

NUEVOS HORIZONTES EN FILOSOFÍA DE LA MENTE. ENTREVISTA AL PROF. DAN ZAHAVI

Dan Zahavi

Center for Subjectivity Research, Department of Media, Cognition and Communication, University of Copenhagen (Copenhage – Dinamarca)
zahavi@hum.ku.dk

Pablo Emanuel García

Universidad Católica San Pablo (Arequipa, Perú)
pgarcia@ucsp.edu.pe

RESUMEN

Esta entrevista tiene como objetivo mostrar los aportes de la fenomenología de Dan Zahavi a algunas temáticas fundamentales de filosofía de la mente. El filósofo danés expresa su interés en vincular la fenomenología con otras disciplinas y comenta su último proyecto, dedicado al vínculo intersubjetivo. Además, explica su posición con respecto a la naturalización de la fenomenología, la importancia de desarrollar una filosofía de la mente desde la perspectiva de primera persona, y la cuestión del idealismo husserliano y su vínculo con Putnam. Por otro lado, se refiere a cómo el estudio de los trastornos psiquiátricos aporta a la filosofía, presenta la propuesta de la tradición fenomenológica para evitar los problemas del debate internalismo-externalismo y explica la manera en que su concepto del yo ilumina la clásica discusión sobre la mente y el cerebro. Finalmente, Zahavi comenta sobre la posibilidad de vincular filosofía, ciencia y religión.

PALABRAS CLAVE

Dan Zahavi, filosofía de la mente, fenomenología, naturalismo, intencionalidad, yo, religión.

ABSTRACT

The aim of this interview is to show the contributions of Dan Zahavi's phenomenology to some fundamental issues in philosophy of mind. The Danish philosopher expresses his interest to link phenomenology to other disciplines and talks about his latest project, dedicated to the intersubjective relation. He also explains his position with respect to the naturalization of phenomenology, the importance of developing a philosophy of mind from a first-person perspective, and the question of Husserlian idealism and his link with Putnam. On the other hand, he refers to how the study of psychiatric disorders contributes to philosophy, presents the proposal of the phenomenological tradition to sidestep the problems of internalism-externalism debate, and explains how his concept of self illuminates the classic discussion on mind and brain. Finally, Zahavi comments on the possibility of linking philosophy, science and religion.

KEYWORDS

Dan Zahavi, philosophy of mind, phenomenology, naturalism, intentionality, self, religion.

NUEVOS HORIZONTES EN FILOSOFÍA DE LA MENTE.
ENTREVISTA AL PROF. DAN ZAHAVI

*P*rofesor Zahavi, uno de sus principales intereses filosóficos ha sido establecer un diálogo fructífero entre la fenomenología y otras tradiciones filosóficas, junto con las ciencias empíricas. No ha restringido su trabajo al comentario e interpretación de los primeros fenomenólogos, como tradicionalmente muchos otros han elegido. ¿Por qué? En este contexto, la fundación del Center for Subjectivity Research, que ahora celebra su decimoquinto aniversario, parece ser un paso importante en su camino intelectual. ¿Cómo evalúa este período y cuáles son sus expectativas para los próximos años?

Hay muchas razones por las que elegí comprometerme en esta colaboración interdisciplinaria. Cuando escribí mi tesis de doctorado todavía estaba trabajando principalmente de forma monodisciplinaria. Pero poco después me contactó el prominente psiquiatra Josef Parnas, quien estaba interesado en psicopatología fenomenológica. Ese fue el comienzo de una larga colaboración. En el momento en que me di cuenta de que la fenomenología aborda cuestiones que también son tratadas por otras disciplinas, me pareció natural comprometerme en intercambiar con estas disciplinas. No solo para demostrar así la creatividad de la tradición fenomenológica, sino también porque los tópicos mismos en los que estaba interesado –socialidad, intersubjetividad, yoidad, autoconciencia, encarnación, etc.– eran precisamente temáticas que pueden ser exploradas productivamente desde múltiples perspectivas. En esa medida, un tratamiento fenomenológico de estos tópicos ciertamente puede beneficiarse de las ideas encontradas en otras partes. Esta actitud de apertura fue implementada luego en la estructura fundacional misma del Center for Subjectivity Research, y es un enfoque que hemos estado persiguiendo desde hace bastante tiempo. Tal vez sería más apropiado pedir a otras personas que evalúen los logros del Centro, pero cuando uno considera que fue creado en 2002 y que ahora goza de una reputación

