



El cuerpo vivido y el enfoque simple. Una lectura fenomenológica de la identidad personal

Juan Francisco Franck¹; Pablo Emanuel García²

Recibido: 4 de abril 2023 / Aceptado: 22 de diciembre de 2023

Resumen. El artículo aporta elementos fenomenológicos para reforzar algunas afirmaciones del enfoque simple en el contexto del debate sobre la identidad personal. Para esto se describe, en primer lugar, la propuesta de Geoffrey Madell y se introduce la noción fenomenológica del cuerpo propio (*Leib*). En segundo lugar, se muestra cómo la reducción vital propuesta por Francisco Leocata evita una posible interpretación inmanentista de la fenomenología, y favorece el desarrollo de una noción encarnada del yo y la posibilidad de entender el mundo como traspasado por la subjetividad. Este desarrollo será el fundamento para mostrar, en tercer lugar, cómo la fenomenología de los vínculos personales y la narración también pueden aportar a la cuestión de la identidad personal.

Palabras clave: cuerpo vivido; enfoque simple; identidad personal; fenomenología; Francisco Leocata.

[en] The lived body and the simple view. A phenomenological approach to personal identity

Abstract. The article provides phenomenological elements to reinforce some claims of the simple view in the context of the debate on personal identity. For this aim, first, we describe Geoffrey Madell's proposal and we introduce the phenomenological notion of lived body (*Leib*). Second, we show how the vital reduction proposed by Francisco Leocata avoids a possible immanentist interpretation of phenomenology, and favors the development of an embodied notion of self and the possibility of understanding the world as transfixed by subjectivity. Third, this development will be the foundation to show how the phenomenology of personal relationships and narrative can contribute to the question of personal identity.

Keywords: lived body; simple view; personal identity; phenomenology; Francisco Leocata.

Sumario: 1. Introducción; 2. El enfoque simple: la primera persona y el cuerpo propio; 3. El mundo de la vida de una persona: la reducción vital; 4. Los vínculos personales, la autonarrativa y su ordenamiento a la unidad; 5. Conclusiones; 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Franck, J.F.; García, P.E. (2025): “El cuerpo vivido y el enfoque simple. Una lectura fenomenológica de la identidad personal”, en *Revista de Filosofía* 50 (1), 117-129.

¹ Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Argentina
juan.franck@unsta.edu.ar

<https://orcid.org/0000-0002-7480-0188>

² Universidad de Montevideo, Uruguay
p.garcia@um.edu.uy
<https://orcid.org/0000-0001-5032-9670>

1. Introducción

La identidad personal se nos presenta paradójica: tenemos la certeza de ser quienes somos y a la vez, cuando tenemos que explicar en qué consiste esto, la identidad parece elusiva. Nos reconocemos como los mismos de hace tiempo atrás, al menos en algún aspecto con cierta relevancia para sabernos involucrados, pero –casi inevitablemente– como quien ha cambiado. Junto a lo paradójico, la dilucidación de la identidad reviste un carácter de urgencia, tanto a nivel especulativo como práctico. La vida corriente plantea situaciones que presuponen una determinada concepción del otro y de nosotros mismos que nos enfrenta ineludiblemente a esta temática; y si la filosofía tiene algo que decir para el individuo real, debe poder afrontarla.

En la actualidad, el análisis de la identidad personal suele abordarse buscando aquello que nos hace ser los mismos a lo largo del tiempo, en momentos sucesivos. Esta es la llamada identidad diacrónica, distinta de la sincrónica, que refiere a qué nos hace ser quienes somos en un momento dado. La diacrónica y la sincrónica son perspectivas ontológicas sobre la identidad, que buscan responder a qué nos hace ser esta persona y no otra, es decir, a la pregunta por lo que nos individualiza. Por el contrario, lo que podríamos llamar identidad esencial se refiere a lo que nos hace una persona, una entre otras, si es posible hablar así al referirnos a una persona. En este trabajo el foco no está puesto en esto último, sino en aquello particularísimo que nos hace nosotros mismos y a las otras personas ellas mismas. Aunque este enfoque ontológico se distingue del epistemológico –es decir, cómo sabemos que alguien es el mismo– las dos perspectivas están intimamente relacionadas en la persona humana, dado que el modo de ser determina cómo accedemos a su conocimiento. De ahí que las posturas ontológicas generalmente refieran a algún elemento epistemológico.

Las posiciones que explican la identidad diacrónica suelen clasificarse en dos tipos: los enfoques complejos (*complex views*) y el enfoque simple (*simple view*). Los enfoques complejos establecen que la identidad está dada por algún elemento o propiedad que garantizaría la persistencia a través del tiempo. Según qué sea eso que permanece se distinguen dos grandes posturas: el animalismo y el psicologismo. El animalismo sostiene que la identidad está dada por la continuidad de un organismo (Olson 2007) y que la persona es solo una fase en la vida de un organismo animal. Para el psicologismo, lo definitorio está en la continuidad de algunos aspectos psicológicos o mentales, como la memoria u otros (Locke 2005; Shoemaker 1970). En cuanto la memoria cumple un rol fundamental, hay algún punto de contacto entre el psicologismo y el enfoque narrativo (Ricoeur 2006), aunque aquí también se incorpora el lenguaje y el carácter social. A diferencia de los enfoques complejos, el simple establece que “la identidad personal no consiste en otra cosa más que en sí misma” (Gasser y Stefan 2012, p. 3). La identidad personal es algo irreductible y absoluto, no ulteriormente analizable, por lo que no es necesario remitir a otro elemento que la fundamente. Las anteriores posturas errarían por entender la identidad personal en virtud de algo distinto, que podría darse también en otra persona y no garantizaría la continuidad buscada. El organismo, los atributos mentales e incluso una narración podrían tener a otra persona como sujeto. Podrán ser criterios epistemológicos para discernir la identidad de una persona, pero no la constituyen.

