

Carne y narración. Una reflexión sobre el sí mismo carnal y el yo narrativo en la constitución de la identidad personal

Mercado Vásquez, Martín

Universidad Mayor de San Andrés

martin.mercado.v@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6889-195X>

Resumen: Dos abordajes pueden diferenciarse en el estudio de la subjetividad humana, el fenomenológico y el constructivista. El primero parte de la descripción y reflexión de la experiencia del sí mismo individual; en cambio, el segundo, se centra en explicación del yo a partir de la construcción de una identidad narrativa, mediada socialmente por el lenguaje. La pregunta que permite comparar estas dos tesis es la siguiente: ¿es el sí mismo la ilusión de identidad personal que se produce como resultado de la identidad narrativa socialmente mediada o, por el contrario, es la identidad narrativa el resultado de un sí mismo que se amplía socialmente? El presente artículo plantea, en primer lugar, justificar contextualmente el problema elegido (1). Después, aborda la tesis constructivista a partir de los aportes Daniel Dennet y Pierre Bourdieu, considerando su repercusión práctica (2). A continuación, se expone la postura fenomenológica, considerando tres aportes diferentes, el de Dan Zahavi, Hermann Schmitz y Thomas Fuchs (3). Finalmente, a manera de conclusión, se afirma que la identidad personal implica la vivencia subjetiva de un sí mismo carnal que es el fundamento del yo narrativo.

Palabras clave: Constructivismo; Fenomenología; Corporalidad; Identidad Narrativa; Identidad personal.

Flesh and narration. A reflection on the carnal and the narrative self in the constitution of personal identity

Abstract: Two approaches can be distinguished in the study of human subjectivity, the phenomenological and the constructivist. The first begins with the description and reflection of the experience of the individual self; the second, instead, focuses on the explanation of the self through the construction of a narrative identity, socially mediated by language. The question that allows us to compare these two theses is this: is the self the illusion of personal identity that occurs as a result of the socially mediated narrative identity or, on the contrary, is the narrative identity the result of a socially extended self? The purpose of this article is, first, to justify the chosen problem in context (1). He then tackles the constructivist thesis based on the contributions of Daniel Dennet and Pierre Bourdieu, considering its practical repercussions (2). The phenomenological position is then presented, considering three different contributions, that of Dan Zahavi, Hermann Schmitz and Thomas Fuchs. Finally, by way of conclusion, it is affirmed that personal identity implies the subjective experience of a carnal self that is the foundation of the narrative self.

Keywords: Constructivism; Phenomenology; Corporality; Narrative Identity; Personal Identity.

§ 1. Introducción

Quiero decirles, para que sepa la prensa internacional, a los primeros aymaras, quechuas que aprendieron a leer y escribir, les sacaron los ojos, cortaron las manos para que nunca más aprendan a leer, escribir. Hemos sido sometidos, ahora estamos buscando cómo resolver ese problema histórico, no con venganzas, no somos rencorosos. (Morales, 2006)

La cita ha sido extraída del Discurso de investidura presidencial de Evo Morales en 2006, cuando iniciaba su primera gestión de gobierno. En la cita puede reconocerse cuatro partes importantes, que nos permiten comprender de una manera particular la tensión entre naturaleza y cultura. La primera de ellas corresponde al contexto comunicativo retórico de la enunciación; pues presenta al auditorio que se compone mínimamente por la prensa internacional, los pueblos sometidos, los colonizadores. La segunda parte enfatiza el sometimiento de la colonización como un medio de laceración del cuerpo; es decir, la encarnación de la violencia colonial mediante la laceración de los cuerpos colonizados (sacar ojos, cortar las manos) y la restricción en la producción de la cultura propia (impedimento de la lectura y escritura). La tercera parte señala el presente narrativo o el contexto de la enunciación, el momento de la resolución del conflicto histórico de la colonización. La cuarta parte ofrece la caracterización del enunciador, bajo la forma de la primera persona plural, determinada por una actitud ética que se deslinda de la venganza y el rencor. Más allá del nivel de veracidad del discurso, se puede apreciar en la cita que las relaciones culturales latinoamericanas, por lo menos en el imaginario político, se describen como conflictos históricos que aparecen sedimentados en la experiencia aflictiva del cuerpo, las tensiones afectivas y las maneras de narrar sus episodios. Esto nos pone delante del conflicto entre corporalidad, afectividad y narración como tres elementos indispensables para a la reflexión sobre naturaleza y cultura.

De manera más delimitada, la cita es relevante en el contexto de discusión sobre la relación entre naturaleza y cultura, ya que enfatiza por lo menos dos aspectos importantes de la subjetividad: las experiencias corporales aflictivas en contextos de colonización y la modificación emotiva que podría ofrecer una narrativa del perdón en los contextos poscoloniales. Toda tarea de descolonización o de comprensión crítica de la cultura latinoamericana exige brindar especial atención a dos aspectos fundamentales; por una parte, a las formas de extrañamiento de la corporalidad y, por otra, a las formas de la narrativa del rencor y del perdón. En otras palabras, la comprensión de la constitución del mundo cultural latinoamericano exige una revisión de la relación entre las experiencias corporales y la narración de la vida individual y colectiva. De hecho, es posible que ni siquiera sea comprensible la tarea de una verdadera “descolonización”, si no se atiende a esta tensión inherente a la subjetividad humana. Una tarea de filosofía práctica de esa envergadura requiere, no obstante, primero una clarificación básica de la relación entre

corporalidad e identidad narrativa a partir de la discusión filosófica contemporánea. A eso se dedica el presente artículo.

Si bien varios autores se han ocupado del tema de la identidad narrativa (José Ortega y Gasset (1964), Hannah Arendt (2014), Alasdair MacIntyre (2004), Paul Ricœur (2011), entre otros), enfocaremos este tema a partir de la confrontación entre dos posturas, la fenomenológica y la constructivista. La primera parte de la descripción y reflexión de la experiencia del sí mismo individual, considerando que la experiencia corporal es uno de los fundamentos de la identidad narrativa. En cambio, la segunda considera que la experiencia de sí mismo es uno de los resultados de la producción del lenguaje, considerando que la vivencia corporal no es indispensable para la constitución de una identidad narrativa. Nuestra pregunta puede, entonces, formularse de la siguiente manera: ¿cómo se relacionan, pues, la experiencia de sí mismo y la identidad narrativa? A continuación, se aborda la tesis constructivista a partir de los aportes Daniel Dennet (1995) y Pierre Bourdieu (1998), enfatizando brevemente su repercusión práctica en el campo de la política (§ 2). Inmediatamente, partiendo de la crítica de Dan Zahavi (2005) a Dennet, la exposición se centra en la postura fenomenológica, para reflexionar la relación entre identidad narrativa y vivencia corporal, considerando especialmente los aportes de Hermann Schmitz (2011) y Thomas Fuchs (2017) (§ 3). Finalmente, a manera de cierre, se plantea la noción de personidad como articulación trascendental entre corporalidad e identidad narrativa

§ 2. *Dos perspectivas constructivistas sobre la identidad narrativa (Dennet y Bourdieu)*

En su conocido libro *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective* (2005), Dan Zahavi señala, citando a Paul Ricœur, que la discusión de las características del sí mismo y la identidad personal no pueden menospreciar la dimensión temporal de la existencia humana. En este sentido, la identidad narrativa consiste en la respuesta a la pregunta “¿quién soy?”, y tal respuesta es una historia de vida (*life storie*). La historia de vida implica una temporalidad que no corresponde al tiempo cosmológico y tampoco al tiempo subjetivo de la conciencia, ya que su trama está articulada por las mediaciones simbólicas de las narrativas. Así que la pregunta consiste en saber si esas mediaciones simbólicas de la narrativa precisan de las experiencias corporales para constituir la identidad narrativa de una persona.

No han sido pocos los autores que consideran que la identidad narrativa puede prescindir de las experiencias corporales para su constitución. De cierta manera, esta postura podría considerarse como constructivista, en la medida en que afirma que ciertos datos articulados por prácticas discursivas forman (o construyen) la identidad narrativa o al sujeto biográfico de una persona individual o colectiva¹. Esta postura constructivista

¹ En este punto, nuestra concepción de constructivismo está más cerca de la de Javier San Martín (2015) que de la de Paul Boghossian (2009). Según Javier San Martín, el constructivismo es una filosofía que afirma que “el conocimiento es ante todo una resolución de problemas, como respuestas a unas preguntas que se plantean con unos datos que hay que explicar. Por tanto, el constructivismo, primero, es un modelo que parte del modo como operan las ciencias, que tratan de responder a las dificultades que provienen de la vía ordinaria. El modo de hacerlo es construyendo una teoría en la que encajen los datos. Es lo que se llama en el constructivismo ‘salvar los fenómenos’ porque quedan explicados desde la teoría. Esto se traduce en la teoría del conocimiento en el representacionismo, en la consideración que el conocimiento

de la identidad narrativa se puede encontrar tanto en la filosofía de la mente (Daniel Dennet 1995), como en la sociología post-estructuralista (Bourdieu 1998; García Linera 2014). Abordemos brevemente estas posturas.

1.1 La concepción forense del yo como centro de gravedad de narraciones

El aporte de Daniel Dennet en *La mente explicada* (1995) no es impopular cuando se piensa en el contexto de la filosofía de la mente. Según la tesis de Dennet, la identidad personal es la ilusión que se construye en torno a un centro de gravedad abstracto, que surge como un aparente centro en torno al cual se tejen historias con la función social de asegurar la responsabilidad moral. Su punto de partida es que todo individuo normal de la especie *Homo sapiens* posee un cerebro que “teje una tela de palabras y de actos” sin ninguna razón, más que la de protegerse de los otros (1995: 426). Dennet afirma que esa función productora de historias de un individuo podría trasladarse de una máquina húmeda a un computador y aquel no notaría la diferencia del cambio. Como acertadamente señalan Gallagher y Zahavi “la moraleja de esta historia es que no solo el cuerpo es innecesario para la experiencia y la cognición, sino que ni siquiera necesitamos el cerebro, siempre y cuando tengamos el programa y la información procesándose [...]” (2015: 200). Aunque esta postura se conoce como funcionalista en relación a la explicación causal del conocimiento², nosotros la denominaremos constructivista por la explicación de la persistencia de la identidad narrativa (1995: 440).

