

LA DUALIDAD PERSONAL. AUTOR Y ACTOR

Jacinto Choza. Universidad de Sevilla.

Resumen: 1.- Los primeros pobladores de uno mismo. 2.- El testimonio de la conciencia. Yo soy nosotros. 3.- Umbral de mentira y verdad de sí mismo. 4.- Los prejuicios de los juicios. La ley natural y la persona fingida.

Abstract: Personal duality: Author and actor. 1.- The first inhabitants of the Self. 2.- The witness of the consciousness. I am we. 3.- Threshold of lying and truth of one self. 4.- Prejudices of judgements. The natural law and the feigned person.

1.- Los primeros pobladores de uno mismo.

Se puede definir al hombre por la conciencia, por la autonomía moral, por una conducta observable y descriptible verbalmente, y de otras maneras¹. Se puede definir como animal racional, como interioridad en la que habita la verdad, como libertad que se expresa desde un fondo natural, o como ejercicio de la existencia, y con otras fórmulas².

Para algunos problemas relacionados con la identidad personal y

¹ Tugendhat, E. *Autoconciencia y autodeterminación*, F.C.E., Madrid, 1993, p. 28, señala tres modelos con los que se ha investigado la autoconciencia: 1) el modelo ontológico de la substancia y de sus estados, muy enraizado en la estructura sujeto-objeto y que pertenece a los fundamentos de nuestro lenguaje, 2) el modelo sujeto-objeto, que supone como lo más propio de la conciencia el «representar» ante sí, y 3) el modelo de la percepción empírica como saber inmediato. Se trata de modelos que al autor le permiten clasificar la investigación sobre la autoconciencia, no sobre el hombre.

² Son los temas principales que, con sus variaciones respectivas, utiliza Charles Taylor para trazar la historia de la identidad personal en la cultura de occidente. Cfr. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, 1992, pp. 495-521.

su construcción según la polaridad naturaleza-cultura, pienso que el modelo autor-actor encierra virtualidades muy útiles, pero para comprobarlo hay que elaborar más el modelo.

La indagación sobre los orígenes de la conciencia del yo, lo que podría llamarse la arqueología del «software» humano, es cada vez más penetrante, diversificada y rica.

Según algunas hipótesis de la investigación antropológica y psicolingüística, la conciencia tal y como se concibe en varios frentes, surge en el año 1.000 a C., y concretamente en Egipto. A partir de ese momento, el volumen de conocimientos manejados, es decir, el conjunto de órdenes emanadas por el aparato administrativo del Faraón, no puede coordinar y regir, a través de las mentes de los funcionarios, el conjunto de actividades a realizar.

En esa situación, los procesos del hemisferio cerebral izquierdo que constituyen el soporte de las actividades lingüísticas y de mando, se entrecruzan con los del hemisferio derecho que regulan las ejecuciones automáticas y, en general, la obediencia sin réplica. Cuando las órdenes son tan numerosas que se entrecruzan, la ejecución inmediata se paraliza, y en su lugar surge la indecisión y la duda.

J. Jaynes cree que la conciencia en el sentido postneolítico nuestro nace entonces, cuando la cantidad de órdenes concurrentes provoca la duda, porque esa duda es lo más típicamente humano. En cambio, el anhelo de verdad y la certeza de poseerla (por fe, por ciencia, por intuición estética o por el procedimiento que sea), es algo más característico del neolítico que de lo que hoy se denomina una interioridad humana³.

Sin duda, hay varias maneras de explicar el surgimiento de la conciencia del yo, incluso de la interioridad, como resultado de un conflicto. El origen de la conciencia puede estar vinculado a una modalidad de la lucha entre el amo y el esclavo, o a un conjunto de circunstancias como el origen de la ciudad y el de la tragedia. Estas no son solamente tesis vitalistas; también románticas e idealistas⁴.

