

El yo narrado: Daniel Dennett y Clément Rosset acerca de los dispositivos de construcción identitaria

Violeta Conde Borrego. Universidade de Santiago de Compostela (España)

Recibido 04/11/2023

Resumen

En el presente artículo se tratará de reflexionar acerca del estatus ontológico del concepto de identidad personal a partir de las así denominadas propuestas «narrativistas» de los filósofos Daniel Dennett y Clément Rosset. No se pretende tanto abordar la pregunta sobre la existencia última de dicha identidad cuanto hacerse cargo de cómo se nos aparece, las similitudes que presenta el proceso de construcción identitaria con el proceso narrativo y el papel activo tanto de uno mismo como de los demás en su edificación.

Palabras clave: yo, identidad personal, identidad social, mente, narratividad, evolución.

Abstract

Narration and Self: Daniel Dennett and Clément Rosset on Identity Construction Dispositives

This paper tries to reflect about the ontological status of the concept of personal identity from the perspective of «narrative self-theories» developed by Daniel Dennett and Clément Rosset. The aim of this paper is not trying to provide a final solution for the question of identity's existence, but to show how it appears to us, what things have in common the process of identity construction and the narrative process and the active role of, on the one hand, oneself and, on the other hand, the others in identity's edification.

Key words: Self, Personal identity, Social identity, Mind, Narrativity, Evolution.

El yo narrado: Daniel Dennett y Clément Rosset acerca de los dispositivos de construcción identitaria

Violeta Conde Borrego. Universidade de Santiago de Compostela (España)

Recibido 04/11/2023

*Un personaggio, signore, può sempre domandare a un uomo chi è
Perché un personaggio ha veramente una vita sua, segnata di caratteri
suoi, per cui è sempre «qualcuno». Mentre un uomo- non dico lei, adesso-
un uomo così in genere, può non essere «nessuno».¹*

Luigi Pirandello,
Sei personaggi in cerca d'autore.
Roma, ETS, 2017

Afirmaba David Hume —no sin fingida modestia— en su *Tratado sobre la naturaleza humana* (2004) que aceptaba el derecho de aquellos que percibían la existencia del «yo» como algo insoslayable a defender sus creencias a ultranza. Y no por una irremediable pertinacia en el error, sino por la incapacidad de conmensurar su discurso con aquel otro que defendía él mismo y según el cual no habría nada parecido a un «yo», sino que este constituiría, como tantas veces hemos escuchado, un mero «haz de percepciones»:

Por mi parte, cuando penetro más íntimamente en lo que llamo mi propia persona, tropiezo siempre con alguna percepción particular de calor o frío, luz o sombra, amor un odio, pena o placer. No puedo jamás sorprenderme a mí mismo en algún momento sin percepción alguna, y jamás puedo observar más que percepciones [Hume, 2004, Libro I, parte V, sección VI]

Para Hume, la existencia de un «yo» se trataba de una ilusión basada en la imaginación, actividad de la mente que provoca que consideremos los objetos —y, por tanto, también a nosotros mismos— como ininterrumpidos e invariables. Asimismo, otra facultad de la mente, en este caso la memoria, nos permitiría conocer la continuidad y la extensión de la sucesión de percepciones. La noción misma de

¹ «Un personaje, señor, puede siempre preguntar a un hombre quién es. Porque un personaje tiene verdaderamente una vida propia, marcada por rasgos propios, por lo que es siempre “alguien”. Mientras que un hombre —no me refiero a usted ahora— un hombre así en general, puede no ser “nadie”». La traducción es nuestra.

causalidad es deficitaria de la memoria, y sin aquella no podríamos aperebirnos de la cadena de causas y efectos que constituyen nuestro «yo».