Según Dennet, “[l]a necesidad de autoconocimiento va más allá del problema de identificar los signos externos de nuestro movimiento corporal” (1995: 438), se requiere saber sobre los estados internos de la conciencia. Este “saber sobre” implica el desarrollo de prácticas mentales que sirven para mantener un seguimiento de circunstancias tanto corporales como mentales. Tales prácticas mentales están (pre)configuradas por el diseño subyacente del sistema nervioso, es decir, por el tipo de organismo que somos (1995: 437). “En los seres humanos, como hemos visto, dichas prácticas suelen comportar incesantes turnos de relación de historias y de verificación de historias, algunas verdaderas y otras ficticias” (1995: 437). Por decirlo de algún modo, cada quien sería una máquina orgánica capaz de tejer historias que crean la ilusión de un sí mismo. Estas historias pueden ser verificadas o no ser verdaderas, pero en todo caso, giran en torno a una noción de yo que no puede verificarse o cuyo referente no está en ninguna parte. En palabras del autor, un yo es “una abstracción que se define por la multitud de atribuciones e interpretaciones (incluidas las autoatribuciones y las autorepresentaciones) que han compuesto la biografía del cuerpo viviente del cual es su centro de gravedad narrativa” (1995: 437). Esta noción de un yo producido como resultado de la construcción de historias implica la atribución de las historias al centro de gravedad narrativa. La pregunta

opera mediante la constitución de una representación, a partir de la cual el sujeto decide que esa representación representa la realidad” (2015: 237). En cambio, Boghossian considera dos rasgos centrales en el constructivismo, la validez equivalente de todas las ciencias, y su determinación social y su forma contingente (2009: 47-67).

² “El consenso de la neurociencia contemporánea es que el procesamiento neurológico está en mayor parte repartido a través de varias regiones del cerebro. En consecuencia, no hay centro de experiencia neurológico realmente unificado, ni hay ninguna identidad real a través del tiempo que pudiéramos etiquetar como ‘el yo’” (Gallagher y Zahavi 2015: 299-330).

que surge, y que no se suele plantear, es la siguiente: ¿cómo es posible que un específico yo abstracto se constituya como centro de un determinado grupo de narraciones? En otras palabras, ¿acaso no presupone el yo abstracto resultado de las narraciones ya un yo al que se las atribuye y que permite considerar la unidad básica de la trama de historias? En una frase, ¿cómo es posible la atribución de diferentes narraciones a un yo, aunque este yo sea abstracto?

En primer lugar, para tratar de responder a la precedente pregunta, consideramos aquí que, en el terreno de la filosofía práctica, la noción de yo o persona en Dennet corresponde con un sentido forense de la identidad personal. En el § 26 de su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690), John Locke ya había recurrido a una noción forense de la identidad no corpórea de la persona para explicar que la función del yo es la de atribuirse las vivencias que hacen posible la unidad de la memoria, de los actos públicos y sus consecuencias. Locke reconoce que la finalidad de un concepto forense del yo radica en que permite imputar las narraciones de acciones y méritos sobre un sí mismo que no posee sustancia material o inmaterial (Locke 2005:130-131). No obstante, nos parece encontrar en la postura de Dennet este sentido forense de la noción de yo en su noción de centro de gravedad narrativa. Es verdad que, en el caso de Locke, las vivencias ligadas a la memoria y al placer y el dolor son las que permiten la atribución de los actos³. ¿Qué es lo que, en el marco de esta noción forense, permite a Dennet explicar la atribución de las narraciones a un yo abstracto?

Si seguimos el argumento de Dennet, enfatizando un aspecto que suele ser dejado de lado en la interpretación de su postura, podemos reconocer que, según él, las historias que contamos de nosotros mismos no poseen un referente definido ni son ellas completamente coherentes entre sí, hasta que se estabilizan en las prácticas sociales. Las diferentes narraciones que contamos de nosotros después de una ruptura amorosa o de una guerra civil cambian vertiginosamente, solo parecen mantener cierto orden gracias a las instituciones y proyectos sociales. De hecho, Dennet concibe como analogía correcta la comparación entre el yo y el artefacto. “En la concepción de los yos —o las personas— que está surgiendo aquí, está es la analogía correcta; los yos no son perlas de alma que llevan una existencia independiente, sino artefactos, sujetos a repentinos cambios de estatuto” (1995: 434).

Si se sigue correctamente este camino en la interpretación de la postura de Dennet, habría que reconocer que, aunque el organismo genera historias, estas encuentran su aparente estabilidad o permanencia en torno a un centro de gravedad solo cuando las otras personas y las instituciones nos han enseñado que ellas corresponden con un determinado sujeto. Es decir, aunque las historias puedan ser producidas por el organismo, la atribución de las narraciones al yo abstracto solo se produce tras la mediación social de acusación o encomio. De hecho, Dennet lo dice de un modo tan coloquial como claro. Según él, la sociedad requiere de la idea de yo “para saber a quién cargarle el muerto” (1995: 440). Entonces, las historias que teje nuestro cerebro sirven para que

³ Para una ampliación de la importancia y límites de la auto-atribución en relación a Locke y la fenomenología contemporánea se puede prestar atención a *Filosofía, carne y persona. Reflexiones en torno a la Nueva Fenomenología de Hermann Schmitz* (Mercado 2020a).

eventualmente “nosotros” acusemos a los “otros” de los muertos que cargamos en la sociedad. En este sentido, parece que la filosofía de Dennet pasa de la teoría de la mente al terreno de la teoría social. Si la idea de yo es el producto abstracto de la atribución de las narraciones y tal atribución solo se produce efectivamente en el contacto social, ¿no se podría exponer la misma idea sin tener que recurrir a todo el relato biológico del cerebro arácnido?

En este sentido, parece que cuando Dennet debe explicar el punto central de la atribución del yo a las narraciones pasa de todo el estudio de la mente a una concepción de prácticas sociales que bien podría dispensar de la explicación biológica. Si son las prácticas sociales las que terminan construyendo la atribución de las narraciones al yo abstracto, ¿no es, entonces, el yo una construcción social más que la producción de un organismo? En todo caso, Dennet parece mantenerse firme en la idea de que el yo es un producto abstracto o ficticio que se construye cuando las prácticas sociales atribuyen determinadas narraciones a alguien.

Zahavi señala que la postura de Dennet podría considerarse como una doctrina del no-yo (2005: 110). Coincidimos con esta interpretación, ya que la noción de sí mismo propuesta por Dennet se entiende correctamente como la articulación de historias, que no posee realidad, un centro de gravedad narrativa, es decir, “solo” ficcional. En el caso de Dennet no existe algo así como un yo, como un sí mismo, o algún tipo de experiencia subjetiva que asegure que tal o cual narración nos corresponda. Lo que ocurre “únicamente” es lo que un lector encuentra en una novela policial, cuando al final de la obra el investigador enuncia el nombre del responsable. Esa atribución externa de las narraciones a un yo ficcional es, sin lugar a dudas, una práctica social. Entonces, podemos decir, ampliando la observación de Zahavi, que la doctrina del no-yo de Dennet se comprende plenamente como un no-yo de construcción social. Solo la práctica social explica la atribución de narraciones a un yo que, por cierto, no existiría o solo sería el resultado de “echarle el muerto a alguien”. Es así que, por nuestra parte, consideramos que esa doctrina del no-yo de Dennet podría compararse con la propuesta de Pierre Bourdieu en el campo de la sociología.

1.2 La concepción del yo como un nombre reconocido por las instituciones sociales

La ilusión biográfica de Bourdieu (1998) no trata de un cerebro arácnido que teje una trama de historias sin saber el porqué, formando por la atribución un yo abstracto como centro de gravedad, sino describe la presencia estable de un nombre propio. En torno a este nombre propio se articulan leyes de producción de los discursos, el *habitus* y el mercado (1998: 13). En palabras del sociólogo francés, “el nombre propio es el verdadero objeto de los ritos de institución o de nominación sucesivos a través de los que se construye la identidad social” (1998: 12). La historia de vida que forma la identidad narrativa de alguien sería el producto de una concepción de recorrido, de desplazamiento lineal, unidireccional, que se apoya en el supuesto fundamental de que “‘la vida’ constituye un todo, un conjunto coherente y orientado, que puede y debe ser aprehendido como expresión unitaria de una ‘intensión’, subjetiva y objetiva, de un proyecto [...]”

(1998: 6). La biografía sería la narración de la articulación de determinadas prácticas sociales en torno a un nombre.

Según Bourdieu, la organización del proyecto de vida, de recorrido (*curriculum vitae*), significa adoptar los ritos que cada sociedad impone a sus individuos para asignarles un comportamiento inteligible dentro la taxonomía social. Los ritos son adoptados mediante “percepciones pasivas, de la unificación de las prácticas y de las representaciones”, que, no siendo evidentes por la intuición, requieren la unidad de un relato totalizante (1998: 9). Así, por ejemplo, la creación de una biografía implica dos acciones: por una parte, ligar prácticas y discursos en torno a un nombre propio, como ocurre con el bautismo, con el proceso de convertirse en dirigente de un sindicato, de una comunidad, de un partido político, o convertirse en docente de una universidad. Por otra parte, esto implica ligar el nombre propio al sentido social de esas prácticas, es decir, ser parte de la iglesia, del parlamento, de la universidad.

Bourdieu especifica que el nombre propio permite, más que el cuerpo, sometido a los cambios biológicos del envejecimiento, darle unidad y continuidad al individuo.

El nombre propio es el testimonio visible de identidad de su portador a través de los tiempos y los espacios sociales, es el fundamento de la unidad de sus manifestaciones sucesivas y de la posibilidad socialmente reconocida de totalizar estas manifestaciones en registros oficiales (1998: 11).

Con esta forma totalmente singular de nominación que constituye el nombre propio, se instituye una identidad social constante y durable que garantiza la identidad del individuo biológico en todos los campos posibles donde interviene en calidad de agente, es decir en todas sus historias de vida posibles (1998: 10).

En este sentido, el nombre propio no posee significado propio, sino que designa, en palabras del sociólogo, “una rapsodia atiborrada y disparatada de propiedades biológicas y sociales en constante cambio” (1998: 11). Sobre los cambios biológicos, es decir, corporales, el nombre propio permite generar una historia de vida a partir de los logros, fracasos, responsabilidades. El relato de vida tiende sería un modelo oficial de la presentación oficial de uno mismo. De esta manera, el nombre propio permite articular los cambios biológicos individuales y los diferentes roles sociales que deben ser cumplidos.