³ Jaynes, J., *The origin of consciousness in the breakdown of the bicameral mind*, Houghton Mifflin, Boston, 1990. Cfr. Reseña crítica de T. Bejarano en «Thémata», 11, 1993, pp. 306-311.

⁴ La génesis de la conciencia según esos diferentes tipos de circunstancias está analizada por Hegel, *Fenomenología del espíritu*, F.C.E., Madrid, 1981, Sección B, IV, pp. 113-120.

Todas ellas y algunas más se barajan periódicamente en la reunión anual de la «International Society for the Study of the Origin of Language»⁵.

Efectivamente, una hipótesis plausible es que la conciencia del yo se expanda y se consolide a partir de exigencias, requerimientos y «deberes» por encima de un determinado umbral cuantitativo y cualitativo.

Otro problema es que esos requerimientos sean compatibles y se puedan seriar en el tiempo, o que sean incompatibles tanto simultánea como secuencialmente.

En cualquier caso, parece claro que para que surja un problema de ese tipo el receptáculo, la interioridad, debe poseer una cierta amplitud. Entonces puede haber discordia con los demás, en la medida en que uno registra en su campo demandas ajenas, y puede haber incluso concordia o amistad con uno mismo.

La amistad con uno mismo, «puede pensarse que la hay en la medida en que en uno hay dos o más (*hé estí dúo è pleío*)», decía Aristóteles⁶, y la enemistad con uno mismo, también en la medida en que en uno hay muchos.

En efecto, los hombres de poco carácter, «están en disensión consigo mismos, y apetecen unas cosas y eligen otras», «otros, por cobardía e indolencia, se abstienen de hacer lo que creen mejor para ellos», «y los que han cometido muchas acciones horribles [...] incluso rehuyen la vida y se destruyen a sí mismos».

En este punto, la descripción de Aristóteles, que se refiere a los individuos que integran una sociedad, sirve de metáfora para examinar las tensiones que integran o desintegran a un individuo. «Buscan otros con quienes pasar sus días y se huyen a sí mismos, porque se acuerdan de muchas cosas desagradables y esperan otras parecidas estando solos, y estando con otros no piensan en ellas. Como no tienen nada amable, no abrigan ningún sentimiento amistoso hacia sí mismos, y, en consecuencia, las personas de esta índole ni se complacen ni se conducen consigo mismas; su alma, en efecto, está dividida por la discordia, y una parte de ella, por causa

⁵ La décima reunión de la Sociedad, en Berkeley, 15-18 julio 1994, tuvo por tema «The Social and the Cultural Origins of Language».

⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1166 a 34-35, IX,4, tr. de M. Araujo y J. Marías, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970, p. 145.

de su maldad, sufre si se la aparta de ciertas cosas, mientras que otra parte goza, y una parte la arrastra en una dirección, y otra en otra, como desgarrándola. Y si no es posible sentir a la vez dolor y placer, transcurrido un poco de tiempo, siente dolor por haber sentido placer, y querría que aquello no le hubiera sido agradable, porque los malos estan llenos de arrepentimiento»⁷.

La armonía, ya se trate de la de un individuo o de la de una sociedad, es difícil si hay que lograrla mediante la conexión de numerosos elementos, si se trata de una armonía compleja.

Al confeccionar ese ordenamiento, según el modo en que se integren los elementos, y según la selección de los que se van a integrar en el sistema y de los que se dejan al margen, el resultado puede ser algo que se denomine «individuo», «ciudad», «alma», o con otras palabras. Pero «individuo», «ciudad» y «alma», aunque sean integraciones que muchos grupos hablantes han realizado, no integran en todos ellos los mismos elementos ni de la misma manera.

La descripción de Aristóteles se refiere a un sí mismo (*autós*) amplio, complejo, y además con registros en Hi-Fi. Seguramente es difícil imaginar un mundo interior así de turbulento en un esclavo egipcio del año 1.000 a C., que puede parecerse más a un celtíbero de esa época, tal como es retratado por Estrabón en una de sus descripciones de la Hispania romana.