No hay total acuerdo sobre cuáles posturas serían simples, aunque parecería que solo una podría serlo y que la discusión debería centrarse en el mejor modo de entenderla. En el presente trabajo no nos proponemos abordar específicamente ni

mucho menos resolver el problema diacrónico de la identidad personal, sino aportar a la mejor comprensión del enfoque simple desde una lectura fenomenológica, abierta a consideraciones metafísicas. El enfoque simple y la fenomenología son propuestas incommensurables, ya que el primero es una postura desarrollada en el marco de un problema definido en términos muy precisos, mientras que la segunda es un programa global sobre el conjunto de la filosofía. Sin embargo, uno encuentra eco en la otra y el ejercicio de estudiar su convergencia muestra que, en la medida en que buscan la mayor radicalidad posible, el estilo analítico en filosofía y la fenomenología no son necesariamente refractarios.

Compartimos la intuición fundamental del enfoque simple de que la persona es irreducible a sus cualidades y a la especie que individualiza. Esta tesis remite a un aspecto clave de la noción tradicional de persona, que designa aquello que no corresponde más que a uno solo, *nisi uni soli* (Ricardo de San Víctor 2015, p. 176), es decir, lo más intensamente individual e irrepetible, también denominado, con un lenguaje que suele prestarse a equívocos, ontológicamente incomunicable. Compartimos también la idea de que el problema de la identidad personal exige aclarar la naturaleza de la primera persona, es decir, del sujeto de la experiencia, que es un tema crucial en la consideración fenomenológica (Fasching 2021). En lo siguiente reforzaremos estas intuiciones del enfoque simple. Para ello caracterizaremos la *simple view* apoyándonos en Geoffrey Madell, lo cual nos permitirá vincular esta postura con la noción fenomenológica de cuerpo propio (*Leib*). En segundo lugar, presentaremos el sentido de la reducción vital propuesta por Francisco Leocata para interpretar el programa filosófico de Husserl rescatando sus motivos fundamentales y evitando la deriva idealista que su lenguaje sugiere por momentos. La propuesta de Leocata refuerza las intuiciones principales del enfoque simple y ofrece una comprensión de la primera persona capaz de establecer un puente con la perspectiva de segunda y de tercera persona –propia de la mayoría de las ciencias y que subyace a las posiciones complejas sobre la identidad personal–. Además, la reducción vital proporciona un marco filosófico a las ciencias humanas por estar ancladas en la experiencia tal como se da en el mundo de la vida y con esto se facilita el diálogo interdisciplinario vigente en los debates sobre esta cuestión. En tercer lugar, la reducción vital nos permitirá ofrecer un complemento al problema de la identidad personal, tanto por la relación con las otras personas que revela y por la capacidad narrativa que facilita, como por su referencia al centro vital que fundamenta todos estos ámbitos.

2. El enfoque simple: la primera persona y el cuerpo propio

Para Madell, la cuestión de la identidad personal no puede resolverse sin tener en cuenta la naturaleza de la primera persona, el hecho de que todo estado de conciencia es esencialmente *mío* o *no mío* (tuyo, de él, de ella, de alguien). Las demás posiciones pasarían por alto esta cuestión esencial y se remitirían en todo caso a signos de la identidad, no a la identidad en sí misma. Madell articula esta intuición central en cuatro puntos, intrínsecamente relacionados entre sí, y que servirían de prueba para toda postura sobre la identidad personal (Madell 2015, pp. 9-11).

El primero es la “brecha del criterio” (*Criteria Gap Issue*), que consiste en que hay un salto entre decir “X es tal y cual” y “Yo soy tal y cual”. La razón es que los criterios basados en cualidades observables no son suficientes para determinar la

identidad personal ni tampoco su persistencia. Ninguna descripción permite asignar una propiedad observable a un yo determinado, ni por consiguiente tampoco distinguir un yo de otro. Aunque uno sea consciente de tener determinadas propiedades, no se reconoce a partir de ellas, sino inmediatamente, en la experiencia a veces llamada interna. Además, fácilmente entiendo que *yo* (u otra persona cualquiera) podría tener otras propiedades completamente diferentes sin dejar de ser *yo* mismo.

El segundo punto es la unicidad (*Uniqueness Issue*). Los términos indexicales –aquí, ahora, este, etc.– tienen sentido en relación con la primera persona, que no es un indexical más, sino su centro. Sin un hecho indexical primitivo asociado a los actos de conciencia, esos pronombres y adverbios seguirían siendo genéricos y no reflejarían la unicidad del yo, porque cualquiera podría emplearlos con el mismo valor (Chalmers 1996). Tampoco sirve llegar a conocer la esencia o naturaleza del yo, como si fuera una especie (*natural kind*), porque esa naturaleza sería también algo genérico, compartido por todos los yoes. La individualidad del yo se percibe de manera inmediata como algo único.

