencionalidad» con una resignificación de los mismos.

Cuando afirma que todo acto intencional implica experiencia, su noción de intencionalidad es la habitual, pero amplía la noción de *qualia*. Para la fenomenología, «experiencia» conforma una característica esencial del acto y del objeto y se refiere a todos los tipos de estados intencionales, desde el conocimiento sensible al intelectual. ¿Acaso los estados mentales

Zahavi, “Naturalized phenomenology: A desideratum or a category mistake?”, 30.



intencionales inconscientes constituyen una dificultad para una propuesta así? Aquí analizo algunas posibles objeciones al respecto y cómo podrían solucionarse desde Zahavi. ¿Y cómo entender la expansión que realiza del carácter experiencial del conocimiento llevándolo incluso al orden intelectual? Para justificarlo, rastreo y sintetizo los argumentos que proporciona en distintos textos.

Cuando el filósofo danés trata el carácter intencional de toda experiencia, entiende el aspecto cualitativo en el sentido habitual y expande la noción de intencionalidad, a la que considera una apertura al mundo. Esto le permite afirmar que incluso los *qualia* paradigmáticos, como el dolor, la náusea, la alegría, el mareo, etc., deben entenderse como estados intencionales. Aquí muestro que esta propuesta tiene su origen en Husserl, Sartre y Heidegger.

En el tercer epígrafe examino el debate entre internistas y externistas. Analizo la propuesta de Zahavi sobre la intencionalidad para superar las dificultades de estas dos posturas. Aquí abordo su posición en el debate utilizando lo que denomino una «vía negativa» y otra «positiva».

Desde la «vía negativa» muestro por qué para el filósofo danés este debate no puede entenderse según la oposición interno-externo. Sintetizo sus críticas al internismo y al externismo, y analizo por qué el objetivismo y el subjetivismo fracasan en su intento de explicar lo intencional. Amplío sus argumentos refiriendo a otros pensadores y a la información obtenida en diálogo con Zahavi.

Por la «vía positiva» explico la estructura intencional de la conciencia. Para esto refiero a la intencionalidad desde la perspectiva de primera persona, a la correlación estructural de immanencia y trascendencia, a los distintos modos de donación del objeto intencional, a la intersubjetividad y a la afirmación de una correlación esencial entre la mente y el mundo. De camino, critico algunas interpretaciones sobre Zahavi como las de Cheng y Bower<sup>8</sup>. Esta parte muestra también la postura del filósofo danés en debates propiamente fenomenológicos, como p. ej. el del nóema; y propongo algunas correcciones y ampliaciones de su propuesta en vínculo con la tradición aristotélico-tomista. Esta relación no es extemporánea ya que varios filósofos de esta escuela, como Pasnau, Kenny, Panaccio, Haldane y Sanguineti, se han involucrado en los debates de filosofía de la mente.

8. Cfr. Hwei-Ying Cheng, “Review of Shaun Gallagher’s and Dan Zahavi’s *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*”, *Psyche: An Interdisciplinary Journal of Research on Consciousness* 16, no. 2 (2010); Matt Bower, “Developing open intersubjectivity: On the interpersonal shaping of experience”, *Phenomenology & the Cognitive Sciences* 14, no. 3 (2015).

Además, Zahavi mismo se ha interesado en esta tradición al analizar la cuestión del conocimiento.

El análisis de la dimensión experiencial e intencional realizado en el cap. 2 lleva hasta un considerable y crucial límite explicativo en la obra de Zahavi: el «yo». Por «yo» se entiende un «quién» al que se donan todos los actos conscientes. El cap. 3 está dedicado a aclarar qué significa este «yo». En el primer epígrafe, muestro que la filosofía de la mente se divide entre los que consideran el «yo» como una ilusión y los que lo consideran como una realidad. Como en el capítulo anterior, los límites del libro y sus objetivos exigen una rápida revisión de varias posturas. Aunque esto entrañe cierto riesgo de simplificación, se detectaron las tesis principales de cada posición para definir mejor el lugar que ocupa el filósofo danés.

Luego, en los tres epígrafes siguientes, explico lo que Zahavi denomina aspectos de la «yoidad»: el yo experiencial, el yo intersubjetivo y el yo narrativo.

