

Martín Mercado Vásquez

Universidad Mayor de San Andrés, La Paz

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

Resumen:

En el estudio de la personalidad y subjetividad humanas suele diferenciarse dos abordajes diferentes; por una parte, el fenomenológico, reflexivo-descriptivo, que se centra en el sí mismo basal o autoafección carnal, y, por otra, el constructivo, que afirma que el yo (sí mismo) es un producto abstracto de los discursos sociales, expresado en una identidad narrativa. En la presente exposición se repasa brevemente las dos tesis, preguntando si la constitución de la identidad narrativa puede prescindir de las experiencias corporales. En la primera parte, se ofrece la tesis constructivista a partir de los aportes de Daniel Dennet y Pierre Boudieu. La segunda parte se enfoca en la tesis fenomenológica, partiendo de la crítica de Dan Zahavi a la postura de Dennet, se busca reflexionar sobre la noción de identidad narrativa fundada en la experiencia carnal, enfatizando los problemas inherentes en esa relación, y buscando afrontarlos desde los aportes de Hermann Schmitz.

Palabras clave: constructivismo, fenomenología, sí mismo narrativo, yo narrativo (identidad narrativa), personalidad.

Abstract: Flesh and Storytelling. A reflection on the carnal self and the narrative self in the constitution of the personality

In the study of human personality and subjectivity, two different approaches are usually differentiated; on the one hand, the phenomenological, reflective-descriptive, which focuses on the basal self or carnal self-affection, and, on the other, the constructive, which affirms that the self is an abstract product of social discourses, expressed in a narrative identity. In this presentation, the two theses are briefly reviewed, asking whether the constitution of narrative identity can dispense with bodily experiences. In the first part, the constructivist thesis is offered based on the contributions of Daniel Dennet and Pierre Boudieu. The second part focuses on the phenomenological thesis, starting from Dan Zahavi's criticism of Dennet's position, and seeks to reflect on the notion of narrative identity based on the carnal experience, emphasizing the problems inherent in that relationship, emphasizing the problems inherent in that relationship, and seeking to address them from the contributions of Hermann Schmitz.

Key words: Constructivism; Phenomenology; narrative identity; personality.

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. (Evo Morales, Discurso de investidura presidencial, 2006)¹

La cita ha sido extraída del Discurso de investidura presidencial de Evo Morales del año 2006, cuando iniciaba su primera gestión y aún cuando bajo ese puente ha corrido bastante agua, son palabras que en el contexto latinoamericano señalan un hecho ciertamente evidente. En nuestro mundo cultural se han sedimentado, por una parte, diferentes niveles de extrañamiento corporales (en el reconocimiento del cuerpo propio mío y del otro), y, por otra, una narrativa que no ha dejado de utilizar términos como “enemigo”, “raza” y “sangre”, caracterizando en gran medida la forma conflictiva de nuestra interacción en el orden de las personalidades superiores (Husserl). En otras palabras, parece que la constitución del mundo cultural latinoamericano, en sus sociedades poscoloniales, no puede ser comprendida sin meditar en la constitución de la personalidad e intersubjetividad a partir de 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 primero a los niveles de constitución de las personalidades de orden superior. En el contexto de esta amplia preocupación, y con gran modestia, me interesa llamar su atención sobre la pregunta por la relación entre experiencias corporales, el yo de la experiencia, e identidad narrativa, el yo autobiográfico, como fundamento de la personalidad.

Sabemos que el estudio de la relación entre experiencias corporales e identidad narrativa no es reciente. No obstante, y sin desconocer la amplia discusión sobre la relación entre experiencias corporales e identidad narrativa (Zahavi, 2005; Tengely, 2012; San Martín, 2015), que se suele enfatizar los brillantes aportes de autores como José Ortega y Gasset (1964), Hannah Arendt (2014), Alisdair MacIntyre (2004) y Paul Ricœur (2011), se busca, en esta ocasión, revisar brevemente dos tesis contrapuestas, la constructivista y la fenomenológica. Según la primera, la identidad narrativa es una construcción, un producto social de las relaciones discursivas, que puede prescindir de las experiencias corporales. En cambio, la segunda sostiene que las experiencias corporales son necesarias para la constitución de la identidad narrativa. Así que nos interesa, en primer lugar, com-

¹ Reproducido en el portal Centro Latinoamericano de Ecología Social – CLAES. Visitado en 15 de octubre de 2020. URL: <http://democraciasur.com/2006/01/29/discurso-de-evo-morales-al-asumir-la-presidencia-de-bolivia/>

prender con brevedad, la tesis constructivista y su implicación práctica. Después, bajo la tesis fenomenológica, la reflexión se desarrollará en dos momentos. En el primero, y en contra de lo que se suele pensar, se buscará un lugar para la identidad narrativa dentro de la fenomenología de Husserl. El segundo, con ayuda de los aportes de la Nueva Fenomenología de Hermann Schmitz.