Según Bourdieu, estando nuestras prácticas sociales diversificadas como miembros de una familia, colegas de trabajo, empleados, miembros de un partido político, pacientes, ciudadanos, la historia de vida sería solo un recurso retórico que busca dar unidad e inteligibilidad a un conjunto de prácticas sociales interdependientes. Así, la postura de este sociólogo ofrece una respuesta a las condiciones propuestas por David Jopling en el texto de Zahavi (2005: 110). Estas son, que el yo narrativo (1) debe no solo ser internamente coherente (autobiografía), también lo (2) debe ser externamente (bautismo y testimonio de conocidos). Además, (3) debe ser aplicable a la situación actual que permita tomar decisiones que comprometan el futuro del individuo (estar ejerciendo una profesión, participar activamente en una elección). Finalmente, (4) debe quedar relacionada o fijada a hechos narrativamente trascendentes (los objetos que se producen de las condiciones precedentes).

El nombre propio otorgaría unidad aparente a hechos sociales no articulados con necesidad. En este sentido, el filósofo de la mente y el sociólogo se encuentran en el camino del problema de la atribución de narraciones a un yo abstracto. Aquel yo inexistente o ficcional, propuesto por Dennet, en torno al cual se tejen historias que la sociedad estabiliza, es, según la concepción de Bourdieu, un individuo también ficcional, construido por la sociedad.

Aunque es posible encontrar la similitud entre estas dos posturas, se puede remarcar una diferencia importante. Bourdieu, a diferencia de Dennet, resalta que, entre el individuo creado socialmente, hoy diríamos el avatar, y el individuo concreto hay un aspecto que no puede pasarse por alto. El individuo concreto poseería una individualidad biológica que le permite “existir como agente en diferentes campos” (Bourdieu 1998: 16). Según el sociólogo francés, esta individualidad biológica socialmente instituida por la nominación sería la personalidad. No obstante, esa individualidad biológica se vuelve extraña y sin sentido propio y, en las actividades relevantes, queda, según el sociólogo, siempre superada por la función del nombre propio. Nuevamente el problema de la atribución se resuelve por las prácticas sociales, sin poder auscultar la relación entre el organismo y el nombre propio, entre la experiencia corporal y el abstracto centro de gravedad narrativa.

Pese a las diferencias, tanto Dennet como Bourdieu rechazan la idea de que el yo de la identidad narrativa tenga como referente al individuo corporal, de hecho, las experiencias corporales juegan un papel secundario frente a las causas o formas de articulación de la narración. Según estos autores, la respuesta a la pregunta “¿quién soy?” implica la construcción social o ficcional de un yo, que no tiene otra existencia que el cumplimiento de un rol en la sociedad. Es decir, en el caso de Dennet, las historias de vida (identidad narrativa) no poseen un referente, solo un centro de gravedad ficticio, por lo que su relación con la corporalidad no es relevante. En el caso de Bourdieu, el sujeto de la identidad biográfica (identidad narrativa) es el producto de ciertas prácticas sociales, ligadas a un nombre propio que permite articular una narración lineal de hechos sociales y el envejecimiento biológico. En el caso de Dennet, el sujeto de la identidad narrativa es solo una ficción, llamada centro de gravedad narrativa, en torno a la cual se articulan las historias individuales y sociales. La idea de organismo cobra mayor relevancia que las experiencias corporales; pues es el organismo el que produce historias, que después el individuo y la sociedad asumen como correspondientes a cada quien. Dado que hay datos, hechos, narraciones o prácticas que construyen la idea de un yo, caracterizamos estas posturas como dos formas de constructivismo.

1.3 Excursus: implicaciones prácticas de la tesis constructivista

La concepción constructivista de la identidad narrativa ha tenido importantes consecuencias en las esferas académica y política de nuestro continente; pues se ha ofrecido como una teoría capaz de explicar los conflictos de identidad que América Latina vive a causa del colonialismo. Así por lo menos se puede apreciar en Bolivia. El año 2014, el entonces vicepresidente ordenó distribuir gratuitamente un libro titulado *Identidad Boliviana. Nación, mestizaje y plurinacionalidad* (García Linera) que, en el contexto de

un discutido censo poblacional, sirvió para justificar la diferencia entre indígenas y bolivianos, negando la existencia de mestizos como categoría social.

En aquel breve libro se expone una teoría de la identidad contingente que, siendo implícitamente narrativa, tampoco toma en cuenta las experiencias corporales. Según tal teoría, la autoconciencia de un individuo o grupo es la conciencia de su diferencia frente a otros en el mundo (García Linera 2014: 10), ya que la identidad “depende del contexto en el que las personas interactúan y del tipo de flujos comunicacionales que se ponen en juego” (2014: 10-11). Ya que, según el autor, “un ser humano es una construcción permanente de identidades y diferencias constitutivas de su ser” (2014: 12), la función de la identidad consiste en ubicar, asignar, asumir, agrupar, diferenciar, clasificar, jerarquizar las personas y colectividades dentro de la sociedad. Una de sus conclusiones es que “el *ser* en el mundo (o la identidad nacional) por ahora solo puede existir como *ser en lucha*, como *ser* en medio de una trama de relaciones de dominación” (2014: 28).

Bajo esta perspectiva, las identidades contingentes se desarrollan por medio de luchas sociales. Estas luchas permiten diferenciar las identidades asumidas y las identidades asignadas, delegadas por otros. Por ejemplo, la denominación de indio que habría sido asignada en la conquista y la colonia fue posteriormente asumida, incluso, como rol identitario de emancipación. Así, las identidades asumidas suelen ser primordiales por su grado de “fidelidad organizadora y dirigente de las otras identidades” (García Linera 2014: 16). Estas otras son las identidades secundarias. Puede haber identidades compuestas, como alguien que se siente por su bilingüismo parte de dos identidades, supongamos la quechua y la peruana. Así, las naciones, como identidades colectivas, serían “artefactos político-culturales performativos de larga duración histórica [...]”, capaces de organizar prácticas políticas y económicas en un territorio, relativamente soberanas respecto de otras naciones, mediante “la idea de un ancestro común y la voluntad de un destino colectivo único, diferenciado al de otras naciones” (2014: 24). Por lo tanto, el Estado se encargaría del reconocimiento de la existencia de identidades en el sistema de instituciones políticas, en el régimen de toma de decisiones en la narrativa educativa de la sociedad entera, en la memoria y horizonte histórico, en la estructura de los valores colectivos y saberes legítimos (2014: 44), para dirimir las luchas sociales y hegemonizar un tipo de identidad nacional.

Los partidarios de la tesis constructivista de la identidad narrativa sostienen que el yo autobiográfico es una construcción indudablemente social, aunque aparentemente podría ser causada por la fisiología humana. Desde esta perspectiva, nociones como mismidad, afectividad, ética y libertad no son relevantes, ya que lo que ellas significan es producto de las dinámicas sociales (históricamente contingentes), o biológicas (naturalmente determinantes), que pueden ser descritas en tercera persona. Se podría adoptar la postura constructivista, de no ser que, por una parte, bajo su versión biologicista, los individuos que presenta parecen espectadores desinteresados en la sala de cine de las historias de vida. En cambio, por su parte, la versión social del constructivismo se podría aceptar, de no ser, que termina presuponiendo aquello que debería explicar, es decir, el compromiso afectivo y la capacidad reflexiva, por las que una persona termina asumiendo o rechazando tal o cual identidad. Además, el

constructivismo de corte social pierde de vista la formación o constitución encarnada de las identidades; por lo que perdiendo de vista la importancia de la afectividad y libertad, dibujan “un ser en el mundo” que parte del conflicto bélico y no, por ejemplo, de la potencia de la infancia o las limitaciones carnales. Entonces, nuestra pregunta inicial cobra mayor sentido, ¿cómo comprender la relación entre experiencias corporales e identidad narrativa? Ahora debemos abordar esta pregunta desde la tesis fenomenológica.

§ 2. Perspectivas fenomenológicas sobre la identidad narrativa

A continuación, se expone la postura fenomenológica, considerando tres aportes diferentes, el de Dan Zahavi (3.1), Hermann Schmitz (3.2) y Thomas Fuchs (3.3). Finalmente, a manera de conclusión, se afirma que la identidad personal implica la vivencia subjetiva de un sí mismo carnal que es el fundamento del yo narrativo

2.1 El minimalismo del yo y la identidad narrativa en Dan Zahavi

Es conocida la manera en que Dan Zahavi responde al problema de la identidad narrativa en *Selfhood...* (2005) y, posteriormente, con Shaun Gallagher en *La mente fenomenológica* (2015). Prestemos atención, en este apartado, a las tesis de estas dos obras para comprender la manera en que la aproximación fenomenológica ofrece una respuesta al problema de la atribución, es decir, al problema de la relación entre las vivencias corporales y la identidad narrativa.

2.1.1 Fenomenología del sí mismo desde el minimalismo del yo

De modo particular, la primera obra citada de Zahavi propone que no se puede reducir la yoidad (*ipseidad*) al yo narrativo. Esto significa que el yo biográfico y la yoidad no son intercambiables y que esta última noción es el presupuesto de la primera. Esto conduce a Zahavi a explorar la noción de minimalista del yo (*self*), relacionado a la vivencia de mismidad y de agencialidad, que serían la vía de respuesta al problema de la atribución. En primer lugar, Zahavi delimita el rango de acción de la identidad narrativa frente a la experiencia vivida. “El narrador impondrá inevitablemente un orden sobre los acontecimientos de la vida que no poseía mientras ella era vivida” (2005: 112-113). Hay, por lo tanto, un proceso reflexivo y valorativo en la formación del yo narrativo. En otras palabras, las narraciones son selecciones y organizaciones reflexivas de una vida (2005: 113). En segundo lugar, Zahavi enfatiza la dimensión ética de la identidad narrativa. La identidad narrativa implica responsabilidad ética, encontrarse obligado a cumplir una promesa. En tercer lugar, el autor considera que el yo biográfico debe ser capaz de actos de atribución y de la experiencia de agencia, de tal modo que pueda expresar en primera persona la realización de actos, pasados, actuales o futuros (2005: 114). En este sentido, el yo narrativo implica el yo experiencial (*ipse*), que posee el carácter de un sí mismo, de un yo, de una autoafectación, destacable por su autodación (*self-giviness*) (2005: 115). Después resalta el carácter subjetivo de los estados de conciencia, que refiere al carácter cualitativo de la experiencia; es decir, ligado no al modo en que se vive un objeto, sino al modo en que la experiencia del objeto es vivida (2005: 121). Por ello, la dación en primera persona hace que una experiencia sea subjetiva (2005: 122).

