

IDENTIDAD PERSONAL Y NARRATIVIDAD

MANUEL GARCÍA SERRANO
Universidad de Kassel (Alemania)

RESUMEN: ¿Cómo debe orientarse una teoría que desee explicar la subjetividad básica de nuestra conciencia teniendo en cuenta nuestra sujeción a la vida social y al mundo natural? El trabajo que sigue analiza diferentes facetas de la constitución narrativa de la identidad personal defendiendo una nueva versión de la idea de unidad sintética de la percepción. Las tesis en él avanzadas se distancian así en un punto capital de la crítica hermenéutica al subjetivismo de la filosofía kantiana, al tiempo que adoptan y desarrollan algunos aspectos de dicha crítica.

PALABRAS CLAVE: identidad, narratividad, subnarratividad, interacción.

Personal Identity and Narrativity

ABSTRACT: How can we have a satisfactory explanation of the primary subjectivity of human consciousness, taking into consideration our relations to other people and to the natural world? The essay that follows discusses different facets of the narrative nature of personal identity, defending a new version of the concept of a synthetic unity of perception. Although the author's account disagrees with an essential point of Kantian philosophy's hermeneutical critique of subjectivism, the account is designed to be compatible with other aspects of this critique.

KEY WORDS: identity, narrativity, under-narrativity, interplay.

1. INDEFECTIBILIDAD DEL SUJETO

La evolución de la hermenéutica de raíz heideggeriana se ha fundado en una estrategia conceptual contraria a toda forma de cartesianismo filosófico. La *facticidad* del *ser-ahí* se opone en ella a la abstracta pureza del *cogito*. El giro así acometido se presenta como «antisubjetivismo», y destaca los efectivos horizontes anteriores y los posibles horizontes posteriores que circundan a cada experiencia individual: nuestra atención categorizadora y selectiva franquea contenido de sentido al mundo, pero esa disposición atenta está enraizada en el suelo de una tradición, y se guía por las expectativas que le depara su posición histórica. La forma anónima del «ego transcendental» o del «Ur-Ich» se desprende entonces de su último fondo subjetivista cuando la experiencia significativa a él asociada se sitúa de tal modo en un universo comunitario. Dentro de esta corriente, al concepto individual de conciencia se antepone entonces, por ejemplo, el concepto de vida; a la operación sintética de un yo epistemológico, una operación comprensiva históricamente radicada¹. La variedad de hermenéutica patro-

¹ Véase HANS-GEORG GADAMER, *Gesammelte Werke 1*, Mohr, Tübingen, 1990, pp. 246-270. No sólo en la estela de la escuela de Heidegger, sino también en Ortega y en la órbita del pragmatismo americano y sus revisiones, este cambio de acento insufló razón práctica en la ontología. La atención subjetiva, que con su provisión de sentido constituye lo que es, resulta fijada entonces a través de anticipaciones de lo que puede ser: a través de proyecciones en el futuro.

cinada por Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas, bien que adoptando una actitud ajena al tradicionalismo cultural de Gadamer y negando la incuestionabilidad de los contingentes marcos de sentido heredados, está caracterizada también por un antisubjetivismo vehemente, entendido como antipsicologismo o antimentalismo²: la disposición no tanto «observadora» cuanto «activo-participativa» del intérprete abriría un proceso dialógico, superando el encapsulamiento subjetivo. Con este nuevo acento se destaca una visión social del lenguaje en la cual los aspectos pragmáticos adquieren preeminencia sobre los aspectos representacionales. El tipo de hermenéutica que de ello resulta se contrapone a las modalidades epistemológicas de filosofía fundamental, en la misma medida que su estrategia comunicativa (que se propaga a la relación entre autor y lector) enmienda los procedimientos de abstracción semántica. Complementariamente, el anti-subjetivismo de semejante teoría hermenéutica se apoya en su propia base de discrepancia respecto a la posición de Gadamer: Apel y Habermas, en efecto, han concebido su modalidad de hermenéutica como una suerte de teoría general de la racionalidad, alentada por el universalismo característico de las filosofías ilustradas y de la modernidad que ellas fundan. La consiguiente conjunción de la disposición comprensiva y de la universalidad subyacente al requerimiento racional (patente ésta en el hecho de que pretender *tener razón* comporta en sí la pretensión de que todos nos deberían *dar la razón*) invita entonces a identificar la verdad con el potencial consenso ideal de todos los intérpretes. En esta línea el ego trascendental se disuelve al fin, como es sabido, en una idealizada comunidad de comunicación, cuya constitutiva dinámica exige que cada uno se ponga en el lugar de los otros.

Ahora bien, creo que es justo decir que tanto la modalidad de historicismo de Gadamer como el comunitarismo racional de Habermas y Apel —a pesar de su atinado fondo crítico correspondiente— subestiman la función de un vértice subjetivo en la operación de provisión de sentido que Kant denominaba *síntesis*. Una operación que es condición de la determinación de objetos y que, ya en otros términos, subyace a la determinación de hechos, sucesos e historias, así como a la misma interpretación de textos. Sobre aquel vértice se coordina cada uno de estos planos, aun cuando ya la sola configuración lingüística de cada plano implique, desde luego, una base social. La síntesis kantiana tenía en su origen una triple dimensión selectiva y unificativa: fijaba un objeto o estado de cosas dentro de un marco espacio-temporal (síntesis de la aprehensión), lo recuperaba en el recuerdo o la imaginación a través de sus aparentes rasgos distintivos (síntesis de la reproducción) y lo clasificaba como muestra de un tipo (síntesis del concepto). Una síntesis de este triple grado cumple una sutil labor demarcativa al tiempo que conexiva: distingue algo en tanto lo diferencia de algo, y en tanto lo capta como un compuesto de elementos en varia-

² Para lo que atañe a su distanciamiento frente a Heidegger, véase JÜRGEN HABERMAS, *Wahrheit und Rechtfertigung*, op. cit., pp. 65-102, y KARL-OTTO APEL, «Wittgenstein und Heidegger: Kritische Wiederholung und Ergänzungen eines Vergleichs», en BRIAN MCGUINNESS *et al.*, *Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991, pp. 27-69.

ble concatenación con otras múltiples entidades. Tal síntesis se funda, empero, en la *unidad de la conciencia*. La variable sucesión temporal de las percepciones de un sujeto puede dar lugar a la experiencia de un mismo objeto sólo por cuanto esas percepciones son percepciones de un mismo sujeto. Forma parte del sentido de la percepción de un objeto, desde luego, que otros sujetos puedan percibir ese mismo objeto. Pero la percepción de un mismo objeto a lo largo del tiempo está basada en la fusión de cada momento de nuestra experiencia con anteriores momentos de la propia conciencia y, potencialmente, con momentos posteriores. El contenido de sentido del objeto presupone, en fin, un conexas marco egofocal³. Y esto que vale para los objetos espaciales, en tanto dotados de partes, y correlacionados con otros objetos existentes, vale con mayor obviedad para los sucesos o eventos, las circunstancias y estados —al igual que, en otro grado, para la significativa hilación de frases y capítulos. La operación de apertura sintética implica cada vez una continuidad temporal del sujeto, quien asocia lo que es el caso o lo que pasa en la perspectiva fluyente del antes, el ahora y el después, y el aquí, el ahí y el allí. La indefectibilidad de la egofocalidad, así entendida, emana del momento de actualidad y localidad ínsito a cada experiencia definida, y de la función entrelazadora del *yo* anexo a sus índices correspondientes. La indexicalidad es una base irreductible de cada experiencia directa, y la significativa conjunción de distintos momentos y lugares que se opera a través de ella depende de la *reflexión ejecutiva* que acompaña a sucesivas y distanciadas representaciones, ligándolas como *mias*. Esta acción conjuntiva era para Kant la forma nuclear de autoconciencia, la cual agrupando diversos momentos de atención como *proprios* agrupa, a la par, distintas apariencias en la forma unitaria de un objeto, un acto, un hecho o un suceso, y a estos estructurados elementos en la forma unitaria —especialmente relevante aquí— de un relato.

El asunto, ahora tan apresuradamente expuesto, despierta nuestro interés por un motivo especial. La unidad de la conciencia, que subyace a las mencionadas operaciones de síntesis, va ligada a la formación de la identidad personal, y ésta misma posee una estructura narrativa que ha de ser explicada. Desde el kantismo hasta la fenomenología se confiere al vértice subjetivo del que hablamos un grado de generalidad que lo despersonaliza como ego transcendental, y lo ata a reglas y principios generales (que condicionan al cabo todo conocimiento). Sin embargo, en tanto entrelaza distintos estados de conciencia como *proprios*, y diversas experiencias en *una* experiencia, la centralidad de ese «yo pienso» es fundamento, a un tiempo, de cada identidad personal⁴. En tal ego-

³ Dentro del debate sobre la naturaleza de los fenómenos conscientes, y en relación con esta intuición, John Searle ha hablado de una «Unified Field Theory». Cf. JOHN SEARLE, «Consciousness», en su *Consciousness and Language*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 36-61.