1. La identidad narrativa a partir de la tesis constructivista: Dennet y Bourdieu

En su conocido libro *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective* (2005), el Prof. Dan Zahavi señala, citando a Paul Ricœur, que la discusión por 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?”, 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 colectiva². Esta postura constructivista 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).

² 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 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.

1.1. Dennet: el centro de gravedad narrativa encuentra su estabilidad en las instituciones

Dentro de esta primera postura es famoso el aporte de Daniel Dennet en *La mente explicada* (1995), según el cual, 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 (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. La consecuencia, como acertadamente señalan Gallagher y Zahavi, es que “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 conocimiento³, 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” (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 (437). “En los seres humanos, como hemos visto -continúa el autor-, dichas prácticas suelen comportar incesantes turnos de relación de historias y de verificación de historias, algunas verdaderas y otras ficticias” (*Ibid.*). Por decirlo de algún modo, cada quien sería una máquina orgánica capaz de tejer historias que crean la ilusión de un sí mismo. 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” (437).

³ “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)

Consideramos que, en el terreno de la filosofía práctica, la noción de yo o persona en Dennet es un término forense. En el §26 de su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, en 1690, John Locke ya había recurrido a una noción forense de la identidad no corpórea de la persona, cuando reconoció que la finalidad de tal concepto 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). En este sentido, Dennet comprende que las historias que contamos de nosotros mismos no poseen un referente definido ni son ellas completamente coherentes entre sí, hasta que se estabilizan en la sociedad. 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” (434).

No estoy seguro si Dennet lo aceptaría, pero siguiendo su postura 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 nos corresponden. La sociedad requiere de la idea de yo, dice Dennet, “para saber a quién cargarle el muerto” (440). Entonces, las historias que teje nuestro cerebro sirven para que eventualmente “nosotros” acusemos a los “otros” de los muertos que cargamos en la sociedad. En este sentido, parece que la filosofía de Dennet podría convertirse fácilmente en una teoría social, pudiendo tal vez prescindir de todo el relato biológico del cerebro arácnido.

Acertadamente señala el Prof. Zahavi que la postura de Dennet podría considerarse como una doctrina del no-yo (2005, 110), ya que esta noción de sí mismo es la articulación de historias, que no posee realidad, es solo ficcional, es decir, un centro de gravedad narrativa. Esto es lo que nos conduce a afirmar que, por el tipo de vida práctica que implica la noción del yo como centro de gravedad narrativa, solo cobra sentido en medio de las prácticas discursivas sociales; esto es, en medio de los relatos que nos atribuyen responsabilidades, penalidades o loas. Enfatizando qué le da forma al centro de gravedad narrativa, parece que se debe aceptar que esa identidad narrativa solo se constituye de manera plena en la sociedad, en medio de otros relatos y no por dependencia alguna con las experiencias corporales. 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. *Bourdieu: el núcleo de la identidad narrativa es el nombre, no el cuerpo*

En *La ilusión biográfica* de Bourdieu (1998) no tenemos un cerebro arácnido que teje una tela de historias sin saber el porqué, sino un nombre propio en torno al cual rigen leyes de producción de los discursos en la relación entre un habitus y un 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 (...)” (6).

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 (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, 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. (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. (10)

En este sentido, el nombre propio no posee significado propio, sino que designa, en palabras del so-

ciólogo, “una rapsodia atiborrada y disparatada de propiedades biológicas y sociales en constante cambio” (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 Bourdieu ofrece una respuesta a las condiciones propuestas por David Jopling en el texto de Zahavi (2005: 110). Estas son, que el yo narrativo debe no solo 1) ser internamente coherente (autobiografía), también lo debe ser 2) 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 **a** 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, aquel yo inexistente o ficcional, en torno al cual se tejen historias que la sociedad estabiliza, propuesto por Dennet, es, según la concepción de Bourdieu, un individuo también ficcional, construido por la sociedad. No obstante, Bourdieu a diferencia de Dennet, ofrece una diferencia importante entre el individuo creado socialmente, hoy diríamos el avatar, y el individuo concreto. El individuo concreto poseería una individualidad biológica que le permite “existir como agente en diferentes campos” (16). Según el sociólogo francés, esta individualidad biológica socialmente instituida por la nominación sería la personalidad.