No obstante, la existencia de un «yo» parece tan perspicua que la afirmación de su no existencia desafía claramente al sentido común. Nuestra intuición sobre el «yo» es tan fuerte que incluso un Descartes (2011) llegaría a afirmar que no solamente no se puede dudar de su existencia, sino que esto es propiamente de lo único que podemos tener certeza absoluta. Despojada la mente de cualquier idea accesoria, de cualquier pensamiento que un ocioso «genio maligno» haya podido colocar en nuestra mente para engañarnos, sólo nos queda la certidumbre de que existe algo que piensa: la *res cogitans*. Se podría decir que la Modernidad inaugurada por Descartes ha resuelto el problema del alma postulando un «yo» estructural, cuyas leyes serán primero, para Descartes, las propias leyes del mundo (isomorfía entre pensamiento y realidad) y después, para Kant, la impronta que el sujeto deja al conocer y de la que no puede escapar (las condiciones trascendentales).

Parece, pues, que con la solución cartesiana —y con todas sus sucesivas variables— el problema del «yo» queda proscrito como algo superado y no será hasta el siglo pasado que su irrupción en el ámbito filosófico vuelva a gozar de importante significación. Sin ánimo de simplificar en exceso, se podría decir que la Modernidad se ha caracterizado, ante todo, por la reducción de lo cualitativo a lo cuantitativo, por la exaltación de lo racional, sin menoscabo de que lo pasional y lo identitario siempre haya encontrado su lugar en otras formas de expresión humana. Pedimos permiso al lector para que nos conceda establecer la tesis de que, después de Descartes —que tomaremos como hito de arranque de la Edad Moderna—, el aspecto cuantitativo y el aspecto cualitativo del «yo» —o si se prefiere, el sujeto y la identidad— que otrora habían estado unidos conformando una individualidad², se divorcian definitivamente, encontrando el primero su campo de acción en la filosofía —concretamente, en la teoría del conocimiento— y el segundo en otras manifestaciones, como corrientes artísticas, análisis históricos o filosofías menos sistemáticas³.

² Tanto el concepto de alma (*ψυχή/psyché*) que tenían los griegos, como su posterior reelaboración cristiana, serían un buen ejemplo de esto que, por falta de tiempo, no trataremos.

³ Nos referimos, sobre todo, al Romanticismo y sus plasmaciones artísticas e históricas (como, por ejemplo, los nacionalismos identitarios).

Sin embargo, el problema de la identidad planteado contemporáneamente ha vuelto a proveer al «yo» de sus cualidades, de su individualidad. La cuestión sobre la pregunta acerca del «yo», que a partir de ahora me permitiré llamar «identidad» (entendiendo por esta aquel dispositivo híbrido que es a un tiempo trascendental y biográfico) es sibilina, en el sentido de que no podemos deshacernos de un plumazo de siglos de tradición filosófica y, sobre todo, de la intuición cotidiana que nos afirma que hay identidad. La identidad no es algo que nos deje filosóficamente indiferentes; ni siquiera un positivista lógico recalcitrante podría afirmar que carece de sentido hablar sobre ella, sino que, incluso, dentro de la filosofía más escéptica con la metafísica, la cuestión del «yo» no parece trivial.

Aceptemos, entonces, la hipótesis que afirma la existencia de una identidad, pues parece corresponder el *onus probandi* a aquellos que intenten defender una postura tan inverosímil y, a primera vista, contraintuitiva como la de su no existencia. Ahora bien: por qué existe y cómo existe será la cuestión que nos ocupe de ahora en adelante. ¿Qué tipo de estatus ontológico se podría aplicar a la identidad? ¿Es una ficción? Si es así, ¿se trata de una ficción inevitable? ¿Es una narración que nosotros mismos nos relatamos o que nos cuentan los demás? Pensamos que el problema de la identidad tiene que ver, ante todo con el cuerpo que goza de la cualidad de la impenetrabilidad. Siguiendo en esta línea, diremos que la identidad parece haber sido tratada siempre con relación al cuerpo, ora por oposición a él en los realismos más fuertes, ora simplificada a este en los reduccionismos más radicales. La obviedad de la existencia de un cuerpo impenetrable nos invita ineludiblemente a hacernos cargo del problema de la identidad.