En una línea muy cercana a la de Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty (1994)⁴, Jean Paul Sartre (2017) y Michel Henry (2001), Zahavi considera que toda experiencia de estados mentales o hechos físicos implica la vivencia de la dación en primera persona⁵. Asumir que existe una pura perspectiva en tercera persona sería aceptar un punto de vista situado en ningún lugar y, así, sucumbir a la ilusión objetivista (2005: 124). En este sentido, concluye Zahavi, se debe reconocer que la experiencia de autodación en primera persona es prerreflexiva y acompaña todos los actos de conciencia, con el sentido de sí mismo, como sentido de mismidad. Este yo experiencial, este yo mínimo, sería más importante para la vida del individuo que el yo narrativo; por ejemplo, personas con muerte cerebral no podrían desarrollar un yo narrativo, pero no dejarían de tener la vivencia del yo mínimo.

Si bien la argumentación de Zahavi nos ayuda a diferenciar el yo experiencial del yo narrativo y nos conduce a aceptar la primacía de aquel sobre este, parece abrir otra pregunta en el seno mismo de nuestro problema: ¿es suficiente responder con la preeminencia del yo experiencial para comprender su relación con el yo narrativo? ¿Cuál es la relación entre las vivencias de mismidad y la identidad narrativa? ¿Cuál es la relación entre el yo experiencial y el yo narrativo? Lo que encontramos, según parece, es nuevamente el problema de la articulación entre la esfera experiencial y la esfera narrativa o de la personalidad desplegada, que ha llevado a la corriente constructivista a negar la existencia o importancia de las experiencias corporales para la constitución frente al yo de los roles sociales, narrativamente articulado.

Tratemos de redirigir estas inquietudes. Zahavi pregunta retóricamente: “¿[n]o se podría argumentar que, de hecho, nosotros aprendemos más sobre nosotros mismos cuando nos confrontamos con situaciones que nos hacen salir de nuestras fluidas narrativas?” (2005: 112). Aquí la idea de Zahavi es que cuando estamos en una situación apremiante, podemos atender a la preponderancia del yo experiencial o yo mínimo. Por ejemplo, en un dolor muy intenso, solemos concentrarnos en la autodación de la vivencia dolorosa. O cuando tenemos demasiada hambre, o muy enamorados, decimos que estábamos tan apasionados por la situación que hasta hemos olvidado nuestro propio nombre. En tormentos como la tortura, o en una guerra civil, se podría pensar, no solo las identidades individuales, sino colectivas se ponen en cuestión. Parece que el ejercicio propuesto en la pregunta de Zahavi consiste en reflexionar en qué momentos la aparente continuidad de nuestro yo narrativo deja paso a la preeminencia de la auto-afección.

Pasemos ahora a analizar la ampliación que Zahavi realizó de esta tesis, algunos años después, en *Self and others* (2014). En esta obra aborda de modo más detallado el problema de la identidad narrativa sin, por ello, cambiar de opinión. Zahavi parte del

⁴ “Todo cuanto sé del mundo, incluso lo sabido por ciencia, lo sé a partir de una visión más o de una experiencia del mundo sin la cual nada significarían los símbolos de la ciencia. [...] La ciencia no tiene, no tendrá nunca, el mismo sentido de ser que el mundo percibido, por la razón de que solo es una determinación o explicación del mismo” (Merleau-Ponty 1994: 8). Parece que para Zahavi la noción de una identidad narrativa tiene este mismo estatuto derivado y no isomórfico con el yo mínimo.

⁵ Una ampliación de este tema, en el contexto de discusión de la autoafección, puede revisarse en Mercado-Vásquez (2020a). Una reflexión sobre la implicación del tema de la autoafección y la estructura narrativa de la enfermedad puede consultarse en Mercado-Vásquez (2020b).

reconocimiento de los argumentos que permitirían aceptar que el sí mismo está relacionado con identidad narrativa, al punto de considerar que esta construye a aquél. El argumento comprende las siguientes ideas. Primero, el ser humano es un ser capaz de habla y comunicación. Segundo, las acciones humanas ofrecen la noción de un agente cuyas acciones que se hacen inteligibles, tomando un lugar en una secuencia narrativa. Tercero, toda secuencia narrativa caracteriza por ser reflexiva y valorativa, socialmente relevante. Las tres características enfatizan los rasgos temporal y social de la identidad humana (2014: 53-54).

Zahavi prosigue, recordando que algunos partidarios de la identidad narrativa han propuesto la diferencia entre narrativas explícita e implícita. Con referencia a los trabajos de Marya Schechtman y David Carr, Zahavi considera los problemas relacionados a la diferencia entre una narrativa implícita y otra explícita, las dos en relación con el sí mismo. Los que abogan por la narrativa explícita afirman que el sí mismo está mediado por la expresión verbal o lingüística, social y temporal. En cambio, quienes abogan por la relevancia de la narrativa implícita, aluden a la idea de la estructura narrativa de principio-medio-final de los acontecimientos de nuestra vida. Esta estructura protonarrativa sería la extensión de ciertas configuraciones temporales implicadas ya en la experiencia y la acción (Zahavi 2014: 58-59).

Frente a esas dos posturas, Zahavi parece acercarse más a la tesis de la narrativa explícita, rechazando la otra. El autor considera que, aunque esta sería una manera de relacionar la dimensión pasiva de la vivencia de mismidad con la dimensión activa sintética y reflexiva de la identidad narrativa, se corre el riesgo siguiente: “[A]l cortar el vínculo entre lenguaje y la narrativa, amenaza con hacer que esta última noción sea demasiado inclusiva y, en consecuencia, demasiado diluida” (Damasio 2014: 58). De lo que se sigue que gran parte de las características fundamentales del enfoque narrativo se pierden, como la dimensión social de la narración, llegando al punto de sugerir que algunas narrativas o formas de narración serían innatas.

Si bien rechaza la idea de un innatismo de la identidad narrativa y, en general, la idea de una narrativa implícita, Zahavi reconoce que las historias de vida ofrecen un campo importante para el conocimiento de los individuos en sociedad. La tesis que Zahavi rechaza enfáticamente es que el sí mismo, referente o sujeto de la historia de vida, es meramente la construcción o producto de las narrativas. En sus palabras, queda rechazada “[...] la pretensión de exclusividad, es decir, a la afirmación de que el yo es una entidad construida narrativamente y que cada acceso a uno mismo y al yo de los demás está mediado por narrativas” (2014: 59). En este sentido, el filósofo danés propone que se debe reconocer la preeminencia de la experiencia prelingüística del sí mismo mínimo, sin que ella implique, por sí misma, una estructura narrativa. La vivencia de la mismidad, es decir, de la perspectiva en primera persona, hace posible contar historias sobre las propias experiencias y acciones. Esto significa que, en esta segunda meditación sobre la identidad narrativa, Zahavi remarca los rasgos de facticidad y pasividad de la experiencia del sí mismo. La importancia de este sí mismo pasivo sobre el desarrollo de la identidad narrativa se ejemplifica en los casos patológicos (2014: 60-61). Sin embargo, parece persistir la dificultad de clarificar la relación del sí mismo con la identidad narrativa. Por

ello, es necesario indagar otra vía de reflexión para encontrar una relación dinámica entre el sí mismo y su desarrollo narrativo.

2.1.2 *Distanciamiento del minimalismo del sí mismo*

Considero que el aporte del planteamiento de Zahavi gira en torno al reconocimiento del sí mismo (*self*) en las experiencias, pero no resulta suficiente para comprender su compleja relación con la identidad narrativa. La concepción de sí mismo propuesta por Zahavi se encuentra caracterizada en su pasividad; es, en ese sentido, un sí mismo mínimo que se mantiene como latencia de la perspectiva en primera persona y que, añadimos, permite mantener el sentido de todo deíctico, bien temporal o espacial. Mas la caracterización de tal sí mismo mínimo resulta muy similar al sí mismo central (*core self*) de Antonio Damasio (2010: 309). En este punto, parece que la idea de un sí mismo central o mínimo se enfrenta al problema de la pasividad y actividad. ¿Cómo, finalmente, se pasa del sí mismo mínimo o central al extendido o complejo implicado en la identidad narrativa? ¿No resulta este tipo de exposición del sí mismo algo estática? ¿No es posible reconocer, por el contrario, un carácter sintético y dinámico en el sí mismo, que sea capaz de permear la complejidad del yo extendido en la identidad narrativa? Considero que este sí mismo dinámico se puede encontrar ya en la noción de carne, aludida por el mismo Zahavi al explicar su idea de sí mismo. De hecho, la noción de carne como vivencia de autoafectación dinámica podría ser una veta para comprender el carácter dinámico y sintético del sí mismo.

Son conocidos los trabajos fundamentales sobre la autodación, no solo ligados al estudio de las cinestésias y ubiestésias en Husserl, sino también al de las cenestésias⁶ en el caso del dolor, realizados por Henry Bergson (2006: 68-71), Michel Henry (2001)⁷ y, más recientemente, por Agustín Serrano de Haro (2019). Además de ellos, considero que los aportes de la denominada Nueva Fenomenología de la carnalidad (*Leiblichkeit*) propuesta por Hermann Schmitz y de la fenomenología de la encarnación (*embodiment*) de Thomas Fuchs se orientan en la comprensión de un sí mismo dinámico cuya descripción permite

⁶ El conjunto inicial de preguntas aquí enunciadas fue introducido en la antropología médica bajo un lenguaje moderno por los psiquiatras Johann Christian Reil y su estudiante Christian Friederich Hübner alrededor de 1974 (Fuchs 2000: 37-40; López-Ibor y otros 2011: 38-40). Estas sensaciones de la autoafectación de la propia corporalidad subjetiva fueron indagadas bajo el término alemán *Gemeingefühl* y el neologismo *Coenästhesia*, que en nuestro idioma son conocidas como sensación cenestésica. Ellas están situadas dentro de la categoría de sensación (*Empfindung*). Estas cenestésias que tendrán un papel importante en diferentes filósofos contemporáneos como Gabriel Marcel, Edmund Husserl, Michel Henry, fueron concebidas originariamente por sus autores como sensaciones ligadas a la aspiración, movimiento muscular, hambre, sed, impulsos sexuales y dolor, entre otras que suelen quedar en el trasfondo de nuestras percepciones externas. Así, para Carl Gustav Carus, las cenestésias serían percepciones originarias del alma (Fuchs 1995). Por su parte, el representante de la fisiología de Gotinga, Rudolph Wagner caracterizará las cenestésias, o sensaciones comunes, como estados sentidos, cuya modificación marca ciertos referentes para diferenciar los estados de salud o enfermedad. Así, la cenestesia designa la sensación de un estado de vivencia carnal o corporal-subjetiva patética, en la que la relación sujeto-objeto-mundo se concentra en la dimensión subjetiva.