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. 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*, 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: 11). Ya que, según el autor, “un ser humano es una construcción permanente de identidades y diferencias constitutivas de su ser” (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 pos-

teriormente 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” (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 (...)” (24), 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” (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 (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. En esta perspectiva, nociones como mismidad, afectividad, ética y libertad no son relevantes, ya que lo que ellas significan son productos 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. *Identidad narrativa a partir de la tesis fenomenológica: ensayo de la persona encarnada*

2.1. *Zahavi (2005): Identidad narrativa y yo experiencial*

Es conocida la manera en que el Prof. Zahavi responde al problema de la identidad narrativa en *Selfhood...* (2005) con el Prof. S. Gallagher en *La mente fenomenológica* (2015). De modo particular, en la primera obra citada se considera que no se puede reducir la yoidad (*ipseidad*) al yo narrativo, es decir, son diferentes y no se puede prescindir de una noción minimalista del yo (*self*). En primer lugar, 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 (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, él 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 (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 auto-afectación, destacable por su auto-dación (*self-giviness*) (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 el modo en que la experiencia del objeto es vivida (121). Por ello, la dación en primera persona hace que una experiencia sea subjetiva (122).

En una línea muy cercana a la de Husserl, Merleau-Ponty (1994: 8)⁴, Sartre y Michel Henry, Zahavi considera que toda experiencia de estados mentales o hechos físicos implica la vivencia de la dación en primera persona. 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 (124). En este sentido, concluye Zahavi, se debe reconocer que la experiencia de auto-dación en primera persona es pre-reflexiva y acompaña todos los actos de conciencia, con el sentido de sí mismo, como sentido de mis-

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” (1994: 8). Parece que para Zahavi la noción de una identidad narrativa tiene este mismo estatuto derivado y no isomórfico con el yo mínimo.

midad. 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, no obstante, 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 casi 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?” (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 autoafección.

2.2. *Zahavi (2014): Sí mismo mínimo y las narrativas implícita y explícita*

Algunos años después, el Prof. Zahavi retoma el problema de la identidad narrativa en *Self and others* (2014), abordándolo de un modo más completo, respecto de la historia del problema, sin por ello, necesariamente, cambiar de opinión. Zahavi parte del reconocimiento de los argumentos por lo que se suele aceptar la idea según la cual el sí mismo sería una construcción narrativa. Recordando que gran parte del argumento se apoya en que nos comprendemos como seres capaces de habla, que son

agentes de acciones que se hacen inteligibles, tomando un lugar en una secuencia narrativa, que se caracteriza por ser reflexiva y valorativa, socialmente relevantes; por lo que quedan enfatizados **la**s rasgos temporal y social de la identidad humana (2014: 53-54). 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, en relación con el sí mismo.

Zahavi propone que algunos partidarios de la identidad narrativa han propuesto la diferencia entre narrativas explícita e implícita. Aquella es la que se ha tematizado ya, una expresión verbal o lingüística, social y temporalmente mediada. En cambio, una narrativa implícita alude a la idea de la estructura narrativa de principio-medio-final de los acontecimientos de nuestra vida. Esta estructura proto-narrativa sería la extensión de ciertas configuraciones temporales implicadas ya en la experiencia y la acción (2014: 58-59). 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, Zahavi considera que “al cortar el vínculo entre lenguaje y la narrativa, amenaza con hacer que esta última noción sea demasiado inclusiva y, en consecuencia, demasiado diluida” (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” (59). En este sentido, el filósofo danés propone que se debe reconocer la preeminencia de la experiencia pre-lingüística del sí mismo mínimo. 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 (60-61). Sin embargo, parece persistir la dificultad de clarificar la relación del sí mismo con la identidad narrativa. Por ello, buscaremos otra vía de reflexión para encontrar una relación dinámica entre el sí mismo y su desarrollo narrativo.