Ha sido en las últimas décadas cuando diversas tesis innovadoras sobre la identidad han cobrado fuerza, rompiendo y cuestionando las soluciones pretéritas. Entre estas nuevas tesis en boga se encuentran aquellas que defienden que la identidad es primariamente discursiva y que el «yo» no encuentra sentido si no es inserto en una narración que atiende, por una parte, a nuestro estar en el mundo y, por otra, a nuestro relato sobre ese estar. Trataremos, por ende, de dar unas breves pinceladas a las afirmaciones centrales de estas tesis tomando como adalides dos textos que afrontan esta perspectiva desde estilos y prismas diversos: en primer lugar, un artículo del filósofo norteamericano Daniel Dennett titulado «El yo como centro de gravedad

narrativa» (2013) y, seguidamente, el ensayo del francés Clément Rosset que lleva por título *Lejos de mí* (2007). Ambos autores admiten la tesis de la identidad como constructo narrativo, pero mientras que Dennett, con un estilo marcadamente analítico y científico, se centra en proporcionar una explicación filogenética de la identidad, Rosset añade a esta perspectiva un cariz más psicológico y enfocado a cómo los demás contribuyen a la creación de esta.

En primera instancia, Dennett nos invita a reflexionar sobre el estatus ontológico del concepto físico «centro de gravedad». Todos nos relacionamos con este concepto a niveles, por así decirlo, «de andar por casa» sabemos, por ejemplo, que si colocamos una bandeja con comida en el borde de la cama es muy probable que esta se caiga. Sin embargo, este «centro de gravedad» no es algo tangible y podemos ciertamente argüir que muchos objetos que han quedado ontologizados en la física tampoco lo son⁴. No obstante, tratamos con ellos de una forma diferente a como tratamos con otros conceptos puramente teóricos, como el concepto de número o el concepto de centro de gravedad; mientras que los primeros corresponden a una serie de eventos físicos reales, que asociamos en torno a eje óptico, el centro de gravedad no tiene ninguna propiedad salvo su localización espaciotemporal. Dirá Dennett:

Se trata de un objeto puramente abstracto. Es, si lo prefieren así, la ficción de un teórico. No es uno de los objetos reales del universo que exista además de los átomos. Pero es una ficción que tiene un rol muy bien definido, delimitado y perfectamente válido dentro de la física. [Dennett, 2013: 13]

Además, al ser un *abstractum*, puede cambiar sus coordenadas discretamente: por ejemplo, si añadimos a la bandeja otro cuerpo con su masa correspondiente, el centro de gravedad se ve alterado. Esto quiere decir que sus modificaciones no están restringidas a las leyes de desplazamientos físicos como sí lo están otros entes físicos: para que el centro de gravedad cambie de un punto «A» a otro «B», no tiene que pasar por todos los puntos intermedios. En esto, y coincidimos con Dennett, el centro de gravedad de los objetos se parece mucho a la identidad. Una persona que consideremos que entre sus rasgos personales incluye la amabilidad puede cambiar bruscamemente y hacer de la displicencia su rasgo reconocedor, sin necesidad alguna de

⁴ Algunos objetos físicos (como el átomo, las partículas subatómicas, etc.) son, en realidad, cristalizaciones teóricas de conjuntos de propiedades observables.

pasar por algo así como «tibieza emocional». Asimismo, dice Dennett, podemos pensar —e, incluso, puede que aparentemente sea así— que el centro de gravedad de un objeto coincida con un ente material concreto, pero esto se debe a un error categorial⁵, porque estamos tratando del mismo modo objetos que poseen naturalezas intrínsecamente diferentes. Del mismo modo, el tratar de hacer coincidir el centro de gravedad identitario —el «yo»— con una neurona o un módulo cerebral es tomar un camino errado.

Continuando con la analogía, el «yo» vendría a ser, por tanto, el centro de gravedad de un sujeto —su identidad—, en base al cual podemos hacer predicciones. Dennett nos propone, además, completar esta semejanza aduciendo que el «yo» comparte muchos rasgos con los personajes literarios. En este caso, nos encontramos ante un «yo» real —el autor— que crea un «yo» ficticio en un mundo irreal. No obstante, este mundo ficticio se parece al real en tanto que —aunque afirmemos que en una ficción narrativa siempre hay cosas que quedan indeterminadas— estamos en condiciones de dar una solución binaria a cualquier descripción sobre tal mundo que se nos exija: el mundo ficticio comparte con el real el hecho de regirse siempre potencialmente por una lógica bivalente respecto a cuestiones notables. Sin embargo, parece —y queda reforzado por nuestras aserciones anteriores— que cualquier «yo» ficticio es deudor de un «yo» real.