⁷ De hecho, Henry define la carne como “*aquello que, al experimentarse, sufrirse, padecerse y soportarse a sí mismo y, de este modo, gozar de sí según impresiones siempre renacientes, es susceptible, por esta razón, de sentir el cuerpo exterior a sí, de tocar, así como de ser tocado por él*” (2001: 10; *las itálicas aparecen en el texto original*).

comprender mejor la relación con el desarrollo de la identidad narrativa. Es decir, considero que, si se enfatiza la descripción dinámica de la vivencia de sí, resulta posible comprender de mejor modo la atribución de la identidad autobiográfica en la persona humana.

2.2 *Dinámica carnal e identidad narrativa: emancipación y regresión personales en la Nueva Fenomenología de Hermann Schmitz*

2.2.1 *Sí mismo como dinámica carnal y su inserción en situaciones*

La fenomenología de Schmitz intenta ofrecer una concepción unitaria del ser humano; por lo que en ella se debería encontrar más luces en torno a la relación entre afección carnal e identidad narrativa⁸. Schmitz ha buscado a lo largo de su vida académica describir el fundamento subjetivo de la vida personal, individual y colectiva, criticando la sobrevaloración de la razón individual desarrollada a partir del prejuicio psicologista, reduccionista, introyeccionista (Schmitz 2016: 16-26; 2009: 22-27). Según el primero, el ser humano se comprende como un alma, capaz de lograr autoconciencia mediante un proceso reflexivo racional. Tal concepción produce la imagen de un mundo interior con datos abstractos que se completan por los datos materiales que el exterior le ofrece, así se aclara el segundo prejuicio. Finalmente, los datos materiales y abstractos deben introducirse en el interior del sujeto, bien como conocimiento innato o como proyección. Esta sería la base de abstracción de la realidad, que habría escindido al ser humano en dos, dejando de lado las vivencias involuntarias de la carne (*Leib*). Aunque su revisión histórica podría ser discutible, la descripción de las vivencias de la carne propuesta por Schmitz es suficiente para reconocer el carácter dinámico del sí mismo como base para el desarrollo de la identidad narrativa.

Según Schmitz, la vivencia carnal ancla al sujeto al presente. El filósofo de Kiel diferencia dos modalidades de presente: el primitivo y el desplegado (2009: 29-46; 2015: 144, 40-49; 2016: 250-258). El presente desplegado es el tipo de vida intersubjetiva cotidiana, en la que encontramos referencias de tiempo, espacio, comunicación, a partir de la diferencia de las categorías aquí, ahora, ser, esto, yo. Estas categorías son las que ofrecen la base para el desarrollo de una identidad narrativa, en la que una historia de vida busca aclarar quién ha sido una persona, y cómo se ve ella a sí misma en el futuro. Es decir, la identidad narrativa, como la historia de identidades relativas, se desarrolla en el presente desplegado. En cambio, el presente primitivo es la vivencia de la fusión

⁸ En este sentido, la Nueva Fenomenología se distancia de las concepciones antropológicas que estarían orientadas por la idealización estática del hombre como sujeto racional soberano, es decir, que la concepción del hombre como una conciencia interior que se ha desalojado a sí misma de la vida verdadera. Schmitz rechaza también la concepción de ser humano compuesto por capas o estratos (planta, animal y espíritu), como lo habrían planteado, por ejemplo, Max Scheler, Nicolai Hartmann o Erich Rothacker. Schmitz tampoco estaría de acuerdo con una concepción de individuo racional, cuya noción de personalidad o carácter o temperamento ofrezca una idea de estabilidad y firmeza. En síntesis, el neofenomenólogo no acepta las concepciones antropológicas que caracterizan al hombre como una conciencia interna separada del mundo externo. Para ello, Schmitz se ha esforzado por describir las experiencias carnales de auto afectación subjetiva. La filosofía es la autorreflexión del ser humano sobre el encontrarse en su entorno. El motivo para ello es el carácter desconcertante de ese encontrarse. Es así que filosofa todo aquel que no tiene la seguridad de estar totalmente integrado y que busca dar cuenta de esta inseguridad reflexivamente. (Schmitz 2009: 9-10).

(*Verschmelzung*) de las cinco categorías en un instante de identidad absoluta, en la que, posteriormente, toda identidad relativa cobra significado. En el presente primitivo, las identidades relativas encuentran el contenido de su referente en una vivencia de autoafectación. Toda vivencia de afección acontece como una experiencia involuntaria, como una fuerza pre-personal, podríamos agregar. Así, en el presente primitivo, se experimenta la identidad absoluta como fundamento subjetivo (identidad vertical) de toda identidad relativa (identidad horizontal), que son las formas de identificación con hechos objetivos (2015: 156-169). Es por esta razón que la persona, según Schmitz, es definida como una subjetividad capaz de auto-adscripción, cuyo referente aparece como la autoafectación que en grado máximo se vive en el presente primitivo (2005: 310-311; 2009: 29; 2011: 71; 2015: 45; 2016: 216; 2017: 80-91; Großheim 2012: 20). Esto significa que, aunque no puede existir persona sin carnalidad, tampoco puede haber persona sin identidad narrativa, pues las formas de autoadscripción implican relaciones cuya estructura es temporal, diferenciando lo que en un momento dado afecta y ha dejado de afectar al individuo.

El ejemplo paradigmático propuesto por Schmitz es el susto (2005: 283-285; 2009: 34; 2011: 2-4, 16-18, 65-67; 2015: 78-80; 146, 163, 172). Una persona vive en el presente desplegado de sus ocupaciones —podríamos decir, inclusive, que vive en el modo extático de la preocupación por el pasado o por el futuro—, hasta que algo la asusta, experimentando la vivencia de una contracción que fusiona la realidad en un aquí y ahora. Este “aquí y ahora” es el presente primitivo. La contracción de la carne se experimenta como una autoafección, no experimentando el objeto del susto, sino la propia subjetividad del asustado. Algo similar puede pasar con una preocupación que irrumpe, como cuando en el lenguaje popular boliviano se dice ante un accidente que “el corazón se ha hecho chuño”⁹, indicando la manera en que la autoafección se da como una vivencia contractiva. Tal vivencia contractiva se encuentra también señalada por el verbo “respingar”, que mienta una sacudida violenta del cuerpo, causada por un sobresalto o una sorpresa, como en el caso de una bestia que se sacude y gruñe porque le lastima o molesta algo. Otra vivencia carnal importante en la fenomenología de Schmitz es la vergüenza, en la que uno se siente aplastado por las miradas alrededor. Estos ejemplos permiten comprender que la relación entre presente primitivo y desplegado es dinámica, acompaña a la persona de manera continua, eso sí, en diferentes grados de intensidad o autoafección.

Esta vivencia autoafectiva nos permite comprender en qué sentido Schmitz representa la tesis fenomenológica que afirma la existencia de un sí mismo subjetivo. Este sí mismo subjetivo es carnal y no es meramente estático, sino que se experimenta como una dinámica constante de contracción y expansión que se manifiestan como tensión e hinchazón. Tales experiencias se pueden comparar rápidamente evocando la tensión que se vive al escuchar una explosión o contemplar un choque, la expansión que se disfruta al visitar el campo o mirar a través de una ventana que nos conduce a una vista amplia, la

⁹ El *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* define “chuño” como “papa deshidratada, muy usada en la comida criolla de las regiones andinas” (2020). La dimensión semántica que se rescata en la expresión popular es la contracción que sufre la papa a causa del proceso de deshidratación para su preservación. Esa contracción es el sentir de “hacerse pequeño”, de algo que “aprieta en el pecho”.

diferencia entre el trabajo bajo presión y la relajación que precede al sueño profundo. Esta modificación continua de la afección subjetiva es denominada por Schmitz como dinámica carnal. La dinámica carnal nos acompaña a lo largo de la vida como un bajo acompaña una canción, a veces puede ser más o menos audible, puede o no dominar la escena de la vida, sin abandonarla por completo. Ahora bien, necesitamos ir un poco más allá para comprender cómo en la fenomenología de Schmitz la vivencia carnal se relaciona con la identidad narrativa.

Los ejemplos del susto, el miedo y la vergüenza son vivencias situadas, se viven bajo la estructura de una situación, tal como bien han descrito Hermann Schmitz (2011) y Alasdair MacIntyre (2004). Si en el caso de MacIntyre una situación se comprende por el contexto en el que se desarrolla, haciendo que las narraciones sean comprensibles en el entramado de finalidades de corto o largo plazo¹⁰; en el caso de Schmitz, tenemos un análisis algo complejo. Para Schmitz, una situación es un estado de cosas organizadas según deseos (programas) o problemas, cuya significatividad es múltiple e inagotable, dado que sus significados pueden ser explicitados o mantenerse implícitos. Los significados explícitos son aquellos que una persona puede contar con suficiente dominio del lenguaje; a eso le llama Schmitz un hecho objetivo. Un hecho objetivo se hace comprensible mediante el lenguaje, refiere a un mundo común y quien habla siente cierta distancia o distancia afectiva con el dato; por ejemplo, el número de casa donde uno vive, la escuela a la que asistió, las cosas que posee, algunas identidades relativas, como considerarse indígena, mestizo, miembro de un partido político, etc. Por el contrario, los significados implícitos son aquellos que la persona apenas puede señalar en nombre propio y para los cuales casi no se tiene palabras; como cuando al contar una historia, nos sobreviene un nudo en la garganta. En un caso así, dice Schmitz, nos encontramos ante un hecho subjetivo, en él viene aparejada la dinámica carnal. En este sentido, una situación comprende un estado de cosas, en el que los programas (deseos, proyectos) y los problemas están relacionados en función de los hechos objetivos y subjetivos. En este sentido, cada sujeto se encuentra afectivamente atingido por las situaciones en las que se desarrolla su vida.

