

Memoria carnal y narración: enacción como mediación entre el *Yo experiencial* y el *Yo narrativo* a partir de A. MacIntyre y T. Fuchs

Martín Mercado Vásquez¹

Universidad Mayor de San Andrés

Universidad de Buenos Aires

Correo electrónico: martin.mercado.v@gmail.com

Resumen

La experiencia de la enfermedad en la actual pandemia ha hecho surgir nuevas preguntas sobre la relación entre las experiencias corporales y las historias que contamos sobre nosotros mismos. Una de ellas gira en torno a la relación entre el *Yo experiencial* y el *Yo narrativo*. Operativamente, se define al primero como el conjunto de experiencias temporal-corporales y de agencia que forman nuestra individualidad sensible, y, al segundo, como la formación de nuestra identidad explicada en la trama de una historia social y culturalmente mediada. Dada la pluralidad de autores y posibles respuestas, se busca analizar la noción de enacción como mediación entre el *Yo experiencial* y el *Yo narrativo*, centrándonos en Alasdair MacIntyre y Thomas Fuchs. Del primero de ellos se retoma la noción de narración dramática enactiva, del segundo, la de memoria encarnada como fundamento enactivo de la personalidad. Se conside-

1 Investiga la constitución de la identidad personal a partir de las experiencias corporales, en diálogo entre filosofía, literatura y psicología. Obtuvo la licenciatura en Filosofía con una tesis sobre el método fenomenológico en la primera obra de Merleau-Ponty, un master en Literatura Latinoamericana con una tesis sobre la libertad en la novela boliviana *Juan de la Rosa* de Nataniel Aguirre. Como becario del DAAD, ha realizado una estancia de investigación en la Universidad de Rostock, Alemania, sobre la fenomenología de la carne o cuerpo sentido en la obra de Hermann Schmitz. Recibió en Bolivia el premio nacional de investigación CIS:16. Actualmente trabaja como docente universitario en la Universidad Mayor de San Andrés y en la Universidad Gabriel René Moreno. Además, es investigador invitado en la Universidad de Buenos Aires (UBACYT 2018-2020, Código 20020170100701BA).

ra, finalmente, que la segunda propuesta parece reforzar y aclarar la primera de un modo convincente y con ello justificar el problema planteado.

Palabras clave: Yo experiencial, Yo narrativo,
Unidad narrativa de la vida, Narrativa dramática enactuada.

Enaction: Body memory and storytelling **Enaction as mediation between the *experiential self* and** **the *narrative self* from A. MacIntyre and T. Fuchs**

Abstract

The experience of illness in the current pandemic has raised new questions about the relationship between bodily experiences and the stories we tell about ourselves. One of these questions revolves around the relationship between the *experiential self* and the *narrative self*. Operationally, the first of these is defined as the set of temporal-bodily and agency experiences that make up our sensitive individual, and the second, as the formation of our identity explained in the plot of a history, socially and culturally mediated. Given the plurality of authors and possible answers, on this occasion, this article focuses on the notion of enaction as a mediation between the *experiential self* and the *narrative self*; for this, a central dialogue is held with two authors, Alasdair MacIntyre and Thomas Fuchs. From the first of them, the notion of enactive dramatic narration is taken up. Of the second, that of *Leibgedächtnis* as the enactive foundation of the personality. Finally, the two responses are evaluated and the way in which the second proposal seems to reinforce and clarify the first in a convincing way. Understandably, the evaluation of these two theses does not seek so much to give an answer, as, rather, to justify the problem posed.

Keywords: Experiential self, Narrative self,
Narrative unity of life, Dramatic enacted narrative.

Fecha de recepción: 10 de septiembre de 2021

Fecha de aceptación: 8 de octubre de 2021

Introducción

En un taller de teatro, el dramaturgo y director boliviano Freddy Chipana pidió a mujeres que fueron víctimas de violencia intra familiar que contaran sus historias de vida para pensarlas en una obra que les permitiera expresar y denunciar la negativa situación vivida. Después de una primera ronda de experiencias y de percibir que las mujeres estaban afectadas y afligidas al relatar sus historias, se les pidió que volvieran a contar su vida mientras saltaban la cuerda de ejercicios. Se pudo apreciar una experiencia renovadora dado que, aunque las mujeres trataban de adoptar nuevamente el comprensible tono de dolor en su expresión verbal y corporal, no lograban hacerlo por completo, y terminaban contando su triste historias entre risas logrando, en algunos casos, enfatizar el nuevo papel de confianza y empoderamiento vivido en comparación con las antiguas experiencias afflictivas.

Esta experiencia casi anecdótica pregunta por la relación entre la experiencia corporal (*Yo experiencial*) y la identidad narrativa (*Yo narrativo*). ¿De qué manera se relaciona el *Yo experiencial* con el *Yo narrativo*? ¿Son dos *yoes* diferentes? ¿Su relación es metafórica? ¿Exige algún tipo de traducción?

La pregunta planteada gira ahora en torno a la relación entre el *Yo experiencial* y el *Yo narrativo*. Operativamente, se define al primero como el conjunto de experiencias tempo-corporales y de agencia que forman nuestra individualidad sensible y al segundo como la formación de nuestra identidad entendida la trama de una historia, social y culturalmente mediada. Al respecto, se podría considerar la diferencia entre el *Yo experiencial* y el *Yo narrativo* sugerida por Gallagher y Zahavi (2013):

Quando se trata del yo experiencial, uno puede retener el término “yo” porque estamos tratando precisamente con una forma primitiva de la autoexperiencia o de la auto-referencialidad. (...) hablar de la *persona* como una construcción narrativa. Después de todo, aquello de lo que trata un hecho narrativo es de la naturaleza de mi carácter personal o personalidad; una personalidad que evoluciona con el tiempo y es moldeada por los valores que suscribo, mis decisiones y convicciones intelectuales morales y mis acciones. La etimología del término ‘persona’ habla a favor de este posicionamiento. La *persona* en latín, se refiere a las máscaras que llevan los actores y está relacionada con la expresión *dramatis personae*, que designa a los personajes de una obra de teatro o una historia. (2013: 305)

No obstante, la distinción entre el *Yo experiencial* subjetivo, corporal y pre-personal, y el *Yo narrativo* como la identidad narrativa de la persona, social e históricamente mediada no responde nuestra pregunta, nos permite, sin embargo, plantearla con insistencia. ¿Qué tipo de relación existe entre estos dos *yoes*? ¿Existe en el hombre, una parte corporal no personal y otra

narrativa y personal? ¿No será más bien que la persona implica esa doble dimensión corporal y narrativa, sin la exclusión de uno de estos elementos?