mundial, puede verse que hemos recorrido un camino bastante largo. En los años venideros mi deseo es que nuestra colaboración interdisciplinar continúe floreciendo. Estoy particularmente entusiasmado por desarrollar aun más nuestra interacción e intercambio con disciplinas de las ciencias sociales, en particular con la antropología, la psicología social y la sociología.

La cuestión de la relación intersubjetiva ha sido un interés constante a lo largo de su carrera académica. En su tesis doctoral (Zahavi, 2001) propone una lectura trascendental de la intersubjetividad y en uno de sus últimos libros (Zahavi, 2014) exploró con detalle la relación interpersonal. Recientemente ganó un importante subsidio para el proyecto «Tú y nosotros: vínculo de segunda persona e intencionalidad colectiva». ¿Cuál es su objetivo final y cómo se vincula con sus ideas anteriores?

En efecto, la intersubjetividad ha sido una preocupación central para mí. Mientras que mi doctorado estuvo enfocado principalmente en explorar el vínculo entre intersubjetividad y objetividad –en qué medida la objetividad es constituida intersubjetivamente–, mi atención en los últimos quince años ha estado en mayor medida en la cognición social y en la comprensión interpersonal. ¿Cómo llegamos a entendernos unos a otros? ¿Cuál es el papel del vínculo corporal y de la interacción cara a cara? Como parte de este trabajo he estado interesado en explorar algunos de los análisis fenomenológicos clásicos de la empatía y he argumentado que estos análisis contienen ideas que son de relevancia para los debates contemporáneos sobre cognición social. Esto es especial, ya que los fenomenólogos parecen ofrecer una explicación que más bien difiere bastante de algunas de las teorías actualmente populares, que a menudo apelan a la proyección y a la inferencia como los mecanismos principales. Desde hace un tiempo también he estado interesado en el vínculo entre cognición social e intencionalidad colectiva, y el propósito del nuevo proyecto de investigación es explorar en qué medida la relación yo-tú impacta en formas de intencionalidad colectiva, o, tal vez incluso, las hace posible. ¿Las relaciones del nosotros, las experiencias del nosotros

y las identidades del nosotros son dependientes del tipo de vínculo recíproco que encontramos en la relación yo-tu? Históricamente hablando, esta cuestión ha dividido a los fenomenólogos. Mientras que Heidegger es un crítico directo de la sugerencia, Husserl podría ser visto como defensor.

En el último tiempo se han hecho esfuerzos significativos por vincular la fenomenología con las ciencias empíricas. La neurofenomenología de Francisco Varela (Varela, Thompson & Rosh, 1992; Varela, 2000) fue uno de los frutos más visibles de este intento. ¿Cuál es su opinión sobre la propuesta neurofenomenológica de Varela? ¿Puede la fenomenología ser verdaderamente naturalizada sin perder su carácter trascendental?

La fenomenología ha tenido durante mucho tiempo una relación fructífera con la ciencia empírica. Basta pensar en el trabajo de Merleau-Ponty o en el trabajo de psiquiatras fenomenológicos como Jaspers o Minkowski. Sin embargo, no hay duda de que gran parte de la discusión contemporánea fue impulsada por el trabajo de Varela. Básicamente, Varela argumentó que la ciencia cognitiva necesita asumir las ideas fenomenológicas, si se trata de abordar de forma convincente la naturaleza de la conciencia. Una idea más específica de Varela fue que se debe entrenar a los sujetos experimentales para estar más atentos a sus experiencias en curso, y que estos sujetos entrenados podrían luego ser usados en estudios neurocientíficos. Desde la muerte demasiado temprana de Varela en 2001, la discusión ha continuado, y ahora es posible distinguir una serie de enfoques relacionados con la fenomenología naturalizada. 1) Una propuesta es que la fenomenología simplemente debe convertirse en una extensión de la ciencia natural, y que la clarificación trascendental que la fenomenología aspira a ofrecer debe ser reemplazada por una explicación descriptiva. 2) Otra propuesta es ver la relación entre la fenomenología y la ciencia empírica como equivalente a una forma de iluminación mutua. La fenomenología puede cuestionar y dilucidar asunciones teóricas básicas hechas por la ciencia empírica, así como podría ayudar en el desarrollo de nuevos paradigmas experimentales. La ciencia

