

El Yo como centro de gravedad narrativa*¹

The Self as a Center of Narrative Gravity

Daniel C. DENNETT
(Tufts University)

Recibido: 06/11/2012

Aceptado: 19/03/2013

¿Qué es un Yo? Voy a tratar de responder a esta pregunta mediante una analogía con algo mucho más sencillo.² Antes de poder correr, hay que aprender a caminar, por lo que quiero empezar llamando su atención sobre un tipo de objeto diferente, algo que no es tan desconcertante como un Yo, pero que tiene algunas propiedades en común con los Yoes.

* [N. del T.] Existen tres versiones publicadas de este texto con ligeras variaciones. La primera, publicada en 1988 bajo el título «Why everyone is a novelist» (*Times Literary Supplement*, nº 4459, 16-22 de septiembre, pp. 1016, 1028-1029). La segunda es la que presenta mayores diferencias y fue publicada en 1992 como «The Self as a Center of Narrative Gravity» (Kessel, F., Cole P. y Johnson, D. (eds), *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*, Hillsdale, NJ, Erlbaum, pp. 103-115). La tercera se encuentra en la página web del autor, y aunque se supone que es una reproducción del texto de 1992 (de la cual adopta el título), en realidad es más parecida a la de 1988, con respecto a la cual presenta también pequeños cambios (<http://ase.tufts.edu/cogstud/papers/selfctr.htm>). Aparte de algunas variantes textuales prácticamente irrelevantes, las principales diferencias residen en el título, en el inicio del texto (las primeras frases son distintas en la versión de 1992), en las notas al pie y la separación en epígrafes (sólo presentes en la versión de 1992) y en la presencia de un párrafo y medio al inicio del epígrafe «*E pluribus unum* (normalmente)» (ausentes en la versión de 1992 y presentes en las otras dos). Para la traducción se ha escogido el segundo título, pues el primero no fue elegido por Dennett, hecho que quizá explica que el propio Dennett siempre cite erróneamente el título de la primera edición (*La conciencia explicada*, Barcelona, Paidós, 1991/1995, p. 421 nota al pie). Para el cuerpo del artículo se ha utilizado sobre todo la versión publicada en internet, en general la más precisa. En cualquier caso se han añadido a la traducción las notas al pie y los títulos de los epígrafes, que sólo existen en la versión de 1992. También se han añadido como notas del traductor algunas referencias bibliográficas ausentes en las tres versiones. Esta traducción ha sido realizada en el marco del proyecto «Normatividad y praxis. El debate actual después de Wittgenstein», del Ministerio de Ciencia e Innovación (FFI2010-15975). Traducción realizada por Alfonso Muñoz Corcuera.

¹ Este artículo se basa en las observaciones que hice en el Simposio de Houston de 1983 sobre la naturaleza del Yo y la conciencia. También se basa ampliamente, y sin que haya ninguna referencia específica, en varios trabajos míos en los que los temas tratados aquí se desarrollan con más profundidad. Se puede encontrar referencias a ellos en la bibliografía.

² [N. del T.]. El inicio de la versión de 1992 podría traducirse así: «La tarea que se me ha asignado es unir todas las piezas de este Simposio. Lo intentaré haciendo lo que sólo un filósofo se atrevería a hacer: deciros qué es un Yo. Lo haré desarrollando una analogía con algo mucho más sencillo».

1. Centros de gravedad

Lo que tengo en mente es *el centro de gravedad* de un objeto. Se trata de un concepto reputado en la física newtoniana. Sin embargo, un centro de gravedad no es un átomo o una partícula subatómica ni cualquier otro elemento físico que podamos encontrar en el mundo. No tiene masa, ni color, ni ninguna otra propiedad física a excepción de localización espacio-temporal. Es un buen ejemplo de lo que Hans Reichenbach llamaría un *abstractum*. 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.

Permítanme que les recuerde lo robusta y familiar que es la idea de un centro de gravedad. Consideren una silla.³ Al igual que todos los objetos físicos, tiene un centro de gravedad. Si la inclinan moderadamente, pueden decir con más o menos exactitud si caería al suelo o si volvería a su sitio si la soltasen de repente. Todos somos bastante buenos haciendo predicciones que implican centros de gravedad y elaborando explicaciones acerca de cuándo y por qué las cosas se caen. Pongan un libro sobre la silla. El libro también tiene un centro de gravedad. Si comienzan a empujarlo hacia el borde, sabemos que en algún momento caerá al suelo. Lo hará cuando su centro de gravedad ya no esté directamente sobre un punto de su base de apoyo (el asiento de la silla). Dense cuenta de que se trata de una afirmación que en sí misma es virtualmente tautológica. Sus términos clave son todos interdefinibles. Y sin embargo, también puede figurar en explicaciones que parecen ser explicaciones causales de algún tipo. Nos preguntamos «¿Por qué no se vuelca esa lámpara?». Y respondemos: «Porque su centro de gravedad es muy bajo». ¿Es esta una explicación causal? Puede competir con otras explicaciones que son claramente causales, como por ejemplo: «Porque está clavada a la mesa», o «porque está sujeta por cables».

Podemos manipular los centros de gravedad. Por ejemplo, puedo cambiar con facilidad el centro de gravedad de una jarra vertiendo algo del agua que contiene. En este sentido, a pesar de que un centro de gravedad es un objeto puramente abstracto, tiene una trayectoria espacio-temporal que puedo modificar con mis acciones. Tiene una historia, aunque su historia puede incluir algunos episodios bastante extraños. A pesar de que se mueve en el espacio y en el tiempo, su movimiento puede ser discontinuo. Por ejemplo, si tomase un chicle y lo pegase en el asa de la jarra, el centro de gravedad de la jarra se desplazaría del punto A al punto B. Sin embargo no tendría que moverse a través de todas las posiciones intermedias. Al ser un *abstractum*, no está sujeto a las restricciones de los desplazamientos físicos.