2.3. *Diálogo con H. Schmitz: Sí mismo carnal e identidad narrativa*

Considero que el aporte del planteamiento del Prof. Zahavi gira en torno al reconocimiento del sí mismo (*self*) en las experiencias. Este sí mismo, no obstante, es caracterizado en su pasividad; es, en ese sentido, un sí mismo mínimo, que se mantiene como latencia de la perspectiva en primera persona y que, diremos, 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 A. 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 autofección 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 cinestias y ubiestias en Husserl, sino también al de las **censtias**⁵ en el caso del dolor, realizados por Henry Bergson (2006: 68-71), Michel Henry (2012)⁶ y, actualmente, por Agustín Serrano de Haro (2019). Además de ellos, considero que los aportes de la denominada Nueva fenomenología de Hermann Schmitz, en torno a la carne (*Leib*), orientan en la comprensión de un sí mismo dinámico. **Son los aportes de Hermann Schmitz.** Los dos buscan comprender el paso de la autoafección carnal al desarrollo de la persona, en la personalidad, y de la intersubjetividad en el mundo común. Las obras

⁵ 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 1774 (Cf. Fuchs, 2000: 37-40; López-Ibor, et. al., 2011: 38-40). Estas sensaciones de la autoafección 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 cenestias 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 cenestias serían percepciones originarias del alma. Por su parte, el representante de la fisiología de Gotinga, Rudolph Wagner caracterizará las cenestias, 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.

⁶ 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.

de estos pensadores son amplias y presentarlas en sus aspectos centrales implicaría sobrepasar los límites impuestos en esta situación. Por ello, solo me concentraré en dos pares de conceptos que enlazan las ideas de autoafección corporal, o carnal, e identidad narrativa. Por las limitaciones que esta breve intervención, solo se podrá presentar sintéticamente, **lo que se espera desarrollar** con algo más de detalle en otra parte (Mercado-Vásquez, 2020).

La concepción de un sí mismo dinámico se encuentra en el contexto de la Nueva Fenomenología de Hermann Schmitz⁷. 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.

Schmitz diferencia en sus descripciones 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

⁷ 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).

historia de identidades relativas se desarrolla en el presente desplegado. En cambio, el presente primitivo es la vivencia de la fusión [*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. 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 (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, viviendo una fusión de todo lo desplegado en un aquí y ahora que recorre no su cuerpo visto, sino la carne como una contracción sobre, es decir, que se autoafecta, no experimentando el objeto del susto, sino su propia subjetividad. 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”⁸, indicando la manera en que la autoafectación se da como una vivencia contractiva. Otra vivencia similar es el caso muy estudiado de 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, acompañan a la persona de manera continua, eso sí, en diferentes grados de intensidad o autoafectación. ¿Cómo estas descripciones permiten ampliar la comprensión de la relación entre carne (vivencia de sí mismo) e identidad narrativa?

Los ejemplos del susto, el miedo y la vergüenza nos conducen, como bien han visto Schmitz y MacIntyre, a situaciones. Si en el caso de MacIntyre, una situación se comprende por el contexto en

⁸ 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”. 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”. Entrada “Chuño” en REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., [versión 23.3 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [10-9-2020].

el que se desarrolla, haciendo que las narraciones sean comprensibles en el entramado de finalidades de corto o largo plazo⁹; en el caso de Schmitz, tenemos un análisis más complejo. Para Schmitz una situación implica significados implícitos y explícitos. Estos últimos son los 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 ser ciudadano o latinoamericano. 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. La relación entre los significados de los hechos subjetivos y objetivos de una situación permite que una persona aclare el estado de cosas, los deseos (programas) o problemas de la situación en la que se encuentra.

Es así que en el fenómeno que concierne a la situación en que una persona narra su historia de vida, se debe considerar la dinámica afectiva entre el presente primitivo y el presente desplegado. Para ser más precisos, la tendencia hacia el presente primitivo, que revela el referente de toda identidad relativa, concierne a la vivencia de una regresión personal. Cuando la persona cuenta un suceso importante en su vida, que le afecta subjetivamente, se puede apreciar una atingencia emocional, bien en la vivencia “nudo en la garganta”, o en “manos nerviosas”, o en el cambio de tono, siendo más enfático, o sintiéndose disminuido. 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.

⁹ MacIntyre dice 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” (2004: 272).

3. Carne y narración como fundamento de la personalidad

Es así que con ayuda del carácter dramático de la antropología de Schmitz podemos arribar a nuestra tesis. Quien desea comprender rectamente la identidad narrativa no puede enfocarse solo en lo que de ella aparece como una construcción social, como lo hace el constructivismo, pero tampoco ganaría demasiado, si solo se remarca el carácter mínimo del sí mismo que acompaña todo acto mental o corporal; se necesita, por tanto, descubrir el carácter dinámico de la autoafectación implicada en toda narración de la propia vida. La presente exposición ha tratado de indagar brevemente esta tercera vía. Es verdad que toda historia de vida implica en la construcción de su narración, es decir, en el modo en que se la cuenta, de un proceso de reflexión y distanciamiento que permita valorar unos sucesos en comparación con otros, en vista de un sentido teleológico de una situación. Eso ya lo había señalado Dilthey en sus estudios de la autobiografía. No obstante, se requería un esfuerzo descriptivo, como el de Schmitz, para descubrir la forma dinámica de la afectación del sí mismo, es decir, de la dimensión carnal de la persona. Ahora bien, Schmitz no enfoca su filosofía como una respuesta al problema de la identidad narrativa; ahí se asoma nuestro modesto aporte.