empírica puede presentarle a la fenomenología descubrimientos concretos que no pueden ser simplemente ignorados, sino que debe ser capaz de incorporar; evidencia que podría forzarla a refinar o revisar sus propios análisis, por ejemplo, del papel de la encarnación, la relación entre percepción e imaginación, el vínculo entre la conciencia del tiempo y la memoria, o la naturaleza de la cognición social. 3) Una propuesta final es argumentar que la interacción entre la ciencia natural y la fenomenología debe derivar en un replanteamiento fundamental de la relación entre lo trascendental y lo natural, que finalmente conducirá a una nueva concepción de la naturaleza. De estas tres propuestas rechazaría la primera y adoptaría la segunda y la tercera.

En filosofía de la mente hay una distinción básica entre la perspectiva de primera persona y la perspectiva de tercera persona. Para filósofos como Dennett, solo podemos alcanzar un conocimiento objetivo y cierto mediante la perspectiva de tercera persona. Por consiguiente, cualquier propuesta basada en la experiencia del sujeto puede ser rechazada, porque no cumple ciertos estándares objetivos. ¿Qué importancia tiene desarrollar una filosofía de la mente que parta de la perspectiva de primera persona?

En lo que a mí respecta, cualquier intento de desarrollar una filosofía de la mente que no incluya una consideración adecuada de la perspectiva de primera persona está destinada a fracasar. Discutir la naturaleza de la mente sin considerar la experiencia subjetiva es como pretender analizar un trabajo literario sin ser capaz de entender el lenguaje en el que está escrito. Esto no implica que la filosofía de la mente solo deba enfocarse en la perspectiva de primera persona, en lo que está disponible experiencialmente. Por el contrario, también es urgente considerar la perspectiva singular de segunda persona y de tercera persona, por no hablar de la perspectiva de primera persona del plural.

Por mucho tiempo, la perspectiva dominante ha versado sobre aquello que está disponible desde una perspectiva de tercera persona imparcial, objetiva. La historia típica ha sido que la razón para este enfoque es que la ciencia es intrínsecamente en tercera

persona, y que la desaparición del introspeccionismo ha mostrado que los enfoques de primera persona son científicamente inútiles. Hay muchas maneras de cambiar esta pretensión. Ya sea mostrando que hay otros modos de conducir las investigaciones sobre la conciencia en primera persona además de la introspectiva, o argumentando que el enfoque de tercera persona de la ciencia es dependiente, en lugar de estar libre, de la perspectiva de primera persona de los científicos involucrados. No obstante, permíteme aquí simplemente enfatizar la necesidad de un enfoque desde múltiples perspectivas y señalar la necesidad de considerar también la perspectiva de primera persona del plural. El hecho de que podemos compartir experiencias, el hecho de que podemos creer, sentir y actuar juntos, también nos dice algo importante sobre la naturaleza de la mente.

Vinculado a la cuestión metodológica, usted ha mostrado (Zahavi, 2003) que la epoché y la reducción trascendental husserliana no implican un abandono del mundo. Para usted, el idealismo de Husserl conlleva el contacto con la realidad. Aparentemente, esto hace que Husserl se acerque a la propuesta de Putnam. ¿Podría explicar esto? ¿Cómo aborda la apertura de Husserl a la metafísica en su último libro (2017), Husserl's Legacy. Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy?