2.2.2 Dinámica carnal e identidad narrativa: personalidad

Dentro del complejo y extenso sistema de filosofía de Schmitz, así como en las diferentes enmiendas y monografías, es difícil encontrar pasajes que aborden específicamente la relación entre la dinámica carnal y la constitución de la vida autobiográfica o el yo narrativo. No obstante, es posible inferir algunas relaciones valiosas para pensar nuestro tema. Según Schmitz, los hechos objetivos aparecen cuando el sujeto ha logrado emanciparse de la fuerza o intensidad de la afectación carnal. Un recuerdo traumático deja de ser, por ejemplo, poco a poco, una fuerza que nos paraliza o que nos hunde en el llanto, para convertirse en una historia compuesta de datos,

¹⁰ MacIntyre (2004) afirma específicamente, que “[...] la noción de situación tal como voy a entenderla es que una situación tiene una historia, dentro de la cual no solo se ubican las historias de los agentes individuales, sino que además puede ser de otro modo, ya que, sin la situación y sus cambios a lo largo del tiempo, la historia del agente individual y de sus cambios a lo largo del tiempo sería incomprensible” (272).

referencias objetivas que pueden, incluso, presentarse en tercera persona. El sujeto puede verse a sí mismo como parte de hechos objetivos en una situación actual o pasada, se ve a sí mismo como una persona. Esta emancipación de la fuerza afectiva de la dinámica carnal ofrece un determinado y relativo equilibrio personal sobre los sentimientos y la vida afectiva en general. Por ello, según Schmitz, persona es el sujeto consciente capaz de autoadscripción (Schmitz 2011: 71-87; 2015: 119-137, 156-165; 2017: 15-31). Aunque el autor no es claro, podemos inferir que su concepción de persona enfatiza la capacidad de asumir un rol en una historia, en un conjunto de hechos objetivos. Es así que la persona se constituye mediante la capacidad de emancipación de la fuerza de la dinámica carnal. No obstante, el equilibrio personal que obtiene cualquier sujeto es relativo, lábil. El nivel de emancipación se puede perder cuando la persona pierde los estribos y pierde la compostura, bien por la risa, el llanto, impotencia ante una injusticia, placer, dolor, susto, etc. En este caso, se experimenta una regresión personal que hunde o disuelve la identidad personal en las fuerzas de la dinámica carnal, produciéndose un proceso de resubjetivación que transforma los significados implícitos en la situación personal del sujeto.

Esta dinámica de emancipación y regresión personales, propuestas por Schmitz, ofrecen, según mi punto de vista, una manera interesante de pensar la relación entre sí mismo carnal e identidad narrativa. Consideremos el siguiente ejemplo. Cuando una persona narra su vida, encuentra en ella etapas que se marcan por hitos de fuerte impacto afectivo, etapas emocionalmente positivas o negativas, que revelan que el yo narrativo está permeado por las tensiones de la dinámica carnal. En la narración, la persona puede o no llegar a perder los estribos, puede romper o anegarse en llanto o, como registra interesantemente nuestro diccionario, caerse, descalzarse, descoyuntarse, mearse, o desternillarse de la risa, estremecerse, o sentir una atmósfera determinada que, según el caso, puede ser percibida por el oyente o el interlocutor.

En todos los casos, una regresión personal señala la atingencia afectiva que una persona vive con respecto a un hecho subjetivo del que apenas puede decir algo con claridad. Por el contrario, cuando la persona narra sucesos de los que ha ganado distancia, es decir, cuya atingencia afectiva no es ya tan fuerte, se da el caso de una emancipación personal. La persona puede señalar que eso ya le afecta como antes y puede presentar indiferencia o una risa irónica. La persona experimenta su existencia en la tensión dinámica entre regresión y emancipación personales. Eso le da un determinado carácter personal. En eso, dice Schmitz, se comprende la personalidad de un ser humano.

2.2.3 Valoración de la relación carne e identidad narrativa en Schmitz

La propuesta de Schmitz ofrece riquezas interesantes en la descripción de la dinámica carnal. No obstante, su intento de diferenciar radicalmente la carne del cuerpo, se llega a algunas dificultades que aquí no se pueden exponer y las dejamos en otro texto para el lector interesado (Mercado 2020b). Lo que sí debemos mencionar es que en la relación entre identidad carnal (vertical o absoluta) del sí mismo y la identidad narrativa (relativa u horizontal), se abre la pregunta por la inalterabilidad del impulso vital que establece las contraposiciones de la dinámica carnal en el desarrollo de una vida. También

se abre la pregunta por el poder o impotencia de las narraciones biográficas sobre la fuerza de la dinámica carnal. Estos son aspectos que la antropología fenomenológica de Schmitz no responde explícitamente; por lo que nuestra pregunta parece mantenerse abierta. Indaguemos una última propuesta fenomenológica antes de realizar un breve balance del balance de nuestra reflexión.

2.3 Memoria carnal (*Leibgedächtnis*) y encarnación (*embodiment, Verkörperung*) de la persona en la fenomenología de Thomas Fuchs

2.3.1 Sí mismo plural y dinámico: antropología fenomenológica de la encarnación

Subordinada a la tesis de la existencia del sí mismo como fundamento de la identidad narrativa del yo, encontramos la obra de Thomas Fuchs (2000, 2017, 2020a, 2020b). Las investigaciones fenomenológicas de Thomas Fuchs se han desarrollado en el campo de la antropología filosófica, la psiquiatría y la psicología. Su proyecto filosófico ha ofrecido una de las más interesantes relaciones entre las investigaciones de la conciencia encarnada (*embodiment, Verkörperung*) y la fenomenología trascendental husserliana. Los aportes del profesor Fuchs son relevantes para nuestro tema, dado que sus indagaciones permiten comprender al sí mismo como plural y dinámico. Nos interesa comprender cómo esa noción plural y dinámica del sí mismo se articula con la concepción del yo narrativo.

El sí mismo es caracterizado por el profesor Fuchs como el polo de la vivencia contenido en toda experiencia. Este polo de vivencia centra el campo de la conciencia de un sujeto y establece la unidad de la experiencia en el tiempo. Aunque el sí mismo se retira del acceso directo de la atención, aparece como la autoexperiencia de la denominada perspectiva-en-primera-persona. Por ser la vivencia que acompaña toda experiencia, el sí mismo se ofrece como el núcleo de la personalidad, núcleo que mantendría una continuidad en las transformaciones o transiciones de la historia de vida, constituyendo, por ello, la base de la identidad personal. Según Fuchs, el sí mismo implica tres dimensiones de vivencia que deben ser aquí brevemente referidas.

Fuchs considera que el término “sí mismo” designa lo que en la tradición filosófica se conoce como *cogito* o como el yo centro de los actos. Esta comprensión del “sí mismo” comprometería a autores contemporáneos como Waldenfels y Zahavi, por ejemplo. En cambio, Fuchs describe el sí mismo como la vivencia afectiva que acompaña al infante en las primeras etapas de su desarrollo vital y que se va desarrollando en sus siguientes etapas como la vivencia de sí; por lo que la concepción de sí mismo de este autor también puede ser denominada carnal, es decir, una que corresponde de consuno con la vivencia de una conciencia encarnada e incorporada. De hecho, según Fuchs, si bien la carne es el lugar del sentimiento de vida basal, o el *principium individuationis* de la espacialidad del individuo, esta no es otra cosa que la dimensión fenoménica del cuerpo como organismo de la persona (2000: 300; 2017: 97; 2020a: 30-33; 2020b: 14). De manera sintética, esta concepción de sí misma implica a la vivencia del desarrollo de una conciencia cuya carne y cuerpo son coextensivos y correspondientes, formando una sintopía, es decir, un campo común de acción referida al mundo y a los otros en el mundo (una relación ecológica con el entorno) (2000: 135-150, 253-268). Aquí mantendremos el uso del término “carne”,

pero enfatizando la anfibiología entre tejido y vivencia del propio cuerpo bajo la perspectiva de la primera persona.

El sí mismo, no obstante, es más que solo la autoafección subjetiva de una conciencia encarnada. Él es, al mismo tiempo, la vivencia de la referencialidad (*Bezogenheit*) a los otros. Según propone el profesor Fuchs, la vivencia del sí mismo es tanto una relación con uno como con los otros. El contacto social ofrece este tipo de vivencia que es susceptible de ser descrita desde las tempranas relaciones infantiles padres-vástago hasta el desarrollo posterior de la personalidad. Por ejemplo, entre la madre y el niño se desarrolla un diálogo tónico a través de las caricias, toques, arrullos, silencios, que forma una resonancia mimética y complementaria. Tal proto-diálogo forma la vivencia de una resonancia inter-carnal, que no es otra que la vivencia compartida de una intersubjetividad primaria (2000: 275-276; 2017: 195-200).

En otras palabras, el sí mismo descrito por Fuchs comprende las vivencias pre-reflexivas, cenestésicas, de mismidad, y las relaciones del organismo subjetivo con el entorno (percepción ecológica), ligadas a la agencialidad de los movimientos espontáneos, así como las relaciones primarias de socialización mediante el diálogo de resonancia inter-carnal. Esta triple dimensión activa de (1) mismidad, (2) interacción con el entorno y (3) socialización primaria se denomina sí mismo basal. Este sí mismo basal se aleja tanto de una concepción minimalista del sí (Antonio Damasio o Dan Zahavi) como de la relación de antagonismo vital (Hermann Schmitz), para enfatizar su carácter pluridimensional, procesual y relacional (Fuchs 2020a: 34).

A partir del sí mismo basal, se desarrolla el sí mismo personal o extendido. Este último implica tres nuevas dimensiones: la reflexiva, la narrativa y la existencial. El sí mismo reflexivo se desarrolla a partir de la capacidad de registrar la perspectiva de los otros. Esta capacidad se ejercita a partir de los dos años de vida, cuando la conciencia contempla no solo objetos, sino a sí mismo mediante los ojos de los otros. Esta capacidad es el inicio de la posibilidad de asumir roles. El sí mismo reflexivo es una forma de autoconciencia, que surge de la diferencia entre la vivencia irreflexiva de sí y de la objetivación del yo en la forma de “mí”. El sí mismo reflexivo es la vivencia de la experiencia de una exposición excéntrica; es decir, la capacidad de verse a sí desde un punto de vista externo. La forma reflexiva del sí implica la apropiación de valores, normas y roles sociales. Tal apropiación implica una incorporación de experiencias emocionales como vergüenza, culpa, pudor u orgullo. En la constitución del sí mismo reflexivo se enraízan los sentimientos de autovaloración y la disposición para la valoración de los otros (Fuchs 2000: 292-296; 2020a: 40-42).