En tercer lugar, es una verdad contingente que *yo* soy una parte de la realidad del mundo (*Contingent Truth Issue*). Los conceptos de perspectiva y de autoconciencia presuponen la percepción de la propia perspectiva y de la propia autoconciencia, porque tanto una como otra son esencialmente *mías* o *no mías*. No se podría siquiera entender que algo sea consciente de sí mismo sin saber qué significa que *yo* sea consciente de *mí mismo*. Pero, aunque una persona tenga necesariamente la perspectiva sobre el mundo que tiene, es algo contingente que una determinada perspectiva sea *mía*, ya que podría haber otro en mi lugar con la misma perspectiva. A la brecha y al carácter único de cada persona se añade su contingencia.

Entonces, por un lado, la individualidad propia del yo consciente no se sigue de una descripción objetiva del mundo y sus propiedades, ya que nada hay en esas propiedades que indique su pertenencia a un tal yo. Por otro lado, la experiencia no puede decirse de un yo en general, ya que no solamente es siempre individual, sino que es además necesariamente mía o no mía. Por consiguiente, ninguna descripción y ninguna teoría del yo en general son capaces de dar cuenta de la *auto-atribución*, es decir, de la atribución de determinadas cualidades, propiedades, experiencias, etc. a uno mismo (*Self-Ascription Issue*).

La conjunción de estas cuatro condiciones que debe satisfacer una teoría de la identidad personal para ser verdadera descansa sobre la convicción de que no puede tratarse del mismo modo que la identidad de otras cosas. Aun cuando en cierto sentido toda individualidad es algo último y no analizable, el problema de la identidad de una persona no puede soslayar la dimensión consciente y, por consiguiente, los criterios de tercera persona no alcanzan para determinarla. En un aparato que mide su propia temperatura no hay más que un conjunto de procesos que dan por resultado el dato esperado, pero en un sujeto personal hay algo distinto. Una descripción completa del mundo observable dejaría fuera el carácter de *mío, tuyo, de él*, etc. propio de la experiencia, pero el problema de la identidad personal empieza precisamente allí. El enfoque simple insiste sobre el carácter absoluto de la identidad, el hecho de que no admite grados, y a pesar de las apariencias no desconecta necesariamente lo constitutivo de la identidad de los criterios que ordinariamente son sus signos.

Para quien sostiene el enfoque simple, está claro que la tesis animalista de que somos fundamentalmente un organismo animal ni siquiera llega a abordar el problema. Madell argumenta que no se puede atribuir la continuidad a la conexión

con un mismo cuerpo, porque está en discusión en virtud de qué puedo atribuir ese cuerpo a mí mismo o a determinada persona. Piensa que se comete también un círculo diciendo que una experiencia es mía por estar vinculada con mi cuerpo, porque para decirlo necesitaría identificar ese cuerpo como mío. Y esa atribución es ya una experiencia. Pero, mientras que no hay forma de determinar que un cuerpo es *mío* mediante una descripción, es absurdo preguntar si una experiencia determinada es *mía*: eso lo sabemos de manera inmediata, porque es de la esencia de toda experiencia que sea mía o no mía. Aunque normalmente distingamos a los yoes por los cuerpos, eso no significa que la individuación se deba a la conexión con tal cuerpo (Madell 2015, pp. 49, 52). Más bien vale lo contrario: la individuación del cuerpo se da por algún acto de atribución o apropiación. Está claro que nadie puede atribuirse el cuerpo que quiera, pero la atribución que justifica la individuación no es una propiedad corpórea.

Las dificultades que menciona Madell de la posición animalista tienen su raíz en una concepción del cuerpo cercana a lo que la fenomenología entiende como *Körper*, es decir, un cuerpo como cosa, como un objeto más del universo que puede detectarse desde una perspectiva de tercera persona. Esta noción del cuerpo está presente también en algunos filósofos analíticos, como Searle, quien, a pesar de reconocer la particularidad de la conciencia, tiene dificultades para vincular la primera persona con su manera de entender la dimensión material del hombre (Smith y Searle 2003, p. 286). En el caso del ser humano, es posible entender el cuerpo también de otra manera: como *Leib*, es decir, un cuerpo vivido. Como dice Zahavi, en cuanto *Leib*, nuestro cuerpo “está presente no como un objeto perceptual permanente, sino como yo mismo. Usualmente, no tengo ninguna conciencia de mi cuerpo como un objeto intencional. No lo percibo; soy él” (Zahavi, 2005, p. 205). Y aunque inicialmente el cuerpo no es percibido como un objeto, sí tenemos una experiencia “inmediata, no articulada, prerreflexiva” (Zahavi 1999, p. 108) de él.

Aunque muestra conocer a Husserl y a Zahavi, Madell no refiere en esto al concepto fenomenológico de *Leibkörper*, que intenta reunir estas dos dimensiones de la corporalidad humana. Tampoco remite al concepto de *minimal self* (Zahavi 2005, pp. 99-132; Belt 2019), que resulta esclarecedor para explicar la captación de sí mismo desde la primera persona. La auto-atribución, sentimiento o percepción del propio cuerpo, permite pensar una conjunción de las perspectivas de primera y tercera persona sin confundirlas. Por esa razón tiene tanta importancia para la fenomenología, que no la considera una cuestión más, sino el punto de unión entre la subjetividad y el mundo, así como también la clave del encuentro entre las personas.

La autoconciencia encarnada es el carácter subjetivo y el fundamento de posibilidad de cualquier acto perceptivo del entorno. La percepción del mundo es posible en cuanto se dona a nuestros órganos sensoriales, pero también gracias a una experiencia de nuestro propio organismo: el lugar en el que estamos, la posición en la que nos encontramos, las sensaciones que están ocurriendo, los movimientos que estamos realizando y de los que somos capaces. Aquí hay una autorreferencia, previa a la reflexión, que atraviesa a todos los actos conscientes particulares. Existe un “para mí”, que no es una experiencia más, una experiencia particular junto a otras, sino la “dimensión invariante de la donación en primera persona a través de la multitud de experiencias cambiantes” (Zahavi 2005, p. 132).