Para afrontar el problema, estetrabajo indaga, en primer lugar, la relación entre esos dos tipos de *yoes*, partiendo de la noción de “enacción” como mediación entre el *Yo experiencial* y el *Yo narrativo*, como lo plantean Alasdair MacIntyre (2004-2007) y Thomas Fuchs (2000, 2017, 2020a, 2020b)². Del primero de ellos se retoma la noción de narración dramática enactiva; del segundo, la de *memoria propio-corporal* como fundamento enactivo de la personalidad. Finalmente, las dos respuestas son evaluadas enfatizando los aportes y el modo en que la segunda propuesta parece reforzar y aclarar la primera de un modo convincente.

La unidad narrativa de la vida y la enacción dramática en Alasdair MacIntyre

Para MacIntyre, las historias que contamos sobre nuestra vida son representadas o actuadas por nosotros mismos. Ahora bien, ¿de qué modo se caracteriza la identidad narrativa como identidad personal, y cómo tal noción implica una dimensión importante de experiencia corporal? De esta manera, se podrá evaluar la tesis de la representación o enacción de las narrativas de vida. Para ello, es importante analizar la noción de unidad narrativa de vida (*Yo narrativo*) y, posteriormente, la noción de enacción dramática de las narraciones, que implica el *Yo experiencial*. Uno se pregunta si la relación entre las dos dimensiones es suficientemente clara y convincente.

La unidad narrativa de la vida: la relevancia del *Yo narrativo*

Bien se sabe que, en su intento de rechazar la moral de la modernidad y restituir una moral basada en la virtud, A. MacIntyre (2004: 252-255) trata de criticar tanto la fenomenología como la filosofía analítica. No obstante, parte de su argumentación se apoya en la descripción de la acción, la narración y la inteligibilidad, a tal punto que se la podría caracterizar como fenomenológica en sentido muy amplio. Mas aún, si bien MacIntyre es crítico con la fenomenología no la rechaza por completo, sino solo en sus versiones existencialistas que, produciendo “la liquidación del yo en un conjunto de áreas separadas de papeles a representar”, lleva a una representación de un *Yo* escindido, cuya imagen es contrafáctica, pues no responde a aquello que la comprensión habitual nos brinda como la unidad narrativa de la vida. Si-

2 Las traducciones de las citas de los libros referidos en alemán e inglés en la bibliografía fueron realizadas por el autor del artículo.

guiendo el argumento de este autor, uno se pregunta hasta qué punto su propuesta implica la discusión planteada en este trabajo sobre la relación entre el *Yo experiencial* y el *Yo narrativo*.

El argumento en torno al cual gira la noción de unidad narrativa de la vida propuesta por MacIntyre (2004) es el siguiente:

Porque vivimos narrativamente nuestras vidas y porque entendemos nuestras vidas en términos narrativos, la forma narrativa es la apropiada para entender las acciones de los demás. Las historias se viven antes de expresarlas en palabras, salvo en el caso de las ficciones. (2004: 261)

¿Pero, qué significa este argumento con respecto al carácter narrativo de la vida? ¿En qué sentido se debe entender que las historias son vividas antes de expresarse como narrativas? La respuesta a estas preguntas permite comprender la relación entre el *Yo experiencial* y el *Yo narrativo*, en la propuesta de este autor. Partiendo, entonces, de su noción de *narración*, es relevante indagar sobre la relación que esta tendría con el *Yo experiencial*. MacIntyre rechaza las representaciones de la vida fragmentada que se habrían formulado a partir de la modernidad, pues la vida solo puede ser valorada y concebida como un todo unitario (Ibíd.: 253). La conducta humana se presenta como acciones que solo cobran sentido, por estar narrativamente situadas de manera intencional, social e históricamente.

¿Qué es una acción? Es un comportamiento imputable a alguien, un comportamiento del cual el agente puede dar cuenta de modo manifiesto, y que se concreta como “una historia real o posible” (Ibíd.: 258, 264, 267, 268): por ello, acción e historia se co-implican. La inteligibilidad de una acción se traduce en una secuencia narrativa ligada a una finalidad intencional, a creencias y a situaciones (Ibíd.: 256, 266-267). Por ejemplo, cuando una persona lee un libro para saber más, por diversión o para cumplir una obligación. El contexto narrativo en que aparece la acción le brinda su sentido e ilumina sus detalles, aquel hace inteligible a esta última. Cuando el análisis se concentra en el acto, este parecería disociarse de la historia en la que está enraizado, pues la intencionalidad de la acción implica la finalidad y la causalidad de la historia. Al ser la acción un segmento de comportamiento que implica intencionalidad y creencia, aparece como una situación.

Esta pregunta por el quién de la acción es una institución, una práctica o un ambiente humano. Toda situación, como señala MacIntyre, “tiene una historia, dentro de la cual (...) se ubican las historias de los agentes individuales” (Ibíd.: 256) y las modificaciones del agente individual. Esto significa que una acción está temporalmente delimitada en relaciones de subordinación y coordinación, pues las “intenciones a corto plazo solo pueden hacerse inteli-

gibles por referencia a algunas intenciones a más largo plazo” (Ibíd.: 256). En este sentido, por su carácter intencional ligado a la creencia y a la situación, “[l]a unidad de la vida humana es la unidad de un relato de búsqueda” (Ibíd.: 270). Cada agente –sujeto de la acción– puede narrar con sentido sus acciones por las finalidades, creencias y situaciones en las que temporalmente las historias enmarcan el comportamiento. En este sentido, el agente parece ser autor de la unidad narrativa de su vida, aunque, en realidad, no sea más que su coautor.