⁴ «... diese durchgängige Identität der Apperzeption eines in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen, enthält eine Synthesis der Vorstellung, und ist nur durch das Bewußtsein dieser Synthesis möglich. Denn das empirische Bewußtsein, welches verschiedene Vorstellungen

focalidad se apoyan los dos modos de *síntesis* que podríamos respectivamente denominar *protonarrativo* (en relación a la experiencia de simples objetos o hechos) y *narrativo* (en relación a la experiencia del entrelazamiento de diversas acciones y sucesos). A su vez, la configuración de identidad implicada en la egofocalidad encierra en sí una estructura diegética: posee *sotonarratividad*. Ésta, como veremos, es un específico efecto sintético de una *autoconciencia* prolongada; esto es, de la sistemática consideración en que toman estados de conciencia propios a otros estados de conciencia propios. La sotonarratividad es base de la continuidad de la conciencia, y con ello de la racionalidad. Toda representación (breve o detallada) de una identidad personal ha de dar por supuesto ese fundamento. Ahora bien —y con ello retomamos una vía de enmienda al paradigma de la filosofía de la conciencia—, así como la constitución del mundo depende de una operación sintética, y a ésta le subyace el fondo sotonarrativo de una subjetividad, la identidad personal que se deriva de ese fondo depende de un mundo constituido. Y en tanto ese mundo se halla poblado por otras conciencias, cuyos cursos se cruzan con los nuestros, nuestra identidad no puede ser entendida haciendo abstracción de otras identidades. Por un lado, ella está esencialmente abierta a perspectivas externas, que contemplan confluencias de horizontes que sobrepasan nuestro ciclo vital. Por otro, la relación con otras conciencias es determinante para el tono dramático de nuestra propia identidad (o de las fases de esa identidad). La dimensión sotonarrativa es una condición formal —indeterminada en su expresión— de la identidad. Toda representación de una identidad personal da por supuesta esa dimensión, pero la sobrepasa y reconstruye. Paralelamente, nuestra autopercepción (la apreciación de nuestra suerte, la formación de nuestro orgullo o nuestra mala conciencia, la anticipación de estados deseables, etc.) depende al fin de disponibles modelos de composición narrativa. Muchas distorsiones filosóficas en la visión del problema de la identidad personal tienen al fin su origen en la simple inadvertencia, bien de la subjetiva operación conjuntiva, bien de los condicionamientos supra- e intersubjetivos de la misma. En lo que inmediatamente sigue intentaré dar claridad a esta cuestión. A tal objeto recuperaré y reconstruiré también ciertas intuiciones de Ortega y Gasset.

2. INTRANEIDAD DE LA IDENTIDAD PERSONAL

En Kant el *yo* de la autoconciencia —como condición de apertura de sentido— no tiene un valor denotativo⁵. Naturalmente, en múltiples ocasiones hacemos uso referencial del pronombre de primera persona. Mas el *yo* del «yo pien-

begleitet, ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjekts. Diese Beziehung geschieht also dadurch noch nicht, dass ich jede Vorstellung mit Bewusstsein begleite, sondern dass ich eine zu der anderen hinzusetze und mir der Synthesis derselben bewußt bin». I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, Hamburg, 1956, B133.

⁵ Véase MANUEL G. SERRANO, *Contornos y adentros*, LIT, Münster, 2000, pp. 176-180.

so» que, en términos kantianos, «acompaña a todas nuestras representaciones» cumple una función meramente *realizativa*: articula el flujo de la conciencia. Como condición de toda objetividad, y en la medida que no tiene carácter sustancial y que su modo de articulación está sometido a reglas, ese *yo* resulta despersonalizado: Kant lo denomina «ego transcendental». Pero en tanto justo entrelaza distintos estados de conciencia como *proprios*, ya decíamos, es una condición de la identidad personal. Dado el carácter no referencial y asustancial de ese *yo ejecutivo*, podría tener alguna justificación afirmar que la unidad de la conciencia no implica unicidad personal⁶. Mas siendo así que tal función ejecutiva presta necesariamente base a la identidad propia, sin un grado de esta última no cabe al fin unidad de la conciencia. Cierto es que el hecho de que el *yo ejecutivo* pueda pasar a ser denotativo (por ejemplo, cuando después de informar de algo entre otros informantes aclaro lo que *yo*, frente a los demás, he querido decir, o intentado alcanzar...) sugiere que esta función se halla en sí asociada a la posibilidad de aludir a un cuerpo, o a una ya reconocida identidad. El resultante *yo referencial* remite entonces, sin duda, a un tipo de objeto caracterizable; pero, a un mismo tiempo, parece destacar en el correspondiente acto enunciativo que ese objeto se relaciona con las experiencias articuladas por el *yo* no objetual que está articulando (como una suerte de tácito prefijo *en acto*) la unidad de ese mismo enunciado.

Nuestra identidad personal no puede constituirse si no se traban relaciones entre nuestros distintos estados de conciencia. Las intráneas relaciones de conciencia que constituyen una identidad personal tienen una estructuración creciente, estrictamente paralela a la «constitución de mundo» y a la «unidad de la conciencia»: principian en unidades de sentido, y se ordenan al cabo en complejos discursivos. Vemos así una serie de puntos como un cuadrado; una sucesión de ángulos y paralelogramos, como una casa; una muchedumbre de colores, como un paisaje pintoresco; una serie de movimientos, como un asesinato alevoso. La progresión de seis episodios de conciencia «marchitará la rosa el viento helado» la contemplamos como el unitario episodio de una frase o un verso; la sucesión de otros contiguos episodios análogos, como un soneto y una exhortación; el día de ayer, como un orden de sucesos; momentos y fases del pasado propio, como una carga, una culpa, una fatalidad, un motivo de orgullo. La índole narrativa de la propia identidad personal se deriva de las relaciones internas que subyacen a esa identidad. La identidad personal, como *unidad de conciencia*, comprende por lo pronto una cohesión de lo que alguien ha creído, querido, intentado, sentido..., así como la racionalización de acciones, y la trabazón global de sus actitudes posteriores acerca de esos estados de conciencia previos y de las acciones derivadas de ellos... Ya por eso el tenor discursivo de una identidad personal no puede ser el de los meros protocolos, registros o colecciones de datos, sino que alcanza una hechura narrativa más acabalada. La ego-

⁶ Véase en esta línea ANDREW BROOK, *Kant and the Mind*, Cambridge University Press, 1997, pp. 38-39.

focalidad es una condición de la síntesis narrativa de la experiencia —ello nos permite contemplar lo que pasa como historia, o historias—. Pero la configuración identitaria que acompaña a esa egofocalidad posee ella misma una condición diegética.

Entendemos la unidad de la conciencia como una continuidad. Una identidad personal requiere, pues, una cierta «continuidad de la conciencia». Para arribar a esa identidad no es suficiente la continuidad corporal. Es menester conciencia, y es menester una continuidad de conciencia fundada en la autoconciencia: es decir, en estados de conciencia propios que prestan alguna atención a otros estados de conciencia propios. Supuesta ya conciencia y autoconciencia en un cuerpo, la continuidad corporal no es tampoco una adicional condición lógica de la identidad personal⁷. La mitología y la literatura nos han familiarizado con metamorfosis y catasterismos de todo tipo, que muy a menudo prolongan en nuevo modo la correspondiente identidad primitiva. Júpiter abandona su corporeidad olímpica para convertirse en toro concupiscente, mientras Calisto se trasfigura primero en osa, y luego en toda una personificada constelación —la Ursa Maior—. Bien conocidas son también las metamorfosis de brujas en cuervos, o de hombres en monstruosos escarabajos. Por otra parte, algunos cuerpos hacen muestra de tan grave y triste menoscabo, o se conducen de manera tan extravagante, que, siendo los mismos cuerpos de antes, no reconocemos ya en ellos a la misma persona que antes en ellos reconocíamos. Y no es absurdo, ni implica tampoco plena autorrenuncia, desear tener otro cuerpo, joven, sano, hermoso..., de uno u otro sexo... Mientras que desear ser estrictamente «otro» tiene algo de suicida o absurdo. La continuidad de conciencia que es requisito de la identidad personal comporta la irreductibilidad de la perspectiva y la ontología egofocales, clave de la subjetividad. Y por ello es también apropiado decir que una identidad personal emerge cuando distintos estados de conciencia son estados de conciencia del mismo yo. Donde el yo en cuestión es, en el sentido sugerido, el centro de una acción ligante, y no un objeto denotado⁸.

⁷ Esto no obsta para que sea necesaria al menos una fragmentaria continuidad corporal, puesto que cada acción individual requiere un definido recorrido espacio-temporal. Fuera de esto, una concepción internalista de la identidad personal sólo será antimaterialista si imagina que una continuidad de conciencia entre distintos cuerpos podría no obedecer a una causalidad física. Un antiinternalismo extremo, que por su irrenunciable apego a la propia manifiesta corporeidad representa ya una suerte de narcisismo ontológico, es formulado por JOHN PERRY en *A Dialogue on Personal Identity and Immortality*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1978.

⁸ En una —sin duda insuficiente— metáfora gráfica la continuidad de la conciencia podría estar representada por un delimitado arco de circunferencia, mientras que el yo sería el no representado punto central desde el cual se dibuja el trazado de ese arco. Las diferentes perspectivas que un mismo yo ocupa en el tiempo respecto a los contenidos de su identidad estarían simbolizadas en la implícita conexión de ese irrepresentado centro con los múltiples radios que tienen intersección con el arco. La egofocalidad no sólo está, por cierto, asociada a la unidad de la conciencia, como operación sintética, sino también a la *calidad subjetiva* de los fenómenos de la conciencia. Sobre este punto, véase el clásico trabajo de THOMAS NAGEL, «What Is It Like to Be a Bat?», en *Philosophical Review*, 83, 1974, pp. 435-450.

