

La vertiente trifurcada: de la primera persona a la conciencia y el yo¹

Three Dimensional Analysis: from the First Person to Consciousness and the Self

Pablo Emanuel García

Universidad de Montevideo (Uruguay)

p.garcia@um.edu.uy

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5032-9670>

Resumen: En este artículo se analizan tres posiciones que comparten la perspectiva de primera persona como punto de partida en los debates de filosofía mente; sin embargo, cada una tiene una concepción distinta sobre la conciencia y el yo. Se estudia el naturalismo biológico de John Searle, la neurofenomenología inspirada en Francisco Varela y la fenomenología de la mente de Dan Zahavi para mostrar los motivos por los cuales la misma vertiente da lugar a posturas diversas.

Palabras clave: perspectiva de primera persona, conciencia, yo.

Abstract: This article analyzes three positions that share the first-person perspective as starting point in debates on philosophy of mind; however, each one has a different concept of consciousness and the self. The biological naturalism of John Searle, the

1) El título de este artículo se inspira en la obra de Francisco Leocata, *La vertiente bifurcada. La primera Modernidad y la Ilustración* (Buenos Aires: Educa, 2013), y quiere ser un modesto homenaje y una muestra de gratitud por su tarea docente y de investigación a pocos meses de su fallecimiento.

neurophenomenology inspired by Francisco Varela and Dan Zahavi's phenomenology of mind are studied in order to show the reasons why the same area of analysis gives rise to different stances.

Keywords: first-person perspective, consciousness, self.

Introducción

La perspectiva de primera persona ha sido considerada por algunos fenomenólogos y filósofos analíticos de la mente como un punto de inicio ineludible para la reflexión filosófica. Sin embargo, esta vertiente inicial compartida no ha llevado a todos a las mismas conclusiones; este es el caso del naturalismo biológico de John Searle, la neurofenomenología inspirada en Francisco Varela y la fenomenología de la mente de Dan Zahavi. El objetivo de este artículo no es analizar con detalle cada una de estas posiciones, cosa que se realizó en otro texto,² sino mostrar los motivos por los cuales, aunque inicialmente las tres propuestas parten de una valoración positiva de la experiencia, finalmente concluyen en visiones distintas. Para esto, en primer lugar, se explicarán los rasgos fundamentales de la perspectiva de primera persona en cada una de estas propuestas; en segundo lugar, se analizará cómo la misma vertiente se trifurca en análisis diversos sobre la conciencia y el yo. Se concluirá con una revisión de los motivos fundamentales por los cuales se da esta separación de posturas.

La misma vertiente: perspectiva de primera persona

El naturalismo biológico de John Searle, la neurofenomenología inspirada en Francisco Varela y la fenomenología de la mente de Dan Zahavi comparten la certeza de entender la perspectiva de primera persona como fuente en la que se encuentran los elementos necesarios para afrontar los debates de filosofía de la mente. Cualquier análisis de los estados y actos mentales implica la necesaria referencia a la

2) Cfr. Pablo Emanuel García, *Conciencia y yo en la fenomenología de la mente de Dan Zahavi* (Pamplona: Eunsa, 2022). (En editorial).

experiencia del sujeto. Como Nagel expresó en su clásico artículo “What is it like to be a bat?”, Chalmers con la distinción entre los problemas fáciles y el problema difícil (*hard problem*) de la conciencia o Jackson con los argumentos del conocimiento: la experiencia de primera persona resulta insustituible por los datos de tercera.³

Searle se destaca entre los filósofos analíticos por concebir la perspectiva de primera persona a partir del reconocimiento de una dimensión ontológicamente subjetiva en la realidad.⁴ Lo real tiene aspectos subjetivos y objetivos (“hechos brutos”) que se estudian con métodos diversos. Las realidades ontológicamente subjetivas dependen de un sujeto para existir y su explicación debe incluir esta vinculación. En este sentido, lo primero que se manifiesta así son los estados mentales conscientes, que son irreductibles a la pura materia; y cuando se los entiende desde la tercera persona, se los cosifica y elimina.

A partir de esto, el filósofo norteamericano considera que la primera persona no está restringida al conocimiento de los propios estados mentales, sino que es válida para todo lo que tenga algún vínculo con la subjetividad. No solo el dolor o la libertad se entienden desde esta primera, sino también el dinero, el lenguaje, la presidencia, el matrimonio, o cualquier otro hecho institucional. Aunque pueda resultar sorprendente, estas últimas realidades también poseen una ontología subjetiva porque su modo de ser depende de la capacidad del hombre de atribuir funciones a las realidades naturales; funciones que “nunca son intrínsecas, sino relativas al observador”.⁵

Junto al reconocimiento de lo subjetivo como un modo propio de lo real, Searle sostiene que la primera persona puede llegar a la objetividad en sentido estricto, es decir, a afirmaciones cuya verdad es independiente de los sentimientos y actitudes de los que las expresan. Que algo sea

3) Cfr. Thomas Nagel, “What is it like to be a bat?”, *The Philosophical Review* 83, 4 (1974); David Chalmers, “Facing up to the problem of consciousness”, *Journal of Consciousness Studies* 2, 3 (1995); Frank Jackson, “Epiphenomenal qualia”, *The Philosophical Quarterly* 32, 127 (1982).

4) Cfr. John R. Searle, *Libertad y neurobiología*, trad. Miguel Candel (Barcelona: Paidós, 2005), 93.

5) John R. Searle, *La construcción de la realidad social*, trad. Antoni Domènech (Barcelona: Paidós, 1995), 33.

ontológicamente subjetivo no implica que también sea subjetivo en el orden epistémico. En el caso de la conciencia, la objetividad epistemológica no implica para Searle un “acceso privilegiado”⁶ o un acto introspectivo. Estas metáforas, de origen espacial y visual, no son adecuadas para entender lo que acontece en los actos conscientes, donde el que ingresaría y la interioridad o el observador y lo observado coinciden. En esta línea, tampoco asume la “incoregibilidad” de los estados mentales ni una posible autoridad particular de primera persona.⁷ Considera que podemos equivocarnos de tres maneras sobre nuestros propios estados mentales: por autoengaño, por mala interpretación y por falta de atención.