Lo que nos propone Dennett es participar de un experimento mental que nos invita a imaginarnos una máquina que ha sido programada (ciertamente por hombres, pero esto no es relevante) para contar historias. Esta máquina está en grado de crear un «yo» ficticio, pero la propia máquina carece de «yo», por lo que Dennett concluye el silogismo infiriendo que no es necesario que en toda ocasión una identidad sea creada por otra. Es más, continua Dennett, figurémonos que dicha máquina desarrolla una fisionomía que le permita interactuar con el mundo como lo haría cualquier humano y que, de repente, los sucesos que le ocurran a ella misma quedasen trasladados en su relato fidedignamente, de modo que la propia máquina empiece a confundir (sin ella saberlo, claro) realidad con ficción. El «yo» ficticio de la máquina se convierte en su

⁵ Siguiendo a Ryle, diremos que una categoría (o tipo lógico) es el conjunto de todas las formas de usar correctamente un concepto. Por tanto, un error categorial se produce cuando incluimos un concepto en una categoría perteneciendo, en realidad, a otra diferente (*cfr.* Ryle, 2005).

identidad real, sirviéndonos esto como ejemplo de lo que le ocurre a un humano en el proceso inconsciente de creación de la propia identidad. Es argumento central de Dennett reside en que la propia máquina no es consciente en ningún momento de tener un «yo» previo a su relato y ni siquiera sabe que lo que está creando es un «yo» ficticio. En todo este proceso casi providencial, la máquina es ajena a la creación de su propia identidad, la cual, además, es operante porque viene reconocida por los demás. Dice Dennett:

(Esto mismo es igualmente cierto de nuestro cerebro, él tampoco sabe lo que está haciendo.) No obstante, podemos interpretar su patrón de comportamiento, que está siendo controlado por el ordenador, como el relato de una biografía —la narración de un Yo—. Pero nosotros no somos los únicos intérpretes. El robot novelista también es, por supuesto, un intérprete: un auto-intérprete, que proporciona su propia versión de sus actividades en el mundo. [Dennett, 2013: 17]

Pensamos, no obstante, que su justificación argumental se convierte en una victoria pírrica, pues el hecho de que la máquina no sea consciente en ningún momento del proceso creativo de su identidad es el punto fuerte de su tesis, pero también su «talón de Aquiles». Searle (1980), con su conocido experimento mental en contra de la inteligencia artificial fuerte, habría dejado claro que, precisamente porque la máquina no sabe lo que hace, no puede compararse con una mente humana. Llevado el argumento al campo que nos ocupa, podemos decir que los seres humanos pueden reflexionar acerca de los hechos que componen su identidad; es más: el ser humano es capaz de decidir qué hechos de los que le ocurren y qué emociones de las que lo asaltan son relevantes para la conformación de su identidad.

El único requisito que podemos deducir de la hipótesis de Dennett para que el «yo» funcione como constructo narrativo es la coherencia. Aunque ciertamente todos somos narradores excelentes que, incluso, nos atrevemos a examinar y volver a describir hechos finalizados del pasado, sólo debemos contemplar esta congruencia narrativa para que nuestra creación resulte exitosa pública e individualmente. Pero ¿cómo hemos llegado hasta aquí? ¿De qué nos sirve articular nuestra vida en torno a una identidad unificadora? Dennett secunda al neurocientífico cognitivo Michael Gazzaniga en su hipótesis acerca de la experiencia consciente. Pareciera que, incluso