Los celtíberos, dice, son gente que no goza de los frutos de la vid, el olivo, la higuera, y otras plantas, no porque lo impida el clima, como ocurre en la tierra de los cántabros, sino «por negligencia de los hombres, que viven sin preocupaciones, porque dejan transcurrir su vida sin más apetencia que lo imprescindible y la satisfacción de sus instintos brutales». Así, «los primeros que compartieron con los romanos la vida de campamento, viendo una vez a ciertos centuriones ir y venir en la guardia, como paseándose, creyeron que se habían vuelto locos y quisieron llevárselos a sus tiendas, pues no concebían otra actitud que la de estar tranquilamente sentados o la de combatir»⁸.

Para esos celtíberos, estar en su sano juicio (ser racional) y estar loco, no coincidía con lo que un griego podía clasificar bajo esas

⁷ Aristóteles, *Et. Nic.*, 1166 b 11-24, IX,4, p.145.

⁸ Estrabón, *Geografía*, libro III, 4,16. Gredos, Madrid, 1991, pp.108-109.

categorías.

Quizá su «sí mismo» (*autós*) no permitía concordias y discordias tan complejas como las que Aristóteles describe, y tal vez sus amistades y sus enemistades se situaban en un ámbito tan exterior como las márgenes de ese río que Estrabón llama Iber.

Hay territorios en los que la diferencia entre exterioridad (social) e interioridad (individual), no está tan claramente establecida como en el mundo de Aristóteles y Estrabón.

No siempre los autóctonos tienen una palabra para designar lo que nosotros llamamos «el cuerpo», o bien la tienen, pero funciona de otra manera. Todos los lugares del cuerpo son lugares del paisaje: una garganta entre los montes, una boca de la fuente, un brazo del río, un pie de la montaña o una cresta⁹.

O bien el uso del nombre «mi cuerpo», no implica que se trate de un «lugar» donde uno tenga que estar siempre, o donde no puedan estar varios a la vez. En algunos casos, la mayor dificultad para entenderse con grupos étnicos de ese tipo no es el uso occidental europeo de la palabra «mente» o «espíritu», sino, sobre todo, el de la palabra «cuerpo»¹⁰.

En otros casos, el cuerpo es la localización del «autós» durante un género de actividades que pertenecen al ámbito de lo cotidiano, pero de la que se puede salir y se sale para algunas ceremonias guerreras¹¹, o para celebraciones religiosas y actividades terapéuticas¹².

Según cómo se pongan y se utilicen los nombres se configura el mundo de una manera o de otra. Según cómo se configure el mundo, se viven unas cosas u otras. Según se viva, las cosas y los eventos son posibles o imposibles, reales o irreales, verdaderos o falsos, creíbles o increíbles. Y según cómo se crea, lo que se dice es

⁹ Uno de los análisis más sugerentes del paralelismo anatómico/geográfico, en la historia del pensamiento antropológico, es el de G.B. Vico, *Scienza Nuova*, pgfo. 405, y en general, a lo largo de toda la «Lógica poética». Cfr. M. Negre, *Poiesis y verdad en G.B. Vico*, Serv. Pub. Univ. Sevilla, Sevilla, 1987.

¹⁰ Sobre este problema, uno de los estudios más clásicos es el de Maurice Leenhardt, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde melanésien*, Gallimard, Paris,

¹¹ Cfr. Carlos Castañeda, *Las enseñanzas de Don Juan*, F.C.E., Madrid, 1989.

¹² Cfr. Eliade, M. *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951, para el caso de Siberia. Para fenómenos de éxtasis en Irán, la India y China, cfr. M. Eliade, *Experiencias místicas de la luz*, en *Mefistófeles y el andrógino*, Labor, Barcelona, 1984.

objetivo o subjetivo, científico o anticientífico, normal o anormal.