Según la clásica tesis de John Locke, las relaciones intráneas que así conforman una identidad personal son relaciones rememorativas⁹. Una rememoración de ese tipo es un estado autoconsciente: un estado de conciencia propio remitido a otro estado de conciencia propio (en términos generales, una experiencia ahora de haber tenido una anterior experiencia). La identidad de un sujeto pasado y un sujeto presente estaría basada en la íntima relación que liga un actual estado de conciencia rememorativo a un pretérito estado de conciencia en fórmulas reflexivas en primera persona. Si un recuerdo tal es fiel, hay una relación de causalidad interna entre un estado de conciencia pretérito y uno actual: tanto el estado de conciencia ligado al recuerdo (un suceso observado, un pensamiento, un estado de ánimo, un conocimiento adquirido, etc.) como el acto de recordar han de ser *míos*¹⁰. Claro es que alguien puede recordar en t_2 los propios estados mentales de t_1 , y conservar luego en t_3 claras remembranzas de los estados mentales más vivaces de t_2 , pero ya no en cambio de t_1 . En t_1 odiaba a María. En t_2 amaba a María y recordaba haberla odiado. En t_3 ama a Luisa y recuerda que una vez amó a María, pero ha olvidado que también hubo un tiempo en que la odió. Si damos una interpretación tosca al criterio de Locke, en virtud del interno lazo rememorativo mediaría continuidad de identidad entre t_1 y t_2 , pero no entre t_3 y t_1 . Lo cual resulta paradójico, pues entonces la persona que amaba a María sería también la persona que antes la había odiado, y la persona que ama a Luisa la misma que amaba a María, mas la persona que ama a Luisa no sería la persona que había odiado a María. Si nuestra memoria interna constituye la base de nuestra identidad personal, ha de ser posible que la vinculación subjetiva de dos temporalmente alejados estados de conciencia propios sea irreconocible en el punto temporal del último de esos estados. Una relación transitiva, hincada en la quebrada relación rememorativa, debería bas-

⁹ Véase JOHN LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding*, II, cap. xxvii, Oxford University Press, 1979.

¹⁰ Todo inicial recuerdo indirecto de una experiencia ajena, que una vez nos fuera relatada, puede transfigurarse en un recuerdo directo de este tipo si nos concentramos en la experiencia misma de escuchar aquel relato.

La posición de Locke podría resultar circular si la memoria interna fuera un criterio que aplicáramos para reconocer la identidad de, digamos, A_1 y A_2 , pues —cabe objetar— no sólo es así que A_2 es A_1 si tiene memoria interna de éste, sino que tiene realmente memoria interna de A_1 sólo si es A_1 —véase al respecto BERNARD WILLIAMS, «Personal identity and individuation», en su *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Londres, 1978, pp. 1-19—. Ahora bien, debemos entender la memoria interna —o lo que con ella vamos a relacionar— no como un criterio de reconocimiento, sino como un requisito esencial para la constitución de identidad personal en absoluto. Nos podemos preguntar a nosotros mismos si un recuerdo de una pasada experiencia propia es fiel o no lo es, pero no nos planteamos la pregunta de si el sujeto de esa experiencia así recordada somos nosotros o no. Con tal recuerdo no reconocemos (o creemos reconocer) al mismo sujeto, sino que simplemente tenemos una (acaso problemática) memoria de una experiencia *como* propia. La identidad personal, en cualquier caso, es una identidad anómala, que viene asociada, por ejemplo, a las funciones reflexivas del lenguaje, a la responsabilidad moral y a la racionalización de la acción, pero no propiamente a la identidad matemática.

tar aquí a garantizar la identidad: como la persona que ama a Luisa recuerda haber amado a María, y como la persona que amaba a María recordaba haberla odiado, fuerza es que la persona que ama a Luisa sea también la persona que odió a María, ya tenga o no memoria de ello¹¹. La individualidad se basaría aún en la memoria, pero no sería precisa una directa conexión rememorativa de cada momento de la existencia de un sujeto con cada momento anterior de esa existencia. Sin embargo, un criterio lockeano de identidad así reconstruido es sensible aún a diversas objeciones¹². Baste ahora mencionar el notorio hecho de que innumerables de nuestros más fugaces estados mentales no dejan huella inmediata tras sí, en razón de su futilidad, y de esta forma tal vez no recordemos que acabamos de evitar un charco al cruzar la calle, o que apenas hace un momento nos hemos rascado el mentón, o tatareado «Casta diva» bajo la ducha. La trivialidad de dichos estados propicia que se desvanezcan en el acto, sin vestigio alguno. Un resultado análogo puede también tener un fundamento inverso. Justo por su especialísima relevancia y gravedad, en efecto, otros de esos

¹¹ En esta línea de defensa de la posición de Locke frente a las clásicas objeciones de Thomas Reid, véase SIDNEY SHOEMAKER, «Personal Identity: a Materialist's Account», en S. SHOEMAKER - R. SWINBURNE, *Personal Identity*, Basil Blackwell, Oxford, 1989, pp. 80ss.

¹² Propondré en seguida un argumento que debe justificar la transitividad de la relación anterior. Pero han sido imaginadas situaciones fantásticas de diversa índole en las que una relación interna entre estados de conciencia no comporta una transitividad semejante. Si, del modo que fuese, la memoria y disposiciones de A fueran en el momento de su muerte transmitidas sin pérdida a otros dos cerebros B y C, cuyos propios contenidos de conciencia hubieran sido borrados, tanto B como C serían A, pero B y C serían sujetos distintos: sólo ya por la diferenciada posición espacial de sus cerebros respectivos, tendrían de inmediato divergentes flujos de conciencia. Si A tuviera una familia, B y C acaso se convirtieran incluso en enconados rivales, que no desearían compartir el afecto del cónyuge y los hijos de A. Apoyándose en razones de esta índole, Derek Parfit ha sostenido con mucho empeño que la identidad personal no es en rigor importante, y que lo que cuenta es sólo la concatenación psicológica, cuya determinación sería cuestión de grado (véanse los siguientes trabajos de PARFIT: «Personal Identity», en *Philosophical Review* 80 (1971), pp. 3-27; *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford, 1987, pp. 199-351; «The Unimportance of Identity», en HENRY HARRIS (ed.), *Identity*, Clarendon Press, Oxford, 1995, pp.13-45). Ciertamente, si reconocemos —y ello parece razonable— el valor indicativo de fantasías como la precedente, habremos de aceptar que la identidad personal —en contraste con la identidad simple— no es una forzosamente una relación transitiva. Pero esta aparente anomalía no parece más contraintuitiva que renunciar a los múltiples sobreentendidos de una identidad incorporados a nuestra autoconciencia; sobreentendidos que van asociados, por ejemplo, al empleo anafórico de pronombres, o al uso de los posesivos y de los adjetivos «mismo» o «propio» en atención a personas (en expresiones como «20 años después ella...», «su infancia», «el mismo individuo», «la educación propia», etc.), o, de manera fundamental, a la mención del pronombre «yo» en conexión con los tiempos verbales del pasado. Por otra parte, Parfit ha puesto especial acento en el gradualismo de la interna concatenación psicológica. Y, en verdad, si B y C sufren una fisión como la de A, y si esta fisión se prolonga de forma indefinida en etapas sucesivas, la concatenación entre A y esas derivaciones se va diluyendo. Pero esto sería efecto de una descomposición narrativa. Por el contrario, admitir —como simple resultado de evoluciones constantes, giros inesperados o parcial difuminación de la memoria— que ya en el curso normal del cuerpo de A se sucedan normalmente varios «yos» (según sugiere Parfit), es algo que contradice por completo la condición práctico-moral de nuestra autoconciencia.

estados pretéritos son relegados de inmediato a las tinieblas del subconsciente, reprimidos sordamente enseguida, sin dejar reminiscencias patentes. En uno y otro caso, apelar al truncado enlace de una retención fugaz nubla más que aclara la naturaleza de la cohesión subyacente. No son objeciones éstas contundentes y definitivas —pues el básico «internalismo» de la intuición lockeana contiene, sin duda, un punto certero, aun si insuficiente—¹³. Pero hacen ya que cobre sentido una aclaración más compleja, que contemple una forma de identidad con otra urdimbre, ya antes bosquejada.

3. SOTONARRATIVIDAD

En el recuerdo, en cierto modo, se aplaca a través de una selección el agitado bullicio del trasfondo de la conciencia actual. Este acto no es un puro arbitrio, pues un recuerdo, si es veraz, supone la objetividad de lo recordado, y que lo recordado sea una causa del recuerdo. La atención consciente es siempre, en su significación, una forma de selección en un continuo heterogéneo¹⁴. Y la memoria de los episodios de esa primera atención es a su vez selectiva. Ahora bien, aunque las relaciones internas entre nuestros estados de conciencia requieren de hecho el concurso de la memoria, se componen y tejen en la unidad de la conciencia por su propio sentido, sin el sistemático esfuerzo de repasos o evocaciones. Nuestra identidad se va constituyendo sin que tengamos constantemente que «pararnos a recordar» o «hacer memoria». La razón de ello es que los episodios de conciencia que marcan el curso de una identidad no son herméticos, puntuales ni listables, sino abiertos, reticulares y diegéticos en sí. Nuestros estados de conciencia

¹³ Antes de entrar en materia permítasenos aquí un sencillo experimento imaginario, que destaca una evidencia cuasi tautológica. Figurémonos a una persona A que se despierta en la cama de un hospital. Los médicos que la rodean le comunican, con cierto tono de disculpa, que sus funciones de conciencia estaban tan fatalmente perturbadas que no ha habido más remedio que «borrarlas». En su lugar le han sido implantadas, en su propio cerebro, las funciones de conciencia de X, quien habría accedido generosamente a donarlas, pues aunque estaba mentalmente sano padecía una cruel enfermedad mortal. Las desarrolladas funciones de conciencia de X —las cuales en ese mundo imaginario se pueden transmitir, pero no reduplicar, siempre que se disponga de una disponible y adecuada base neuronal— abarcan no sólo las capacidades, sino también los recuerdos, disposiciones, proyectos y sentimientos de X. En esa situación, ¿se sorprendería A, al despertarse, de las nuevas funciones implantadas en su cerebro? ¿O se sorprendería más bien de tener el cuerpo que tiene? Quienes se niegan a reconocer una conexión identitaria entre X y A tras una fantástica operación de este tipo (véase, por ejemplo, bien que en atención a casos fantásticos sin duda más problemáticos, las consideraciones de DAVID WIGGINS en *Sameness and substance renewed*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, pp. 193-244) tienden a confundir, por el peso de cierta venerable tradición crítica, la reevaluación del punto de vista de la primera persona con el mero solipsismo, o con un dualismo rudo.