En mi interpretación de la fenomenología de Husserl, la lectura dominante simplemente está equivocada. De acuerdo con esa lectura dominante, Husserl fue un realista metafísico en *Investigaciones Lógicas*, mientras que después de su giro trascendental puso entre paréntesis las cuestiones metafísicas. Como he mostrado, tanto en artículos de los años noventa como también en mi libro más reciente, la puesta entre paréntesis de las cuestiones metafísicas por parte de Husserl tiene lugar en *Investigaciones Lógicas*, en la medida en que Husserl todavía estaba adherido a una comprensión estrictamente descriptiva de la fenomenología. Luego de su giro hacia una filosofía trascendental, algunas cuestiones metafísicas –en particular asuntos concernientes a si la realidad es dependiente de la mente o no– se vuelven admisibles y relevantes, y el

objetivo de la fenomenología madura de Husserl fue precisamente abordar estas cuestiones, y no ignorarlas. Si Husserl realmente hubiera sido tan reacio a ocuparse de temas metafísicos como algunos intérpretes han afirmado, es difícil entender cómo pudo haber rechazado tan categóricamente varias posiciones metafísicas, incluyendo el fenomenalismo, el idealismo subjetivo y el objetivismo. Al rechazar todo esto último, Husserl se asemeja a Putnam (al menos el Putnam (1987) de *The many faces of realism*), aunque obviamente hay diferencias importantes.

A veces usted utiliza el análisis de ciertas patologías para entender mejor algunas temáticas. Por ejemplo, en Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective (Zahavi, 2005, pp. 132-146) y en The Phenomenological Mind (Gallagher & Zahavi, 2012, pp. 230-235) menciona el alzhéimer, la esquizofrenia y la somatoparafrenia para explicar la noción de yo experiencial. ¿Qué puede aportar el estudio esencial de los trastornos psiquiátricos a la filosofía?

Pienso que pueden darse varios ejemplos de un intercambio fructífero entre psiquiatría y filosofía (incluyendo, por supuesto, ejemplos de cómo la filosofía puede ser de relevancia para la psiquiatría). Pero si aquí ponemos la atención en cómo la filosofía puede beneficiarse de la psiquiatría, especialmente de la psicopatología, el vínculo es bastante sencillo. La filosofía de la mente realiza varias afirmaciones sobre la naturaleza y la estructura de la mente; por ejemplo, enunciados vinculados a la relación entre conciencia y autoconciencia, la dependencia de la yoidad con respecto a las capacidades narrativas, la relación entre cognición social y lenguaje, etc. En la medida en que estas diferentes afirmaciones son de carácter universal, en cuanto que aspiran a ser universalmente válidas, la psicopatología es de interés, ya que podría ofrecer instancias de casos problemáticos, es decir, casos que de un modo u otro desafían las afirmaciones filosóficas. Al involucrarse con la psicopatología, la filosofía de la mente está, por consiguiente, en posición de afinar sus propios análisis.

Uno de los asuntos más relevantes en filosofía de la mente es el debate entre el internalismo y el externalismo. Usted ha mostrado que la fenomenología también puede entrar en esta discusión y, cuidadosamente, evitar las dificultades inherentes a la toma de partido por ellas. ¿Cuál es la propuesta de la tradición fenomenológica para evitar estos problemas?

Permíteme primero mencionar que los fenomenólogos discrepan sobre estos temas. De acuerdo con una interpretación, Husserl debe ser considerado un internalista arquetípico, mientras que las figuras posteriores, como Merleau-Ponty y Heidegger, fueron externalistas. En artículos previos, y también en *Husserl's Legacy*, ofrezco una interpretación diferente. Primero muestro que la representación estándar de Husserl como un internalista, como alguien que pierde interés filosófico en el mundo luego de haber efectuado la *epoché* y la reducción, es errónea. Luego muestro por qué es problemático caracterizar a los fenomenólogos posteriores como externalistas directos. Por último, mi propuesta básica es la siguiente: los términos mismos “internalismo” y “externalismo” están ligados a concepciones particulares de la relación mente-mundo, concepciones que obviamente se basan en la relevancia de la dicotomía interior y exterior. Pero precisamente es la relevancia de esta dicotomía la que los fenomenólogos están rechazando. Lo que une las diferentes perspectivas de Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty es su rechazo a la idea de que la relación entre la mente y el mundo puede, de algún modo, entenderse fructíferamente a través del empleo de metáforas espaciales tales como interior y exterior. El mundo no está fuera de la mente, ni la mente está fuera del mundo. Asimismo, el mundo no está dentro de la mente y la mente no está dentro del mundo, como si el último fuese un tipo de contenedor. Dado el modo en que los fenomenólogos causan estragos con este tipo de pensamiento, pienso que tiene poco sentido categorizarlos como internalistas o externalistas.