La acción no es solo intencional, sino también social-histórica, lo cual implica las categorías de inteligibilidad, “impredecibilidad” y responsabilidad en la unidad narrativa de la vida. Porque toda historia está socialmente mediada el agente se convierte en coautor de la unidad narrativa de su vida. La historia que enmarca y da sentido a las acciones humanas se inserta dentro de otras: cada agente puede ser parte de numerosas historias. “Cada uno de nosotros es el personaje principal en su propio drama y tiene un papel subordinado en los dramas de los demás, y cada drama limita a los demás” (Ibíd.: 263). De esto se sigue que cada drama circunscribe los niveles de inteligibilidad de los otros dramas, abriendo un espacio de dificultad en la comprensión de las historias personales. Esta intersección situacional de las historias de los agentes permite comprender el porqué cada individuo aparece en una historia ya iniciada por otros, y en la que se debe articular *in media res*. Los agentes encuentran limitada la autoría de sus historias de vida por las acciones de los otros y las condiciones sociales.

Esta limitación introduce no solo el factor dinámico de la inteligibilidad e ininteligibilidad de las narraciones –por ejemplo, en las historias familiares con sus secretos y revelaciones, con sus dudosos villanos y héroes–, sino también el factor de “impredecibilidad” (Ibíd.: 266). Esto significa que cada agente no es solo el “tema de una historia que es [en cada caso] la mía propia y la de nadie más”, sino que cada quien puede afirmar “soy aquello por lo que justificadamente me tengan los demás en el transcurso de una historia que va desde mi nacimiento hasta mi muerte” (Ibíd.: 268). En este sentido, tal como propone el autor estudiado, el relato de la vida “es parte de un conjunto de relatos interconectados” (Ibíd.: 269). Así, se suma el factor de responsabilidad, dado que preguntar “qué hiciste y por qué, decir lo que yo hice y por qué, sopesar las diferencias entre tu declaración de lo que hiciste y la mía de lo que yo hice, y viceversa, son constitutivos esenciales de toda narración” (Ibíd.: 269).

De lo precedente se sigue que en esta dimensión de la acción y en la narración correspondiente se presentan limitaciones cognitivas y prácticas. Estas no son absolutamente negativas para el agente, dado que le brindan la forma necesaria para figurar su vida como una búsqueda y “[u]na búsqueda

siempre es una educación tanto del personaje al que se aspira, como educación en el autoconocimiento” (Ibíd.: 270). Como el agente no es autor total de su vida, la unidad narrativa de la vida, según MacIntyre, no cobra la forma de una saga o una hagiografía, sino la de una tragedia. Cada héroe está irremediablemente llamado a mediar con una tradición personal, familiar, social e histórica de la que no puede sustraerse y de la que debe, al mismo tiempo, diferenciarse. La limitación trágica de la narración de la vida de un agente paciente, permite comprender la importancia de una concepción dramática de la persona humana.

La noción de narración dramática enactuada: la importancia del *Yo experiencial*

Habiendo comprendido con MacIntyre el carácter narrativo de la unidad de vida, queda por entender en qué sentido, según el autor, “[l]as historias se viven antes de expresarlas en palabras” (Ibíd.: 261). Aquí parece haber una referencia constante a la dimensión corporal del agente, que es la base ontológica de las limitaciones fundamentales de la narración. La corporalidad como base ontológica debe permitir comprender uno de sus conceptos centrales, el de drama como narración dramática encarnada, enactuada (*embodied, enacted dramatic narrative*) (MacIntyre 2007: 211-216), una narración que la traductora española Amelia Valcárcel enuncia como “narrativa representada” (MacIntyre, 2004: 261). Este apartado afrece un análisis breve de este elemento del argumento que nos conduce al problema de la relación entre el *Yo narrativo* y el *Yo experiencial*. Según MacIntyre, las acciones en general, y de modo particular, las conversaciones, se ofrecen como narrativas representadas o enactuadas (MacIntyre, 2004: 261; 2007: 215). Para este filósofo, la narración de la vida no es solo un adorno, un disfraz o una decoración. Entonces, en sentido estricto, se plantea la pregunta ¿qué es una narración de vida en relación con la acción humana?

Por el tipo de remisión doble, a los otros y a la tradición, la narración cobra la forma de transacción (MacIntyre, 2004: 260): “Por tanto, la identidad personal es justamente el tipo de identidad presupuesta por la unidad del personaje que exige la unidad de una narración” (Ibíd.: 269). En este sentido, e invirtiendo la frase de MacIntyre, el agente no es solo un autor, sino también un actor de sus narraciones (Ibíd.: 263). Su forma de actuar, mientras narra, cobra el carácter de una comunicación transaccional en la que cada actor asume el rol que responde a lo narrado y a las reacciones de los otros. De ahí que, para el autor, las conversaciones y las acciones humanas puedan ser correctamente caracterizadas como trágicas, cómicas, absurdas, etc. (Ibíd.: 260). En este sentido, las narraciones y las acciones humanas son

producciones conjuntas del tipo encarnado o enactuado, sentido que parece perderse en la traducción al castellano.