El animal que tiene «logos» (que usa palabras) clasifica con respecto a varios ejes de coordenadas primordiales, a saber, real e irreal, verdadero y falso, lo que él puede y lo que no puede¹³, y el modo de clasificar es, precisamente, poner nombres a las experiencias.

«Las palabras habladas son símbolos de la experiencia del alma»¹⁴, y los nombres significan algo por convención, según las preferencias, «porque las palabras no existen en la naturaleza, y sólo lo son cuando [los sonidos] se convierten en símbolos; pues los sonidos inarticulados que producen las bestias significan algo, pero no son nombres»¹⁵.

Aristóteles creía que los nombres son convencionales, pero que las experiencias del alma, el modo de agruparlas, y el sistema de clasificación y ordenación de todas ellas («categorías»), era el mismo para todos, pues se ordenan según unos principios primordiales.

Tales principios «no están en nosotros completamente determinados», ni proceden «de otros conocimientos más notorios que ellos», sino que «vienen únicamente de la sensación», y emergen a medida que se van ordenando las experiencias. «En la guerra, en medio de una derrota, cuando uno de los que huye se detiene, otro se detiene también, y después otro, y otro, hasta que se rehace el estado primitivo del ejército; pues el alma está constituida de una manera que puede experimentar una cosa semejante»¹⁶.

No solamente el alma está constituida de forma que puede experimentar algo así. También los celtíberos, los cántabros y los lusitanos pueden integrarse en unidades más amplias y complejas, «que pueden experimentar una cosa semejante». Y probablemente también los melanesios, los sherpas, los tuaregs y los aztecas.

¿Cómo y cuándo se formó en esos celtíberos una interioridad como la que describe Aristóteles y se integraron en un complejo

¹³ «Podemos imaginar a voluntad —es posible, en efecto, crear ficciones y ordenarlas como hacen los que ordenan las ideas mnemotécnicamente creando imágenes— mientras que opinar no depende de nosotros porque es forzoso que nos situemos ya en la verdad ya en el error». Aristóteles, *Acercas del alma*, 427 b 19-22, III, 3. Ttr. de T. Calvo, Gredos, Madrid, 1978, p. 225.

¹⁴ Aristóteles, *Peri hermeneias*, 2,3.; 16 a 3-4.

¹⁵ Aristóteles, *Peri hermeneias*, 2,3. 16 a 27.

¹⁶ Aristóteles, *Segundos analíticos*, 100 a 10-14. II, 19.

social amplio? Más tarde.

Pero mientras, tenían un grado elemental de reunión consigo mismos: el eje supremo del etnocentrismo, el binomio bueno/malo como función del binomio nosotros/ellos.

Ellos, los centuriones romanos, están locos porque hacen cosas absurdas y evidentemente malas, y, por eso, nosotros los rescatamos y los traemos a nuestras tiendas para curarlos.

El principio de que nosotros somos los buenos y ellos son los malos no puede fallar, porque el mundo (nuestro) y la vida (nuestra) descansa sobre él. El principio del etnocentrismo no puede fallar. Nosotros somos los buenos.

Pero el eje supremo del etnocentrismo no sólo funciona en los celtíberos. También en los griegos. Por eso Platón alaba al perro como al animal más filosófico por naturaleza, es decir, más amante del conocimiento y defensor de lo que conoce, y enemigo de lo ajeno y lo que no conoce¹⁷.

Porque lo otro, lo de ellos, no puede ser sino lo malo. Lo otro debe ser destruído, y también todo lo que altere lo nuestro, lo que amenace con volvernos otros, y especialmente los poetas, que Platón considera la amenaza más grave contra nuestro modo de nombrar nuestras experiencias, ordenarlas y clasificarlas.

Si las cosas fueran de modo distinto de como nosotros las vivimos, no estaríamos aquí. Ni «nosotros», ni el «aquí». O bien nos odiaríamos entre nosotros y estaríamos en un desgarramiento permanente, sin pasado agradable que recordar (o sea, sin historia), sin proyectos futuros que acariciar o que temer (o sea, sin destino), y sin un presente estable en el que pudiéramos contar todo eso, o sea, sin ciudades y sin gobierno. Una nación sin estado, sin historia y sin futuro.