¹⁴ Sobre la noción de «continuo heterogéneo», véase H. RICKERT, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (1926), Reclam, Stuttgart, 1986, pp. 46-51. Véase también H. RICKERT, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Mohr, Tübingen, 1913, pp. 30-44.

no son eventos solitarios, sino que se asocian de suyo en modos varios (dentro de la unidad de la conciencia) a otros estados previos, simultáneos y posteriores. Algunas de estas asociaciones están entrañadas en el contenido de tales estados. Si, por ejemplo, paseando por la orilla de una playa oímos gritos de socorro en el agua, nuestra reacción de alarma envuelve supuestos múltiples acerca de la conducta de los bañistas, o de los riesgos del mar. Cada estado consciente de primer plano depende así de un sobrehaz de estados latentes, al modo en que el sentido de una palabra depende de sus contrastes y afinidades con otras palabras, o el sentido de una proposición vive a cuenta de un lenguaje completo. Pero esta última similaridad no es absoluta, ya que mientras las proposiciones sólo guardan relaciones lógicas —de muy distinto orden— entre sí, nuestros estados de conciencia guardan también entre sí relaciones causales. Y sucede entonces que si, por ejemplo, creo que p y creo que $p \rightarrow q$, se ha de esperar que mi mantenimiento de esas dos creencias me conduzca a creer que q . Ciertamente, las relaciones lógicas entre los contenidos de mis creencias no determinan por fuerza relaciones causales: cabe que seamos, aquí y allá, irrazonables. Pero sí lo hace el reconocimiento de esas relaciones lógicas. Por eso convencer a alguien de algo no consiste a menudo sino en destacar ante él —según la dirección que adopte nuestro razonamiento— la consistencia o inconsistencia de algún conjunto de sus creencias. Nuestros actos están a su vez motivados por estados cognitivos y desiderativos, y si bien nuestras creencias y deseos previos no bastan a determinar un acto actual, una vez realizado un acto aclarar tal acto estriba en mencionar creencias y deseos que lo han motivado. Juzgamos entonces que, dadas otras creencias y otros deseos, dicho acto probablemente no se habría ejecutado¹⁵.

Por lo demás, nuestras creencias y deseos tienen *condiciones de satisfacción*, y cuando luego constatamos el acierto o falsedad de una pasada creencia, o la culminación o frustración de un deseo, se genera un enlace íntimo entre estados de conciencia pasados y actuales, y sobre estos últimos recae un matiz (su significación de confirmación o desengaño, satisfacción o frustración) que tiñe después a ulteriores estados conscientes. De esta forma, tal vez no intento escuetamente convencer a María, sin más consideraciones, de que vaya al baile conmigo, sino que lo intento *a pesar* de su último rechazo, o *por* su última y esperanzadora condescendencia... Nuestros estados mentales se entretejen y colorean así a través de mutaciones cognitivas y volitivas, al ritmo de nuestro constante actuar. Cada estado de conciencia se coordina egofocalmente con otros estados de conciencia anteriores y posteriores, y esa coordinación crea, matiza o modula otros estados de conciencia y causa acciones, que, a su vez, crean, matizan o modulan otros estados de conciencia y causan acciones, en un proceso conse-

¹⁵ Ciertamente las habituales racionalizaciones de la acción no ofrecen causas suficientes, en tanto que en cada caso el sujeto podría en el último momento haber contravenido las correspondientes razones aludidas (una constelación precisa de creencias y deseos). En el momento de actuar el sujeto podría, simplemente, no haber tenido gana de hacer lo que hizo. En la diégesis de una identidad esto deja siempre espacio a giros inesperados, y a actos inconformes o irracionales.

cutivo. Por supuesto, múltiples estados de conciencia propios no son directa o clara consecuencia de otros estados de conciencia antecedentes (su causa inmediata es, por ejemplo, un aspecto *actual* del mundo, o emergen como pujo inopinado y arbitrario). Pero se coordinan en cualquier caso con ellos. Si la coordinación les depara tenuidad, se disipan para siempre. Tal es el efecto de su modalidad trivial. Dos estados de conciencia son estados de un mismo sujeto si son puntos de esa coordinación. Porque es inherente a tal coordinación que los estados coordinados sean estados de uno mismo. Aludimos a esa coordinación cuando, por ejemplo, referimos la culminación de un deseo, la realización de un proyecto, el perdón de una ofensa, el arrepentimiento de una falta, el olvido de lo fútil o la represión de lo grave. Fuera de esto, la autoilusión y los diversos tipos de olvido no son, en rigor, sino nuevos episodios en el curso de la identidad personal, con distinta significación, derivada de su entretrejimiento. Por una parte, puede ser característico de un sujeto una extrema ceguera sobre el fundamento de sus actos, que le aboque a la falsa visión de sí mismo: es propio de él, entonces, no saber, en algún respecto, lo que se trae entre manos. Por otra parte, el olvido selectivo de lo trivial, o los procesos de *Verdrängung* estudiados por Freud, están coordinados en la red personal de relaciones internas, pues la trivialidad no viene dada en sí, sino relativamente a la pertinente trama central de la malla configurada; como, a su vez, lo que es primordial lo es sólo por el peso que alcanza en esa malla global. Obsérvese que incluso en casos de amnesia no se produce por fuerza tan seria cisura que surja una nueva identidad¹⁶. El desconcierto e inquietud del amnésico dan a entender que en él obra todavía el marco de sentido de la vieja conciencia, y que en razón de ello percibe una anomalía en su propio desarraigo¹⁷. Es obvio, por último, que las meras confusiones de la memo-

¹⁶ Ello explica también que no contemplemos la posibilidad de padecer amnesia como equivalente a otras disolventes dolencias psíquicas, y que abriguemos un interés acentuado por lo que le pueda ocurrir a la continuación de nuestro cuerpo en un futuro estado de completa desmemoria. En relación a esta intuición, comentada ya por Pierce, véase RODERICK CHISHOLM, *Person and Object*, George Allen & Unwin, Londres, 1976, pp. 110ss. Otra cuestión es que esto sirva de fundamento al sustancialismo de la persona sugerido por Chisholm.

¹⁷ Como decíamos, dentro de la estructura narrativa de los acontecimientos del pasado biográfico no sólo se acomodan trayectorias y cursos, sino también lo imprevisto y lo momentáneo —a ello hemos de retornar luego—. Por otra parte, hay sin duda muchos tractos biográficos donde las figuras nodulares se destacan sobre las reticulares (que les sirven de base). De ahí se derivan simplemente singulares modalidades de tejido diegético. En su faz cordial, ello incluye, por ejemplo, felicidades del instante. Podemos experimentar un destacado éxtasis fugaz, una eminente ebriedad fugitiva, al escuchar una inesperada ejecución magistral (aquel «nuevo» Bach, aquella feliz interpretación de Sarasate...); al leer los últimos capítulos de una novela; al recitar un ya conocido poema que, en ocasión propicia, nos hace impresión por primera vez; al visitar por casualidad una exposición excepcional y descubrir, en una de sus salas, el cuadro que la corona. En un sentido más general, nuestro pasado está también determinado por los adventicios momentos de la jovialidad de la fiesta, de la emoción sensual o lúdica, del fulgor creativo, del sublime paraje, del *dolce far niente*... (vid. MARTIN SEEL, *Versuch über die Form des Glücks*, Suhrkamp, Frankfurt, 1995, pp. 102-114). Una vida centrada en tales momentos puede guardar analogía con una vida centrada en la droga o el sexo, abarcando experiencias de soplo y racha, poco trenzadas, «puntos álgidos». En cierto modo, a

ria pueden tener una destacada significación en el continuo de la conciencia: un desvariado recuerdo se encaja igualmente en una red coordinativa¹⁸.

La omisión es un recurso selectivo que discrimina lo nimio de lo relevante. Pues mi recuerdo del día de ayer no dura un día. Y mis percepciones periféricas, mis actos maquinales, mis rutinas, lo acostumbrado y familiar, todo ello se difumina ante la centralidad dramática de lo excepcional o importante. Esto va concatenado al fenómeno de que el tejido diegético de mi identidad personal no posee una estructura fija y simple, sino antes bien flexible y multilineal. Por eso si he de contar mi estancia de tres meses en Friburgo, el ritmo de la narración es distinto al de mi estancia de fin semana en Friburgo. Y cada una de esas narraciones expresas se diferenciará, a su vez, según centre la mirada en mi vida profesional o en mi vida sentimental, en mis experiencias científicas, políticas o artísticas, o en mis experiencias como conductor en la carretera... En cada caso la narración selecciona y organiza cadenas de hechos con criterios de relevancia distintos, a la luz de un interés presente. El tipo de historia que evocamos, el impulso actual que mueve a nuestra evocación y nuestro conocimiento de lo que ha acontecido «hasta ahora» confieren una significación especial a los diversos episodios, facilitando así su congruente ligazón. Pasamos por alto lo que es impertinente o secundario, y reconocemos entonces, a la vista de la *serie* de los acontecimientos, una medida de significación en cada acontecimiento que al inicio, en el pasado, no podía ser reconocida¹⁹.