Si una de las diferencias centrales entre los personajes imaginarios y reales no radica en la estructura narrativa, sino “en el grado de su autoría de esta forma y el de sus propios hechos” (Ibíd.: 265). Los personajes reales están determinados por una dimensión corporal y orgánica ineludible, puesto que ellos han nacido y van a morir en algún momento (Ibíd.: 267-268). Mientras no hayan muerto, los seres humanos viven encarnando o enactuando sus narrativas. En este sentido, la corporalidad no solo juega el papel de los límites biológicos de la vida, sino la capacidad de encarnar o enactuar papeles narrativos en la vida humana. Toda historia humana es una narración encarnada, enactuada (Ibíd.: 269), ya que está realizada por un tipo de animal capaz de contar historias. Como afirma MacIntyre: “*man is in his actions and practice, as well as in his fictions, essentially a story-telling animal*” (2007: 216).

La tensión que se coloca entre conceptos de “identidad narrativa” y la “narración dramática enactuada” muestra que el tema de la relación entre el *Yo experiencial* y el *Yo narrativo* no queda claro en la propuesta de MacIntyre. De hecho, el autor parece asumir el término “enacción” en un sentido común, como el actuar en una obra dramática, sin buscar mayor especificidad lógica. Esta tensión entre el *Yo* de la experiencia corporal y el *Yo* de la identidad narrativa se intensifica en dos pasajes.

En el primero, cuando el autor señala que la persona es una abstracción de las narraciones que se cuentan y actúan: “(...) el concepto de persona es el de un personaje abstraído de una historia” (MacIntyre, 2004: 268). Si la noción de persona es una abstracción del personaje de una historia, surge la pregunta: ¿este personaje es el que actúa en la realidad o es aquel del que hablamos cuando contamos historias ficticias? Si una persona es la abstracción de cualquiera de los dos tipos de caracteres, ¿qué son exactamente los personajes ficticios, sino también modos de abstracción de los personajes o actores en la vida real?

En el segundo, al discutir la noción de identidad personal, MacIntyre propone que solo una teoría de la unidad narrativa de la vida puede permitir comprender, plenamente, en qué consiste tal identidad, y qué implican los rasgos ya estudiados líneas más arriba: “[E]l yo habita un personaje cuya unidad se produce como unidad de un personaje” (Ibíd.: 267); o como lo dice el texto original: “*The self inhabits a character whose unity is given as the unity of a character*” (MacIntyre, 2007: 2017). En este sorprendente pasaje, MacIntyre parece señalar una duplicidad entre *Yo* y *Sí mismo*, siendo este último el que es capaz de habitar un personaje que es eminentemente narrativo, es decir, un rol o papel dentro de una historia. De este enunciado surgen diferentes preguntas: ¿Este *Sí mismo*, este *self*, es algo precedente al rol que enactuará?, ¿es un desdoblamiento del yo que narra las historias?, ¿es la persona en tanto

abstracción de su ser-personaje?, ¿o es la animalidad corporal que enactúa y narra historias?

Indudablemente, MacIntyre no desea retomar una concepción sustancialista de la persona, sea la de una sustancia corporal o mental (tal su rechazo de la continuidad psicológica en John Locke, David Hume y Derek Parfit). Pero tampoco busca asumir la tesis de la “liquidación del yo” en los diferentes roles o acciones que la sociedad le demanda, tal como aparecería en algunas teorías sociológicas (Erving Goffman 1956) o existencialistas (Jean Paul Sartre 1973). Así señala MacIntyre en el tercer capítulo de su libro aquí discutido, “[e]l yo como distinto de sus papeles, tiene una historia y una historia social (...)” (2004: 50). Sin embargo, su constitución no es aclarada por el autor.

La única vía para salir de esos extremos es entender la tensión conceptual en términos que “el papel social” y “la personalidad estén fundidos”, coincidiendo así en lo que el autor denomina “el tipo social y el tipo psicológico”. Para comprender la idea fuerte de un personaje que encarna sus narraciones, la idea de enacción o enactuación dramática de las narraciones o historias resulta una posibilidad rica en significado, pero que MacIntyre no aclara suficientemente. El modo en que los individuos humanos son capaces de enactuar dramáticamente narraciones en sus actos, interacciones, sueños, imaginaciones, recuerdos, esperanzas y formas de amar, reclama una indagación fenomenológica que queda siempre más allá de los esfuerzos de MacIntyre, dado que este autor no especifica el modo en que las historias son enactuadas narrativamente por las que las personas que sueñan, imaginan, recuerdan, esperan, creen y aman (2004: 261).

Transición

Dicho brevemente, el problema de la propuesta de MacIntyre es que no termina de aclarar el modo en que se desarrolla la enacción de las narraciones, puesto que no indaga el rol de las experiencias corporales en las narraciones. ¿No se aprecia acaso en este planteamiento el reconocimiento de un cuerpo que nace, envejece y muere, capaz de contar historias inadvertidamente mientras las enactúa, y un *Yo* capaz de contar historias ficticias e, incluso, engañosas? ¿Cuál es, pues, la relación entre el *Yo corporal* y el *Yo narrativo*?

Si no fuera posible la diferencia entre organismo, *Yo narrativo*-enactuante (actor, agente) y un *Yo* capaz de crear historias sin actuarlas (ficciones, representaciones teatrales), no tendríamos manera de diferenciar el drama representado en el teatro del que vivimos cotidianamente. Esto conduciría a MacIntyre a una incómoda cercanía con el interaccionismo simbólico de Goffman. La conclusión, no obstante, no debería ser la de desechar esta teoría, sino indagar si es posible describir y pensar de manera más cuidadosa esa

relación entre la experiencia corporal y la narración, entre el *Yo experiencial* y el *Yo narrativo*, que MacIntyre denomina narración dramática enactuada. Para tal empresa, parece necesario dirigir la atención a los fenomenólogos de la encarnación.

La memoria propio-corporal como fundamento de la identidad narrativa en Thomas Fuchs

Las investigaciones fenomenológicas de Thomas Fuchs (2000, 2017, 2020a, 2020b) se han desarrollado en el campo de la antropología filosófica, la psiquiatría y la psicología. Su proyecto filosófico ha ofrecido una de las más interesantes relaciones entre las investigaciones de la conciencia encarnada (*embodiment*, *Verkörperung*) y la fenomenología trascendental husserliana. Nos interesan sus aportes, dado que sus indagaciones permiten comprender al sí mismo como plural y dinámico, y cómo esta noción plural y dinámica del *sí mismo* se articula con la concepción del *Yo narrativo*.