La apuesta de Searle por la perspectiva de primera persona se presenta como congruente con una radical cosmovisión científica. Su “naturalismo biológico”⁸ pretende instaurar una explicación naturalista de los estados mentales a partir de la neurobiología, en continuidad con las teorías atómica y evolucionista. La primera explica las grandes estructuras por sus microcomponentes; y la segunda entiende el hombre como resultado de la evolución de las especies, distinguiéndolo de los demás animales solo por su complejidad biológica.

Con un interés semejante al de Searle por vincular la primera persona con los avances científicos, los neurofenomenólogos afirman que la experiencia consciente es irreductible a lo puramente material, aunque incomprendible sin ello. De allí que la conciencia requiere un método que integre en un mismo análisis la perspectiva de primera y tercera persona. Los neurofenomenólogos lo concretan en lo que denominan “circulación neurofenomenológica”⁹ entre las propuestas científicas y el análisis riguroso de la experiencia. “[E]l objetivo de la neurofenomenología no es cerrar la brecha explicativa (en el sentido de una reducción conceptual u ontológica), sino más bien *tender un puente* sobre la brecha al establecer

6) John R. Searle, *El redescubrimiento de la mente* (Barcelona: Crítica, 1996), 110.

7) Cfr. *Ibid.*, 154-157.

8) *Ibid.*, 15.

9) Francisco Varela, “Neurofenomenología. Un remedio metodológico para el difícil problema”, en *El fenómeno de la vida* (Santiago de Chile: Dolmen Ediciones S. A., 2000), 278.

restricciones recíprocas dinámicas entre la experiencia subjetiva y la neurobiología".¹⁰

Como afirman Lutz y Thompson, la circulación neurofenomenológica tiene consecuencias tanto para la ciencia como para la fenomenología; conlleva la restricción de una disciplina sobre la otra. De esta manera, la descripción que hace el sujeto de sus propios estados conscientes debe guiar las interpretaciones neurocientíficas de los procesos fisiológicos. Hay que "fenomenologizar la neurociencia cognitiva"¹¹ —como dice Gallese—, transformando la naturaleza misma del método neurocientífico. Además, las conclusiones neurocientíficas deben generar "revisiones y refinamientos"¹² en los análisis filosóficos; sumado a brindar a los sujetos involucrados la posibilidad de acceder a aspectos de su vida que son inaccesibles para la experiencia inmediata.

Para Varela, aunque Searle reconoció la importancia de la perspectiva de primera persona, no llegó lo suficientemente lejos como para brindar un método concreto que la plasme.¹³ La neurofenomenología busca remediar esta limitación, por un lado, entendiendo que el aporte de la primera persona incluye la tradición fenomenológica, la introspección y las técnicas de meditación oriental. Por otro lado, para lograr una metodología rigurosa, bien estructurada, que permita expresar y validar los datos, consideran necesario reelaborar el método husserliano en cuatro pasos: reducción, evidencia intuitiva, invariantes y formación de los científicos.

Aquí, la reducción y la detección de invariantes son clave. La reducción comienza con la *epoché* fenomenológica, que consiste en suspender, o poner entre paréntesis, la validez de nuestra actitud natural

10) Evan Thompson, Antoine Lutz y Diego Cosmelli, "Neurophenomenology: An Introduction for Neurophilosophers", en *Cognition and the Brain. The Philosophy and Neuroscience Movement*, ed. Andrew Brook y Kathleen Akins (New York: Cambridge University Press, 2005), 89. (Cursivas del original).

11) Vittorio Gallese, "Corpo vivo, simulazione incarnata e intersoggettività. Una prospettiva neuro-fenomenologica", en *Neurofenomenologia. La scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, ed. Massimiliano Cappuccio (Milano: Bruno Mondadori, 2009), 294.

12) Antoine Lutz y Evan Thompson, "Neurophenomenology. Integrating subjective experience and brain dynamics in the neuroscience of consciousness", 33. Cfr. también Evan Thompson, *Mind in Life: Biology, phenomenology, and the sciences of mind* (Cambridge, London: Harvard University Press, 2007), 340.

13) Cfr. Francisco Varela, "Neurofenomenología. Un remedio metodológico para el difícil problema", 284.

por la cual estamos dirigidos al mundo. Esto da lugar a la *reducción* propiamente dicha para atender al darse mismo del mundo a la conciencia. Depraz, Varela y Vermersch consideran que en este punto la fenomenología clásica es incompleta, porque no presenta la *reducción* de forma dinámica, es decir, como un proceso.¹⁴ Entienden que es necesario incorporar la *epoché* y la reducción como parte de la investigación científica unido a prácticas de meditación oriental. Para esto establecen una equivalencia entre la redirección y aceptación propias de la reducción fenomenológica con el *shamatha* y el *vispashyana* del budismo. Estos dos conceptos indican una técnica con pasos concretos para que cualquier persona entrenada pueda ejecutar esta metodología. El *Shamatha* permite tomar la decisión de dirigir la atención sobre un acto determinado, y el *vispashyana* favorece la recepción de la vivencia.

En cuanto a las invariantes, los neurofenomenólogos consideran a este paso metodológico como un proceso de traducción de la experiencia a un lenguaje o conjunto de símbolos para comunicarla a otros. Para que esto pueda suceder, la fenomenología debe naturalizarse. En *Naturalizing phenomenology* afirman que *naturalizar* es producir “un marco explicativo donde toda propiedad aceptable está en continuidad con las propiedades admitidas por las ciencias naturales”.¹⁵ Para Petitot esto significa que la fenomenología debe matematizarse, dado que el lenguaje científico es el matemático.¹⁶ Para otros no es necesario llegar a esto; Depraz, Varela y Vermersch consideran que basta el lenguaje no verbal —como gestos, posturas, miradas— y verbal —la palabra—.