en sujetos normales⁶, la mente no estuviera armoniosamente unificada y que el pensamiento consciente fuera un resultado evolutivo para la unificación de módulos que entre sí eran difícilmente accesibles y que, por ello, provocaban problemas. Más que entender el pensamiento consciente como un *Urfaktum*, es plausible pensar que nuestros antepasados se dieran cuenta de que, al proferir palabras en compañía de otros hombres, estos acudían en su ayuda. Cuando no se era tan afortunado de contar con la compañía de otros hombres y urgía resolver algún problema, pudiera ser que, al verbalizar dicha dificultad, la parte del cerebro relacionada con la comunicación contemplara a la parte del cerebro relacionada con la resolución de problemas (con la que tenía dificultades de accesibilidad) como una interlocutora válida. Finalmente, se terminaría por omitir el componente auditivo-vocal por resultar innecesario y por resultar, a veces, pernicioso para el ocultamiento de información entre congéneres. Así podría haber nacido, según Dennett, lo que hoy llamamos pensamiento consciente:

Pero como muchos autores han observado, el pensamiento consciente parece ser —en gran parte— una variedad muy eficiente y privada del hablar con uno mismo. La transición evolutiva hacia el pensamiento es entonces fácil de adivinar. Todo lo que tenemos que suponer es que la ruta, el circuito que al principio iba a través de la boca y el oído, se hizo más corta. La gente «se dio cuenta» de que la vocalización y la audición reales eran una parte bastante ineficiente del bucle. Además, si había otras personas alrededor que podían escuchar sus pensamientos podrían estar dando más información de la que querían. Así que lo que se desarrolló fue un hábito de subvocalización, y esto a su vez podría haberse simplificado en el pensamiento consciente, verbal. [Dennett, 2013: 13]

La conclusión de Dennett apela a una identidad construida mediante la narración para resolver el problema biológico de la accesibilidad entre partes —o módulos, si se prefiere— cerebrales. Estos problemas no serían solamente manifestaciones patológicas de enfermos que muestran comportamientos incoherentes y que nosotros intentamos articular en torno a diversos centros de unificación (de este modo, hablamos de la coexistencia de diversos «yoes» en la misma persona), sino que sería un problema real inherente a la biología humana.

⁶ Esto es, sujetos que no se vean aquejados por ninguna enfermedad mental relacionada directamente con la identidad: por ejemplo, el trastorno de personalidad múltiple.

Clément Rosset (2007), sin embargo, va a comenzar su obra planteándonos la dicotomía ampliamente aceptada entre identidad social e identidad personal: mientras la primera sería aquella que viene reconocida en público —a través de la concepción que tienen los demás de nosotros— y de lo que recogen los documentos oficiales, la segunda sería aquella que realmente nos pertenece y sobre la cual podemos reflexionar en nuestro lecho al calor de una acogedora estufa como solía hacer Descartes. En realidad, para Rosset no existe nada parecido a una identidad personal y expone algunos argumentos para justificarlo. En primer lugar, afirma que todas las crisis identitarias que vivimos y de las que acusamos a un desmoronamiento de la identidad personal (que luego se extrapolaría a la identidad social) son en realidad producto de la quiebra del «yo» social: es porque los demás dejan de reconocernos socialmente que se pone en cuestionamiento aquello que somos⁷. Pareciera, por tanto, que la identidad personal solamente se desgajaría de oponerse conceptualmente a la identidad social: la primera tan sólo podría ser categorizada como hija bastarda de la segunda. Podría decirse —tirando un poco del hilo al argumento de Rosset— que siempre hay algo de nosotros que no se ve del todo recogido en nuestro rol social, por lo que nos es mundanalmente necesario postular una identidad personal. Sin embargo, es cierto que este análisis de la identidad personal sólo puede realizarse negativamente —por contraposición— por ser la identidad social algo fragmentado⁸. Para Rosset, el error reside en pensar que hay algo que subyace a nuestro a nuestro rol social y cuya existencia nunca puede ser comprobada fehacientemente. En verdad, sólo existirían los diversos roles sociales que en su totalidad componen lo que verdaderamente somos; siempre que tenemos una experiencia social, esta entra en confrontamiento-