³ [N. del T.] En la versión de 1992 el ejemplo que se utiliza es un atril de conferencias en lugar de una silla.

Consideren ahora el centro de gravedad de un objeto un poco más complicado. Supongamos que queremos hacer un seguimiento de la trayectoria del centro de gravedad de una máquina compleja con un montón de engranajes, árboles de levas y pistones —el motor de un monociclo a vapor, tal vez—. Y supongamos que nuestra teoría sobre el funcionamiento de la máquina nos permite trazar la complicada trayectoria de su centro de gravedad con precisión. Y supongamos —esto es más improbable— que descubrimos que en esta máquina en particular la trayectoria del centro de gravedad es precisamente la misma que la de un átomo de hierro del cigüeñal. Aunque descubriésemos algo así, sería un error incluso *considerar* la hipótesis de que el centro de gravedad de la máquina fuese (idéntico a) ese átomo de hierro. Sería un error categorial. Un centro de gravedad no es nada más que un *abstractum*. Es sólo un objeto ficticio. En cualquier caso, cuando digo que es un objeto ficticio no pretendo menospreciarlo; es un objeto ficticio maravilloso, y tiene un lugar perfectamente legítimo en la seria, sobria y *real*⁴ ciencia física.

Un Yo es también un objeto abstracto, la ficción de un teórico. Sin embargo la teoría a la que pertenece no es a la física de partículas, sino a lo que podríamos llamar una rama de la física de las personas, más formalmente conocida como fenomenología, hermenéutica, o ciencia del alma (*Geisteswissenschaft*). El físico hace una *interpretación*, si lo prefieren, de la silla y su comportamiento, y llega a la abstracción teórica de un centro de gravedad, que es muy útil para caracterizar el comportamiento de la silla en el futuro en una amplia variedad de condiciones. El hermeneuta o fenomenólogo —o antropólogo— observa algunas cosas bastante más complicadas moviéndose por el mundo —los animales y los seres humanos— y se enfrenta a un problema de interpretación similar. Y resulta que es esclarecedor a un nivel teórico organizar su interpretación en torno a una abstracción central: cada persona tiene un *Yo* (además de un centro de gravedad).⁵ De hecho, tenemos que postular *Yoes* para *nosotros mismos*. El problema teórico de la auto-interpretación es al menos tan difícil e importante como el problema de la interpretación de los otros.

2. Hechos sobre ficciones

Ahora, ¿en qué se diferencia un Yo de un centro de gravedad? El Yo es un concepto mucho más complicado. Trataré de aclararlo a través de una analogía con otro

⁴ [N. del T.]. En alemán en el original, *echt*.

⁵ Karl Popper hace una afirmación similar acerca de otros constructos socio-científicos: «[...] las entidades sociales, como, por ejemplo, las instituciones o asociaciones, son [...] modelos abstractos contruidos para interpretar ciertas relaciones, abstractas y seleccionadas, entre individuos» (*La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza, 1957/1996, p. 155).

tipo de objeto ficticio: los personajes literarios. Cojan *Moby Dick* y ábranlo por la primera página. Dice: «Llámenme Ishmael». ¿Que llamemos Ishmael a quién? ¿A Melville? No. Llamamos Ishmael a Ishmael. Melville ha creado un personaje ficticio llamado Ishmael. A medida que leemos el libro aprendemos cosas sobre Ishmael, sobre su vida, sobre sus creencias y deseos, sus actos y actitudes. Aprendemos mucho más sobre Ishmael de lo que Melville dice explícitamente. Parte de lo que aprendemos se puede leer como una consecuencia de lo que se dice. Otra parte se puede leer como una extrapolación. Pero más allá de los límites de dicha extrapolación, los mundos de ficción simplemente están *indeterminados*. Consideren la siguiente pregunta, tomada del artículo de David Lewis «Truth and Fiction»⁶. ¿Tenía Sherlock Holmes tres orificios nasales? La respuesta por supuesto es que no, pero no porque Conan Doyle dijera en algún lugar que no, o que sólo tuviese dos; sino porque tenemos derecho a hacer esa extrapolación. En ausencia de una evidencia en sentido contrario, se puede suponer que la nariz de Sherlock Holmes es normal. Otra pregunta: ¿Tenía Sherlock Holmes un lunar en su hombro izquierdo? La respuesta en este caso no es ni que sí ni que no. No hay nada en el texto o en los principios de extrapolación a partir del texto que permita dar una respuesta a esa pregunta. Sencillamente no hay una verdad al respecto, un hecho que lo determine. ¿Por qué? Porque Sherlock Holmes es un personaje meramente ficticio, creado por, o constituido por, el texto y la cultura en la que se inscribe dicho texto.

Esta indeterminación es una propiedad fundamental de los objetos ficticios que los distingue profundamente de otro tipo de objetos de los que hablan los científicos: las entidades teóricas, o lo que Reichenbach llama *illata* —entidades inferidas, como los átomos, las moléculas y los neutrinos—. Un lógico podría decir que el «principio de bivalencia» no rige para los objetos ficticios. Es decir, con respecto a cualquier hombre real, vivo o muerto, la cuestión de si tiene o no un lunar en el hombro izquierdo tiene una respuesta, sí o no. ¿Tenía Aristóteles un lunar así? Hay un hecho determinante al respecto, incluso aunque nunca podamos descubrirlo. Pero en lo que se refiere a un personaje ficticio, esa pregunta podría no tener en absoluto una respuesta. Podría no haber un hecho determinante en ninguno de los dos sentidos.