Esta no es la única razón de que la interna articulación diegética de la identidad personal no pueda ser equipolente a un relato concreto. Una adecuada narración autobiográfica da por supuesto el hecho de tal articulación al rememorar actos y sucesos personales. Pero no debemos imaginar que se limita a trasladar al lenguaje común lo que ya estaba, antes de iniciarse la acción narradora, contenido en una suerte de complejo criptograma de la conciencia. La narratividad que articula internamente a una identidad personal es al fin, en este sentido, sólo incoativa, y se hincia en diversos grados de autoconciencia, y en el efecto sintético que ella produce. Por su condición germinal denominamos a este grado de diégesis autorreferencial *sotonarración*. Resulta de la prolongada focalización reflexiva de la experiencia. Para la distinción individual, los elementos del flujo de la conciencia son elementos entrelazados (como estados intencionales referidos al mundo, como motivos de acciones realizadas, como estados anímicos, como sobreentendidos...) por la autoconciencia. Toda *autorrepresenta-*

pesar de su centralidad, éstos son accidentes del conjunto. Cabe también contemplarlos, empero, como algo más que fulgores accidentales, y engazarlos en complejas anticipaciones previas. Acaso culminan, en su transitoriedad, planes de vida estética; o responden a nuestra deliberada disposición al juego, la holganza, la creatividad... Mas, naturalmente, su relampagueante fugacidad misma y su excepcionalidad se destacan y definen en cualquier caso dentro de un agregado narrativo.

¹⁸ GABRIEL GARCÍA MÁRQUEZ, por ejemplo, representa en sus memorias (*Vivir para contarla*) numerosos encajes de este tipo en las páginas dedicadas a su infancia.

¹⁹ Cf. ARTHUR DANTO, *Narration and Knowledge*, Columbia University Press, New York, 1985, pp. 10-11 y 134.

ción se apoya en esta base reflexiva, pero es un acto adicional a los innúmeros actos que constituyen esa base. Escribir mi autobiografía no es muy diferente, en este sentido, a escribir cualquier otra historia: ambas tareas están situadas y demandan un criterio. Y según el criterio que se aplique, se plasma uno u otro resultado. Que dispongamos a ese fin de tantos modos de contar (el estándar de la autobiografía «desde la última vuelta del camino» o «antes del fin», el modo sincopado del diario, el modo fragmentario de los recuerdos de infancia o de época, el testimonial de las memorias... y muchos modos de cada uno de estos modos) hace patente una polisemia en la estructura narrativa de nuestra identidad. Incluso cuando relatamos el mismo segmento temporal de nuestra vida desde un mismo punto temporal, podemos elaborar muy diversos relatos adecuados. Una elaborada autorrepresentación escrita (en forma de «relato de mi vida», por ejemplo) *objetiva* y *concretiza* la red diegética de la conciencia²⁰. Después esa autorrepresentación debe ser *objetivada* y *concretizada* por la conciencia del lector, quien ha de completar el cuerpo del texto de múltiples modos²¹. Una autobiografía posee una hechura determinada, situada, entonces, en otra órbita que la difusa y realizativa latencia de la sotonarratividad. Una autobiografía ofrece ya una síntesis diegética. La configuración del sentido del relato requiere luego a su vez la intervención de la conciencia lectora. Se despliega una dialéctica esencial, así pues, entre el hilo de la conciencia y la expresa representación simbólica de ese hilo. Una dialéctica abierta, que adopta otra modalidad en el juego entre la síntesis de la acción autorial y la síntesis del intérprete.

En cualquier caso, si una identidad personal se funda en relaciones internas del tipo expuesto, y si tales relaciones son sotonarrativas, ¿de qué modo condicionan la representación de esa identidad? Toda caracterización de una identidad ha de presuponer los elementos sobre los que se encadenan aquellas relaciones. Y en la maraña sotonarrativa de una identidad personal los elementos básicos son las creencias y los deseos²². Bajo el amplio rótulo de las creencias

²⁰ Una autorrepresentación de este jaez no es una suerte de cadena de actos de habla expresivos, como ha sugerido Jürgen Habermas (*Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, p. 208). En tanto está dirigida a un público, se halla atada, desde luego, a una doble expectativa de veracidad: se espera que el sujeto dado no mienta y que no se autoengañe. Ello no suprime, sin embargo, el contenido descriptivo asociado a la relación de todos los pertinentes acontecimientos y estados seleccionados.

²¹ Sobre este punto, cf. ROMAN INGARDEN, *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks*, Max Niemeyer, Tübingen, 1968, pp. 40-55. La *objetivación*, en los términos de Ingarden, comporta una atributiva caracterización sintética, extraída de los sucesos de la trama, mientras que la *concretización* es la operación lectora que rellena de uno u otro modo las imprescindibles omisiones del relato.

²² Dicho sea de paso: como en toda narración se refieren acontecimientos conformados por la confluencia de estados y acciones intencionales, esos son al fin básicos elementos narrativos. Los elementos mítico-finalistas de los relatos premodernos (como también, ya en otra medida, sus modernas recuperaciones, a menudo anfibológicas), restan empero significación a la base sotonarrativa de la identidad de los personajes tan pronto como el destino de éstos resulta absolutamente predeterminado por la providencia o por el hado. Véase MATÍAS MARTÍNEZ, *Doppelte Welten. Struktur und Sinn zweideutigen Erzählen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1996, pp. 13-36.

se incluyen certidumbres, credos, opiniones, previsiones, conjeturas, presentimientos, sospechas, suposiciones... Bajo el rótulo de los deseos se subsumen categorías vicarias, como los intereses o las actitudes motivacionales, pero también todo un conjunto de negativas y positivas *emociones presenciales* (emociones ligadas a saber que *p*, o tener para sí que *p*, tales como estar escandalizado, disgustado, agradecido, horrorizado... de que *p*) y *emociones anticipativas* (las emociones ligadas a la conjetura de que *p*, tales como temer, recelarse, confiar... que *p*). Una relación entre creencias y deseos es *interna* en tanto se vertebra en el marco de una subjetividad, sobre el eje de una perspectiva egofocal. En el ámbito de la *racionalidad*, el aspecto ejecutivo del yo no objetual en que se centra esta perspectiva se manifiesta de modo *cognitivo* y de modo *práctico*. Pero las relaciones internas que conforman una identidad personal no tienen, de cabo a rabo, sólo una valorativa dimensión racional (o, eventualmente, irracional), de una u otra índole. Si creo que llueve y, no deseando mojarme, cojo el paraguas, actúo racionalmente. Si, dado que supongo que *p* y que *p* implica *q*, concluyo que *q*, pienso racionalmente. Pero si adoro a María, María adora a Emilio y yo me siento abatido, mi peculiar abatimiento no es en su inicio ni racional, ni irracional. Es simplemente resultado (en su modalidad) de amar a María y descubrir que María ama a otro.

Las relaciones internas de conciencia son también, con la mayor frecuencia, de mera yuxtaposición (creo que hay una tienda en la esquina y me gusta la mermelada), y entonces ofrecen una base para posibles concatenaciones posteriores (por ejemplo, cuando se me ha agotado la mermelada). Pero son, igualmente, relaciones de contraste u oposición. Acontece entonces que si después de haber conquistado al fin el amor de María y haberla desposado paso de la noche a la mañana a amar a Luisa, mi amor a Luisa tiene el matiz especial de ser el amor de un hombre casado. Cuando Saulus pasa de súbito, y como porque sí, del paganismo a la fe en el dios cristiano, su fe ostenta el matiz especial de ser la fe de un converso. Cuando alguien pierde la fe de sus mayores, su incredulidad es la de un apóstata. Análogas coloraciones específicas encontramos en otros cambios inopinados: un general se torna agitador pacifista, un canalla realiza un acto heroico, un rimador vulgar compone un buen poema... Cada uno es lo que es en la modalidad especial de haber sido lo que ha sido²³. Tales lazos de yuxtaposición, contraste y oposición (que, en los términos expuestos, trascienden

²³ John Searle han intentado fundar la realidad del yo (contra la crítica de Hume) en el hecho de que en cada acción racional los motivos de la acción no son causalmente suficientes para la acción: en cada caso, podríamos haber resuelto actuar de otra manera (véase JOHN SEARLE, *Mind. A Brief Introduction*, Oxford University Press, New York, 2004, pp. 279-300). Pero esto no puede ser el punto clave de la cuestión. Actuando de otro modo a como lo hicimos, y si nuestro acto no fuera compulsivo, habríamos actuado siguiendo una motivación adicional, por somera que esta fuera (por ejemplo: actuaríamos del nuevo modo porque al fin no *queríamos* actuar del otro modo). La posición de Searle, aunque pretende seguir criterios formales, da así pie en cualquier caso a un yo «entitativo». Ahora bien, en actos inopinados la continuidad de la identidad se funda simplemente en la también ahí ejercida continuidad de la conciencia, o sotonarratividad, y en el tipo de conexiones egofocales que ello implica.

el alcance de lo que Roman Jakobson, en acepción especial, denominaba relaciones metonímicas)²⁴ asumen una función capital en el relato y han de ser adecuadamente apreciados para comprender bien la resultante caracterización. En narraciones elaboradas, otros componentes en apariencia accesorios (intercalaciones, prolijas descripciones de estados, episodios, pequeñas incidencias...) pueden tener también una conexión adicional con los componentes centrales: son incorporados a la selección diegética por cuanto, en algún sentido, se asimilan a estos últimos y refuerzan un signo indicativo (Jakobson hablaba al respecto de relaciones metafóricas). Algo en el margen del relato ilumina así el núcleo del mismo. Este intrincado tipo de conexión simbólica, que demanda un especial esfuerzo hermenéutico, es una de las muchas particularidades de la lógica de la representación biográfica que sobrepasan la lógica sotonarrativa (en la crítica literaria este contraste está recogido en cierto modo en la diferenciación de los motivos de los personajes y de los motivos de la composición)²⁵.