La propuesta neurocientífica no ha sido la única manera de hacer intervenir la tradición fundada por Husserl en los debates de filosofía de la mente; Dan Zahavi se ha involucrado con una mirada propia. En este

14) Cfr. Natalie Depraz, Francisco Varela y Pierre Vermersch, eds., *On becoming aware. A pragmatics of experiencing* (Amsterdam / Philadelphia: Josh Benjamins Publishing Company, 2003), 35. Antoine Lutz y Evan Thompson, “Neurophenomenology. Integrating subjective experience and brain dynamics in the neuroscience of consciousness”, 38.

15) Jean-Michel Roy, Jean Petitot, Bernard Pachoud y Francisco Varela, “Beyond the gap, an introduction to naturalizing phenomenology”, en *Naturalizing Phenomenology* (Stanford: CA: Stanford University Press, 1999), 1-2.

16) Cfr. Jean Petitot, “La réorientation naturaliste de la phénoménologie”, *Archives de Philosophie* 58, 4 (1995): 635.

contexto, el método del filósofo danés puede caracterizarse convenientemente como una perspectiva de primera persona. Para él, esta metodología tiene un rol fundamental, no solo para entender los estados mentales, sino cualquier otra realidad. “Si deseamos comprender el mundo que experimentamos y en el que vivimos, también debemos investigar la subjetividad. La verdad, el significado, la realidad son siempre una verdad, un significado y una realidad *para alguien*”.¹⁷

Este acento se debe a que asume el método fenomenológico, cuyos pasos concretizan la perspectiva de primera persona: *epoché*, reducción trascendental o fenomenológica, variación eidética y corroboración intersubjetiva. Para el filósofo danés, la novedad de la fenomenología como tradición filosófica reside en los dos primeros. Con la *epoché* ponemos entre paréntesis nuestra actitud natural hacia el mundo para manifestar la contribución de la conciencia; con la reducción trascendental reconducimos nuestra atención al modo en que se nos presenta el mundo. Con esto, el sujeto ya no se concibe como un objeto más del mundo, sino como “la condición subjetiva de posibilidad para la manifestación”.¹⁸ El énfasis de Zahavi en la perspectiva de primera persona tiene que ver con su preocupación trascendental, es decir, la exigencia de que toda donación del mundo al ser humano se da sola y exclusivamente a la conciencia. A resultas de ello, la realidad solo se presenta al hombre en la experiencia de primera persona, tanto en el orden del conocimiento ordinario como en el de las ciencias en general.

Este acento en la primera persona no lo lleva a rechazar la de tercera, que considera complementaria con ella. La aparente oposición entre ambas se basa en algunos presupuestos cuestionables, uno de ellos, el falso dilema entre objetividad y subjetividad. Algunos, como Dennett,¹⁹ presuponen que la perspectiva de primera persona es esencialmente subjetiva, entendiendo por esto la incapacidad de alcanzar verdades compartidas por todos. Sin embargo, en línea con Searle, Zahavi sostiene que la perspectiva de primera persona busca un conocimiento sin

17) Dan Zahavi, “Phenomenology”, en *Routledge Companion to Twentieth-Century Philosophy*, ed. Dermot Moran (London: Routledge, 2008), 674. (Cursivas del original).

18) Dan Zahavi, *Husserl's Phenomenology* (Stanford: Stanford University Press, 2003), 46.

19) Daniel Dennett, *La conciencia explicada*, trad. Sergio Balari Ravera (Barcelona: Paidós, 1995), 84.

prejuicios, limitaciones y apreciaciones particulares, como la de tercera. Además, también es posible afirmar que la perspectiva de tercera persona es subjetiva, ya que, en cuanto arroja conocimiento, requiere una subjetividad que lo experimente.

A su vez, Zahavi reconoce que *subjetividad* y *objetividad* pueden entenderse de otro modo, por el cual la perspectiva de primera persona solo es subjetiva y la de tercera, objetiva. La primera persona es subjetiva en cuanto considera la experiencia en su conjunto; la de tercera es objetiva en cuanto conoce la realidad como puramente material. En este último caso, aunque el filósofo danés no lo caracteriza así, podemos sostener que aquí se produce una *epoché* inversa, es decir, una puesta entre paréntesis de la subjetividad.

En la obra de Zahavi, la relación entre la perspectiva de primera y tercera persona es el reverso de la naturalización. Él descarta un tipo de naturalización que haga la filosofía parte de la ciencia natural. La fenomenología no puede naturalizarse así por la imposibilidad de reducir lo ideal y lo normativo a procesos psicológicos, y porque este paso condenaría la conciencia a ser un objeto más *en* el mundo, cuando es un sujeto *para* el mundo. Sí; es posible naturalizar la fenomenología, pero solo como una “iluminación mutua”²⁰ entre la tradición fundada por Husserl y las ciencias naturales.

En este mutuo enriquecimiento, la fenomenología permite dar sentido a los datos obtenidos por la ciencia integrándolos en la totalidad de la experiencia de la persona. Además, la fenomenología brinda una fundamentación ontológica, epistemológica y ética a la ciencia. Ontológica porque establece, p. ej., que la realidad existe con un modo de ser, que el sujeto estudiado tiene ciertas experiencias, que somos temporales y corpóreos, que vivimos en vínculo con los demás, etc. Epistemológica porque la fenomenología explica la naturaleza de todo conocimiento, sus alcances y límites. Ética porque puede devolver a la ciencia su “relevancia

20) Shaun Gallagher y Dan Zahavi. *The phenomenological mind*, 2 a ed. (London: Routledge, 2012), 34. (Se omiten las cursivas del original)

existencial"²¹ invitando al científico a preguntarse por los límites y posibilidades de la experimentación. Por último, la fenomenología le da la posibilidad al científico de desarrollar otros métodos de experimentación, que integren en sus propuestas ideas y preguntas propias de la filosofía.

Por su parte, la ciencia aporta a la filosofía con el estudio de estados psicológicos normales y patológicos, tanto a nivel personal como subpersonal.²² La descripción en el plano personal de estados conscientes brinda un campo de análisis mayor para la fenomenología. En este sentido también los casos patológicos son relevantes por enfrentarnos a cuestiones que damos por supuestas en la vida cotidiana. El estudio a nivel subpersonal también ofrece nuevas luces porque, dada la correlación con el nivel personal, puede permitirle al fenomenólogo notar que hay aspectos en el orden consciente que no estaba atendiendo. Esto puede motivarlo a rever algunas de sus conclusiones, aunque nunca lo obliga.