Podemos imaginar a alguien, quizá un crítico literario muy ignorante, que no entiende que la ficción es ficción. Este crítico tiene una extraña teoría sobre cómo funciona la ficción. Piensa que sucede algo mágico, literalmente, cuando un novelista escribe una novela. Cuando un novelista pone unas cuantas palabras en un papel, dice este crítico (a menudo se oyen afirmaciones como esta, pero no pretenden ser tomadas de forma literal), el novelista en realidad *crea un mundo*. Una prueba de fuego para esta sorprendente postura es el principio de bivalencia: cuando

⁶ Lewis. D.: "Truth and Fiction", *American Philosophical Quarterly*, 15, 1978, pp. 37-46.

nuestro crítico imaginario habla de un mundo de ficción se refiere a una extraña especie de mundo *real*, un mundo en el que se mantiene el principio de bivalencia. Dicho crítico podría preguntarse seriamente si el Dr. Watson era *realmente* primo segundo de Moriarty, o si el conductor del tren que llevó a Holmes y Watson a Aldershot fue también el que los llevó de vuelta a Londres. Ese tipo de pregunta no puede surgir de forma natural si se entiende correctamente la ficción, evidentemente, en tanto que cuestiones similares acerca de personajes históricos tienen respuestas del tipo sí o no, incluso aunque no podamos sacarlas nunca a la luz.

Los centros de gravedad, al ser objetos ficticios, presentan esta misma característica. Sólo tienen las propiedades con las que los dota la teoría que los constituye. Si alguno de ustedes se rasca la cabeza y dice: «Me pregunto si tal vez los centros de gravedad son en realidad neutrinos», es que ha entendido mal el estatus teórico de un centro de gravedad.

Ahora bien, ¿cómo puedo hacer la afirmación de que un Yo –su propio Yo real, por ejemplo– se parece bastante a un personaje de ficción? ¿No dependen todos los Yoes *ficticios*, por su propia creación, de la existencia de Yoes *reales*? Podría parecer así, pero demostraré que se trata de una ilusión. Volvamos a Ishmael. Ishmael es un personaje ficticio, aunque ciertamente podemos aprender todo acerca de él. Incluso en muchos aspectos podríamos encontrarlo más real de lo que nos parecen algunos de nuestros amigos. Sin embargo, pensamos, Ishmael fue creado por Melville y Melville es un personaje real –fue un personaje real–, un Yo real. ¿No demuestra esto que se necesita un Yo real para crear un Yo ficticio? No lo creo, pero para tratar de convencerles permítanme pedirles que hagan un ejercicio de imaginación.

En primer lugar, quiero imaginar algo que algunos de ustedes podrían considerar increíble: una máquina de escribir novelas. Podemos suponer que es un producto de la investigación en inteligencia artificial, un ordenador que ha sido diseñado o programado para escribir novelas. Pero no ha sido diseñado para escribir una novela en particular. Podemos suponer (si resulta de ayuda) que se le ha dado una gran cantidad de cualquiera que sea la información que pueda necesitar, y alguna manera parcialmente aleatoria, y por lo tanto impredecible, de empezar una historia y desarrollarla a partir de ahí. Ahora imaginen que los diseñadores se sientan, preguntándose qué clase de novela va a escribir su creación. Encienden el aparato y después de un tiempo la impresora de alta velocidad comienza a sonar y sale la primera frase. «Llámenme Gilbert», dice. Lo que sigue es aparentemente la autobiografía ficticia de un Gilbert ficticio. Gilbert es un Yo ficticio que ha sido creado, pero su creador no es un Yo. Por supuesto que hubo diseñadores humanos que construyeron la máquina, pero no diseñaron a Gilbert. Gilbert es el producto de un proceso de diseño o de invención en el que no hay ningún Yo en absoluto. Es decir, estoy *estipulando* que no se trata de una máquina consciente, de un «pensador». Es

una máquina tonta, pero tiene la capacidad de escribir una novela pasable. (Si piensan que esto es estrictamente imposible sólo puedo retarles a demostrar por qué piensan que es así, e invitarles a seguir leyendo; al final podrían no tener interés en la defensa de una reivindicación de imposibilidad tan precaria.)

Así que vamos a imaginar que la máquina emite una historia pasable. Dense cuenta de que podemos realizar el mismo tipo de exégesis literaria de esta novela de la que podamos hacer de cualquier otra. De hecho, si tuvieran que escoger una novela al azar de una biblioteca, no podrían saber con certeza que no fue escrita por algo parecido a esta máquina. (Y si son partidarios de la Nueva Crítica, no les debería importar.)⁷ Tienen un texto y pueden interpretarlo, por lo que pueden aprender la historia, la vida y las aventuras de Gilbert. Sus expectativas y predicciones, a medida que leen, y su reconstrucción interpretativa de lo que ya han leído formará una unidad alrededor del nodo central del personaje ficticio, Gilbert.