Fenomenología de la *memoria encarnada y enactuada*

Fuchs considera que el término *sí mismo* designa lo que en la tradición filosófica se conoce como *cogito*, o como “el yo centro de los actos”, comprensión del sí mismo cercana a Bernhard Waldenfels (2000) y Dan Zahavi (2015), por ejemplo. Fuchs caracteriza el *Sí mismo* como el polo de la vivencia contenido en toda experiencia. Este polo centra el campo de la conciencia de un sujeto y establece la unidad de la experiencia en el tiempo. Aunque el *Sí mismo* se retira del acceso directo de la atención, aparece como la auto-experiencia de la denominada perspectiva-en-primera-persona. Por ser la vivencia que acompaña toda experiencia, el *Sí mismo* se ofrece como el núcleo de la personalidad, núcleo que mantendría una continuidad en las transformaciones o transiciones de la historia de vida, constituyendo, por ello, la base de la identidad personal. Según Fuchs, el *Sí mismo* implica tres dimensiones de vivencia que deben ser aquí brevemente aclaradas.

Fuchs describe el *Sí mismo* como la vivencia afectiva que acompaña al infante en las primeras etapas de su desarrollo vital y que se va desarrollando posteriormente como la vivencia de sí. Por ello, su concepción del *Sí mismo* también puede ser denominada carnal, pues corresponde con la vivencia de una conciencia encarnada e incorporada. De hecho, según Fuchs, si bien la carne³ es el lugar del sentimiento de vida basal, o el *principium individuationis*

3 Traducimos *Leib* por *carne* para señalar el concepto de cuerpo sentido, o cuerpo vivido, en contraposición al cuerpo visto, o mero cuerpo orgánico o cuerpo como masa del espacio geométrico.

de la espacialidad del individuo, esta no es otra cosa que la dimensión fenoménica del cuerpo como organismo de la persona (2000: 300; 2017: 97; 2020a: 30-33; 2020b: 14). En síntesis, esta concepción del *sí mismo* implica la vivencia del desarrollo de una conciencia cuya carne y cuerpo son coextensivos y correspondientes, formando una sintopía, es decir un campo común de acción referida al mundo y a los otros en el mundo. Esto es una relación ecológica y enactiva con el entorno (Fuchs, 2000: 135-150, 253-268).

El *Sí mismo*, no obstante, es más que solo la autoafección subjetiva de una conciencia encarnada. El *Sí mismo* es, al mismo tiempo, la vivencia de la referencialidad (*Bezogenheit*) a los otros. Para Fuchs, la vivencia del *Sí mismo* es tanto una relación con uno como con los otros. El contacto social ofrece este tipo de vivencia que es susceptible de ser descrita desde las tempranas relaciones infantiles, padres-vástago, hasta el desarrollo posterior de la personalidad. Así, entre la madre y el niño se desarrollaría un diálogo tónico a través de las caricias, toques, arrullos, silencios, que forman una resonancia mimética y complementaria (Mercado, 2020). Esta forma de protodiálogo constituye una forma de vivencia de una resonancia inter-carnal que no es otra que la vivencia compartida de una intersubjetividad primaria (Fuchs, 2000: 275-276; 2017: 195-200; 2008; 2017: 195-200; 2020a; 2020b).

En otras palabras, el *Sí mismo* descrito por Fuchs comprende las vivencias pre-reflexivas, cenestésicas, de mismidad, y las relaciones del organismo subjetivo con el entorno (percepción ecológica) ligadas a la agencialidad de los movimientos espontáneos, así como las relaciones primarias de socialización mediante el diálogo de resonancia inter-carnal. Esta triple dimensión activa de 1) mismidad, 2) interacción con el entorno y 3) socialización primaria se denomina *Sí mismo* basal. Este *Sí mismo* basal se aleja tanto de una concepción minimalista del sí (Damasio, 2010: 97, 103, 254-271) como de la relación de antagonismo vital (Schmitz, 2011: 15-27) para enfatizar su carácter pluridimensional, procesual y relacional (Fuchs, 2020a: 34).

Según Fuchs, a partir del *Sí mismo* basal se desarrolla, el *Sí mismo* personal o extendido. Este último implica tres nuevas dimensiones: reflexiva, narrativa y existencial. El *Sí mismo* reflexivo se desarrolla a partir de la capacidad de registrar la perspectiva de los otros. Esta capacidad se ejercita a partir de los dos años de vida, cuando la conciencia contempla no solo objetos, sino a *Sí mismo* mediante los ojos de los otros. Esta capacidad es el inicio de la posibilidad de asumir roles. El *Sí mismo* reflexivo es una forma de autoconciencia que surge de la diferencia entre la vivencia irreflexiva de sí y de la objetivación del *Yo* en la forma de *Mí*. El *Sí mismo* reflexivo es la vivencia de la experiencia de una exposición excéntrica; es decir, la capacidad de verse a sí desde un punto de vista externo. La forma reflexiva del *Sí* implica la apropiación de valores, normas y roles sociales, e implica una incorporación de experiencias emocionales como vergüenza, culpa, pudor u orgullo.

Las experiencias del *Sí mismo* reflexivo se encuentran articuladas en el mundo de la persona a partir de las acciones que realiza. En este sentido, la memoria encarnada es la enacción de la historicidad de la persona en la medida en que el conocimiento de sí que tiene la persona implica un auto-conocimiento de los modos de interacción con los otros y el mundo. Esto es así porque por enacción se comprende como la “[h]istoria del acoplamiento corporal que enactúa (hace emerger) un mundo” (Varela et.al., 2011: 240) o como la acción mediante el cuerpo de la mente encarnada (Böhme, 2019: 100). En la constitución del *Sí mismo* reflexivo se enraízan los sentimientos de auto-valoración y la disposición para la valoración de los otros (Fuchs, 2000: 292-296; 2020a: 40-42).