⁷ Esta tesis es fácilmente defendible si, como Rosset, partimos de que no hay más identidad que la social. Sin quererlo, parece que el filósofo francés entra en una petición de principio: ha asumido que sólo hay identidad social y que de ella se derivan ficciones como la identidad personal (incluidas sus potencialidades accesorias, como entrar en crisis). Si se afirma que existe un orden cronológico en el cual suceden los acontecimientos (es la crisis social la causante de la crisis personal) se está afirmando que, al menos, existen dos elementos que se pueden disponer temporalmente. Asimismo, si se defiende que la aparente crisis personal es, en realidad, solamente una crisis social (porque sólo existe la identidad social), se llega a un razonamiento que justifica de ninguna manera la introducción *ad hoc* de que sólo existe una clase de identidad. No es tan fácil defender este argumento si se parte claramente de la existencia real de los dos tipos de identidades.

⁸ Insistimos: la tesis de Rosset nos parece acertada en lo principal, pero errada en su conclusión. Defendemos con Rosset que la identidad personal es deficitaria de la identidad social, pero no podemos afirmar taxativamente que sólo existe la segunda.

aparentemente- con la identidad personal: parece que nuestro rol social nunca se hace cargo del todo de aquello que somos verdaderamente.

No obstante, que nuestra experiencia social sea incompleta en su plasmación momentánea, no justifica que infiramos la existencia de una identidad personal. La experiencia social es de suyo incompleta, ya que no sería nada operativo dedicarnos a dar explicaciones de por qué pensamos lo que pensamos y por qué hacemos lo que hacemos en cada encrucijada social concreta: nuestra acción en el mundo está destinada a «sabernos a poco». Por ello, cuando entablamos una relación íntima con alguien nos sentimos tan gratificados, pues pareciera que nuestra ilusoria identidad personal confluye un poco más con la identidad social. En realidad, en la amistad verdadera no hay algo así como una *aletheia* de nuestro «yo» personal, sino que lo que hay, al máximo, es una unión de nuestro «yo» social, que habitualmente acostumbramos a presentar fragmentado. No estaría de más recordar ahora a propósito de estos asuntos el famoso eslogan que proclama Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas*: «¡No pienses, sino mira!» (Wittgenstein, 2017: §66).

El problema fundamental radica en el hecho de que pensamos la identidad personal como anterior a la identidad social; pensamos el «yo» como algo unitario en torno a lo cual gira todo lo demás. Este sentimiento tan natural y, al mismo tiempo, tan artificial queda desmontado en cuanto realizamos un análisis pormenorizado de la cuestión. Otro de los argumentos que esgrime Rosset es afirmar que la supremacía del «yo» social sobre el «yo» personal es especialmente evidente cuando atendemos al hecho de que todos los filósofos hayan considerado siempre la memoria como factor fundamental en la construcción de la identidad: la memoria siempre se prestaría al «yo» social, pues la reconstrucción de la continuidad psicológica —que sería la correspondiente al supuesto «yo» personal— es, cuanto menos, difícil:

Porque no se trata simplemente de señalar la necesidad particular (deplorable según Pascal) de honrar a los grandes, sus cargos y sus oficios; se trata también de señalar una verdad filosófica y mucho más grave: fuera de los signos y de los actos que emanan del yo y me identifican como quien soy, no hay nada que sea mío ni propio de mí. [Rosset, 2007: 27]

En definitiva, Rosset concibe la identidad personal como algo fantasmagórico que nos persigue y de lo que no podemos librarnos; una suerte de *doppelgänger* que

cohabita con nosotros y que es pernicioso en cuanto genera confusión. Cuando decimos que hemos captado bien a alguien, lo único que podemos decir, en realidad, es que hemos captado bien el carácter repetitivo de su comportamiento social. Sin saberlo, al proclamar la existencia de la *res cogitans* como única cosa absolutamente certera, Descartes habría sido víctima del peor de los ardides del genio maligno.