Ahora bien, nos interesa comprender de qué manera esta descripción del sí mismo basal nos ofrece una manera suficiente para comprender su relación con el yo narrativo.

2.3.2 Del sí mismo basal al sí mismo narrativo

La vivencia del sí mismo basal ofrece la base de la memoria implícita. Por su parte, la vivencia del sí mismo reflexivo supone el desarrollo de las vivencias de excentricidad y adopción de valores y normas sociales, como primer nivel del sí mismo personal o

extendido. Esta adopción de valores y prácticas sociales vendría a ser una de las fuentes del desarrollo del sí mismo narrativo, según Thomas Fuchs.

Fuchs caracteriza la identidad narrativa como la expresión del sí mismo personal, a través de la lengua. En ella intervienen la memoria episódica, la memoria autobiográfica, el recuerdo del pasado, el conocimiento sobre la propia persona y el rechazo de determinados aspectos relacionados al autoconocimiento, en el sentido de un concepto de sí (Fuchs 2020a: 43). Es así que Fuchs considera que el sí mismo narrativo resulta de las autoadscripciones a partir de la base de la memoria autobiográfica. De manera sintética, se podría comprender que esta noción de sí mismo narrativo implica dos dimensiones integradas, una pasiva y otra activa.

Aquí me interesa resaltar un concepto importante para comprender correctamente la dimensión pasiva de la identidad narrativa, la memoria carnal. Según Fuchs, la memoria carnal se conforma a partir de las situaciones y acciones vividas tempranamente y que forman la base de la habituación del sujeto a su entorno y al mundo interpersonal. Dado que la encarnación del sujeto implica un ensamble de apetitos, capacidad de percepción, acciones, deseos y comunicación intercarnal, formada en el sí mismo basal, la memoria carnal se puede caracterizar como una estructura de la habituación. En este sentido, la memoria carnal no es solo un proceso de presentificación o actualización del pasado, sino que comprende capacidades actuales no reflexivas. Por lo dicho, se puede entender que la memoria carnal se constituye por la sedimentación de las experiencias vividas en carne propia. Ella es, en gran medida, la historia de la carne propia y se ofrece como lo que suele denominarse inconsciente, al no ofrecerse como medida por procesos reflexivos y aparecer como nuestro pasado vivido.

La memoria carnal es una forma de memoria implícita, ya que comprende las vivencias ligadas a las capacidades sensomotóricas, además de la memoria de situaciones y la comunicación no verbal de la resonancia intercarnal. La sedimentación de las capacidades sensomotóricas implican el resultado de los ejercicios de movimiento y un determinado trato con los otros en el mundo. En este sentido, queda una memoria corporal o carnal de cómo realizar ciertos movimientos de baile o de ejercicio, aunque la persona no pueda desarrollarlos plenamente por la edad avanzada o por haber sufrido algún accidente. Los casos clínicos de distonía focal pueden reconocer que algo en su cuerpo ya no responde con la precisión de antes, dado que la memoria carnal hace posible la comparación con el rendimiento “recordado”. Esta memoria carnal es, además, situacional, puesto que implica una forma de percepción con el espacio, como una dinámica espacial interior (por ejemplo, como en las descripciones que ofrece Schmitz sobre la vivencia de contracción o ampliación); tanto en las vivencias de la espacialidad afectiva, como en el caso de sentirse cómodo en los brazos de otra persona o en algunas habitaciones de una casa antigua. Así debería quedar comprendido por qué la memoria carnal es en gran medida no verbal o de resonancia intercarnal.

Aunque Thomas Fuchs no lo ha dicho explícitamente, me parece que la memoria carnal ofrece las bases de una estructura narrativa basada en la acción o en la teleología de una actividad. De lo que se sigue que se podría comprender el concepto de memoria corporal como una apertura a la identidad narrativa implícita que, autores como Zahavi,

rechazan y que otros, como Schmitz, comprende como disposición carnal, o bien, como lo inconsciente. Esta estructura básica de la habitualidad que nos ofrece la memoria carnal es la responsable de la posibilidad de rechazar aspectos de uno mismo, es decir, de la segunda característica de la identidad narrativa propuesta por Fuchs.

Según Fuchs, la capacidad de contar historias sobre nosotros mismos implica no solo el recuerdo y reconocimiento de nuestro pasado, sino también la capacidad de rechazar características que nunca nos correspondieron, o que han dejado de hacerlo. Esta característica me parece muy importante para comprender la importancia de la relación entre la carne y la narración autobiográfica, ya que permite comprender mejor la pregunta sobre por qué solemos modificar nuestras narraciones. Si dejamos de lado el objetivo de ocultar aspectos de nuestro pasado, o enfatizar algunos sucesos específicos, para engañar a otra persona y obtener algún beneficio; se debe reconocer que muchas veces las personas modificamos nuestras narraciones, porque sentimos que estas no expresan solo una coherencia con los recuerdos explícitos que tenemos, sino con nuestra forma actual de ser. Este cambio de perspectiva se debe, por lo menos en una medida importante, a la capacidad de extrañarnos o reconocernos en la sedimentación de la memoria carnal. Por ello afirma Fuchs que el desarrollo de la identidad narrativa se basa no solo en la capacidad de recordar, sino de cuestionar o rechazar ciertas características, aspectos o tendencias que no son coherentes con la imagen y la vivencia de sí (2020a: 44).

Por lo que se acaba de exponer, se puede comprender que la investigación del profesor de Heidelberg ofrece un panorama más complejo y enriquecido para comprender la relación entre las vivencias carnales y la identidad narrativa. No obstante, se debe reconocer que sus planteamientos se ofrecen como una base interesante para desarrollos posteriores. Tal tarea solo puede ser, por ahora, señalada. Por lo pronto, esto nos basta para tratar el tema que aquí no ocupa.

§ 3. Carne y narración: apuntes para el concepto de persona encarnada

El desarrollo del presente artículo se ha concentrado en exponer críticamente dos concepciones de la subjetividad humana: la constructivista y la fenomenológica. Como hemos tenido oportunidad discutir, el abordaje constructivista sostiene que la identidad personal del individuo solo se consolida mediante la configuración de una identidad narrativa que está socialmente mediada y cuya finalidad práctica es poder determinar la responsabilidad que le compete a cada quien. En este sentido, tuvimos la oportunidad de reconocer como vigente la concepción forense de la identidad personal. Bajo esta primera perspectiva, la identidad personal solo puede ser narrativa, en la medida en que atribuye roles, actividades y responsabilidades a un individuo, a lo largo de un espacio temporal, el transcurso de una etapa de vida, ofreciendo la ilusión de una unidad plena y continua que solo aparentemente sería equivalente al desarrollo de ese individuo como organismo. Dado que la identidad narrativa, elaborada a partir de roles, acciones y responsabilidades, está orientada a especificar el grado de responsabilidad de las consecuencias de dicha identificación, las instituciones sociales cobran un papel importante en el punto de vista de esta teoría. Dado que la identidad narrativa no proviene de algo interior en el individuo, de algo así como su alma, o su organismo, entonces la forma de unidad de la identidad

narrativa debe asegurarse por un factor externo. Esta parte del argumento de esta postura resulta interesante en una dimensión práctica, puesto que conduce a pensar que las identidades personales, y por extensión las colectivas, dependen de las relaciones sociales y del poder de las instituciones para determinar las formas de responsabilidad en la convivencia. Las consecuencias políticas de esta concepción son ciertamente conocidas en nuestra región. Sin embargo, lo que cabe resaltar enfáticamente es que la escisión entre corporalidad e identidad narrativa no parece ser la tesis más convincente ni intuitiva.

Mientras la postura constructivista otorga un valor definitivamente secundario al organismo, la postura fenomenológica suele abordar el problema de la identidad personal a partir de la discusión sobre la noción de corporalidad. Es común que los fenomenólogos retomen la diferencia que ofrece el cuerpo humano como cuerpo orgánico y el cuerpo como la sensación de sí mismo. Esta duplicidad del cuerpo como objeto y como medio de la sensación es advertida tradicionalmente en la capacidad ambigua y dinámica que una persona experimenta cuando frota y toca sus manos, dejando que cada miembro tome el rol, ahora de perceptor, ahora de percibido. No obstante, la determinación de las descripciones fenomenológicas sobre la corporalidad está lejos de referencias inequívocas. Que la concepción de corporalidad sea un tema no exento de discusión, nos ha ofrecido la libertad de revisar tres concepciones diferentes de esa idea de sí mismo que debería ser la base de la identidad personal narrativa. Apuntemos a continuación algunos rasgos que nos interesan para comprender la manera en que la identidad narrativa podría estar enraizada en las vivencias del sí mismo carnal.

En primer lugar, habrá que reconocer que, en la tesis fenomenológica, la noción de corporalidad está ligada a la percepción de sí mismo. Esta noción no es equivalente sin más a la de organismo biológico. En otras palabras, ellos reconocen que la manera que *X* tiene de sentir su cuerpo no es equivalente a la sensación que tiene *Y* cuando ve el cuerpo de aquel. La experiencia de mismidad se ofrece como la relación de mismidad entre el sujeto y su propio cuerpo. No obstante, esa corporalidad puede tornarse extraña, haciendo difícil mantener sin equivocidad el término “cuerpo propio”. Aun cuando el cuerpo se hace ciertamente extraño, como en la experiencia del desmayo, en la de una fractura de un miembro, del adormecimiento, o de tomar conciencia de una enfermedad que no presenta síntomas, la corporalidad no pierde por completo el carácter de mismidad; pues el sujeto que padece puede todavía mantener esa paradójica relación de extrañamiento en el seno de su propio cuerpo. Esta experiencia que oscila entre un cuerpo propio y un cuerpo extraño, que eventualmente puede volver a ser apropiado, mantiene una sensación de mismidad que hemos denominado carne. “Carne”, como en la expresión coloquial de haber vivido algo “en carne propia”.