4. PROYECTOS Y EVALUACIONES

Dado que la significación de cada momento en un curso personal depende de una correspondiente *serie* de momentos, se desprende que el fondo sotonarrativo de ese curso no es fruto sólo de un arraigo en el pasado, sino también —en concatenación a ello— de una permanente autoproyección en el futuro. La síntesis del yo ejecutivo tiene un componente de *futurición*, dotado de distintos acentos²⁶. En su función previsora, la acción de ese yo radica en el presente un posible porvenir. Forja planes y proyectos, adopta «resoluciones vitales», reconoce y acata normas morales de conducta²⁷, persigue ideales... O bien simplemente espera, con determinación autosatisfecha o apática, que nada cambie mucho, que todo siga bien, o igual de mal. Y en cada ocasión, anticipa una historia, o el esbozo de una historia²⁸. Por supuesto, mis pasados lances biográficos caracterizan

²⁴ Véase ROMAN JAKOBSON, «Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances», en ROMAN JAKOBSON - MORRIS HALLE, *Fundamentals of language*, Mouton, The Hague 1971, pp. 69-96.

²⁵ La ficción literaria tiene por lo demás la extraordinaria capacidad de destacar los fundamentos de la lógica sotonarrativa a través de perturbantes transgresiones de la misma. Tanto la obra de Unamuno como la de Borges, por ejemplo, ofrecen ejemplos patentes de ello.

²⁶ Véase JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Sobre la razón histórica*, Alianza Editoria, Madrid, 1980, pp. 212ss.

²⁷ El sentimiento de culpa, la vergüenza o la «conciencia limpia» son estados que pueden ser contemplados como efecto de haber fijado uno para sí un ideal moral. Se integran en la identidad propia en tanto contradicen o confirman un proyecto de identidad propia. Sobre este punto, véase ERNST TUGENDHAT, *Vorlesungen über Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1993, p. 60, y CHRISTINE KORSGAARD, *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, 1996, pp. 113ss.

²⁸ En su crítica al reduccionismo de la identidad patrocinado por Derek Parfit, Christine M. Korsgaard ha puesto el acento en esta condición proyectiva del sujeto de la acción (véase CH. M. KORSGAARD, «Personal Identity and the unity of agency: A Kantian Response to Parfit», en *Philosophy & Public Affairs*, 18 —1989—, pp. 101-132). Korsgaard, sin embargo, opone en

mi identidad en tanto han acontecido. La evolución biográfica que anticipo, en cambio, me caracteriza sólo en tanto *ahora* la anticipo. La plena significación de un acontecimiento para mi identidad personal es, pues, sobre todo retrospectiva²⁹. La gramática del español permite aquí una diferenciación que es más difícil en otras lenguas. El día que conocí a mi mujer no *era* un día particularmente importante para mí ese mismo día (no sólo no me lo parecía: no lo era). Sin embargo, ahora sé, por lo que después ha ocurrido, que *fue* un día importante. Su importancia subjetiva es relativa a sucesos que después ocurrieron, y que podían no haber ocurrido. Y a la inversa, peripecias vitales que se me antojaron en su momento de capital significación, se han tornado fútiles con el transcurso del tiempo. En cualquier caso, nuestras viejas anticipaciones tienen marcadísimo valor para nuestra narración del pasado. Por relación a ellas hemos de contemplar a menudo lo que luego acaeció como éxito o fracaso, acierto o error, desengaño o premio, traición o lealtad, buena suerte o fatalidad... Entendemos el *de donde* de una actual identidad en tanto atisbamos el *adonde* de tal *de donde*. Fuera de esto, cada *adonde* determinado adquiere matizada significación por contraste y oposición con otras posibles trayectorias preteridas.

El espeso carácter narrativo de los contenidos de la identidad personal se destaca sobremanera cuando, como en los inmediatos ejemplos precedentes, procedemos a su evaluación. Un atomismo de las preferencias, por ejemplo, que juzgara la suerte de cada uno calculando el número de preferencias satisfechas y la intensidad de cada correspondiente preferencia, sería una base evaluativa precaria. Con el transcurso del tiempo, en efecto, modificamos internamente en un global marco diegético el orden de nuestras preferencias, así como las mismas preferencias. De manera que podemos ahora estimar venturoso que ciertos afanes pasados no encontraran culminación, y funesto, en cambio, que otros resultaran colmados —la original teleología de las disposiciones de conciencia pasadas sigue, de todos modos, siendo esencial para el relato—. Los viejos gozos pueden tornarse dolorosos en la rememoración, así como algunas pretéritas tribulaciones y aprietos dar lugar a evocaciones gozosas. Una devaluación y revaluación de pasadas preferencias acompaña a cada autovisión crítica. No sólo es así, entonces, que el pasado *con-forma* nuestro presente, sino que el presente *re-forma* internamente el pasado: la significación de momentos anteriores se modifica en modo múltiple al engarzarse con contingentes momentos posteriores. La interna base diegética de nuestra identidad subyace a toda autorrepresenta-

este punto de modo inapropiado la dimensión práctica y la ontológica, oscureciendo la constitutiva función de la sotonarratividad.

²⁹ Por otra parte, siempre estamos en un ahora, pero al llenar el ahora de contenido (por ejemplo: con lo que pensamos ahora, lo que deseamos ahora, lo que me sucede ahora, etc.), el ahora pierde por fuerza instantaneidad e incorpora pasado, alargándose en el tiempo (todo pensar, desear, sucederme ahora, es un estar pensando, deseando, sucediéndome). La determinación de un significado en el ahora requiere siempre, como operación sintética, un curso temporal que rebasa el instante. Dilthey le dio algunas vueltas a esta idea. Véase WILHELM DILTHEY, «Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften», en *Gesammelte Schriften*, t. VII, Teubner, Stuttgart, 1973, pp. 72-73.

ción explícita. Qué momento es conveniente elegir como perspectiva narrativa de una autorrepresentación es, sin embargo, algo que depende de la dimensión que enfoque esa autorrepresentación, y no hay un momento privilegiado en todo sentido. Decíamos que la significación de un episodio de conciencia propio para nuestra identidad personal es, primariamente, retrayente, puesto que dicha significación es relativa al argumento de una historia. Tal vez el suceso que resultaba trivial en t_x , sea en t_{x+n} esencial, en razón de todo lo que ha acontecido entretanto, y el sobresaliente lugar que ha de ocupar en la relación de todo ello esa inicial trivialidad. Mas no está claro que t_{x+n} brinde siempre una perspectiva superior a t_x . ¿Estaría justificado concluir, por ejemplo, que la principal perspectiva recapitulativa es la perspectiva postrera, una perspectiva irrevocable? En tal caso la historia personal acaso se desubstanciara, si es así que en los últimos instantes pierden para un vigor dramático los lances del pasado propio, y todo el viejo afán parece entonces en conjunto fútil. Para nuestra percepción de los demás, sea como fuere, esas visiones finales no tienen preeminencia. A menudo ello se hace más patente cuanto mayor es la distancia que media entre alguien y nosotros. Literariamente, esto se encuentra fijado en estereotipos narrativos: de algunas figuras heroicas, por ejemplo, no interesan siquiera esos últimos años plácidos, en que vivieron felices y comieron perdices.

5. INTERACCIÓN DRAMÁTICA E IDENTIDAD

Hemos argumentado que la malla de relaciones internas con la cual se urde una identidad personal está basada indefectiblemente en una ontología de la primera persona, y que semejante ontología es a su vez, en virtud de su función sintética, condición de todo algo como algo. Es obvio que esta egofocalidad no justifica ningún solipsismo, ya sólo porque la diegética estructura de dichas relaciones internas comprende una determinación *lingual* de los contenidos de la conciencia, y todo lenguaje es en esencia comunitario³⁰. Por lo demás es patente que la constitución de una identidad personal requiere en sí una interacción con un fondo de realidad, dado ya por constituido. En esta interacción distinguiremos ahora tres niveles. i) El plano en el que la unidad de conciencia, que *pone* mundo, resulta ceñida por lo que el mundo, en absoluto, *impone*. ii) El plano en el que el simple cruce de una conciencia con otras abre una *dispositio*

³⁰ La relación entre la esfera de la conciencia propia, el mundo, y las conciencias ajenas ha generado inacabables debates. De la subrayada indefectibilidad de una ontología de la primera persona para la constitución de sentido no se deriva un primado de la subjetividad frente a las otras dimensiones. Donald Davidson ha subrayado con mucho énfasis la interdependencia de las categorías constitutivas de los tres ámbitos: «The conceptual connections between our knowledge of our own minds and our knowledge of the world of nature are not definitional but holistic. The same is true of the conceptual connections between our knowledge of behavior and our knowledge of other minds» («Three Varieties of Knowledge», en D. DAVIDSON, *Subjective, Inter-subjective, Objective*, Clarendon Press, Oxford, 2001, p. 214).

para tipos complementarios de *compositio*. iii) El plano en el que la reflexividad propia presupone la visión de otros sobre uno.

i) Sin una acción provisora de luz, *ponente*, no hay realidad alguna constituida como esto o lo otro. Mas esa acción sintética da por sentada en su ejecución, como conciencia intencional, la efectividad de tal realidad, que se *impone* a nosotros. Puesto que el aspecto ejecutivo de la conciencia vertebrata toda unidad personal en el curso de los acontecimientos de una vida, cabe bien afirmar que así como sin la acción consciente del sujeto no hay cosas definidas, no hay sujeto definido sin cosas³¹. El mundo y mi operante identidad son, repetía Ortega, divinidades de igual rango, dioses unánimes, cuyo poder se alimenta del dinámico acontecer recíproco³². Como es sabido, Descartes dio una interpretación sustancialista a su intuición capital: tras el conjunto de las evidencias autorreflexivas postuló la existencia de un yo sustancial, una *res cogitans*. Trastornando así el paradigma ontológico clásico, preservó de él la idea de sustancia como ser suficiente, ser que no precisa para existir de ningún otro. La crisis y rectificación de la metafísica moderna (desde el pragmatismo americano hasta Heidegger u Ortega, y sus secuelas correspondientes —con el lastre de la distorsión ya comentada—) va pareja a la descomposición de tal encapsulamiento cartesiano.