Pero ahora me gustaría coger los mandos de este experimento mental y darle un nuevo enfoque. Hasta ahora hemos imaginado la novela *La vida y obra de Gilbert* saliendo ruidosamente de un ordenador que no es más que una caja en la esquina de algún laboratorio. Pero ahora quisiera cambiar la historia un poco y suponer que el ordenador tiene brazos y piernas —o mejor: ruedas—. (No quiero hacerlo demasiado antropomórfico.) Tiene un ojo formado por una cámara de televisión y puede moverse por el mundo. También comienza su historia con un «Llámenme Gilbert» y cuenta una novela, pero ahora nos damos cuenta de que si hacemos lo que los Nuevos Críticos dicen que nunca se debe hacer, y *miramos fuera del texto*, descubrimos que hay una interpretación válida de este texto que preserva su verdad en el mundo real. Las aventuras de Gilbert, el personaje de ficción, ahora tienen una relación sorprendente y probablemente no casual con las aventuras de este robot rodando por el mundo. Si golpeáis al robot con un bate de béisbol, poco después la historia de Gilbert incluye el ser golpeado con un bate de béisbol por alguien que se parece a vosotros. De vez en cuando el robot se queda encerrado en un armario y dice: «¡Ayúdame!». Pero ¿ayudar a quién? Bueno, ayudar a Gilbert, presumiblemente. Pero, ¿quién es Gilbert? ¿Es el robot, o simplemente el Yo ficticio creado por el robot? Si vamos y ayudamos al robot a salir del armario, nos envía una nota: «Gracias. Un abrazo, Gilbert».

Llegados a este punto no podemos ignorar el hecho de que la carrera ficticia del Gilbert ficticio tiene un interesante parecido con la «carrera» de este simple robot según se mueve a través del mundo. Todavía podemos afirmar que el *cerebro* del robot, su computadora, en realidad no sabe nada sobre el mundo; *el ordenador no es un Yo*. Es sólo una ruidosa computadora. No sabe lo que está haciendo. Ni siquiera

⁷ [N. del T.] La Nueva Crítica (*New Criticism*) es un movimiento formalista dentro de la crítica literaria, surgido en Estados Unidos, que defiende que debe realizarse el análisis de los textos sin tener en cuenta para nada al autor.

ra sabe que está creando un personaje ficticio. (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*⁸, que proporciona su propia versión de sus actividades en el mundo.

Propongo que tomemos en serio esta analogía. Un filósofo materialista o un neurólogo podrían preguntar: «¿Dónde está el Yo?». Pero es un error categorial empezar a buscar el Yo en el cerebro. A diferencia de los centros de gravedad, cuya única propiedad es su posición espacio-temporal, los Yoes tienen una posición espacio-temporal que sólo está vagamente definida. En términos generales, en un caso normal si hay tres seres humanos sentados en un banco del parque, hay tres Yoes, todos en fila y más o menos a la misma distancia de la fuente que tienen enfrente. También podríamos utilizar una forma más antigua de expresarlo y hablar de cuántas *almas* se encuentran en el parque. («Las veinte almas en el bote salvavidas de estribor se salvaron, pero murieron los que se quedaron en la cubierta»).

Las investigaciones sobre el cerebro –como las de Gazzaniga– nos permiten hacer algunas localizaciones más refinadas, pero la capacidad de lograr *alguna* localización refinada, no nos da una razón para suponer que el proceso de localización pueda continuar indefinidamente y que finalmente llegará un día en que se pueda decir «Esa célula de allí, justo en el centro del hipocampo (o donde sea). ¡Eso es el Yo!».

Hay una gran diferencia, por supuesto, entre los personajes de ficción y nuestros Yoes. Una que quisiera destacar es que un personaje de ficción normalmente se encuentra como un *hecho consumado*⁹. Ustedes leen una novela después de que haya sido escrita y publicada. Pero en ese momento ya es demasiado tarde para que el novelista pueda coger algún aspecto indeterminado que les cree curiosidad y hacerlo determinado. Dostoyevski está muerto; no le pueden preguntar qué *más* pensó Raskolnikov mientras estaba sentado en la estación de policía. Pero las novelas no tienen por qué ser así. John Updike ha escrito tres novelas sobre Harry «Conejo» Angstrom: *Corre, Conejo* (1960), *El regreso de Conejo* (1971), y *Conejo es rico* (1981).¹⁰ Supongamos que aquellos a los que nos gustó especialmente la primera novela nos reuniésemos y redactásemos una lista de preguntas para Updike –cosas que desearíamos que Updike hubiese contado en la primera novela, cuando

⁸ [N. del T.] En inglés «*self-interpreter*». Se pierde en la traducción el doble significado de la expresión, que podría vertirse al castellano como un «auto-intérprete» o un «Yo-intérprete». La idea es que para ser un auto-intérprete el robot debería tener un Yo que realice dicha interpretación.

⁹ [N. del T.] En francés en el original, *fait accompli*.

¹⁰ [N. del T.] Posteriormente a la escritura de este artículo aparecieron otras dos obras: la novela *Conejo en paz* (1990) y la novela corta *Conejo en el recuerdo* (2001).

Rabbit era una joven estrella de baloncesto—. Podríamos enviar nuestras preguntas a Updike e invitarle a que escribiese otra novela de la serie, sólo que esta vez no continuase la secuencia cronológica. Como *El cuarteto de Alejandría* de Lawrence Durrell, la serie de Rabbit podría incluir otra novela sobre los primeros días de Rabbit, cuando todavía jugaba al baloncesto, y esta novela podría responder a nuestras preguntas.

Observen lo que *no* estaríamos haciendo en ese caso. No le estaríamos diciendo a Updike: «Díganos las respuestas que ya sabe, las respuestas ya fijadas a esas preguntas. Vamos, comparta con nosotros esos secretos que nos estaba ocultando». Tampoco estaríamos pidiéndole a Updike que hiciese algún tipo de investigación, como podríamos pedirle al autor de una biografía en varios volúmenes de una persona real. Estaríamos pidiéndole que escribiese una nueva novela, que inventase un poco más de materia novelística para nosotros, bajo demanda. Y si él accediese, en el proceso de redacción de la nueva novela ampliaría y volvería más determinado el personaje de Harry «Conejo» Angstrom. En este sentido las cuestiones que están indeterminadas en un momento concreto pueden hacerse determinadas más tarde mediante un acto creativo.