La raíz autorreferente de la perspectiva de primera persona hace a cada experiencia única e intransferible. De ahí que “si queremos hacer justicia al carácter

fenoménico de nuestra vida experiencial, no es suficiente meramente describir el objeto experimentado y el tipo de acto intencional; no debemos pasar por alto el carácter de experiencia en primera persona. El último equivale a un tipo diferente pero formal de individuación experiencial" (Zahavi 2014, p. 23). El fundamento común a todas las experiencias particulares no se identifica con ellas y hace posible sostener la identidad diacrónica del sujeto que experimenta. Si no existiera tal fundamento común, tendríamos que afirmar una postura no egológica (Metzinger 2003) o un yo puramente formal independiente de la experiencia (Searle 2006). O si este fundamento se identificara con los actos particulares, deberíamos sostener con Strawson algo aún más ajeno a la experiencia habitual: cada acto de conciencia estaría acompañado de un yo distinto (Strawson 1999).

La referencia a una raíz experiencial permite reconocer la visión fenomenológica como cercana al enfoque simple. Como se dijo, Madell sostiene que la identidad es algo absoluto, de todo o nada, es decir que no admite grados. "No puedo, por ejemplo, hacerme la idea de que hay algún dolor futuro que es en parte mío y en parte no. Cualquier dolor futuro, cualquier dolor, sea pasado, presente o futuro debe ser o mío o no mío" (Madell 2015, p. 8). La individuación no puede darse simplemente indicando que una experiencia se da en un sujeto. Este es un criterio extrínseco que no permite dar cuenta de que toda experiencia particular se vive como propia. Lo que individualiza el conjunto de experiencias es el hecho de que toda experiencia tiene un para mí. Esto es también lo que permite vivir incluso a nuestro cuerpo como propio, en cuanto que la relación con él está anudada "desde dentro". De ahí que la proximidad de la noción de *Leib* al enfoque simple se debe no tanto a lo que el cuerpo tiene de propiamente orgánico, sino a la incorporación de una dimensión experiencial. La centralidad de la experiencia es tal que podría pensarse en seres que tengan experiencia de sí incluso siendo totalmente inmateriales. Sin embargo, en el caso de los humanos, aunque nos experimentamos como los mismos a través de los diversos cambios orgánicos que hemos padecido o incluso podríamos imaginarnos siendo los mismos con otro cuerpo, la experiencia del mundo y de los otros reclama inevitablemente una base material.

3. El mundo de la vida de una persona: la reducción vital

Aunque el acento en la subjetividad resulta clave para entender la identidad personal, la fenomenología enfrenta algunas dificultades semejantes a las del enfoque simple. Los temas de la reducción y de la constitución, y especialmente la concepción de la filosofía primera como una forma de egología sistemática y trascendental (Husserl 1959, pp. 173-190), parecerían reforzar la dirección hacia el idealismo y el solipsismo. ¿Cómo entender la autoconciencia de manera que no quede desconectada del mundo y que permita el reconocimiento de otras personas? Se puede argumentar que ambas preocupaciones constituyen el alma misma de la fenomenología, aunque sería más adecuado invertir los términos: ¿cómo entender la esencial conexión del mundo con la subjetividad y el encuentro con otras personas sin desconocer el carácter irreducible de la individualidad?

De modo semejante, parecería que en el enfoque simple uno solo accedería a la propia identidad, quedando las otras solo postuladas o imposibles de verificar. Por supuesto, el llamado problema de las otras mentes no es exclusivo del enfoque simple

y de la fenomenología, pero ni cancelar el problema recurriendo al sentido común, ni propuestas como la hetero-fenomenología de Dennett son buenas soluciones (Dennett 1991, pp. 72-81). Como se ha visto, es imposible atribuir autoconciencia a alguien sin saber qué sería atribuirla a uno mismo. La fenomenología ofrece un modo original de comprender el problema. Francisco Leocata propone entender esta tradición filosófica como una forma de idealismo personalista, porque en su punto culminante se encontraría la autoconciencia personal con el reconocimiento de su finitud y, por consiguiente, la esencial apertura al mundo y a otras personas. Veamos cómo un adecuado entendimiento de dos conceptos fenomenológicos centrales –la reducción y la constitución– permite esta lectura.

La reducción significa algo bastante distinto de lo que literalmente sugiere. No implica que una cosa se entienda como algo de otra, como si no fuera nada ella misma. Reducir es re-conducir una experiencia o vivencia a algo que le es fundamental pero que no aparece necesariamente en primera instancia. Una primera reducción consiste en poner entre paréntesis la existencia del mundo (*epojé*). Es llamada fenomenológica porque con ella se descubre que los actos intencionales dirigidos a los objetos son actos de una conciencia. En ella no se niega la existencia del mundo, sino que la atención queda puesta en la conciencia y en sus actos como un ámbito regido por leyes propias (Husserl 1962, pp. 112-116). Al mismo tiempo, la *epojé* abre a la investigación de las esencias de esas cosas, tal como aparecen en cuanto objetos intencionales con su propia validez, aunque no estuvieran realizadas. La conciencia no queda encerrada en sí misma, sino que se completa con una nueva reducción que descubre esencias objetivas, de donde su nombre de reducción eidética (Husserl 1962, pp. 20-25). Así, el fenomenólogo se abre tanto al estudio de la conciencia como de las esencias, fundamento de todo conocimiento, logrando mediante las reducciones antes una ampliación que una disminución de la experiencia.