Enacción narrativa de la memoria encarnada

Ahora bien, nos interesa comprender de qué manera esta descripción del *Sí mismo* basal nos ofrece una manera suficiente para comprender su relación con el *Yo narrativo*. La vivencia del *Sí mismo* basal ofrece el contenido de la memoria implícita. Por su parte, la vivencia del *Sí mismo* reflexivo supone el desarrollo de las vivencias de excentricidad y adopción de valores y normas sociales, como primer nivel del *Sí mismo* personal o extendido. Esta adopción de valores y prácticas sociales vendría a ser una de las fuentes del desarrollo del *Sí mismo* narrativo, señala Fuchs.

Aunque el término “memoria corporal” ya aparece en Merleau-Ponty, Thomas Fuchs (2008, 2020) lo desarrolla para subrayar la historia personal, de la interacción humana. La memoria corporal significa formación y desarrollo “de una mayor disposición y capacidad de percibir, de actuar, pero también de desear y de comunicar”; la memoria corporal “tiene en *Sí misma* [el pasado] como presente eficaz” (2008: 37). Esto significa que el *Yo experiencial* posee una historia propia.

Fuchs desarrolló el proyecto de una antropología encarnada para entender la experiencia de la narratividad implícita como autoconciencia existencial y base de la narración explícita. El término que retomamos de Fuchs es la *memoria carnal*, arraigada en una concepción dinámica del *Yo*. Aunque la concepción de Fuchs no pertenece a una concepción narrativa del *Yo*, su propuesta es lo suficientemente compleja para inferir conclusiones importantes para el presente estudio. Según Fuchs, el *Yo corporal* es el núcleo de la personalidad, porque la corporeidad es un modo no objetivable de nuestra existencia: “funda e impregna todas sus realizaciones como subjetividad pre-flexiva vivida” (2000: 333). El *Yo* es una razón compleja y expandida de la experiencia de las personas humanas.

El *Yo* es relatividad, es decir, cada relación consigo mismo es al mismo tiempo una relación con los demás. Por lo tanto, el *Yo* es también la unidad sincrónica y diacrónica de la existencia consiente y la forma organizativa integradora de la identidad personal. Así, el *Yo* es multidimensional, procesal y relacional (Fuchs, 2020b: 34). En este sentido, el autor reconoce tres niveles del *Yo*. El *Yo* basal incluye el *Yo* físico, ecológico y social primario. El *Yo* personal incluye el *Yo* reflexivo, narrativo y existencial. El *Yo intersubjetivo* incluye la intersubjetividad implícita y la intersubjetividad explícita (Fuchs, 2020: 31-65). Aunque Fuchs afirma que todas las dimensiones estén interconectadas y sean interdependientes, nos interesa profundizar la relación entre el *Yo* corporal, narrativo e intersubjetivo.

En el contexto de su antropología encarnada, el filósofo y psiquiatra caracteriza la identidad narrativa como la expresión del *Sí mismo personal* a través de la lengua. En ella intervienen la memoria episódica, la memoria autobiográfica, el recuerdo del pasado, el conocimiento sobre la propia persona y el rechazo de determinados aspectos relacionados con el autoconocimiento en el sentido de un concepto de *Sí* (Fuchs, 2020a: 43). Por eso, el autor considera que el *Sí mismo* narrativo resulta de las autoadscripciones a partir de la base de la memoria autobiográfica. De manera sintética, se puede inferir que esta noción de *Sí mismo* narrativo implica dos dimensiones integradas, una pasiva y otra activa.

Para comprender correctamente la dimensión pasiva de la identidad narrativa, interesa resaltar la *memoria carnal*. Según Fuchs, la memoria carnal se conforma a partir de las situaciones y acciones vividas tempranamente y que forman la base de la habituación del sujeto a su entorno y al mundo interpersonal. Dado que la encarnación del sujeto implica un ensamble de apetitos, capacidad de percepción, acciones, deseos y *comunicación intercarnal*, formada en el *sí mismo* basal, la memoria carnal se puede caracterizar como una estructura de la habituación. Por ello, la memoria carnal no es solo un proceso de presentificación o actualización del pasado, sino que comprende capacidades actuales no reflexivas. Por lo expresado, se puede entender que la memoria carnal se constituye por la sedimentación de las experiencias vividas en carne propia. La *memoria carnal* es la historia del cuerpo propio sentido como modo de vivencia individual e intersubjetiva. Esta se ofrece como *inconsiente*, al no ofrecerse como mediada por procesos reflexivos y por aparecer como nuestro pasado vivido.

Fuchs entiende que hay una evolución en el proceso de constitución de la persona humana. Este proceso comienza con la experiencia del *Yo basal* que es física y ecológicamente fundamental. El proceso se amplía al *Yo expandido* cuando el *Yo* se vuelve reflexivo y narrativo. Por último, Fuchs propone la dimensión existencial, en la que la persona puede ser elegida libremente. La

relación entre el *Yo experiencial* (o *basal*) y el *Yo narrativo* no es un tema que Fuchs no ha tratado explícitamente; por lo que nos interesa aclarar este hiato