Tras su alegato en contra de la existencia de la identidad personal y su muestra, sin embargo, de nuestra necesidad de constituirla, Rosset medita acerca de cómo nuestra identidad (habiendo quedado ya claro que esta no es otra que la identidad social) se construye a través de la narración. Por un lado, hay una narración propia basada en el relato ajeno: copiamos una y otra vez de los demás la forma que estos tienen de narrarse a sí mismos. El «yo» extrae toda la sustancia del «tú» que se la otorga, por lo que nuestra historia nunca es del todo nuestra, sino que la hemos tomado prestada del otro. Nuestro caso respecto a la identidad es bastante similar al ejemplificado por la paradoja del significado de una palabra: sólo podemos definir una palabra en relación con otra, postergándose esta cadena hasta el infinito (a no ser que demos el salto a la ostensión). Es a través de la amistad o del amor romántico que nos encontramos totalmente a nosotros mismos; por ello, cuando nos encontramos en soledad no es el momento álgido de la presencia de nuestro «yo», sino el momento crítico en el que hemos sido expulsados de nosotros mismos:

Esta soledad no es más que una pérdida de identidad; de modo que «estar solo» no significa un retorno a sí, o un repliegue en sí mismo, sino una expulsión, lejos de uno mismo, o al menos lejos de la identidad real y perdida. [Rosset, 2007: 55]

Asimismo, Rosset expresa su convencimiento acerca de la inutilidad biológica de la identidad personal. Si bien la identidad social cumple un rol biológico totalmente claro en la continuación de la vida⁹, la identidad personal no podríamos decir para qué ha de servir. Es más, continua Rosset, en multitud de ocasiones las preguntas del tipo «¿quién soy exactamente» constituyen una fuente de amargura que complica la existencia biológica.

⁹ Dennett no hace en su artículo una diferencia clara entre identidad social e identidad personal; si bien, podemos pensar que cuando dota a la presencia de identidad —o pensamiento consciente— de una fundamentación biológica, se está refiriendo, igualmente, al constructo narrativo social.

A modo de conclusión, nos gustaría explicar las razones de la elección de estos dos autores. Si bien es cierto que su tipo de escritura e, incluso, sus propósitos son diversos, ambos coinciden en plantear la identidad desde un punto de vista narrativo. A Dennett no le preocupa tanto diferenciar entre una posible separación entre identidad personal e identidad social, sino cómo poder explicar biológicamente que el dispositivo de la narración se haya puesto en marcha con el objetivo de crear un «yo» consciente. Rosset, en cambio, se empeña en destruirnos el mito de la identidad personal para regalarnos una integral identidad social que, asimismo, construimos a raíz de los relatos que nosotros mismos tomados prestados del acervo público. Todo esto me parece bastante cierto, sin embargo, parece que el ser humano, gracias a su racionalidad, es capaz de decidir libremente quién es. Si bien es cierto que nuestro estar en el mundo y nuestras relaciones con los demás no nos son indiferentes, podemos decidir en cada momento qué historia queremos contarnos. En este sentido, no es insensato postular una suerte de arcano identitario que —aunque influenciado por nuestras vivencias pasadas— es capaz de mantenerse aislado de la propia narración. Quedamos, por consiguiente, inermes ante la paradoja principal de la identidad: no hay narración sin narrador, ni narrador sin narración.

Bibliografía

- Dennett, D. (2013), «El yo como centro de gravedad narrativa», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 46, pp. 11-25, <https://doi.org/10.5209/rev_ASEM.2013.v46.42862>, [04/10/2023].
- Descartes, D. (2011), *Meditaciones metafísicas* (Vidal Peña, ed.). Oviedo, KRK. Cuadernos de Pensamiento.
- Hume, D. (2004), *Tratado sobre la naturaleza humana*. Argentina, El Cid.
- Rosset, C. (2007), *Lejos de mí. Estudio sobre la identidad*. Barcelona, Marbot.
- Ryle, G (2005), *El concepto de lo mental*. Madrid, Paidós Ibérica.
- Searle, J. (1980), «Minds, brains and programs», en *Behavioral and Brain Sciences*, 3(3), pp. 417-424, <<https://doi.org/10.1017/S0140525X00005756>>, [04/10/2023]
- Wittgenstein, L (2017), *Investigaciones filosóficas*. Madrid, Trotta.