El término constitución suele confundir también, porque sugiere una postura constructivista o idealista. Para la fenomenología, que la ciencia rigurosa ganada en las reducciones sea de objetos constituidos por la conciencia e incluso que las cosas existentes en el mundo sean constituidas en la subjetividad, aunque como trascendentes a ella, implica que la conciencia es una condición de su aparición y de su sentido, no que produzca la realidad y las esencias. La realidad y el sentido de las cosas están siempre referidos a una conciencia actual, pero objetos y esencias siguen siendo dados y la intencionalidad no es ficticia (Sokolowski 1971, pp. 121-133). Aunque el lenguaje sugiera algo distinto, está claro que no se trata de una construcción del sentido en la individualidad de la autoconciencia. La denominada reducción trascendental pone de relieve que sin el sujeto, o la persona, la experiencia misma del mundo se torna incomprensible. El tema de la constitución es importante porque expresa, en palabras de Leocata, “el modo como el mundo, en todos sus perfiles y manifestaciones, se relaciona con la vida del yo” (Leocata 2000, p. 407). La posibilidad de interpretar de modo solipsista la reducción trascendental y la constitución está latente por la naturaleza misma del sujeto autoconsciente, pero no es la única posibilidad, ni la más coherente tampoco. El sujeto trascendental aparece ante sí mismo como una entidad mundana en virtud especialmente de ese cuerpo propio o vivido, que es vehículo de la experiencia del mundo y de la intencionalidad, y también para el conocimiento de los otros. Es el tema central del segundo tomo de la tan comentada obra *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (Husserl 2005). Y aunque la reducción trascendental

permite suspender también ese cuerpo y las otras subjetividades para concentrarse en la auto-manifestación del yo, hay que entender tal procedimiento en el mismo sentido que las anteriores reducciones: lo que aquí se gana es el descubrimiento de una interioridad, limitada ciertamente, pero que puede tomar distancia de las cosas. Que no haya mundo sin persona no es algo trivial, ya que esa persona, sin la cual no habría mundo, realiza la constitución en el retorno radical sobre sí misma, en su interioridad (Leocata 2000, p. 407). Esto es lo que significa que el sentido tenga su origen en una subjetividad trascendental.

La reducción fenomenológica y la consecuente reducción eidética tienen un fuerte acento antinaturalista, para resaltar la peculiaridad de la conciencia y la constitución de las esencias por la subjetividad trascendental, cuya existencia parecería poder prescindir del mundo. Por eso, para evitar que la subjetividad trascendental sea entendida de modo idealista, debe hacerse patente su finitud. La propuesta de Leocata en este punto abarca dos aspectos. En primer lugar, la necesidad de anclarla en un nivel más profundo, que le permite reconocer tanto el carácter finito del mundo como el suyo propio, es decir el carácter donado de ambos (Leocata 2000; 2003, pp. 397-429; 2007, pp. 155-178). No nos detendremos en esta cuestión, que merecería un estudio aparte.

En segundo lugar, Leocata considera necesario también introducir una reducción intermedia, entre la eidética y la trascendental, que denomina reducción vital. Las personas no son individuaciones de un mundo objetivo de esencias ni el resultado de procesos naturales. Pero previamente al hallazgo de esa interioridad radical, se da el plano de la vida del yo en el mundo, que en el fondo sería la verdadera actitud natural para Husserl. El concepto de mundo de la vida o *Lebenswelt* representa algo así como la encarnación del yo y la posibilidad de entender ese mundo como traspasado por la subjetividad. Lejos de sugerir una mundanización o naturalización de la persona, es la puerta de ingreso a la subjetividad más profunda (Leocata 1987, pp. 351, 364), pero ese paso requiere un análisis ulterior.

El yo trascendental puede tomar distancia del mundo y concentrarse en sí mismo, pero también puede verse parcialmente objetivado en los incontables estratos de la experiencia. La parcial objetivación de lo humano es otro signo de su carácter finito y del vínculo con el mundo mediado por la corporalidad, que es también vehículo del encuentro entre personas. El centro de la reducción vital es entonces el cuerpo vivido, que reúne tanto la dimensión objetiva como la subjetiva. Si por un lado, sin la reducción vital la oposición al naturalismo queda fácilmente expuesta a una suerte de idealismo trascendental, por otro, es gracias a la reducción trascendental, entendida en sentido no idealista, que se puede justificar que el mundo objetivo sea un mundo habitado por personas. La reducción vital no alcanza ese punto, solo registra la impregnación del mundo de la vida por una subjetividad, siendo puente entre una naturaleza inerte y una vida personal. Es el nivel propio de las ciencias humanas, en las que se entrelazan las perspectivas de primera, segunda y tercera persona. El ámbito propio de la filosofía sería el de la reducción trascendental, que proporciona el fundamento último y se abre a problemas que escapan a las ciencias (Leocata 2010, pp. 305-309).

El problema es análogo al que se presenta entre los enfoques complejos y el enfoque simple en la discusión sobre la identidad personal. Los criterios para determinar la persistencia parecen referirse a algo distinto de la identidad misma, mientras que el enfoque simple podría llevar a considerar al individuo como un

punto vacío –un *free floating I* (Madell 2015, pp. 11, 130)– del que nada se podría decir. Por la reducción vital se advertiría que es condición de los criterios (objetivos) la existencia de un centro vital que requiere a su vez una fundamentación ulterior, en el ser personal. La vida de la persona es entonces una realidad en parte objetivable y hasta cuantificable, pero no por eso lo es la persona misma, sujeto de esa vida.