Consideramos, pues, que toda identidad narrativa implica una relación dinámica con el referente carnal que acompaña toda historia de vida. Para cada quien, contar su vida se convierte en una tarea no solamente racional, sino en una oportunidad para dejar que su nivel de emancipación personal se permee por regresiones que nos enseñan qué de nuestro pasado todavía nos afecta. Contar la vida implica dejar que la carne nos diga qué debemos dejar valer en la comprensión de nuestro presente y la forma que deseamos darle a nuestro futuro. Escuchar a otra persona que nos cuente su vida implica la posibilidad de dialogar carnalmente con otro. Tal vez esta breve observación nos permita dirigirnos a una revisión más amplia de la relación entre carnalidad e identidad narrativa como fundamentos de la personalidad en el contexto del proyecto de una antropología fenomenológica.

Bibliografía

BERGSON, Henry.

(2006). *Materia y memoria*. Buenos Aires: Cactus. Trad. Palo Ires.

BOURDIEU, Pierre

(1998). *La ilusión biográfica*. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés, Carrera de Literatura. Trad. Adriana Blajos.

DENNET, Daniel.

(1995). *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinar*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós. Trad. Sergio Balari Ravera

FUCHS, Thomas.

(2000). *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*. Klett-Kotta. Stuttgart.

GALLAGHER, Shaun y ZAHAVI, Dan.

(2014). *La mente fenomenológica*, Madrid, Alianza. Trad. Marta Jorba.

GARCÍA Linera, Álvaro.

(2014). *Identidad Boliviana. Nación, mestizaje y plurinacionalidad*. La Paz, Centro de Publicaciones, Vicepresidencia del Estado Plurinacional del Estado de Bolivia.

GROSSHEIM, Michael. (2012).

Der Mensch in der Phänomenologie. Rostocker Phänomenologischen MANUSKRIPTE. Rostock: GNP.

HENRY, Michel.

(2001). *Encarnación*. Salamanca: Sígueme. Trad. Javier Teira.

LÓPEZ-IBOR, Juan José; ORTIZ, Tomás; LÓPEZ-IBOR, María

(2011). "Percepción, vivencia e identidad corporales". En *Actas españolas de psiquiatría*, 39, (3), 3-118.

MERCADO-VASQUEZ, Martin.

(2020). *Filosofía, carne y persona. Reflexiones en torno a la Nueva Fenomenología de Hermann Schmitz*. La Paz, Instituto de Estudios Bolivianos.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA

(2020). *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., [versión 23.3 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [10-9-2020].

SCHMITZ, Hermann.

(2005). *System der Philosophie. Band IV: Die Person*. Bonn: Bouvier.

(2009). *Einführung in die Neue Phänomenologie*. Freiburg: Karl Alber.

(2015). *Selbst sein. Über Identität, Subjektivität und Personalität*. Freiburg / München: Alber.

(2016). *Ausgrabungen des wirklichen Lebens. Eine Bilanz*. Freiburg / München: Alber.

(2017). *Zur Epigenese der Person*. Freiburg / München: Alber.

SERRANO DE HARO, Agustín. (2019). “Espacialidad del dolor. Meditaciones fenomenológicas. En *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*. N. 60, enero-junio. España.

ZAHAVI, Dan.

(2005). *Subjectivity and selfhood. Investigating the First-Person Perspective*. Massachusetts: MIT.

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

Nota biográfica

Martin Mercado estudió filosofía y literatura en la Universidad Mayor de San Andrés, donde actualmente trabaja como docente de Literatura y Filosofía. Ganó el premio nacional de investigación de tesis de maestría CIS:16 con una investigación sobre la libertad en la novela *Juan De la Rosa* (1885) de Nataniel Aguirre. Fue becario de investigación (DAAD) sobre fenomenología del cuerpo y la persona en la universidad de Rostock, Alemania. Es coordinador representante de Bolivia en el Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN) y es miembro de la Sociedad para la Nueva Fenomenología (GNP).

Martin Mercado-Vásquez

Universidad Mayor de San Andrés

martin.mercado.v@gmail.com

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