Como se ve hasta aquí, las tres posiciones asumen la perspectiva de primera persona como punto de partida de su metodología, pero ya aquí existen algunas diferencias que irrigan a esta misma vertiente. En Searle, la primera persona se presenta como un reconocimiento de las dimensiones ontológicamente subjetivas de la realidad y, a la vez, exigida a enmarcarse en determinadas explicaciones científicas. Esto lleva a cuestionar los alcances reales de la primera persona, sumado a que no ofrece un método que la concrete. Este último aspecto está mejor resuelto por los neurofenomenólogos. Ellos intentan concretar el énfasis en la perspectiva de primera persona combinándola con técnicas de meditación oriental. También aquí hay un claro interés en la interacción con la ciencia, de allí que la circulación neurofenomenológica implique la revisión de las conclusiones filosóficas cuando entran en conflicto con los experimentos. En este contexto, la reducción propuesta por la neurofenomenología parece quedar restringida a la descripción idiosincrática de los estados mentales en los que se encuentra el sujeto.

21) Dan Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, 126.

22) Cfr. Shaun Gallagher y Dan Zahavi, *The phenomenological mind*, 34; Dan Zahavi, *Husserl's legacy. Phenomenology, metaphysics, and transcendental philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 150-156.

En Zahavi, por el contrario, la primera persona no se agota en la descripción de experiencias particulares, sino que es la fuente para una lectura trascendental. Esto se traduce en una concepción de mutua iluminación entre la filosofía y la ciencia y lo lleva a reconocer los ámbitos propios de cada disciplina, evitando tanto el cientificismo como una minusvaloración de la ciencia.

La conciencia y el yo: trifurcación de propuestas

Searle, los neurofenomenólogos y Zahavi asumen la primera persona como un método fundamental en filosofía de la mente. Sin embargo, en cada postura este punto de partida se va nutriendo de elementos que las conducirán a visiones propias en torno a la conciencia y el yo.

Searle muestra que la perspectiva de primera persona revela tres características fundamentales de la conciencia: cualidad, subjetividad y unidad. Los estados conscientes son cualitativos porque “para cada experiencia consciente hay algo que se siente como, o algo que es como, tener esa experiencia consciente”.²³ Esto define a los *qualia*, que Searle entiende como el problema mismo de la conciencia, y se da tanto en los niveles más básicos como en los más complejos. Tenemos una experiencia cualitativa de un dolor, un sabor, un olor, pero también de un pensamiento o del *gap* existente en toda elección libre.

Junto al carácter cualitativo se encuentra la subjetividad. Esto significa que los estados conscientes se presentan de una determinada forma porque poseen una “ontología subjetiva o de primera persona”,²⁴ es decir, siempre son “de *alguien*”.²⁵ Solo los estados experimentados por “agentes

23) John R. Searle, “La conciencia”, (2007). URL=www.dialogos.unam.mx/pdf/la%20conciencia.pdf. Cfr. también Maxwell Bennett, Daniel Dennett, Peter Hacker y John Searle, *La naturaleza de la conciencia. Cerebro, mente y lenguaje*, trad., Roc Filella (Barcelona: Paidós, 2008), 122.

24) John R. Searle, *La mente: una breve introducción*, trad., Horacio Pons (Bogotá: Norma, 2006), 145.

25) John R. Searle, *El redescubrimiento de la mente*, 106. (Cursivas del original).

intencionales conscientes”²⁶ tienen o pueden tener una determinada cualidad, aunque esto no implique una autoconciencia actual.

La tercera característica de la conciencia es la unidad, es decir que los actos conscientes no constituyen compartimentos estancos sin relación alguna entre sí. En este sentido, cada experiencia cualitativa y subjetiva se siente como parte de un único campo de conciencia. Este campo unitario se plasma en dos dimensiones: horizontal y vertical. La primera refiere a que las experiencias incluyen lo pasado y lo presente; la segunda indica la unidad de los distintos aspectos que se integran en un mismo momento. Para Searle, aunque la experiencia demuestra estas dos dimensiones, hasta ahora solo sabemos cómo el cerebro produce la primera, pero no la segunda.

En la cualidad, subjetividad y unidad de la conciencia el yo parece permear todas las experiencias. Pero Searle piensa que el yo no se capta, sino que se “postula”;²⁷ surge de una elaboración conceptual con el objetivo de dar sentido al conjunto de estados mentales. El yo es un requisito formal, como el punto de vista lo es con respecto a la percepción. Si queremos dar cuenta de la naturaleza del percibir, debemos remitir a un punto de vista desde el cual siempre se percibe. Ahora bien, ese punto de vista no tiene una realidad propia, no existe, solo se postula como un requisito conceptual. Lo mismo sucede con el yo.

Con todo, Searle entiende que, para postular un yo, al menos debemos contar con la materia mínima: un cerebro; ya que los estados mentales deben tener una realización física. El cerebro es un “hecho bruto”, de tercera persona, pero su complejidad estructural y funcional causa estados mentales de primera persona. De allí que la conciencia sea causalmente reducible al cerebro, pero no ontológicamente. Esto se inscribe en lo que él denominó “naturalismo biológico”,²⁸ una propuesta

26) John R. Searle, *Libertad y neurobiología*, 91.

27) Cfr. John R. Searle, *La mente: una breve introducción*, 359.

28) John R. Searle, *El misterio de la conciencia*, trad., Antoni Domènech Figueras (Barcelona: Paidós, 2000), 14; John R. Searle, *La mente: una breve introducción*, 147; John R. Searle, “La conciencia”; John R. Searle, *Intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la mente*, trad., Enrique Ujaldón Benítez (Madrid: Tecnos, 1992), 268; John R. Searle, *El redescubrimiento de la mente*, 15.

que enmarca toda explicación de lo mental en la biología y a esta en la física.