Entendido así, el *Leib* fenomenológico no solo refuerza las intuiciones fundamentales del enfoque simple, sino que favorece la incorporación de otras dimensiones de la identidad. Nuestra vida no solo se compone de un núcleo persistente, sino de otros ámbitos, entre los que desatacan los vínculos personales y la autonarrativa. En ellos, la noción de *Leib* también se muestra fructífera, porque esta misma experiencia encarnada de primera persona sigue presente, sirve de fundamento y se amplía: por un lado, pone de relieve el carácter relacional de la persona y, por otro, la capacidad de configurarse a través del propio relato. Esto permite recuperar algunos aspectos de verdad de los enfoques complejos y vincular la perspectiva diacrónica de la identidad con la sincrónica.

4. Los vínculos personales, la autonarrativa y su ordenamiento a la unidad

La importancia del *Leib* para evitar una lectura solipsista de la identidad se hace patente en el encuentro cara a cara, donde “no nos enfrentamos con un mero cuerpo o con una psique escondida, sino con un todo unificado” (Zahavi 2005, p. 150). Aquí se manifiesta la diferencia entre percibir una cosa y percibir un cuerpo vivido como el mío a través de un acto intencional específico: la empatía (*Einfühlung*). El acto empático permite captar el estado ajeno gracias a la presencia directa y al contexto compartido, por lo que el cuerpo se convierte en espacio de manifestación de la interioridad. Esto no significa un conocimiento pleno de los estados mentales de otra persona, dado que “la donación en primera persona de la mente del otro es inaccesible para mí, pero es exactamente esta inaccesibilidad, este límite, el que puedo experimentar, y el que hace a la experiencia en cuestión una experiencia de «otro»” (Zahavi 2005, p. 155). Por eso Husserl dice en *Meditaciones cartesianas* que captamos al otro en carne y hueso, pero nunca como nos captamos a nosotros mismos. “Si éste fuera el caso, es decir, si lo esencialmente propio del otro fuera accesible de modo directo, entonces él sería meramente un momento de mi propia esencia, y finalmente él mismo y yo mismo seríamos uno y lo mismo” (Husserl 2016, p. 140).

Las relaciones interpersonales comienzan a tener mayor relevancia para la identidad personal cuando la perspectiva de segunda persona se vuelve recíproca, es decir, cuando experimentamos “la perspectiva del otro sobre nosotros mismos” (Zahavi 2014, p. 238). Algunos sentimientos, como la vergüenza o la timidez, ponen de manifiesto este hecho, de ahí que Sartre decía que “la vergüenza, en su estructura primera, es vergüenza *ante alguien*” (Sartre 2008, p. 313). Esta autopercepción a través de la mirada del otro es posible porque ya en nuestro propio cuerpo captamos una alteridad: lo percibimos como cierta exterioridad. Cuando con una mano tocamos la otra, somos perceptores y percibidos. Esta autoseparación anticipa el modo en que captamos a los demás y los otros nos captan a nosotros.

El *Leib* también expresa la relevancia de los vínculos interpersonales en cuanto que nuestro ser corpóreo implica dependencia de los demás, dado que comenzamos

a existir gracias a otros y accedemos a ese origen a través de sus relatos. De allí que la relación interpersonal es esencial para la propia narración porque “[n]acer no es ser la fundación de uno mismo, sino estar situado tanto en la naturaleza como en la cultura” (Zahavi 1999, p. 173). Por un lado, existir en una naturaleza manifiesta que poseemos ciertos rasgos físicos que no hemos elegido y que nuestra vida se desarrolla en un momento y lugar específicos. Por otro lado, estar en una cultura expresa que nos insertamos en un mundo compartido, con una historia y una sociedad que nos antecede. Al nacer, nos encontramos con producciones culturales ya creadas, una de las más importantes es el lenguaje, cuyos términos y significados hemos recibido. Con esto se amplían los vínculos directos hasta hacernos parte de una comunidad más amplia que nos constituye en “el heredero y continuador de una tradición” (Zahavi 2014, pp. 54–55).

Esta es la base para configurar nuestra propia narración en la que podemos expresar nuestra personalidad, según los valores, decisiones y acciones realizadas en cierto momento. Para Ricoeur, “[e]l relato construye la identidad del personaje, que podemos llamar su identidad narrativa, al construir la historia narrada. Es la identidad de la historia la que hace la identidad del personaje” (Ricoeur 2006, p. 147). Los valores, convicciones, decisiones y elecciones se van unificando en una narración que nos permite definirnos y cambiar con ella. Es así que “actuar en contra de los propios ideales o convicciones puede significar la desintegración (en el sentido de una des-integridad) de la totalidad de uno como persona” (Gallagher y Zahavi 2012, p. 228).

La posibilidad de orientar nuestra vida a partir de ciertos valores manifiesta la particularidad del *Leib*, donde la subjetividad trasciende lo meramente orgánico. Husserl afirmaba que lo ideal y normativo, que rigen nuestro obrar, es irreducible a lo psicológico y una muestra de la imposibilidad de su naturalización (Zahavi 2004; 2013). Sostenía que “los supuestos o los ingredientes psicológicos de la afirmación de una ley no deben confundirse con los elementos lógicos de su contenido” (Husserl 2006, p. 82). De ahí que la identidad narrativa no puede agotarse en lo puramente material, sino que remite a la posibilidad de captar algo atemporal e inespacial.