Lo que me gustaría proponer es que este ejercicio de imaginación sobre Updike, en el que le hacemos escribir más novelas bajo demanda para responder a nuestras preguntas, es en realidad un ejercicio familiar. Esa es la forma en que tratamos a los demás; así es como somos. No podemos deshacer las partes de nuestro pasado que están determinadas, pero nuestros Yoes están constantemente haciéndose más determinados a medida que avanzamos en respuesta a la forma en la que el mundo nos afecta. Por supuesto también es posible que una persona se dedique a la auto-hermenéutica, a la interpretación de su Yo, y particularmente a ir hacia atrás y reflexionar sobre su pasado y sus recuerdos, y repensarlos y reescribirlos. Este proceso cambia al personaje «ficticio», el personaje que nosotros somos, de un modo bastante parecido a en el que Harry «Conejo» Angstrom, después de que Updike escribiera una segunda novela sobre su juventud, viene a ser un personaje ficticio bastante diferente, determinado en sentidos en los que nunca había estado determinado antes. Esta sería una posibilidad completamente misteriosa y mágica (y por lo tanto, algo que nadie debería tomar en serio) *si el Yo fuera cualquier otra cosa en vez de un abstractum*.

Quiero remarcar esto señalando una característica más del experimento mental sobre Updike. Updike podría acceder a nuestra petición, pero ser bastante olvidadizo. Después de todo, han pasado muchos años desde que escribió *Corre, Conejo*. Podría no querer volver atrás y releerla con atención; de este modo, cuando escribiese la nueva novela ésta podría resultar ser inconsistente con la primera. Podría situar a Angstrom en dos lugares al mismo tiempo, por ejemplo. Si quisiéramos descubrir cuál fue la historia *verdadera*, estaríamos cayendo en un error; no hay una

historia verdadera. En un caso así simplemente habría una falta de coherencia entre todos los datos que tendríamos sobre Angstrom. Y dado que Angstrom es un personaje ficticio, no nos golpearíamos la frente con asombro mientras exclamábamos: «¡Oh Dios mío! ¡Hay una grieta en el universo; hemos dado con una contradicción en la naturaleza!». Nada es más sencillo que una contradicción cuando se trata de ficción; un personaje ficticio puede tener propiedades contradictorias *precisamente* porque es un personaje ficticio. Sin embargo encontramos intolerables este tipo de contradicciones cuando estamos tratando de interpretar algo o a alguien, incluso a un personaje de ficción, por lo que normalmente *bifurcamos* al personaje para resolver el problema.

Algo así parece suceder, aunque en raras ocasiones, con personas reales. Consideren los casos clínicos, considerados verdaderos, recogidos en los libros *Las tres caras de Eva*¹¹ y *Sybil*¹². Las tres caras de Eva, según parece, eran los rostros de tres personalidades distintas, y la mujer retratada en *Sybil* tenía *muchos* Yoes diferentes, o eso parece también. ¿Cómo podemos darle sentido a todo esto? He aquí una forma seria y escéptica favorecida por algunos de los psicoterapeutas con los que he hablado de estos casos: cuando Sybil fue a ver a su terapeuta la primera vez no era varias personas diferentes metidas en un solo cuerpo. Sybil era una máquina de escribir novelas que topó con un interrogador muy ingenioso, un lector muy entusiasta. Y juntos colaboraron –inocentemente– para escribir multitud de capítulos de una nueva novela. Y por supuesto, dado que Sybil era una especie de novela viviente, salió y se involucró en el mundo con estos Yoes nuevos, más o menos creados bajo demanda por la entusiasta sugerencia de un terapeuta.

3. *E pluribus unum*¹³ (normalmente)

Ahora creo que esta explicación es demasiado escéptica. La explosión demográfica de nuevos personajes que normalmente se produce tras el comienzo de la psicoterapia en los enfermos de trastorno de personalidad múltiple (TPM) probablemente se explica simplemente con estas líneas, pero en algunos casos hay evidencias bastante convincentes de que ya había alguna multiplicidad de Yoes (dos o tres, o cuatro, digamos) en la biografía del paciente antes de que el terapeuta llegase para hacer la «interpretación».¹⁴ Y en cualquier caso, Sybil es sólo un caso patológico

¹¹ Thigpen, C. y Cleckley, H. M.: *The Three Faces of Eve*, Nueva York, McGraw-Hill, 1957.

¹² Schreiber, F. R.: *Sybil*, Nueva York, Warner, 1973.

¹³ [N. del T.] La expresión, que podría traducirse por «a partir de muchos, uno», fue uno de los primeros lemas nacionales de los Estados Unidos, aludiendo a la unión de las trece colonias originales en un único país.

¹⁴ [N. del T.] En la versión de 1992 falta el texto que va desde el inicio del párrafo hasta este punto.

muy llamativo de algo bastante normal, un patrón de comportamiento que podemos encontrar en nosotros mismos. Todos somos, a veces, fabuladores, contándonos y volviéndonos a contar a nosotros mismos la historia de nuestras propias vidas, prestando escasa atención a la cuestión de la verdad. Pero ¿por qué nos comportamos de esta manera? ¿Por qué somos todos unos novelistas tan empedernidos e inventivos? Como Humberto Maturana (de forma no controvertida) observa: «Cualquier cosa que se diga la dice un [hablante] a otro [hablante] que bien puede ser él mismo»¹⁵. Pero ¿por qué debería uno hablar consigo mismo? ¿Por qué no es ésta una actividad completamente ociosa, tan sistemáticamente inútil como tratar de levantarnos a nosotros mismos tirando de los cordones de nuestros propios zapatos?