Porque las provincias de la Hispania no son una nación. Para serlo tienen que ser colonizadas, perder su identidad étnica, y abandonar su cultura a la deriva en las corrientes de los tiempos y de las guerras púnicas.

¹⁷ Los perros «se enfurecen al ver a un desconocido, aunque no hayan sufrido previamente mal alguno de su mano, y en cambio, hacen fiestas a quienes conocen, aunque jamás les hayan hecho ningún bien [...] Pues bien ahí se nos muestra un fino rasgo de su natural verdaderamente filosófico». Platón, *La República*, 376 a-b;I, 16. Tr. de J.M. Pabón y M. Fernández Galiano, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1969, p. 89.

Para un conjunto de tribus tan heterogéneas, ser una nación es un narcisismo inaudito, inconcebible sin un espejo mucho más poderoso que las tranquilas aguas en las que Narciso se miraba. Se necesita mucho más narcisismo, y, por eso, mucho más espejo, el más poderoso y resistente de todos los espejos, a saber, las letras.

Las letras no solamente pueden contener todas las órdenes actuales de Faraón. También pueden contener las del pasado, e incluso las que se darán en el futuro, en caso de inundación, en caso de sequía, y en caso de invasión romana.

Las letras son un magnífico espejo. Reflejan lo que ha habido, y lo que hay. Pero los mejores espejos se quedan mudos y vacíos si no hay luz o si no hay ningún pasado retenido que pueda reflejarse. Y eso es lo que les pasaba a las tribus de Hispania.

La reflexión es sobre lo que ha habido, la especulación es sobre lo que hay y sobre lo que puede haber. El narcisismo requiere algún fundamento *in re*, algo real que pueda reflejarse.

Los celtíberos podían reflejarse en espejos griegos y en espejos romanos, sobre todo si los griegos y los romanos ponían la luna y la luz para la especulación, es decir, si ponían la lengua, recogían en ella el pasado de los bárbaros, y se lo contaban después de haberles enseñado latín o griego.

Todo eso ocurrió a partir del momento en que empezaron las primeras traducciones, o sea, a partir del momento en que se podía establecer cuánto oro y cuánta plata correspondía a seis dracmas o a dos sextercios.

Eso es ya reunión, diálogo, retención del pasado, interioridad, conciencia. Conciencia de una realidad que se puede permitir el lujo de cierto narcisismo, y que, sobre todo, lo necesita.

«Las relaciones amistosas con nuestro prójimo y las notas por las que se definen las distintas clases de amistad parecen derivadas de los sentimientos que tenemos respecto de nosotros mismos». En efecto, el hombre bueno «está de acuerdo consigo mismo y desea las mismas cosas con toda su alma; y quiere ciertamente el bien para sí, y lo que se le muestra como tal, y lo pone en práctica (pues es propio del bueno ejercitar el bien), y lo hace por causa de sí mismo (puesto que lo hace por causa de su mente, que es aquello en que parece estribar el ser de cada uno); y quiere vivir y preservarse él mismo, y sobre todo aquella parte suya por la cual pien-

sa»¹⁸. Efectivamente, el intelecto es aquello por lo que el hombre se da cuenta de que está vivo, de que está a gusto y feliz (cuando es el caso), y de que es él.

Estar vivo, estar a gusto y ser uno mismo, es la triple y suprema aspiración humana. «Porque la existencia es un bien para el hombre cabal, y nadie querría tenerlo todo a condición de volverse otro (pues Dios es el que siempre tiene ya todos los bienes), sino siendo lo que es, y parece que el ser de cada uno consiste en el pensar, o principalmente. Un hombre así quiere pasar el tiempo consigo mismo, porque esto le proporciona placer: el recuerdo de sus acciones pasadas le es agradable, y las esperanzas que tiene del futuro, buenas, y, por tanto, gratas. Su mente le proporciona en abundancia objetos de contemplación. Se duele y se goza en el más alto grado consigo mismo, pues siempre le son penosas o gratas las mismas cosas, no unas veces unas y otras otras, ya que, por así decirlo, no puede arrepentirse de nada»¹⁹.