El análisis del yo experiencial se abre con las críticas de Zahavi a algunas teorías contemporáneas: substancialismo, cientificismo y la llamada «objeción del anonimato»<sup>9</sup>, críticas que se extienden también a autores con los que Zahavi ha dialogado escasamente, como Parfit. También critico otros aspectos, como su interpretación del yo kantiano. El análisis propiamente dicho del yo experiencial se realiza con lo que considero sus dos rasgos fundamentales: el yo como la subjetividad misma de la experiencia y como una forma de autoconciencia prerreflexiva. El capítulo profundiza en algunos conceptos que requieren una clarificación previa: la distinción y relación entre el yo y los actos concretos; la función individualizadora del yo experiencial; y la afirmación de una autoconciencia prerreflexiva como superadora de las teorías de orden superior. Además de estos rasgos, la microestructura del yo experiencial se caracteriza por la temporalidad y la encarnación. En cuanto a la temporalidad, presento la particular interpretación de Zahavi con respecto a algunos intérpretes de Husserl. En cuanto a la encarnación, a partir de la distinción entre *Körper* y *Leib* muestro que este rasgo es uno de los aportes fenomenológicos más relevantes para entender el cuerpo en el contexto de la filosofía de la mente.

¿Tiene la fenomenología algo que decir más allá de un yo individual, y en concreto, sobre las relaciones interpersonales? Zahavi piensa que sí. El yo interpersonal se refiere a dos temáticas: cómo conocemos a los demás y

9. Dan Zahavi, *Self and other: Exploring subjectivity, empathy and shame* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 26. (Se omiten las cursivas del original).

cómo el otro genera una autoexperiencia nueva. El primer tema se vincula con lo que los filósofos analíticos suelen denominar «el problema de las otras mentes». Zahavi lo aborda a partir de la empatía. Aquí se argumenta contra la «teoría de la teoría de la mente» y la «teoría de la simulación». El segundo tema muestra que el vínculo con los demás da lugar a un yo conformado socialmente, el que conocemos a través de la opinión de los otros.

Su propuesta sobre el «yo» no termina aquí. El yo narrativo manifiesta la dimensión de la yoidad que surge con el uso del lenguaje y la ampliación del vínculo interpersonal. Se trata de la «persona» o personalidad, que Zahavi desarrolla fundamentalmente a partir de Ricoeur. Para entenderlo, resulta relevante la distinción de Zahavi entre narrativa implícita y explícita. Esta distinción cubre algunas carencias del yo narrativo, como pensar que es una autobiografía en acto —es decir, una narrativa en ejercicio—. Sin embargo, veremos que con esta distinción las dificultades no terminan. ¿Cómo puede ampliarse la narrativa implícita más allá de lo que propone Zahavi? ¿Alcanza con referir al yo experiencial para superar los límites de la autonarración? ¿Acaso no existe un yo distinto a los tres propuestos y que sirva de fundamento al yo narrativo? En este epígrafe propondré algunas respuestas a estos interrogantes para ampliar la propuesta de Zahavi y evitar algunas de sus aporías.

Como he señalado, esta obra pretende también introducir el pensamiento de Zahavi en el ámbito hispanohablante. En este ámbito, figuras que se pueden asociar a la fenomenología, como Ortega y Gasset, han dado lugar a descubrimientos de enorme relieve, por lo cual, se podría valorar la posibilidad de analizar algunos rasgos de su pensamiento fenomenológico. Pero como indiqué, el objetivo principal de este estudio es mostrar las aportaciones de Zahavi a los debates de filosofía analítica de la mente y al diálogo interdisciplinar. Solo examino las raíces fenomenológicas que nutren la propuesta del filósofo danés, en la medida en que sirven para aclarar o perfilar mejor su postura. El análisis de las ideas de Ortega y Gasset nos llevaría así demasiado lejos.