Como se dijo antes, al igual que Serle, los neurofenomenólogos también consideran que la primera persona constituye el punto de partida para entender el carácter fenoménico de la conciencia y, además, es el comienzo para su naturalización. En línea con Nagel, afirman que un estado mental es consciente cuando “hay algo que es para el sujeto estar en ese estado”.²⁹ Bajo este prisma, los *qualia* no son algo meramente subjetivo, sino que corresponden a los objetos del mundo en cuanto se donan a la conciencia, por eso los llaman “fenómenos externos”. Además, somos conscientes del acto o “fenómenos internos”. Aquí acontece una autoconciencia no temática o prerreflexiva, requisito para entender la dimensión subjetiva que “corresponde a la *donación en primera persona de la experiencia*”.³⁰

Como el método de primera persona está inscrito en la “circulación neurofenomenológica”, es natural que consideren buscar una correspondencia neuronal a los rasgos fenoménicos de la conciencia, particularmente a la unidad y la temporalidad. Fundamentan estas características en las relaciones dinámicas de las distintas áreas cerebrales y las explican desde la teoría de sistemas dinámicos complejos.

En cuanto a la unidad, se oponen al “modelo del bloque fundamental”,³¹ que pretende explicar la conciencia detectando los correlatos neurales de un tipo específico de actos conscientes, como los de la vista. Para ellos, la conciencia no puede explicarse por referencia a una única área cerebral, sino por la relación dinámica de todos sus

29) Evan Thompson, Antoine Lutz y Diego Cosmelli, “Neurophenomenology: An Introduction for Neurophilosophers”, 53. Cfr. también Francisco Varela, “Metodologías en primera persona. Qué, por qué, cómo”, en *El fenómeno de la vida* (Santiago de Chile: Dolmen Ediciones S. A., 2000), 299; David Rudrauf, Antoine Lutz, Diego Cosmelli, Jean-Philippe Lachaux y Michel Le Van Quyen, “From autoipoiesis to neurophenomenology: Francisco Varela's exploration of the biophysics of being”, *Biological Research* 36, no. 1 (2003): 23-24.

30) Evan Thompson, Antoine Lutz y Diego Cosmelli, “Neurophenomenology: An Introduction for Neurophilosophers”, 53. (Cursivas del original).

31) *Ibid.*, 81.

componentes. El cerebro se organiza a sí mismo vinculando diversas regiones mediante la “integración a gran escala a través de la sincronía de fase (o formas más complejas de sincronía generalizada)”.³² Así, la conciencia emerge de este estado de coordinación global del cerebro.

La temporalidad también es explicada desde la fenomenología y neurobiología. Tenemos experiencia de actos conscientes temporales. La temporalidad no corresponde solo a algunos objetos, como las melodías, sino también a la conciencia misma. El análisis de las percepciones multiestables —como la imagen del “conejo-pato de Jastrow” o “la copa de Rubin”— muestran que hay una temporalidad propia de cada acto y una temporalidad que permanece como trasfondo compartido.

El tiempo revela también el carácter activo del sujeto en la percepción. Para Varela, “este lado *activo* de la percepción [es] el que da a la temporalidad sus raíces en la vida misma”³³ y permite incorporar el análisis neurocognitivo. A nivel cerebral, la experiencia del tiempo se fundamenta en diversas escalas de duración. La primera refiere a las diferentes frecuencias de oscilación y las sincronizaciones correspondientes. La segunda escala refiere a la activación por unos pocos segundos de determinadas asambleas neuronales. Y la tercera remite al vínculo de las diversas poblaciones neuronales del segundo nivel. Cada uno de estos niveles está correlacionado con la experiencia del presente, la cognición en la vida cotidiana y el acto narrativo, correspondientemente.

Con respecto al yo, la caracterización de los neurofenomenólogos está estrechamente ligada al análisis de la experiencia desde la primera persona en diálogo con las propuestas budistas. Este análisis no les revela la existencia de un yo substancial que, a su parecer, comprometería la dinamicidad y haría imposible la experiencia. Esto los lleva directamente a una postura no-egológica. Afirman que “[n]o hay un experimentador —tal como señalaba Hume— que permanezca constante para recibir las experiencias, no existe una pista de aterrizaje para la

32) *Ibid.*, 84.

33) Francisco Varela, “Conciencia del tiempo presente”, en *El fenómeno de la vida* (Santiago de Chile: Dolmen Ediciones S. A., 2000), 325. (Cursivas del original).

experiencia”.³⁴ Lo que permanece a través de las distintas experiencias es una trama de identidades sin un centro. Para Varela, esta trama se despliega en cinco modalidades de “sí mismo”: la célula, un ente corpóreo con sistema inmunológico, un ser percepto-motor, un sí mismo socio-lingüístico y la sociedad.

Para ellos, los estudios neurobiológicos confirman este rechazo a un yo unificador, dado que el cerebro no tiene un único centro integrador de toda la información del sujeto. Lo único que hay es un organismo que surge de “una multiplicidad de sí mismos regionales, todos ellos poseedores de un modo de autoconstitución”.³⁵

Por su parte, también desde la tradición fenomenológica, Zahavi enfatiza desde la primera persona que todo objeto se presenta *para* alguien; y esa presentación siempre es de un modo determinado. Por eso entiende que la dimensión cualitativa “es lo que hace al estado mental en cuestión *consciente*”,³⁶ sea afectivo o cognoscitivo. La amplitud que otorga a la primera persona lo lleva a esgrimir dos argumentos para mostrar la centralidad de la dimensión fenoménica para la constitución de los actos conscientes. En ellos conjuga el uso habitual de los términos experiencia e intencionalidad con una ampliación de sus significados.

El primer argumento establece que todo acto intencional es experiencial. Aquí amplía la dimensión experiencial en la consideración corriente de la intencionalidad, diciendo que hay un *como qué* se siente determinado estado que se especifica según el tipo de acto y objeto. De allí que, parafraseando a Chalmers a la luz de la propuesta de Zahavi, puede decirse que *todos los problemas que conciernen a la conciencia son difíciles*.

34) Francisco Varela, Evan Thompson y Eleanor Rosch, *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*, trad. Carlos Gardini (Barcelona: Editorial Gedisa, 1992), 85.

35) *Ibid.*, 79.