Fuchs reconoce la diferencia entre un sistema de memoria explícito y autobiográfico, por un lado, y por el otro una memoria implícita que se desarrolla en interacción con otras personas. En este sentido, Fuchs explica que el desarrollo motor, emocional y social corresponde a una memoria intercaral (Fuchs, 2011, 2017, 2018). El autor afirma que “la memoria implícita forma un extracto de experiencias repetidas y prototípicas con otros y las transforma en esquemas de interacción diádicos y luego triádicos” (2017: 200). Además, define la memoria carnal como “la suma de experiencias sedimentadas (...) que se actualizan a través del medio del cuerpo, sin necesidad de recordar situaciones anteriores” (Fuchs, 2020b: 283). Así que la memoria carnal es nuestro pasado vivido. Ahora bien, queda abierta la cuestión de si esta memoria intercaral es ya personal y en gran medida autobiográfica, o si, por el contrario, es meramente pre carnal y en cierto sentido anónima. También es interesante preguntar si, y cómo, esta forma implícita de *memoria carnal* del esquema de interacción se mantiene como base para la narración explícita de la historia de la vida. Estas preguntas pueden ser parcialmente contestadas si analizamos las partes que componen la *memoria carnal*, también denominada *memoria corpóreo-vivida* o *memoria encarnada* (Fuchs, 2020a: 282-286):

- Memoria procedimental: capacidades sensomotoras del cuerpo.
- Memoria situacional: permite reconocer y manejar situaciones espaciales; por ejemplo, en el hogar o en el vecindario.
- Comunicación intuitiva y no verbal con los demás, incluida la comprensión empática de la expresión basada en las capacidades corporales, es decir, en la memoria intercaral que se remonta a la más temprana infancia.
- Actitudes, expresiones y comportamientos individuales que se han transmitido en “carne y hueso”, convirtiéndose en la estructura carnal básica.

La *memoria carnal* es la historia del *Sí mismo*. Entendamos que esta historia del *Yo* se desarrolla dinámicamente y que se expresa, traduce y reformula en narraciones explícitas. La propuesta de *memoria carnal* o *encarnada* planteada por Fuchs tiene la ventaja de diferenciar estos niveles de la pasividad de la subjetividad encarnada de los individuos humanos. Su propuesta es relevante en la medida en que permite pensar casos de sufrimiento y dificultad humana, en la que el conflicto es vivido como una tensión carnal y no solo como un conflicto o disputa discursiva; por ejemplo, los casos en los que las personas tratan de testificar sobre la tortura, las enfermedades crónicas y los testimonios sobre la descolonización.

En los casos de la tortura y enfermedades crónicas, las personas tienen dificultades para expresar sus experiencias dolorosas porque parecen inefables. En el caso de la descolonización, las personas afirman que están en un conflicto emocional y existencial porque pertenecen a dos culturas y no pueden sentirse plenamente parte de una de ellas. Es muy probable que un estudio específico de la relación entre la *autonarrativa implícita* y la *explícita* pueda ayudar a entender mejor la formación de la personalidad en estos casos conflictivos. Esto resulta interesante para la presente investigación en la medida en que la pasividad carnal sufriente (recuerdo doloroso, dolor crónico, etc.) se ofrece no solo como una mera pasividad corporal, sino como una situación que afirma la existencia de labilidad, aflicción y morbidez, marcando una forma específica en la que el sujeto se trata a sí mismo, se comporta con los otros y vive el mundo se sigue que esta es ya una forma personal y autobiográfica de la vida humana. Es así que en el caso de una persona que, por una lesión, ha quedado cojeando o con el brazo enyesado, la limitación actual no significa solo una pérdida con respecto a un estado anterior, sino una reformulación de sus tareas habituales (la manera de asearse, de alimentarse), así como del cuidado de golpear(se) en el transporte público o de sentir que las tareas del mundo cotidiano se hacen más o menos difíciles que antes. A esto se suma una variación en la percepción y en las expectativas del desarrollo de la vida propia. En este sentido, también el semiólogo Jaques Fontanille parece comprender el papel de la memoria carnal como el resultado de interacciones de vivencias internas y mediadas con el entorno que permiten que una persona se caracterice con propiedades figúrales como autonomía esquemática, singularidad e identidad (Cf. Fontanille, 2017: 27-32).

La *memoria carnal* es una forma de *memoria implícita* y *dinámica*, ya que comprende las vivencias ligadas a las capacidades sensomotóricas, además de la memoria de situaciones y la comunicación no verbal de la resonancia intercarnal. La sedimentación de las capacidades sensomotóricas implica el resultado de los ejercicios de movimiento y un determinado trato con los otros en el mundo. En este sentido, queda una *memoria carnal* de cómo realizar ciertos movimientos de baile o de ejercicio, aunque la persona no pueda desarrollarlos plenamente por la edad avanzada o por haber sufrido algún accidente. Los casos clínicos de distonía focal pueden reconocer que algo en su cuerpo ya no responde con la precisión de antes, dado que la memoria carnal hace posible la comparación con el rendimiento “recordado”. Según nuestro punto de vista, esta *memoria carnal* es, además, situacional, puesto que implica una forma de percepción con el espacio y tiempo personales, como una dinámica espacial interior. Lo muestran, por ejemplo, las descripciones que ofrece Schmitz (2011, 2017 y 2019) sobre la vivencia de contracción o ampliación, tanto como sobre las vivencias de la espacialidad afectiva, como en el caso de sentirse cómodo en los brazos de otra persona

o en algunas habitaciones de una casa antigua. Así debería comprenderse el porqué la *memoria carnal* es no verbal, resonante, intersubjetiva y enactuada. Es no verbal porque se forma antes de la adquisición del lenguaje hablado y se mantiene como un tipo de comunicación. Esta comunicación intecarnal se expresa como la consciencia basal de la historia personal (sentimientos de agrado y desagrado, por ejemplo) y como gestos de la persona. De esta manera, la persona enactúa su *memoria carnal*.