La filosofía de la mente también está interesada en el yo. Algunos, como Metzinger o Dennett, sostienen que el yo no existe; otros, como Searle, simplemente afirman un yo formal. A diferencia de ellos, usted

sostiene que el yo tiene una existencia experiencial. ¿Cómo su concepto del yo ilumina el clásico debate sobre la mente y el cerebro?

No pienso que mi discusión del yo mínimo o experiencial ilumine directamente la discusión mente-cerebro. Mi interés, más bien, ha estado en cómo caracterizar mejor la conciencia. ¿Es egológica o no? ¿Implica el yo o no? Este debate, que de diversos modos está vinculado a la discusión de la autoconciencia, es perpendicular a la cuestión de si la mente puede ser reducida a estructuras neuronales o no. Sin embargo, un argumento que podría hacerse es el siguiente: focalizándose en el yo experiencial, destacando la importancia de la subjetividad e insistiendo en la necesidad de tomar el carácter de primera persona de la conciencia seriamente, mi aproximación puede ser vista como el ofrecimiento de una descripción más sofisticada del *explanandum* con la que cualquier propuesta reductiva de la conciencia tendría que comprometerse. Para decirlo de otro modo, si se quiere ofrecer una explicación reductiva de la conciencia, no solo se debe explicar, digamos, el carácter fenoménico de la conciencia, es decir, su cualidad del como qué se siente, sino también el carácter subjetivo. Desde mi punto de vista, esto solo ha hecho que el problema difícil sea aun más difícil.

Para concluir, algunas propuestas contemporáneas no solo vinculan filosofía y ciencia sino que también tratan de relacionarse con la religión. ¿Qué piensa sobre esto? ¿Considera que es posible realizar un vínculo fructífero entre las diferentes y a menudo irreconciliables perspectivas de las tres áreas?

Bueno, yo no soy un creyente, y encontraría difícil discutir con personas que simplemente apelarían a revelaciones infalibles. Pero claro, la religión y las tradiciones religiosas son mucho más que eso. En la medida en que abarcan también una gran cantidad de sofisticadas teorizaciones y un complejo de descripciones experienciales fascinantes, no veo ninguna razón para no involucrarme con ellas y aprender de cualquiera de las ideas que puedan

contener. En una nota más personal, puedo revelar que tengo un interés (teorético) en el misticismo budista y cristiano desde hace mucho tiempo.

Nota: La entrevista fue realizada originalmente en inglés y traducida por Pablo Emanuel García.

REFERENCIAS

- Gallagher, S. y Zahavi, D. (2012). *The Phenomenological Mind* (2ª ed.). London: Routledge.
- Putnam, H. (1987). *The Many Faces of Realism*. La Salle, Illinois: Open Court.
- Varela, F. J. (2000). *El fenómeno de la vida*. (Traduki, trad.). Santiago de Chile: Dolmen Ediciones.
- Varela, F. J., Thompson, E. y Rosh, E.. (1992). *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana* (Carlos Gardini, trad.). Barcelona: Gedisa.
- Zahavi, D. (2001). *Husserl and Transcendental Intersubjectivity: a response to the linguistic-pragmatic critique* (Elizabeth A. Behnke, trad.). Ohio: Ohio University Press.
- Zahavi, D. (2003). *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press.
- Zahavi, D. (2005). *Subjectivity and Selfhood: investigating the first-person perspective*. London: A Bradford Book.
- Zahavi, D. (2014). *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy and Shame*. Oxford: Oxford University Press.
- Zahavi, D. (2017). *Husserl's Legacy. Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.