Una pista fundamental proviene de la clase de fenómenos descubiertos en las investigaciones de Michael Gazzaniga sobre aquellos escasos individuos –los sujetos con «cerebro dividido»– cuyo *cuerpo calloso* ha sido seccionado quirúrgicamente de modo que tienen dos hemisferios corticales altamente independientes que pueden, de vez en cuando, estar diferentemente informados acerca de su situación actual.¹⁶ ¿La operación *divide* al Yo en dos? Después de la operación los pacientes normalmente no presentan signos de división psicológica, estando aparentemente no menos unificados que ustedes o yo, excepto en circunstancias especialmente diseñadas. Sin embargo, en opinión de Gazzaniga, esto no demuestra tanto que los pacientes hayan conservado su unidad pre-quirúrgica como que la unidad de la vida normal es una ilusión.¹⁷

Según Gazzaniga, la mente normal *no* está armoniosamente unificada, sino que más bien consta de un conjunto de sistemas parcialmente autónomos que han sido enyuntados juntos no sin problemas. No todas las partes de la mente son accesibles por igual a las demás en todo momento. Estos módulos o sistemas a veces tienen problemas de comunicación interna que resuelven por diversas ingeniosas y enrevesadas vías. Si esto es cierto (y creo que lo es), podría proporcionarnos una respuesta a una de las preguntas más desconcertantes acerca del pensamiento consciente: ¿de qué sirve? Una pregunta así nos lleva a dar una respuesta en clave evolutiva, pero evidentemente tendrá que ser especulativa. (No es fundamental para mi respuesta especulativa, por el momento, cuándo termina la evolución y transmisión genética y comienza la evolución y transmisión cultural.)

¹⁵ [N. del T.] Maturana, H. R.: “Los fundamentos biológicos de la autoconciencia y el dominio físico de la existencia”, en *La realidad: ¿Objetiva o construida? Vol. II. Fundamentos biológicos del conocimiento*, Barcelona, Anthropos, México D.F., Universidad Iberoamericana, Guadalajara (México), ITESO, 1988/1996, p. 108. Dennett cita erróneamente (sin dar la referencia) a Maturana, que no se refiere a «hablantes» sino a «observadores».

¹⁶ [N. del T.] Gazzaniga, M.: *El cerebro social*. Madrid, Alianza, 1985/1993; Gazzaniga, M. y Ledoux, J.: *The Integrated Mind*, Nueva York, Plenum Press, 1978.

¹⁷ [N. del T.] En la versión de 1992 falta este párrafo completo.

En un principio –de acuerdo con Julian Jaynes, cuya explicación estoy asumiendo¹⁸– había oradores, nuestros antepasados, que no eran realmente conscientes. Hablaban, pero únicamente de forma automática, más o menos del mismo modo en que las abejas hacen su danza, o en que los ordenadores se comunican entre sí. Sin duda no era comunicación consciente. Cuando estos antepasados tenían problemas, a veces «pedían» ayuda (más o menos como Gilbert decía «¡Ayúdame!» cuando se quedaba encerrado en el armario) y en ocasiones había alguien cerca para escucharlos. Así que tomaron la costumbre de pedir ayuda y, sobre todo, de hacer preguntas. Cada vez que no podían encontrar la manera de resolver un problema, hacían una pregunta, no dirigida a nadie en particular; y a veces quien fuera que estuviese por allí podía responderles. Y con el tiempo también llegaron a estar diseñados para reaccionar en muchas de esas ocasiones respondiendo preguntas del mismo tipo –lo mejor que podían– cuando se les preguntaba.¹⁹

Entonces, un día uno de nuestros antepasados hizo una pregunta en la que aparentemente era una circunstancia inadecuada: no había nadie alrededor que le escuchase. Pero por extraño que parezca, escuchó su propia pregunta y esto lo estimuló, en forma cooperativa, para pensar en una respuesta, y por supuesto la respuesta finalmente vino a él. Había establecido, sin darse cuenta de lo que había hecho, un vínculo de comunicación entre dos partes de su cerebro entre las que había, por alguna razón profundamente biológica, un problema de accesibilidad. Uno de los componentes de su mente se había enfrentado a un problema que otro componente podía resolver; ¿si el problema se le pudiese plantear a este último componente! Gracias a su hábito de hacer preguntas, nuestro antepasado encontró una ruta a través del oído. ¡Qué descubrimiento! A veces, hablar y escucharse a uno mismo puede tener efectos maravillosos que de otro modo no se pueden conseguir. Todo lo que se necesita para dar sentido a esta idea es la hipótesis de que los módulos que componen la mente tienen diferentes capacidades y formas de hacer las cosas y que no son totalmente interaccessibles. En tales circunstancias, podría ser cierto que la mejor forma de llegar a entender un problema es susurrárselo a su oído para conseguir que la parte de su cerebro que resulta más adecuada para dicha tarea se estimule al *escuchar* la pregunta. Entonces, a veces, se encontrarán a sí mismos con la respuesta que buscaban en la punta de la lengua.

Esto sería suficiente para establecer el respaldo evolutivo (que bien podría ser transmitido sólo culturalmente) de la conducta de *hablar con uno mismo*. Pero

¹⁸ Jaynes, J.: *El origen de la conciencia en la ruptura de la mente bicameral*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976/1987.