En síntesis, en el desarrollo del yo experiencial, el yo intersubjetivo y el yo narrativo pongo de manifiesto los aportes de Zahavi a los debates de filosofía de la mente, corrijo algunas interpretaciones de su propuesta, y analizo las críticas más relevantes que recibió y las respuestas que pueden darse. Además, incorporo críticas nuevas; en entre ellas, la que recorre el capítulo es la necesidad de adoptar un compromiso ontológico más fuerte. En sus textos hay dos elementos que prestan base a esta posibilidad: su manera de entender la *epoché* y la reducción trascendental, y la forma de explicar la

relación entre el yo empírico y el yo trascendental. Una vez justificada esta posibilidad, examino las ontologías de la mente contemporáneas con las que su fenomenología es compatible o incompatible. Entre las últimas analizo el dualismo substancial, el materialismo reduccionista, el funcionalismo y el emergentismo. El capítulo finaliza con el análisis de la propuesta más compatible con la fenomenología de Zahavi: el hilemorfismo.

El cap. 4 está dedicado al intercambio entre Zahavi y los neurofenomenólogos. La neurofenomenología surgió como un intento decidido de vincular más estrechamente la fenomenología y otras propuestas de primera persona con la ciencia experimental. De hecho, esta posición entraña la naturalización de la fenomenología misma. Para esto, los neurofenomenólogos propusieron reformular el método hacia lo que se denomina una «circulación neurofenomenológica» entre las propuestas científicas y la experiencia. En síntesis, se trata de articular un método que unifique las perspectivas de primera y tercera persona. En cuanto a la primera persona, esta se basa en una reelaboración del método husserliano en cuatro pasos: reducción, evidencia intuitiva, invariantes, formación de los científicos. En cuanto a la tercera persona, los neurofenomenólogos utilizan los modelos formales de la teoría de sistemas dinámicos complejos para estudiar al viviente como un conjunto incesante de procesos. Este enfoque acentúa la autonomía del organismo, la centralidad del sistema nervioso para mantener la unidad y enfatiza la interdependencia entre el cuerpo, el sistema nervioso y el ambiente.

Ahora bien, ¿es esta lectura de la fenomenología compatible con la de Husserl? Luego del rechazo al naturalismo explicado en el cap. 1, ¿es posible compatibilizar la naturalización neurofenomenológica con la perspectiva de Zahavi? ¿Qué implicancias tiene el tipo de unión propuesta entre la primera y la tercera persona? Estos son algunos de los interrogantes que responderé para cerrar el primer epígrafe y que abrirán paso al análisis de los temas centrales de este estudio.

En el segundo epígrafe se analizará la naturalización neuro fenomenológica de la conciencia y la intencionalidad. Explicaré cuál es la respuesta que dan al problema de los *qualia* y cómo vinculan los rasgos de la conciencia con las explicaciones neurocientíficas. Luego analizaré cómo responden al debate internismo-externismo desde su concepción enactiva y encarnada. Al final mostraré los alcances y límites de estas explicaciones a la luz de la propuesta de Zahavi.

En cuanto a la conciencia, el danés y los neurofenomenólogos tienen varios puntos de encuentro, como la estrecha relación entre experiencia e intencionalidad, la distinción entre conciencia temática y atemática, y la

caracterización de los *qualia*; los amplió a partir de lo desarrollado en los primeros capítulos. Sin embargo, también existen diferencias, como p. ej. el fundamento que brindan a la unidad de la conciencia y la explicación fenomenológica del tiempo. En la solución que proponen al debate internismo-externismo hay acuerdos y desacuerdos. Ambos comparten el rechazo al representacionismo, afirman la correlación entre mente y mundo, y valoran el movimiento como requisito para conocer la realidad. Sin embargo, se distancian en la concepción neurofenomenológica del conocimiento como un proceso, una opinión que genera dificultades desde la perspectiva fenomenológica y analítica.

El tercer epígrafe está dedicado al «yo» en el contexto de todos los vivientes. Para los neurofenomenólogos, el «sí mismo», como noción mínima de yo, comienza con la vida. Todo organismo es una trama de identidades sin un centro o eje vertebrador. Siguiendo a Varela, analizo cinco modalidades conjuntas de «sí mismo» (*self*): la célula, un ente corpóreo con sistema inmunológico, un ser percepto-motor, un sí mismo socio-lingüístico y la sociedad. Tras explicar los rasgos de cada uno, se propone repensar el centro de la identidad humana. Para ello asumo y amplío los puntos de encuentro con el filósofo danés, que se corresponden fundamentalmente con las tres últimas modalidades de «sí mismo». Aunque allí también hay algunas diferencias, como la manera en que Gallese entiende el conocimiento yo-tú. La distancia entre las perspectivas se profundiza en el análisis de las primeras modalidades de «sí mismo» —donde Zahavi no reconocería un yo—, y en el rechazo de un centro unificador de todas las identidades del viviente. El epígrafe finaliza con la propuesta de una alternativa a esta ausencia en el ser humano.