Como hemos tenido la oportunidad de estudiar, la mismidad subjetiva de la carne puede deberse, según Zahavi a la vivencia inalienable de la perspectiva en primera persona que acompaña toda experiencia. En el caso de Schmitz, esta vivencia de mismidad está ligada principalmente a las dos tendencias antagónicas de estrechez y amplitud, de las que la primera suele ofrecerse como la experiencia más fuerte de reconocimiento del sí mismo carnal. Cuando nos asustamos por algo, el susto no consiste tanto en la percepción del objeto que nos asusta como en la sensación de un sí mismo que

respinga y se siente atingido por la situación, como suele ocurrir menos intensamente en la culpa, la vergüenza y el pudor. Por su parte, Thomas Fuchs enfatiza que el organismo y la vivencia de él son solo dos caras de la moneda del sí mismo basal. Por lo que la vivencia de la mismidad está asegurada por la habitualidad que ya el infante desarrolla en relación con su entorno humano y ambiental.

Esa sedimentación de la habituación, de la referencialidad a los otros y al mundo, que acompaña la vivencia de la mismidad se ofrece como un camino valioso que permite comprender un terreno ya temporal, sino narrativo para la carnalidad del sujeto. Fuchs propone el término de memoria carnal, que no es solo el punto ciego de una mismidad cerrada en sí, sino de la capacidad de resonancia prelingüística. A nosotros nos interesa pensar esa memoria “inconsciente” como la base del yo narrativo, pues su forma de sedimentación no implica solo una presentificación o actualización del pasado en la forma del recuerdo, sino que se ofrece en la forma de una acción que se anuncia como capacidad de hacer algo (un saber cómo), que puede ejecutarse o no, revelando al sujeto como capaz o incapaz de una acción. Este componente de expectativa irreflexiva y acción lograda o fallida implica una unidad de acción.

Póngase el ejemplo de una persona que escucha una canción y desea bailar y cantarla como en su juventud. Si esta persona logra ejecutar satisfactoriamente la acción conjunta, se revelará a sí misma como competente. No necesitará decirse, pero sentirá que todavía es aquella cantante y bailarina de antes. Si se da el caso contrario, la persona se revelará a sí como incapaz. Tal situación podría desarrollarse desde una vivencia de extrañeza de sí hasta la reflexión explícita de su actual falta de habilidad y la meditación sobre la transformación experimentada. Considera que ya en *Poética*, Aristóteles (1974) había mencionado este carácter íntimo que puede tener en la acción, la relación entre peripecia y agnición (1450a30, 1452a-1452b). Si nuestras acciones están mediadas por la vivencia carnal de mismidad y esta implica estas expectativas implícitas de ejecución gracias a la memoria carnal, habría que reconocer ya una base prelingüística de narración, en el sentido de una acción que apunta a una finalidad que puede ser lograda (o no) de manera satisfactoria a partir del reconocimiento (actualización o extrañamiento) de un sí mismo pasado. Esta consideración exige repensar, por lo tanto, el papel de una narrativa implícita, enraizada en el sí mismo carnal, como base de la identidad narrativa explícita.

Si el ejemplo fuera válido, habría que reconocer, además, que la noción de situación debería entrar en consideración, si se desea comprender mejor el enraizamiento de la identidad narrativa explícita en la vivencia del sí mismo carnal. En este sentido, la noción de situación propuesta por Hermann Schmitz se presenta como una vía atractiva que permite acercar la descripción no solo a lo que intencionalmente aparece en una acción, sino también a los modos en que toda ejecución con sentido nos ofrece un reconocimiento o extrañamiento de sí en los actos exitosos o fallidos. La idea de una identidad narrativa no debería, por lo tanto, atender a la historia, como la relación de un sujeto que desea obtener el objeto deseado, sino a los significados de reconocimiento y extrañamiento implicados en toda acción. En este sentido, Fuchs parece enfatizar acertadamente que la vivencia del sí mismo es de cabo a rabo una relación de resonancia afectiva y emocional con los otros y el mundo.

En síntesis, consideramos que la experiencia de la identidad narrativa está enraizada en las vivencias del sí mismo carnal. En primer lugar, porque la vivencia carnal ofrece el suelo en que se asienta toda experiencia de autoadscripción como reconocimiento, pero también de extrañamiento. En segundo lugar, porque esa base de mismidad de la vivencia carnal no es solo un punto de referencia, sino la sedimentación de la habitualidad, de las capacidades, del modo de ser con los otros en el mundo, lo que permite un estilo de vivencia de esa relación, cuya forma constantemente va siendo puesta a prueba. En tercer lugar, porque lo que decimos de nosotros mismos está en íntima relación con lo que hacemos, y no solo en el complejo terreno de la moral, sino en el terreno de la capacidad de ejecutar satisfactoriamente actos que revelan o confirman quién decimos ser. En este punto, hemos extendido nuestra reflexión al estudio aristotélico de la tragedia para apropiarnos de los términos de peripecia y agnición que están implicados en las nociones de acción fallida y reconocimiento y extrañamiento de sí. En cuarto lugar, la identidad narrativa está enraizada en la vivencia del sí mismo, dado que toda narración explícita es una forma de testimonio de una situación que fue vivida pretéritamente en carne propia.

Habíamos comenzado este artículo con una referencia a la relación entre experiencias corporales de violencia y la formación de un nosotros colectivo. Tal cita nos ha impulsado a señalar el carácter abierto y problemático de este tema. No hemos pensado agotarlo, pero sí marcar cuál podría ser un punto de inicio convincente para futuras investigaciones. En este sentido, consideramos que el enraizamiento de la identidad narrativa en la vivencia carnal es un tema que solicita ser estudiado en trabajos venideros. *Tua res agitur.*

Referencias bibliográficas

- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 2014.
- Aristóteles. *Poética*. Madrid: Gredos. 1974.
- Bergson, Henri. *Materia y memoria*, trad. Palo Ires. Buenos Aires: Cactus, 2006.
- Bourdieu, Pierre. *La ilusión biográfica*, trad. Adriana Blajos. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés. 1998.
- Boghossian, Paul. *El miedo al conocimiento. Contra el relativismo y el constructivismo*. Madrid: Alianza Editores, 2009.
- Damasio, Antonio. *Y el cerebro creó al hombre. ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?* Barcelona: Destino, 2010
- Dennet, Daniel. *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinar*, trad. Sergio Balari Ravera. Barcelona/ Buenos Aires/ México: Paidós, 1995.
- Fuchs, Thomas. “Selbsterleben und Selbststörungen”. En: *Selbst und Selbststörungen*, editado por Thomas Fuchs y László Tengelyi, 31-65. Freiburg: Alber, 2020a.
- Fuchs, Thomas. *Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*. Berlin: Suhrkamp, 2020b.
- Fuchs, Thomas. *Das Gehirn- ein Beziehungsorgan*. Stuttgart: Kohlhammer, 2017.
- Fuchs, Thomas. “Leibgedächtnis und Unbewusstes – Zur Phänomenologie der Selbstverborgenheit des Subjekts”. En: *Psycho-Logik. Jahrbuch für Psychotherapie, Philosophie und Kultur*, 3 (2008): 33-50.

- Fuchs, Thomas. *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*. Klett-Kotta: Stuttgart, 2000.
- Fuchs, Thomas. "Coenästhesie. Zur Geschichte des Gemeingefühls". *Zeitschrift für Klinische Psychologie, Psychopathologie und Psychotherapie*, 43 (1994): 103-112.
- Gallagher, Shaun y Dan Zahavi. *La mente fenomenológica*, trad. Marta Jorba, Madrid, Alianza, 2014.
- García Linera, Álvaro. *Identidad Boliviana. Nación, mestizaje y plurinacionalidad*. La Paz: Centro de Publicaciones. Vicepresidencia del Estado Plurinacional del Estado de Bolivia, 2014.
- Großheim, Michael. *Der Mensch in der Phänomenologie. Rostocker Phänomenologischen Manuskripte*. Rostock: GNP, 2012.
- Henry, Michel. *Encarnación*, trad. Javier Teira. Salamanca: Sígueme, 2001.
- López-Ibor, Juan José., Ortiz, Tomás. y López-Ibor, María. "Percepción, vivencia e identidad corporales". *Actas españolas de psiquiatría*, 39, n.º 3 (2011): 3-118.
- Macintyre, Alasdair. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 2004.
- Mercado Vásquez, Martín. *Filosofía, carne y persona. Reflexiones en torno a la Nueva Fenomenología de Hermann Schmitz*. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos, 2020a.
- Mercado Vásquez, Martín. "Fenomenología, psicología y embodiment. Un diálogo contemporáneo". *Cultura de paz. Colegio Departamental de Psicólogos*, 2 (2020b): 46-63.
- Morales, Evo. "Discurso de posesión del Presidente Juan Evo Morales Ayma en el Congreso Nacional de Bolivia" [Transcripción]. Universidad Federal del Río Grande del Sur, 2006.
- Ortega y Gasset, José. *Obras completas. Tomo V (1933-1941)*. Madrid: Revista de Occidente, 1964.
- Ricœur, Paul. *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI, 2011.
- San Martín, Javier. *Antropología filosófica II. Vida humana, persona y cultura. Vol. II*. Madrid: UNED, 2015.
- Sartre, Jean-Paul. *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Buenos Aires: Losada, 2017.
- Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., 2020.
- Schmitz, Hermann. *Zur Epigenese der Person*. Freiburg / München: Alber, 2017.
- Schmitz, Hermann. *Ausgrabungen des wirklichen Lebens. Eine Bilanz*. Freiburg / München: Alber, 2016.
- Schmitz, Hermann. *Selbst sein. Über Identität, Subjektivität und Personalität*. Freiburg / München: Alber, 2015.
- Schmitz, Hermann. *Einführung in die Neue Phänomenologie*. Freiburg: Karl Alber, 2009.
- Schmitz, Hermann. *System der Philosophie. Band IV: Die Person*. Bonn: Bouvier, 2005.
- Serrano De Haro, Agustín. "Espacialidad del dolor. Meditaciones fenomenológicas". *Isegoría* 60 (2019): 103-121.
- Zahavi, Dan. *Self and others. Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Zahavi, Dan. *Subjectivity and selfhood. Investigating the First-Person Perspective*. Massachusetts: MIT, 2005.