¹⁹ Los problemas teóricos acerca de la evolución de las capacidades comunicativas no son sencillos, pero tampoco insolubles. No se puede *asumir* que un espíritu cooperativo de ayuda mutua tendría un valor de supervivencia, o que sería un sistema estable si emergiese. *Vid.* Dawkins, R.: *The Extended Phenotype*, San Francisco, W. H. Freeman, 1982, pp. 55 y ss.

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.

En su libro póstumo *On Thinking*²⁰, Gilbert Ryle pregunta: «¿Qué está haciendo *El Pensador*²¹?». Para los conductistas como Ryle este es un problema serio. Los comportamientos del tipo puño-en-el-mentón-con-el-ceño-fruncido se parecen mucho unos a otros, y sin embargo, algunos parecen llegar a buenas respuestas y otros no lo hacen. ¿Qué puede estar pasando aquí? Irónicamente, Ryle, el archi-conductista, salió con algunas sugerencias muy astutas sobre lo que podría estar pasando. El pensamiento consciente, afirma Ryle, debería entenderse como un modelo de auto-enseñanza, o mejor, tal vez: auto-educación o entrenamiento. Ryle tenía poco que decir acerca de cómo esta auto-educación podría funcionar en realidad, pero podemos obtener una comprensión inicial de la misma en la suposición de que *no* somos los capitanes de nuestros barcos; no hay un Yo consciente que esté tranquilamente al mando de los recursos de la mente. Más bien estamos de algún modo no-unificados. Nuestros módulos mentales tienen que actuar de manera oportunista, pero increíblemente ingeniosa, para producir un atisbo de unidad en nuestra conducta *que es reforzado posteriormente mediante la ilusión de una unidad mayor*.

Lo que las investigaciones de Gazzaniga revelan, a veces con gran detalle, es cómo debe funcionar todo esto. Consideren algunas de sus evidencias a favor de la extraordinariamente ingeniosa conducta exhibida por (algo en) el hemisferio derecho cuando se enfrenta con un problema de comunicación.²² En un conjunto de experimentos los sujetos, que tienen el cerebro dividido, deben meter la mano izquierda dentro de una bolsa cerrada para sentir un objeto, que luego deben identificar verbalmente. Los nervios sensoriales de la mano izquierda están conectados al hemisferio derecho, mientras que el control del habla está normalmente en el hemisferio izquierdo, pero para la mayoría de nosotros esto no plantea ningún problema. En una persona normal la mano izquierda puede saber lo que está haciendo la mano derecha gracias al cuerpo caloso, que mantiene a ambos hemisferios

²⁰ Ryle, G.: *On Thinking*, ed. Konstantin Kolenda, Totowa NJ, Rowman and Littlefield, 1979.

²¹ [N. del T.] En francés en el original, *Le Penseur*. Se refiere a la escultura de Auguste Rodin.

²² [N. del T.] Gazzaniga, M.: “Is Seeing Believing: Notes on Clinical Recovery”, en S. Finger (comp.), *Recovery from Brain Damage: Research and Theory*, Nueva York, Plenum Press, 1978, pp. 409-414.

mutuamente informados. Pero en un sujeto con el cerebro dividido este lazo de unión se ha eliminado; el hemisferio derecho recibe la información sobre el objeto tocado por la mano izquierda, pero el hemisferio izquierdo, que controla el lenguaje, es el que debe hacer pública la identificación. Así que la «parte que puede hablar» está a ciegas, mientras que la «parte que sabe» no puede hacer público su conocimiento.

Sin embargo hay una solución ingeniosa a este problema, y se ha observado que los pacientes con el cerebro dividido pueden descubrirla. Mientras que las sensaciones táctiles ordinarias están representadas contralateralmente —las señales van al hemisferio del lado opuesto— las señales de dolor están representadas bilateralmente. Es decir, gracias a la forma en que está conectado el sistema nervioso, los estímulos del dolor van a los dos hemisferios. Supongamos que el objeto que hay dentro de la bolsa es un lápiz. Al hemisferio derecho en ocasiones se le ocurrirá una táctica muy inteligente: sostener el lápiz en la mano izquierda de forma que la punta se clave en la palma de la mano; esto causa dolor y permite que el hemisferio izquierdo sepa que hay algo afilado en la bolsa, lo cual es una pista suficiente para que pueda empezar a adivinar; el hemisferio derecho indicará «más caliente» y «ya lo tienes» sonriendo o con otras señales que pueda controlar, y en muy poco tiempo «el sujeto» —el *aparentemente* unificado «único habitante» del cuerpo— será capaz de pronunciar la respuesta correcta.

Ahora, o bien los sujetos con el cerebro dividido han desarrollado este talento extraordinariamente ingenioso como reacción a la operación que les produjo unos problemas tan radicales de accesibilidad, o la operación *revela* —pero no crea— un talento virtuoso que se encuentra también en la gente normal. Gazzaniga defiende que seguramente la última hipótesis es la más probable. Es decir, parece que todos somos novelistas virtuosos que nos encontramos a nosotros mismos involucrados en todo tipo de comportamientos más o menos unificados, pero algunas veces no unificados, y que ponemos siempre la mejor «cara» que podemos. Tratamos de que todo nuestro material se muestre coherente en una única historia que sea buena. Y esa historia es nuestra autobiografía.