La inserción en una cultura determinada tampoco puede cubrir en sí misma lo necesario para conformar la identidad narrativa. Si bien requerimos de un lenguaje que no hemos creado y asumimos, al menos inicialmente, algunos valores del ámbito en el que nos encontramos, esto no basta para explicar este aspecto de nuestra identidad. Primero, porque la persona puede tomar distancia de los elementos de su cultura: desde la capacidad de organizar de múltiples maneras las palabras y de crear incluso un nuevo lenguaje, hasta repensar los valores socialmente aceptados. Segundo, porque esto presupone ciertas capacidades que no pueden generarse desde fuera. Los recién nacidos no son “meros animales”, como afirmaba McDowell (2003, p. 198). Según él, la educación en el lenguaje es suficiente para explicar el paso de ese estado animal al nivel racional. Sin embargo, sabemos que un buen adiestramiento no convierte en racional a un animal. Es necesario reconocer una dimensión presente ya desde el comienzo que permite explicar cómo en determinado momento la persona puede expresarse con un lenguaje propio, lo que nos pone ante la necesidad de reencauzar este nivel de la identidad a algo más originario.

Lo cambiante de los vínculos interpersonales y lo cambiante de varios componentes de la identidad narrativa ponen de relieve el carácter histórico del hombre, pero no ayudan a detectar lo permanente a través del tiempo. Por eso no debe buscarse aquí

la fuente de la identidad diacrónica, sino de la sincrónica. Si hacemos un corte en un momento dado de nuestra vida debemos expresar lo que hasta allí nos constituye y esto incluye tanto la autoexperiencia constante –propia del enfoque simple– como los ámbitos de los vínculos interpersonales y la autonarrativa.

La distinción entre identidad diacrónica y sincrónica sirve para plantear esta necesaria complementariedad. Si nos preguntamos por la identidad diacrónica, el enfoque simple resulta más adecuado; pero al analizar la identidad desde una perspectiva sincrónica, donde establecemos un corte transversal en el tiempo, resulta necesario enriquecer la *simple view* para dar cuenta de otros ámbitos que expresen la amplitud de la identidad personal en ese instante en el que se analiza. La clave está en brindar una propuesta que dé lugar a ambos análisis y para esto la noción de *Leib* resulta de utilidad. Ahora bien, ¿en qué sentido el *Leib* permite hilar estas dimensiones de la identidad para evitar una mera yuxtaposición?, ¿es posible reencauzarlas a una fuente común?

La fuente común de los tres ámbitos de la identidad descritos hasta ahora está en el *Leib*, en cuanto organismo conformado por una dimensión subjetiva. Esta subjetividad es la misma, pero se expresa de diversas maneras en cada nivel: la conciencia prerreflexiva, la captación de la interioridad del otro y desde allí la autoexperiencia como resultado de una perspectiva de segunda persona recíproca, y la autonarración, constituida por los valores, metas y acciones de nuestra vida. Y para que esta subjetividad sea transversal a todos los ámbitos debe contener los elementos básicos que luego se expresan y expanden en los otros niveles de la identidad. Por tanto, esta experiencia o este yo experiencial no puede ser pobre, como dice Zahavi (2014, p. 83) aludiendo a la carencia de contenido. Es cierto que no debe tener un contenido particular –como sucede en la experiencia de un objeto específico– porque si así fuera no podría contar como substrato de toda experiencia. Pero si la conciencia básica no contuviera en sí una actualidad que luego le permita desplegarse en infinitas experiencias particulares, en el vínculo intersubjetivo y en la autonarración, sería imposible explicar la unidad del sujeto y, por tanto, una identidad coherente. Para que la experiencia de sí no sea fragmentaria, debe haber una raíz común de la que emerjan los otros ámbitos y, por tanto, debe contener esas posibilidades gracias a cierta actualidad. Esta idea no está contenida en la noción fenomenológica de *Leib*, pero la reclama. Exige el paso a lo que Leocata denominó reducción personal o personalista (2007, pp. 160-171).

5. Conclusiones

La cuestión de la persistencia y la re-identificación de una persona suponen alguna concepción sobre aquello en que consiste ser persona, ya que la pregunta tiene sentido bajo la condición de saber qué es aquello sobre cuya persistencia o re-identificación se discute. A la pluralidad de respuestas –si se trata de algo corporal o de algo mental, de la coherencia narrativa o moral, etc.– subyacen concepciones diferentes, pero todas implican que una pregunta así tiene sentido tanto para la persona misma que se la plantea como referida a otras personas. Negar que el problema de la identidad personal se vincule a la naturaleza del yo o *self*, cualesquiera sean las propiedades, cualidades o capacidades que se le atribuyan, tendría como curiosa consecuencia que no sería posible atribuir el ser persona a uno mismo. De allí que el enfoque simple

insista con razón en el carácter ineludible de la primera persona para el problema de la identidad personal.

A partir de lo dicho, consideramos también correcta la intuición del enfoque simple de que todos los criterios para determinar la persistencia de una persona son insuficientes, pero podría entenderse también esa intuición en el sentido de que cualquiera sea el criterio, debe serle esencial la dimensión de *mío, tuyo*, etc., es decir que sea atribuible a un sujeto y sobre todo que ese mismo sujeto pueda reconocerlo como propio. Esa dimensión fundamental no comparecería como algo objetivo ni sería tal vez ulteriormente analizable. Representaría algo así como lo formal en la persona, pero por otra parte, no excluiría, sino más bien requeriría *algo* que sea *mío, tuyo*, etc. De lo contrario, la pura *meidad, tuidad* quedaría como algo vacío, sin nada *mío* o *tuyo*. Sería además contrario a toda evidencia concebirlo como algo infinito, como una existencia pura sin limitación alguna. Por eso, además de asumir la temática de la corporalidad vivida, para evitar la deriva hacia el idealismo, la fenomenología debe aceptar que “el yo personal (...) sólo puede tener sentido en relación con la temática del ser en toda su amplitud” (Leocata 2010, p. 307). En términos del enfoque simple, pensar el carácter reflexivo de lo *mío* en el horizonte del ser, no en su pura simplicidad. Así se haría patente su carácter tanto finito como situado.