La relación «intencional» entre sujeto y mundo requiere en cualquier caso autoconciencia³³. Decíamos que, en términos de Kant, requiere un «yo pienso» que secunde a nuestros estados de conciencia, posibilitando su aglutinación. Se ha menester de este grado de autoconciencia ya en las experiencias más elementales, a fin de evitar una desordenada fragmentación de instantes, y agrupar sucesivas apariencias como apariencias de un mismo objeto; o como facetas de un suceso o un hecho; o, luego, para tejer sucesivos o paralelos hechos

³¹ Véase JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Qué es filosofía* (1929), Alianza Editorial, Madrid, 1991, pp. 168-173. «La conciencia no es reclusión, sino, al contrario, es esa extrañísima realidad primaria, supuesto de toda otra, que consiste en que alguien, yo, soy yo precisamente cuando me doy cuenta de cosas, de mundo» (idem, p. 170).

³² Dado que las cosas se nos presentan así también como dificultades o ventajas, y nosotros, según su tenor, reaccionamos a ellas, obramos con ellas y las manipulamos, proponía Ortega al fin difuminar o desmaterializar la vieja idea del ser sustancial, y sentenciaba que «el hombre no es cosa ninguna, sino un drama». JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía* (1935), Alianza Editorial, Madrid, 1981, p. 37. Ya el joven Ortega había cavilado mucho sobre este asunto.

³³ Para seguir con la referencia orteguiana: al menos en *Qué es Filosofía* (*op. cit.*, pp. 184ss.) también admitía Ortega esto. Como metáfora de la autoconciencia evoca ahí el mito de la muerte de Osiris, cuya amante Isis, a fin de hacerle retornar a la vida, le introduce por la boca el ojo del gavián Horus, retornándole el atributo vital del verse a sí mismo. En otros lugares criticó Ortega, en cambio, la noción de autoconciencia que él atribuía a la fenomenología: reflexión de un estado de conciencia sobre sí mismo. Pero es dudoso que ésta fuera la idea de Husserl. En la tradición del idealismo crítico la autoconciencia implica que un estado de conciencia propio repara en otro estado de conciencia propio. O bien supone reconocer, más simple y fundamentalmente, que distintos estados de conciencia son o han sido *mis* estados de conciencia.

como partes de una misma historia. La correspondiente unidad objetual, factual o narrativa se articula a través de una ejercida unidad subjetiva, donde distintos instantes de conciencia son engarzados como instantes de *mi* conciencia. Mediante tal trabazón interna nos formamos creencias, albergamos deseos y forjamos planes, y en el activo hilo novelesco correspondiente nos regocijamos o apenamos, obtenemos satisfacción o padecemos engaño, alcanzamos elevación o humillación... La identidad personal resultante es un hacerse. Y este hacerse se caracteriza por su dual subordinación y autonomía. Es, en efecto, un tener que hacerse, en un contorno de objetos, personas, teorías y valores, eligiendo entre las diversas vías que se abren, prestando atención a esto o lo otro, eludiendo o superando obstáculos y resistencias, y aprovechando ventajas y apoyos. Nuestra identidad, así entendida, depende tanto del yo ejecutivo, no objetual, que unifica mis estados de conciencia, como también de un mundo que obra sobre mí, y que abarca la dimensión social, el patrimonio de ideas, los objetos materiales o el propio cuerpo. En la constitución de una identidad personal, las cosas están supeditadas al sujeto en tanto que se abren a él en la unidad de la conciencia a través de una atención conceptualmente mediada, adquiriendo así, bajo el correspondiente contenido, una entidad. Y el sujeto está supeditado a las cosas en tanto que se halla ya siempre entre ellas y ocupado con ellas. En mi caso eso acontece ahora, de la manera más simple, hallándome sentado en una silla giratoria, con un ordenador delante, rodeado de ciertos libros y dando vueltas a ciertos tópicos filosóficos. Puesto así en el trance de seguir sentado o levantarme, de escribir o no hacerlo, de continuar mi labor o concederme una pausa... Mi identidad se conforma a través justo de este tener que estar en medio de *lo demás*, y ocupándome con y de *lo demás*. Si nos retraemos y *ensimismamos*, enseguida reparamos en que no hallamos en sentido general, sino múltiples ocupaciones³⁴. Este general valor del *contorno* se manifiesta trivialmente en los múltiples componentes de toda historia autobiográfica que aluden a un escenario de sucesos, estados, propiedades y cualidades, así como a acciones y estados de conciencia ajenos. En ese marco envolvente se destacan conexiones suprasubjetivas entre unos y otros componentes, y, como otras veces, todo lo que aparece en el relato está llamado, en principio, a tener alguna significación en el mismo. Ya más fundamentalmente, la presión del contorno está entrañada en la simple condición atenta o intencional de gran número de nuestros estados de conciencia: precisamente desde el punto de vista interno, es esencial a esos estados presuponer que su concatenación no se funda sólo en ellos. En nuestra acciones y reflexiones no podemos operar con una constante cautela epistemológica. Normalmente no encontramos justificación, por ejemplo, para abrir el paraguas en el hecho de que nos parece que llueve, sino, simplemente, en el hecho de que llueve. La sotonarratividad de nuestra conciencia se expande así connaturalmente fuera de la propia conciencia.

³⁴ Véase sobre este punto JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Qué es conocimiento* (1929-31), Alianza Editorial, Madrid, 1992, p.112.

Somos lo que somos, en fin, por el hecho de estar peculiarmente circunferidos. El modo en que la realidad se nos ofrece como facilidad o dificultad entra entonces en relación con la faz proyectiva de nuestra identidad. De manera que, según anticipemos un futuro u otro, las cosas se nos muestran con un sesgo diferente, y nuestro foco de atención se modifica. Y así lo que realmente nos acontece se va definiendo con arreglo a nuestros planes correspondientes. La concepción orteguiana de la vocación y el «yo auténtico» sugiere que esta proyección o anticipación opera aun cuando no nos hayamos forjado un plan claro, ni fijado fines precisos³⁵. También en ese estado de desorientación nos agitan las peripecias de nuestro itinerario, con crestas de emoción y simas de tedio. Por pasivos y acomodaticios que seamos, reconocemos múltiples satisfacciones y frustraciones en el camino que emprendemos. No sólo ocurre, entonces, que nuestras disposiciones prolépticas dan significación a los escenarios y estancias de nuestro paso, definiendo el tono narrativo de lo que ocurre. También lo que ahí hallamos arroja luz sobre nosotros y ayuda a que nos «conozcamos a nosotros mismos», dicho esto en un elemental sentido, nada arcano o transcendente, que podría con facilidad ser explorado literariamente. Probar nuevas vías y abrirse a nuevas experiencias es, desde luego, el medio más simple de averiguar en fases confusas lo que en verdad nos gusta e interesa. Por un lado, tal experimentación desvela algo que, en nuestro desconcierto, se nos ocultaba. Por otro, lo constituye. Y es que no podemos, por ejemplo, abrigar una íntima inclinación a tocar el violín en un universo donde no hay violines. La resultante historia personal de nuestra identidad se conforma también en esta interacción entre una tácita e ignota dimensión de expectativas propias, y los hechos y sucesos efectivos.

ii) Una identidad personal está fundada diegéticamente en la egofocalidad que hemos definido. Pero dada la respectiva supeditación de la red de estados de conciencia a objetos intencionales y a situaciones, los contenidos que hemos de dar a esa identidad sobrepasan la esfera subjetiva. Y puesto que así una parte fundamental de tales contenidos resulta del entrecruzamiento con otras identidades del mismo tipo, la adecuada caracterización narrativa de un individuo del género requiere, sin duda, que ascendamos a una dimensión supraindividual. La perspectiva de otros, si bien ha de presuponer la cimental perspectiva interior, ofrece con esto alternativas posibilidades narrativas, muchas de las cuales son desconocidas para uno, y pueden desbordar el ciclo de vida propio. Una biografía de Kafka, por ejemplo, tendrá en cuenta su éxito e influencia póstumos. Alguien podría igualmente narrar tramos de mi historia personal apelando a factores sociales e históricos inadvertidos por mí. Eso no anularía la esencial función que desempeña en mi individualización la red interna de mi conciencia, mas daría a sus conexiones una significación que acaso ignoro. Cada explícito relato biográfico tiene una pretensión veritativa, así que en muchos puntos se harán patentes contradicciones y contrastes. Pero cada relato en sí puede

³⁵ Cf. *Qué es conocimiento*, op. cit., pp.127-138.

ajustarse a especiales criterios de relevancia. La identidad de Unamuno no podía tener para su mujer, pongamos por caso, la misma tonalidad que para los historiadores de la literatura.