El personaje ficticio protagonista en el centro de esa autobiografía es nuestro *Yo*. Y si todavía quieren saber lo que el Yo es *en realidad*, están cometiendo un error categorial. Después de todo, cuando el sistema de control del comportamiento de un ser humano está seriamente dañado, puede resultar que la mejor historia hermenéutica que podemos contar acerca de este individuo dice que hay más de un personaje «habitando» ese cuerpo. Esto es perfectamente posible desde la perspectiva acerca del Yo que he estado presentando; no requiere ningún extravagante milagro metafísico. Uno puede descubrir múltiples Yoes en una persona exactamente del mismo modo en que se podían encontrar un Angstrom joven en la primera novela de Updike y posteriormente otro Angstrom, también joven pero distinto, en la nove-

la que hemos imaginado: todo lo que hace falta es que la historia no forme una unidad en torno a un Yo, un punto imaginario, pero que sea coherente (o más coherente, en todo caso) en torno a dos puntos imaginarios diferentes.

A veces nos encontramos con trastornos psicológicos, o desuniones creadas quirúrgicamente, donde la única manera de interpretar o dar sentido a la historia es postular en efecto dos centros de gravedad, dos Yoes. No se trata de que estemos creando o descubriendo un poco de sustancia fantasmal al hacerlo. Simplemente estamos creando otra abstracción. Es una abstracción que se utiliza como parte de un aparato teórico para comprender, predecir y dar sentido al comportamiento de algunas cosas muy complicadas. El hecho de que estos Yoes abstractos parezcan tan robustos y reales no es sorprendente. Son entidades teóricas mucho más complicadas que un centro de gravedad. Y recuerden que incluso un centro de gravedad tiene una presencia bastante robusta una vez que comenzamos a jugar con él. Pero nadie ha visto ni verá jamás un centro de gravedad. Y como David Hume señaló, tampoco nadie ha visto nunca un Yo:

En lo que a mí respecta, siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo *mí mismo* tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular, sea de calor o de frío, de luz o de sombra, de amor u odio, de dolor o placer. Nunca puedo atraparme a *mí mismo* en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción. [...]. Si tras una reflexión seria y libre de prejuicios hay alguien que piense que él tiene una noción diferente de *sí mismo*, tengo que confesar que yo no puedo seguirle en sus razonamientos. Todo lo que puedo concederle es que él puede estar tan en su derecho como yo, y que ambos somos esencialmente diferentes en este particular. Es posible que él pueda percibir algo simple y continuo a lo que llama su *Yo*, pero yo sé con certeza que en mí no existe tal principio.²³

Referencias bibliográficas

- DAWKINS, R.: *The Extended Phenotype*. San Francisco: W. H. Freeman, 1982.
- DENNETT, D. C.: "Reflexiones", en D. R. Hofstadter y D. C. Dennett (eds.), *El ojo de la mente: Fantasías y reflexiones sobre el yo y el alma*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1981/1983, pp. 348-352.
- DENNETT, D. C.: "How to Study Consciousness Empirically: Or, Nothing Comes to Mind", *Syntese*, 53, 1982, pp. 159-182.
- DENNETT, D. C.: "Why Do We Think What We Do About Why We Think What We Do?", *Cognition*, 12, 1982, pp. 219-237.

²³ Hume, D.: *Tratado de la naturaleza humana*, ed. de Félix Duque, Tecnos, Madrid, 1739/1988, pp. 355-356.

- DENNETT, D. C.: "Intentional Systems in Cognitive Ethology: The 'Panglossian Paradigm' Defended", *The Behavioral and Brain Sciences*, 6, 1983, pp. 343-390.
- DENNETT, D. C.: "Hacer la razón práctica", en *La libertad en acción: Un análisis de la exigencia de libre albedrío*, Barcelona, Gedisa, 1984/2000, pp. 34-65.
- DENNETT, D. C.: "Taking the Intentional Stance Seriously", *The Behavioral and Brain Sciences*, 8, 1985, pp. 763-766.
- DENNETT, D. C.: *La conciencia explicada: Una teoría interdisciplinar*, Barcelona, Paidós, 1991/1995.
- GAZZANIGA, M.: "Is Seeing Believing: Notes on Clinical Recovery", en Finger, S. (comp.), *Recovery from Brain Damage: Research and Theory*, Nueva York, Plenum Press, 1978, pp. 409-414.
- GAZZANIGA, M.: *El cerebro social*, Madrid, Alianza, 1985/1993.
- GAZZANIGA, M. y LEDOUX, J.: *The Integrated Mind*, Nueva York, Plenum Press, 1978.
- HUME, D.: *Tratado de la naturaleza humana*, ed. Félix Duque, Tecnos, Madrid, 1739/1988.
- JAYNES, J.: *El origen de la conciencia en la ruptura de la mente bicameral*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976/1987.
- LEWIS, D.: "Truth and Fiction", *American Philosophical Quarterly*, 15, 1978, pp. 37-46.
- MATURANA, H. R.: "Los fundamentos biológicos de la autoconciencia y el dominio físico de la existencia", en *La realidad: ¿Objetiva o construida? II. Fundamentos biológicos del conocimiento*, Barcelona, Anthropos, México D.F., Universidad Iberoamericana, Guadalajara (México), ITESO, 1988/1996, pp. 96-169.
- POPPER, K.: *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza, 1957/1996.
- RYLE, G.: *On Thinking*, ed. Konstantin Kolenda, Totowa, NJ, Rowman and Littlefield, 1979.
- SCHREIBER, F. R.: *Sybil*, Nueva York, Warner, 1973.
- THIGPEN, C. y CLECKLEY, H. M.: *The Three Faces of Eve*, Nueva York, McGraw-Hill, 1957.

Daniel C. Dennett
 Center for Cognitive Studies
 Tufts University
 daniel.dennett@tufts.edu