Al volver sobre sí, la persona se reconoce tanto constituyendo su propia vida y realidad, como en otro sentido fundada en ellas, ya que por ellas es la persona que es. Dicho de otro modo, sin incluir esa dimensión primitiva e irreducible ningún criterio sería suficiente para determinar la identidad personal, pero tal dimensión primitiva quedaría vacía si careciera de toda realidad mundana. Esa realidad justifica a su vez la búsqueda de criterios, o signos, de la identidad personal, y es objeto de las ciencias de lo humano. A su vez, sin esos criterios, indicadores de actualidades y potencialidades de la persona y de su pertenencia a una cultura, a una época y a una sociedad determinadas, la misma pregunta por la identidad personal perdería parte de su importancia. Dicho de otro modo, sin el carácter de *mío*, ni el cuerpo ni un recuerdo garantizarían *mi* persistencia, pero mi persistencia estaría incompleta si no pudiera reconocerlos como propios: me importa que verdaderamente me pertenezcan y también conservarlos. El enfoque simple no sería tan simple, y el yo mínimo y el yo puro no serían tan mínimos ni tan puros. Así se salvaría la intuición detrás del enfoque simple conservando al mismo tiempo un lugar a la discusión por los criterios. Las temáticas fenomenológicas del cuerpo propio y de la intersubjetividad, asumidas desde las reducciones vital y personalista, podrían reforzarlo evitando algunas unilateralidades.

6. Referencias bibliográficas

- Belt, J. (2019): “Between minimal self and narrative self: a Husserlian analysis of person”, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 50 (4), pp. 305-323. <https://doi.org/10.1080/00071773.2019.1577067>
- Chalmers, D. (1996): *The conscious mind*, Oxford, Oxford University Press.
- Dennett, D. (1991): *Consciousness explained*, New York, Little, Brown & Co.
- Fasching, W. (2021): “The I: a dimensional account”, *Phenomenology and the cognitive sciences*, 20, pp. 249-260.

- Gallagher, S. y Zahavi, D. (2012): *The phenomenological mind*, London, Routledge.
- Gasser, G. y Stefan, M. (eds.) (2012): *Personal identity: complex or simple?*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Husserl, E. (1959): *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil*, The Hague, Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1962 [1913]): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (2005 [1952]): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (2006): *Investigaciones Lógicas, 1*, Madrid, Alianza Editorial.
- Husserl, E. (2016): *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos.
- Leocata, F. (1987): “El hombre en Husserl”, *Sapientia*, 42, pp. 345-370.
- Leocata, F. (2000): “Idealismo y personalismo en Husserl”, *Sapientia*, 55, pp. 397-429.
- Leocata, F. (2003): *Persona, lenguaje, realidad*, Buenos Aires, Educa.
- Leocata, F. (2007): *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, Buenos Aires, Proyecto.
- Leocata, F. (2010): *Filosofía y ciencias humanas*, Buenos Aires, Educa.
- Locke, J. (2005): *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Madell, G. (2015): *The essence of the self. In defense of the simple view on personal identity*, New York & London, Routledge.
- McDowell, J. (2003): *Mente y mundo*, Barcelona, Ediciones Sígueme.
- Metzinger, T. (2003): *Being no one: the self-model theory of subjectivity*, Cambridge, MA, MIT Press.
- Olson, E. (2007): *What are we? A study in personal ontology*, Oxford, Oxford University Press.
- Ricardo de San Víctor (2015): *La Trinidad*, Salamanca, Sígueme.
- Ricoeur, P. (2006): *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI.
- Searle, J. (2006): *La mente: una breve introducción*, Bogotá, Norma.
- Sartre, J.-P. (2008): *El ser y la Nada*, Buenos Aires, Losada.
- Shoemaker, S. (1970): “Persons and their pasts”, *American Philosophical Quarterly*, 7, pp. 269-285.
- Smith, B. y Searle J.R. (2003): “The Construction of Social Reality: An exchange”, *The American Journal of Economics and Sociology*, 62 (1), pp. 285-309.
- Sokolowski, R. (1970): *The formation of Husserl's concept of constitution*, The Hague, Martinus Nijhoff.
- Strawson, G. (1999): “The self and the SESMET”, *Journal of Consciousness Studies*, 6 (4), pp. 99-135.
- Zahavi, D. (1999): *Self-awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Evanston, Northwestern University Press.
- Zahavi, D. (2004): “Phenomenology and the project of naturalization”, *Phenomenology and the cognitive sciences*, 3 (4), pp. 331-347.
- Zahavi, D. (2005): *Subjectivity and Selfhood: investigating the first-person perspective*, London, A Bradford Book.
- Zahavi, D. (2013): “Naturalized phenomenology: A desideratum or a category mistake?”, *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 72, pp. 23-42.
- Zahavi, D. (2014): *Self and other: Exploring subjectivity, empathy and shame*, Oxford, Oxford University Press.