36) Dan Zahavi, “Intentionality and Experience”, *Synthesis Philosophica* 20, no. 2 (2005): 306. (Cursivas del original).

El segundo argumento consiste en entender los *qualia* del modo habitual y la intencionalidad en sentido amplio. Sostiene que, además del sentido estricto de intencionalidad, existe una “intencionalidad [*fungierende*] operativa”.³⁷ Este último sentido revela la importante idea de que estamos volcados cognoscitivamente hacia el mundo. De nuevo, la primera persona lleva a entender que no solo estamos en el mundo como un mero objeto, sino que somos *para* el mundo, aunque no se lo tematice. De esta manera, los *qualia* no son estados puramente inmanentes, sino intencionales; incluso los que se presentan como arquetípicos, como los del dolor, el mareo, la alegría, etc. Estos estados conforman una “atmósfera” que cualifica nuestra relación con el contexto.

La cuestión del yo surge naturalmente de lo dicho. En la experiencia se revela el yo de manera patente —principalmente la dimensión que Zahavi denomina “yo experiencial”—.³⁸ El filósofo danés estudia el yo replanteando la cuestión de raíz, evitando las propuestas sustancialistas, cientificistas y anónimas. El yo experiencial es la dimensión más básica de la yoidad, que él entiende como la subjetividad misma de la conciencia y como una autoconciencia prerreflexiva. A su vez, afirma que esta autoconciencia es posible porque el yo es encarnado y temporal.

La subjetividad de la conciencia pone de manifiesto que cada acto consciente reclama un “quién” al que se donan. Este “quién” no es un homúnculo que observa los hechos en nuestro interior como en una pantalla, sino una base común para conjunto de experiencias: la donación misma de la experiencia, es decir, su carácter de primera persona. El análisis trascendental manifiesta que existe un “persistente *dativo de manifestación*”³⁹ en el conjunto de experiencias. A su vez, la subjetividad de la experiencia se entiende como una autoconciencia prerreflexiva. Esta autoconciencia es lógica y ontogenéticamente previa a la reflexión. Como señaló Henry,⁴⁰ si el acto reflexivo requiere de una autoafección anterior

37) *Ibid.*, 307.

38) Dan Zahavi, *Self and other: Exploring subjectivity, empathy and shame* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 18. (Se omiten las cursivas del original).

39) *Ibid.*, 19. (Cursivas del original).

40) Cfr. Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, 2 a ed. (Paris: Presses universitaires de France, 2003), 290, 577.

para que suceda, esta última debe entenderse con criterios distintos a los de sujeto-objeto, propios de la intencionalidad en sentido estricto.

Para Zahavi, la naturaleza de la autoconciencia prerreflexiva se entiende mejor desde la diferencia entre el tiempo del objeto, el de los actos particulares y el de la conciencia interna.⁴¹ Junto a la experiencia de unidad temporal del objeto, experimentamos la temporalidad del acto que nos permite captar dicho objeto e inseparablemente tenemos experiencia de la unidad del flujo de conciencia. Esta última acompaña a cada acto, aunque sin tomarlo como objeto intencional.

El otro elemento de la microestructura del yo experiencial es la encarnación. Asumiendo la distinción fenomenológica, Zahavi indica que podemos experimentar nuestro cuerpo de dos formas: como *Körper* y como *Leib*. En el primer caso lo entendemos desde la tercera persona como un objeto más en el universo. En el segundo, lo experimentamos desde la primera persona como un cuerpo vivido, es decir, como sujeto de experiencias. El cuerpo no es así una propiedad, sino nuestra manera de ser. En esta lógica, el cuerpo permite un tipo de experiencia de sí mismo que evita no solo el dualismo y el materialismo, sino también el formalismo del yo propuesto por Searle.

La noción de *Leib* es una contribución fundamental para los debates de filosofía de la mente. Esta noción pone de relieve la unidad de la persona y, paralelamente, es requisito de una ontología más radical que responda, p. ej., al debate mente-cerebro. Zahavi no da este paso. En otro texto mostré que el hilemorfismo contemporáneo podría cubrir esta limitación.⁴² He seleccionado esta posición sin prejuzgar que haya otras ontologías compatibles con la fenomenología; el motivo por el que la elegí es que el mismo Zahavi ha mostrado interés en ella al analizar el conocimiento. Basado en esto, he procurado defender que esta posición brinda una vía de profundización ontológica de la propuesta del fenomenólogo. Así, p. ej., la noción de *Leib* está en la misma línea que la

41) Cfr. Dan Zahavi, "Objects and levels: Reflections on the relation between time-consciousness and self-consciousness", *Husserl Studies*, 27 (2011): 21.

42) Cfr. Pablo Emanuel García, "El yo como fundamento de la identidad desde la fenomenología de la mente de Dan Zahavi", *Philosophía*, 78, 2 (2018): 23-43.

propuesta hilemórfica en cuanto que cuerpo y alma constituyen una única e inseparable sustancia. Aunque a diferencia del *Leib*, el cuerpo hilemórfico incorpora la posibilidad de preguntarnos por la causa de ese modo particular de ser.

Conclusión

Como pudo verse, las tres posiciones asumen la perspectiva de primera persona como punto de partida de su reflexión; sin embargo, concluyen en posiciones diversas sobre la conciencia y el yo. ¿A qué se debe esto? Hay al menos tres motivos.

En primer lugar, la primera persona como método se asume con matices diversos en cada propuesta. Si bien las tres posturas sostienen la posibilidad de alcanzar un conocimiento objetivo, no sesgado, el alcance de las afirmaciones que proceden de esta metodología es variable. En la propuesta neurofenomenológica, la perspectiva de primera persona es una fuente insustituible para entender los estados mentales. Searle da un paso más, y entiende que esta perspectiva da cuenta de todas las realidades ontológicamente subjetivas, sin limitarse los estados mentales. Y Zahavi extiende la implicancia de la primera persona a todo conocimiento, ya que también los “hechos brutos” —para utilizar la expresión de Searle— se conocen desde la primera persona, que resulta ineliminable por ser el fundamento de cualquier estado consciente.