El cap. 5 examina los puntos comunes y las diferencias entre las teorías de Zahavi y Searle. He presentado a Searle como uno de los filósofos analíticos más influyentes del presente. El norteamericano tiene una propuesta que permite establecer puentes con la tradición fenomenológica, aun cuando él mismo rechaza algunos de sus postulados. Y no solo hay temáticas comunes, la fenomenología puede solucionar ciertas dificultades presentes en la visión searleana.

El capítulo se divide en tres epígrafes. El primero trata sobre la cuestión metodológica. Searle considera que la primera persona es fundamental para entender la dimensión subjetiva de la realidad —es decir, la conciencia— y todo aquello que depende de ella. Para él, la experiencia es irreductible a la materia, por lo que no puede explicarse desde la perspectiva de tercera persona, propia de la ciencia natural. Por tanto, sostiene que la primera

persona se fundamenta en una ontología subjetiva. La importancia de esta perspectiva para Searle hace evidente la confluencia de intereses con Zahavi. Sin embargo, el norteamericano se distancia explícitamente de la fenomenología —una tradición cuyos fundamentos le resultan difíciles de entender—. Esto lleva a analizar sus críticas y a poner de relieve las dificultades de su propuesta. Uno de sus mayores límites es su falta de instrumentos para hacer posible el método desde la perspectiva de primera persona. En este punto propongo la metodología fenomenológica como complemento necesario.

El segundo epígrafe se dedica a la conciencia y la intencionalidad. Searle establece que la conciencia se caracteriza fundamentalmente por la cualidad, la subjetividad y la unidad. Aquí hay varios puntos de encuentro con Zahavi, p. ej., incluir en el carácter cualitativo a los estados intelectuales. Pero además de estas características, Searle reconoce otras secundarias que no logra explicar adecuadamente, entre las que destacan la temporalidad y el carácter social. En ese punto muestro cómo la fenomenología permite salvar estas limitaciones. En cuanto a la intencionalidad, Searle se reconoce internista en el debate sobre el origen del contenido mental, y con ello se sitúan en el lado opuesto a la postura de Zahavi. El filósofo danés ha intentado alejarse del internismo, por lo que retomo algunas de sus críticas y las analizo a la luz de la obra de Searle.

El tercer epígrafe trata sobre el naturalismo biológico, la emergencia de la mente y el yo en la propuesta del filósofo analítico. Searle sostiene la existencia de estados mentales ontológicamente diversos a los estados cerebrales, aunque causalmente reductible a ellos. Formula esta idea en el contexto de lo que denomina «naturalismo biológico»<sup>10</sup>: una propuesta amparada en la irrefutabilidad de dos teorías científicas, la teoría atómica y la evolución. Para Searle, siguiendo la teoría atómica es posible explicar las grandes estructuras desde sus microcomponentes. Y considerando la evolución, afirma que el hombre es fruto de la evolución de las especies, lo que ha hecho de él un ser capaz de conciencia. Igual que el hombre ha surgido de otras especies, la conciencia ha surgido del cerebro como su rasgo más misterioso y complejo.

En la cuestión del yo, aunque Searle se opone a considerarlo como una sustancia, podría ubicarse como un filósofo egológico. Sin embargo, para él, el yo no se capta, sino que se «postula» como «un concepto puramente formal»<sup>11</sup>

10. John R. Searle, *El redescubrimiento de la mente* (Barcelona: Crítica, 1996), 15.

11. John R. Searle, *La mente: una breve introducción*, trad., Horacio Pons (Bogotá: Norma, 2006), 361.

## *INTRODUCCIÓN*

de los estados conscientes. Así, como la explicación de la percepción requiere postular un punto de vista, los estados mentales exigen postular un «yo».

Para cerrar el tercer epígrafe, muestro los límites de la explicación formalista de Searle a luz del yo experiencial desarrollado en el cap. 3 y analizo la posibilidad de utilizar el emergentismo searleano para completar la fenomenología de la mente de Zahavi.