Cierre: *memoria carnal* y *narración dramática enactiva*

En síntesis, este trabajo se ha planteado que el concepto de enacción permite comprender la relación entre el *Yo experiencial* y el *Yo narrativo*, es decir, entre la *memoria carnal* y la *identidad narrativa explícita*. Como se ha señalado, para Fuchs, la capacidad de contar historias sobre nosotros mismos implica el recuerdo y reconocimiento de nuestro pasado y la capacidad de rechazar características que no nos corresponden o que han dejado de hacerlo. Esta aceptación o rechazo implica determinadas prácticas que forman nuestra personalidad, es decir, como formas de enacción, según propone MacIntyre. La personalidad se desarrolla a partir de la sedimentación de las formas de afectación e interacción con los otros en el mundo, precisamente, gracias a la relación práctica entre *memoria carnal* y las narraciones que representamos con los otros en el mundo. Según nuestro punto de vista, esta forma de *memoria carnal* sirve de base para las diferentes formas de narraciones y acciones que una persona ensaya a lo largo de su vida para comprenderse a sí misma. Es un hecho de la experiencia que podemos sentirnos cómodos, como nosotros mismos en determinados roles y en otros, la experiencia es de extrañamiento. El fundamento de esa variedad se puede encontrar en los modos en que la *memoria carnal* se articula con los roles y narraciones que ejecutamos en la sociedad.

En este trabajo se afirma que la enacción de roles sociales implica una mediación entre la experiencia de la *memoria carnal* y lo que decimos y hacemos como representación de nosotros ante los otros. Incluso en las experiencias de insinceridad o incomodidad se puede apreciar por experiencia propia la tensión entre la *memoria carnal* y las narraciones que la sociedad exige actuar. Por ello, según Fuchs, el desarrollo de la *identidad narrativa* se basa no solo en la capacidad de recordar, sino de cuestionar o rechazar ciertas características, aspectos o tendencias que no son coherentes con la imagen y la vivencia de sí (2020a: 44). Finalmente, consideramos que la investigación fenomenológica de la *memoria carnal* complementa la noción de narración dramática, ya que propone que la relación entre el *Yo experiencial* y el *Yo narrativo* es enactiva, es decir se basa en prácticas de autoconocimiento no reflexivo.

Aunque Fuchs no lo dice explícitamente, nos parece que la *memoria carnal* ofrece las bases de una estructura narrativa basada en la acción o en la teleología de una actividad. La acción aquí pensada implica una participación de la *memoria carnal*; dado que gran parte de las acciones realizadas por una persona, se desarrollan en una dinámica y compleja sensación de emociones. Frente a un accidente automovilístico, un acto de violencia o la enfermedad de un ser querido, las acciones asumidas por cada persona son diferentes, no solo en razón de los procesos reflexivos, sino por el diferente nivel en que un individuo se siente afectado por la situación (Mercado Vásquez, 2020). El nivel diferente de afectación implica una historia diferente en la memoria carnal. Las huellas emocionales que estas situaciones aflictivas dejan en una persona forman parte de la historia de la memoria carnal implícita. En relación con ella, la historia de vida explícita encuentra sus límites. No obstante, se debe reconocer que la historia de vida explícita se ofrece también como un modo de modificar la impronta o el carácter de la huella emocional de la memoria implícita. Con base en esta dinámica medida por la enacción de la narración carnal implícita y la historia de vida explícita se puede comprender que toda persona experimenta su vida en el horizonte de la pregunta por la “verdad narrativa” (Rovaletti, 2013: 284) de su existencia. Señalada la relevancia de la *memoria carnal* para la historia de vida personal, será de futuros trabajos el estudio detallado de las formas de *memoria carnal* y de historias de vida explícitas.

Bibliografía

- Böhme, Gernot (2019). *Leib. Die Natur, die wir sind*. Berlin: Suhrkamp.
- Damasio, Antonio (2010). *Y el cerebro creó al hombre. ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?* Traducción de Ferran Meler Ortí. Barcelona: Destino.
- Fontanille, Jacques (2017). *Cuerpo y sentido*. Traducción de Desiderio Blanco. Lima: Universidad de Lima.
- Fuchs, Thomas (2000). *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*. Stuttgart: Klett-Kotta.
- _____. (2008). “Leibgedächtnis und Unbewusstes”. Zur Phänomenologie der Selbstverborgenheit des Subjekts. *Psycho-Logik. Jahrbuch für Psychoteraphie, Philosophie und Kultur*, 33-50.
- _____. (2017). *Das Gehirn - ein Beziehungsorgan*. Stuttgart: Kohlhammer.

_____ (2020a). *Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*. Berlin: Suhrkamp.

_____ (2020b). “Selbsterleben und Selbststörungen”. En T. Fuchs, y L. Tengelyi, *Selbst und Selbststörungen*. Freiburg: Karl Alber, 31-65.

Gallagher, Shaun & Zahavi, Dan (2013). *La mente fenomenológica*. Traducción de Marta Jorba. Madrid: Alianza.

Goffman, Erving (1956) *The Presentation of Self and Everyday Life*. New York: Doubleday.

MacIntyre, Alasdair (2004). *Tras la virtud*. Traducción de Amelia Varcárcel. Barcelona: Crítica.

_____ (2007). *After Virtue. A Study in Moral Theory*. United States: Notre Dame Press.

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

Rovaletti, M. L. (2013). “Describir, comprender, narrar. Recorridos y senderos de una psico(pato)logía fenomenológica”. *Revista Chilena de Neuro-psiquiatría*, 279-286.

Sartre, Jean Paul (1973). *El existencialismo es un humanismo*. Traducción de Victoria Pratide Fernández. Buenos Aires: Sur editores.

Schmitz, Hermann (2005 (1980)). *Die Person* (Bd. Vierter Band. System der Philosophie). Bonn, Deutschland: Bouvier.

_____ (2011). *Der Leib*. Berlin/Boston: De Gruyter.

_____ (2017). *Zur Epigenese der Person*. Freiburg-München: Karl Alber.

Varela, Francisco, Thompson, Evan, y Rosch, Eleanor (2011). *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Traducción de Carlos Gardini. Barcelona: Gedisa.

Waldenfels, Bernad (2000) *Das leibliche Selbst*. Frankfurt: Suhrkamp.

Zahari, Dan (2015). *Self and other. Exploring Subjectivity, Empathy and Shame*. Oxford: Oxford University Press.