Por otro lado, además de la diferencia de alcance del método, existen diferencias en el modo de concretarlo. En Searle, la primera persona queda limitada a la manifestación del aporte subjetivo, sin contar con pasos rigurosos para llevarla a cabo esto. Sí se da esto en los neurofenomenólogos y Zahavi, aunque entre ellos no hay total afinidad. A pesar de que a primera vista el método neurofenomenológico parece muy semejante al del filósofo danés, la manera de entender la reducción los separa de forma radical. En los primeros, la reducción se limita a una descripción de los estados particulares en los que se encuentra el sujeto, cosa que se hace patente con la incorporación de las técnicas de meditación oriental. En cambio, en Zahavi, la perspectiva es

trascendental: se buscan estructuras invariantes de la conciencia en la multiplicidad de experiencias.

En segundo lugar, la concepción del método se conjuga en los tres casos con una manera de entender la relación entre filosofía y ciencia. En Searle y los neurofenomenólogos hay una interdependencia entre los saberes, donde las conclusiones de una disciplina afectan necesariamente a la otra. Además, en ambas posturas hay una tendencia al cientificismo. Las restricciones recíprocas que establecen los neurofenomenólogos respaldan la paridad de los saberes, pero otorgan un mayor peso a las ciencias cuando afirman que la fenomenología debe insertarse en el marco explicativo de las ciencias naturales y, en algunos casos al menos, que debe matematizarse. En Searle, el “naturalismo biológico” pone de relieve una visión que prioriza el saber científico y devela algunos presupuestos del filósofo analítico. Pretende que las teorías atómica y evolucionista expliquen toda la realidad y que las conclusiones filosóficas se inscriban en ese marco.⁴³ De esta manera, su propuesta privilegia las explicaciones neurobiológicas sobre las filosóficas, lo que —indirectamente— condena la primera persona a un papel secundario.

A diferencia de estas posturas, en Zahavi, la relación entre filosofía y ciencia se entiende como una iluminación mutua. Si bien hay canales de intercambio en un doble sentido, las conclusiones científicas no obligan al filósofo a replantear sus conclusiones. El peso más bien está puesto del lado de la filosofía, dado que este saber brinda elementos previos y fundantes para discurso científico.

En tercer y último lugar, la perspectiva de primera persona no se lleva a las últimas consecuencias en todos los casos. En la propuesta searleana, la lectura sobre la conciencia y el yo no manifiesta completamente la relevancia de esta metodología. Basten dos ideas para justificarlo. Por un lado, su “naturalismo biológico” se traduce en que la explicación de la unidad de la conciencia y la realidad —o ilusión— del yo

43) John Searle, *El redescubrimiento de la mente*, 98

depende más de lo que dice la ciencia que de la experiencia inmediata que tenemos de nosotros mismos. De allí que también considere que el problema mente cerebro finalmente será resuelto por la ciencia, no por la filosofía.⁴⁴ Por otro lado, su concepción del cuerpo humano como “hecho bruto” lleva a perder los rasgos propios de la vida y esta última se hace impermeable a la subjetividad. La dificultad que Searle mismo nota para explicar la unidad vertical se debe a esta concepción objetivista del cuerpo, que lo pone frente a un límite que solo podría superarse exitosamente mediante un cambio de concepción filosófica.

En la propuesta neurofenomenológica también hay algunos elementos cuestionables. Solo mencionaré dos de ellos. Uno es la explicación de la unidad y la temporalidad, que revela la singular manera de entender la relación entre la primera y la tercera persona. Aunque los neurofenomenólogos no son eliminativistas, mantienen que hay una correlación neurobiológica a todas las características de la conciencia. Sin embargo, puede cuestionarse, p. ej., si la experiencia fenomenológica de unidad reclama cierta estabilidad que no está garantizada por el proceso continuo de autodeterminación del cerebro. Los procesos son movimientos con una meta, alcanzada la cual el proceso deja de existir. En cambio, en algunos actos mentales, como el conocimiento, la noción de proceso no da cuenta de su modo de ser. Una percepción, p. ej., no acaba cuando se alcanza la meta, más bien, esto es lo que la constituye.

El otro elemento cuestionable en la neurofenomenología radica en la caracterización amplia, pero no radical, de la primera persona. Aquí incorporan decididamente elementos budistas y otorgan gran peso de la explicación neurobiológica, lo que los conduce al rechazo de un yo unificador de la vida del hombre. Es entendible la oposición a un yo substancial, si se lo concibe al modo de un homúnculo, pero no es la única manera de dar cuenta de esta realidad. Compartiendo la misma tradición filosófica, la propuesta de Zahavi encuentra un modo distinto de abordarlo considerando la perspectiva de primera persona en todo su alcance.

44) Cfr. Maxwell Bennett, Daniel Dennett, Peter Hacker y John Searle, *La naturaleza de la conciencia*, 152.

Para el filósofo danés, la primera persona no solo es punto de partida, sino fundamento constante para la afirmación de la experiencia como rasgo fundamental de la conciencia. Esto le permite resolver mejor que a Searle y los neurofenomenólogos la cuestión de la unidad y temporalidad de la conciencia. Además, la importancia que reviste la primera persona lo hace rechazar toda propuesta no egológica. El yo no emerge como el objeto de un acto subjetivo particular, sino que hay que buscarlo como fundamento de la experiencia misma. Para Zahavi, la experiencia manifiesta un yo como centro de nuestra identidad, sin el cual sería imposible reconocernos, y reconocer a los demás, como los mismos a través del tiempo y en cada momento.

La noción fenomenológica de *Leib* también es clave en la propuesta de Zahavi y expresa el alcance que tiene para él la perspectiva de primera persona. Con ella muestra que el cuerpo humano no debe entenderse como pura materia, sino desde la experiencia. Esto revela la unidad corpóreo-mental desde un inicio y, a la vez, se abre a la posibilidad del diálogo interdisciplinar. Aunque aquí hay un aporte significativo para los debates de filosofía de la mente, también queda abierto un camino de desarrollo que Zahavi no realiza y que necesita ser completado para brindar una respuesta más completa, p. ej., al problema mente-cerebro. El hilemorfismo contemporáneo, con una visión amplia de la causalidad, brinda una posibilidad de ampliación.