Las últimas observaciones nos transponen a una perspectiva *exterior* de la identidad personal. Desde ese ángulo, lo significativo en la historia de A es quizás algo que no podría haber sido significativo para A. Su identidad podría así quedar cifrada en un atributo de tercera persona. Esta perspectiva, empero, no es una fatalidad a que nos condenara una imponderable limitación epistemológica. La perspectiva exterior sobre una identidad personal sobreentiende relaciones internas, centradas sobre el eje de un yo ejecutivo —en rigor, esas relaciones son un presupuesto de toda narración, por cuanto narrar siempre entraña un entretrejimiento de acciones y estados intencionales internamente coordinados—. Pero está fuera de lugar considerar en sí deficiente el punto de vista ajeno. En tanto una identidad se configura en el cruce con otras, toda autorrepresentación de ella presupone el potencial complemento de otras representaciones. Lo que a uno le pasó, se constituye ahí esencialmente a través de lo que le pasó a otros. Por lo demás, entre la perspectiva interna y la externa se despliega de nuevo una interacción algo análoga a la que concatena las operaciones sintéticas del autor y del lector. Cuando leemos un libro sabemos que lo que leemos es correlativo a estados de conciencia de la red interna de estados de conciencia que constituyen la identidad personal del autor. El libro es, al cabo, el producto de una acción. Pero para entender lo que leemos no nos interesa sólo esa red interna que lo precede. Nos interesa conocer, por ejemplo, la *Wirkungsgeschichte* de lo que leemos, la clase de errores a que ha inducido, o la naturaleza de las reacciones negativas que ha provocado. También nos interesa algo más que los estados conscientes del autor. Nos interesan relevantes trasfondos y presupuestos comunes de su conciencia y de otras conciencias, en los cuales él tal vez nunca se detuvo. La identidad personal propia está hincada en las relaciones internas de sucesivos estados de conciencia. Desde la perspectiva exterior, no obstante, esa sucesión estructurada no define cerradamente una identidad personal. En realidad, en razón de esa sucesión y de sus índices temporales ampliamos el horizonte inmediato del sujeto dado e interpretamos a éste como un producto histórico, o como un nudo de influencias. Esta ampliación de horizontes se propaga a nuestra propia visión externa (fundada, a su vez, en la síntesis de nuestra autoconciencia). Pues cuando damos expresión escrita a la definición de una identidad, el resultante escrito mismo aguarda a la interpretación, y no posee un significado último y clausurado, sino que, antes bien, se abre y amplía en el curso de las lecturas de que es objeto. Una biografía de Sócrates, Isabel de Castilla o Mozart ostenta también los atributos del tiempo en que fue redactada, y los lectores posteriores le dan interpretaciones asentadas en el valor de la distancia y en el peso variable de su influjo. No es lo mismo leer una biografía romántica que una clásica. Y no es lo mismo leer una u otra en horas científicas o en horas sentimentales.

iii) La dimensión evaluativa de la representación de sí mismo supone los elementos proyectivos de la sotonarratividad. Pero esos elementos se fundan a

la par en la capacidad de imaginarnos en algún grado en la situación de otros. En la apreciación de la suerte y desgracia, mérito y responsabilidad, lo propio guarda siempre alguna correspondencia con lo ajeno. Pues lo que uno hace y lo que a uno le pasa está codefinido por lo que en un mundo común los demás hacen y lo que a los demás les pasa. No se trata simplemente de que los demás intervienen en nuestro curso vital. Se trata de que la reflexividad de toda apreciación sobre la suerte y las acciones de uno mismo presupone en sí suertes y acciones de otros³⁶. Ya más en general, la misma idea de lo «propio» que acompaña a toda autorreflexividad presupone la de lo «ajeno» —tanto, claro está, como la idea de lo «ajeno» presupone la de lo «propio»—. Esta correlación se destaca en el peculiar valor contrastativo en español del uso expreso de los pronombres personales en función de sujeto³⁷. Como refuerzo y especificación de la determinación que en castellano ya proporciona la mayoría de las veces la desinencia verbal, sólo es preciso usarlos en contextos marcadamente diacríticos: secundados con gran frecuencia por gestos indicativos de la mano o la cabeza, o por el alzamiento de la voz o la simple singularidad de la fonación correspondiente («es él»; «¡tú, tú lo haces!»; «¡soy yo!»). Se destaca especialmente así en tales casos que hablamos de ese él, y no de otro «él»; de ti, y no de otro «tú»; de mí, y no de otro «yo». En ciertas situaciones, el requerido uso pronominal es sobremanera contrastativo, y entonces con una primera referencia frontal concurre la referencia lateral a otros sujetos con una disposición opuesta («él no viene»; «pues yo sí voy»; «tú sí que sabes»). Las atribuciones del «ego transcendental» en Kant ponían entre paréntesis, elevándose a un plano de uniformidad racional, la función individualizadora de la operación sintética del yo ejecutivo —que a Kant, por otra parte, tampoco le pasaba desapercibida—. La constitución de una identidad personal comporta, empero, la forma de consciente contraposición a otras identidades que sobresale en estos explícitos usos de los pronombres personales. La base sotonarrativa (con su yo ejecutivo) es condición de toda significación diegética, mas la distintiva demarcación de la esfera individual tiene lugar en el cruce con otras conciencias, en el marco de un mundo compartido³⁸.

³⁶ Esto implica que un aspecto ético-moral, de uno u otro alcance, ha de configurar la diégesis identitaria; y de ahí que en la metáfora bíblica se juzgue entonces en el juicio universal a cada muerto según las obras «escritas en los libros» (*Apocalipsis*, 20).

³⁷ Las observaciones siguientes podrían extenderse a otros usos de los pronombres tónicos.

³⁸ En relación a esto, véase JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente* (1957), Alianza Editorial, Madrid, 1988, pp. 170ss. En esta dirección, pues, creo que debe ser entendido el apoteagma orteguiano de que «el *ego* concreto nace como *alter tú*» (Ibidem, p. 174). La posición de Ortega confluye ahí parcialmente con la de Georg Mead (vid. su *Mind, Self and Society: from the Standpoint of a Social Behaviorist*, en *Works of George Herbert Mead*, vol. I, University of Chicago Press, 1967, *passim*). Es preciso decir, sin embargo, que la interesante psicología social de Mead es ciega al plano sotonarrativo, y oscurece las correlaciones lógicas entre subjetividad y sociedad (dadas en el *in medias res* de una racionalidad ya instituida) con una visión sesgada de los procesos de *role taking* —una visión que, concentrándose sólo en la adopción de la perspectiva del otro sobre uno, al fin no parece casar bien con la práctica herme-

Las elaboradas representaciones diegéticas de una identidad personal dan por sentado un correspondiente fundamento sotonarrativo. Pero mientras que a la nuclear lógica de esta base hemos de atribuirle como tal una cierta intemporalidad (fundada en la estructura de las ya pormenorizadas relaciones internas entre creencias y deseos, bajo una ontología egofocal), aquellas representaciones están sujetas a la determinación «periódica» que acompaña a todas las creaciones literarias. El ámbito ficcional dispone por lo demás de recursos sofisticados para ejemplificar identidades, facilitando la experiencia ficcional de nuevas modalidades de síntesis. El tono evaluativo de la ejemplificación, y el tipo de experiencia que ésta facilita, se modifica, por ejemplo, con el juego de analepsis y prolepsis, las repeticiones, y la distinta concentración de la voz del narrador y de los diálogos, de las pausas y las elipses. El momento y lugar de la acción ficcional, la relación de lo narrado con el narrador, los variables puntos de vista o atribuciones epistémicas de éste, la alteración de estereotipos dramáticos, la agrupación de los motivos, así como del planteamiento, nudo y desenlace... todo ello posibilita en el lector nuevas formas de apreciación sobre sí mismo. Por lo demás, la mayor individuación de las figuras de la novela moderna alumbró un proceso en el que los sujetos sociales han ido anticipando para sí representaciones de vida menos consuetudinarias y más singularizadas. Al inicio de la modernidad la variedad de convenciones literarias no sólo forzaba a cada autor a elegir un estilo o un género narrativo entre otros alternativos, sino que abría paso (paradigmáticamente en el *Quijote*) a ejemplificar en las figuras de ficción una individuación que era fruto de la diferenciada combinación y superación de los rasgos prototípicos de las figuras de esas mismas convenciones, así como del entrecruzamiento de cada figura con figuras que ponen en cuestión su propia figura. A ello se adjuntó la significativa posibilidad de que en cierto modo las nuevas figuras eligieran mal su personaje, o de que advirtieran que ningún personaje disponible las satisfacía. La experiencia ficcional ganó con esta creciente complejidad una destacada significación para la autopercepción: más allá del mundo real, el mundo novelesco amplió el espacio en el que la ruta individual del lector podía resultar definida por su intersección con fantásticas rutas ajenas a través de una lectura participativa. Por último, los ciclos de renovación franquearon en la novela moderna un campo de ensayos que ha posibilitado hasta hoy esclarecedoras ejemplificaciones negativas —en mundos lógicamente imposibles— de las condiciones de la identidad propia.

Universität Kassel
FB 02
Georg-Forster-Str. 3
34107 Kassel (Alemania)
mserrano@uni-kassel.de

MANUEL GARCÍA SERRANO

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2007]

nética y la apreciación moral, en tanto en éstas uno ha de dar procedimentalmente por supuesto el núcleo de su propia racionalidad o disposición valorativa en la racionalidad o disposición valorativa del otro. Ello es base de toda interpretación, así como de la regla de oro.