Bibliografía

Bennett, Maxwell, Daniel Dennett, Peter Hacker y John Searle. *La naturaleza de la conciencia. Cerebro, mente y lenguaje*. Traducido por Roc Filella. Barcelona: Paidós, 2008.

Chalmers, David. "Facing up to the problem of consciousness". *Journal of Consciousness Studies* 2, 3 (1995): 200-219.

Dennett, Daniel. *La conciencia explicada*. Traducido por Sergio Balari Ravera. Barcelona: Paidós, 1995.

Depraz, Natalie, Francisco J. Varela y Pierre Vermersch, eds. *On becoming aware. A pragmatics of experiencing*. Amsterdam / Philadelphia: Josh Benjamins Publishing Company, 2003.

Gallagher, Shaun y Dan Zahavi. *The phenomenological mind*. 2 a ed. London: Routledge, 2012.

Gallese, Vittorio. "Corpo vivo, simulazione incarnata e intersoggettività. Una prospettiva neuro-fenomenologica" en *Neurofenomenologia. La scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, editado por Massimiliano Cappuccio, 293-326. Milano: Bruno Mondadori, 2009.

García, Pablo Emanuel. "El yo como fundamento de la identidad desde la fenomenología de la mente de Dan Zahavi", *Philosophia*, 78, 2 (2018): 23-43

García, Pablo Emanuel. *Conciencia y yo en la fenomenología de la mente de Dan Zahavi*. Pamplona: Eunsa, 2022. (En editorial).

Henry, Michel. *L'essence de la manifestation*. 2 a ed. Paris: Presses universitaires de France, 2003.

Jackson, Frank. "Epiphenomenal qualia". *The Philosophical Quarterly* 32, 127 (1982): 127-136.

Leocata, Francisco. *La vertiente bifurcada. La primera Modernidad y la Ilustración*. Buenos Aires: Educa, 2013.

Lutz, Antoine y Evan Thompson. "Neurophenomenology. Integrating subjective experience and brain dynamics in the neuroscience of consciousness". *Journal of Consciousness Studies* 10, 9-10 (2003): 31-52.

Nagel, Thomas. "What Is It Like to Be a Bat?". *The Philosophical Review* 83, 4 (1974): 435-50.

Petitot, Jean. "La réorientation naturaliste de la phénoménologie". *Archives de Philosophie* 58, 4 (1995): 631-658.

Roy, Jean-Michel, Jean Petitot, Bernard Pachoud y Francisco Varela. "Beyond the gap, an introduction to naturalizing phenomenology", en *Naturalizing Phenomenology*. Stanford: CA: Stanford University Press, 1999.

Rudrauf, David, Antoine Lutz, Diego Cosmelli, Jean-Philippe Lachaux y Michel Le Van Quyen. "From autopoiesis to neurophenomenology: Francisco Varela's exploration of the biophysics of being". *Biological Research* 36, 1 (2003): 21-59.

Searle, John R. *Intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la mente*. Traducido por Enrique Ujaldón Benítez. Madrid: Tecnos, 1992.

Searle, John R. *La construcción de la realidad social*. Traducido por Antoni Domènech. Barcelona: Paidós, 1995.

Searle, John R. *El redescubrimiento de la mente*. Barcelona: Crítica, 1996.

Searle, John R. *El misterio de la conciencia*. Traducido por Antoni Domènech Figueras. Barcelona: Paidós, 2000.

Searle, John R. *Libertad y neurobiología*. Traducido por Miguel Candel. Barcelona: Paidós, 2005.

Searle, John R. *La mente: una breve introducción*. Traducido por Horacio Pons. Bogotá: Norma, 2006.

Searle, John R. "La conciencia". (2007). URL=www.dialogos.unam.mx/pdf/la%20conciencia.pdf [Consultado el 21/02/13].

Thompson, Evan. *Mind in Life: Biology, phenomenology, and the sciences of mind*. Cambridge, London: Harvard University Press, 2007.

Thompson, Evan, Antoine Lutz y Diego Cosmelli. "Neurophenomenology: An Introduction for Neurophilosophers", en

Cognition and the Brain. The Philosophy and Neuroscience Movement, editado por Andrew Brook y Kathleen Akins, 40-97. New York: Cambridge University Press, 2005.

Varela, Francisco. "Conciencia del tiempo presente", en *El fenómeno de la vida*, 317-365. Santiago de Chile: Dolmen Ediciones S. A., 2000

Varela, Francisco. "Metodologías en primera persona. Qué, por qué, cómo", en *El fenómeno de la vida*, 295-316. Santiago de Chile: Dolmen Ediciones S. A., 2000.

Varela, Francisco. "Neurofenomenología. Un remedio metodológico para el difícil problema", en *El fenómeno de la vida*, 257-294. Santiago de Chile: Dolmen Ediciones S. A., 2000.

Varela, Francisco, Evan Thompson y Eleanor Rosch. *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Traducido por Carlos Gardini. Barcelona: Editorial Gedisa, 1992.

Zahavi, Dan. *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

Zahavi, Dan. "Intentionality and Experience". *Synthesis Philosophica* 20, 2 (2005): 299-318.

Zahavi, Dan. "Phenomenology", en *Routledge Companion to Twentieth-Century Philosophy*, editado por Dermot Moran, 661-692. London: Routledge, 2008.

Zahavi, Dan. "Objects and levels: Reflections on the relation between time-consciousness and self-consciousness". *Husserl Studies*, 27 (2011): 13-25.

Zahavi, Dan. *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy and Shame*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Zahavi, Dan. *Husserl's Legacy. Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

El autor es Profesor y Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Argentina y Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra. Actualmente es director del Departamento de Filosofía y coordinador de la Licenciatura en Humanidades de la Universidad de Montevideo (Uruguay). Allí dicta Historia de la filosofía contemporánea y Antropología. Está acreditado como investigador por la Agencia Nacional de Investigación e Innovación de Uruguay (ANII). Ha publicado en revistas especializadas de varios países. Su área de interés es la perspectiva fenomenológica dentro de los debates de filosofía de la mente.