Esta descripción del sí mismo (*autós*) bueno se refiere a Dios y al hombre. Pero también a la ciudad (*polis*), e incluso, aunque Aristóteles no pensara estrictamente en él, al Estado.

El hombre es un ser particular, y podría encontrarse en la alternativa inaceptable de alienarse completamente (vender su alma) para tenerlo todo. Dios ya lo tiene todo desde siempre, y no es un sujeto particular que pueda alienarse o vender su alma a nadie.

La ciudad y el Estado tienen muchas características de los hombres, pero algunas son más bien parecidas a las de Dios.

Una de las semejanzas entre el individuo, la ciudad, el estado y Dios, o mejor quizá una de sus analogías, es la tendencia a hacer coincidir el eje de lo propio y lo ajeno con el de lo verdadero y lo falso y con el de lo bueno y lo malo. El hombre singular solamente puede reposar sobre sí mismo cuando considera que lo propio es lo plenamente real, es lo bueno y es lo verdadero. Y lo mismo los grupos sociales, los estados y Dios.

Cuando esos ejes dejan de tener un único y mismo centro se agrietan los individuos, las sociedades y los estados, porque la identidad personal, tanto individual como colectiva, no puede esta-

¹⁸ Aristóteles, *Et. Nic.*, 1166 a 1-26, IX,3, p.143.

¹⁹ Aristóteles, *Et. Nic.*, 1166 a 1-26, IX,3, p.143.

blecerse más que respecto del bien²⁰.

Respecto de Dios no es pensable tal evento de fractura, pero sí respecto de los grupos humanos y de los individuos singulares, y además cabe que cada grupo de hombres crea sinceramente que los suyos son los buenos, y cada individuo lo crea de sus ideas y de sus actitudes.

2.- *El testimonio de la conciencia. Yo soy nosotros.*

Algunos pensadores, especialmente entre los filósofos modernos, tienden a estudiar el funcionamiento de la conciencia en relación con un saber objetivo, con una ciencia o con una idea. Es el caso de algunos racionalistas e idealistas.

Otros, particularmente entre los juristas y los políticos, tienden a estudiar su funcionamiento en relación con los interlocutores.

El constructor de ese producto básico de nuestra cultura que es la persona jurídica, no describe a la persona por la conciencia y a la conciencia por la idea clara y distinta, como hace Descartes en un contexto filosófico y matemático²¹. Más bien describe a la idea por la conciencia y a la conciencia por lo que se concuerda sobre los hechos y se acuerda en relación con ellos. No define a la persona por lo que piensa y por el pensar, sino más bien por lo que quiere y puede y por el poder.

Tanto a Descartes como a Hobbes, la escolástica medieval les lega una definición de conciencia que es un nombre latino, es decir, un modo de ordenar experiencias propio de los romanos.

«Conciencia, en la acepción más propia de la palabra, designa relación del saber a algo, pues "conciencia" equivale a "ciencia con otro" (*cum alio scientia*)», y por eso se dice que la «conciencia es un espíritu corrector y un pedagogo asociado al alma, por el cual ésta se aparta del mal y se adhiere al bien»²².

A partir de ahí, Hobbes, en un contexto jurídico y político, analiza la conciencia en otra dirección.

«Cuando dos o más hombres conocen el mismo hecho, se dice

²⁰ Cfr. Taylor, Ch., *op. cit.* pp. 419-455. Cfr. Taylor, Ch., *Ética de la autenticidad*.

²¹ «Pienso, luego existo», es la intuición que Descartes elabora en su *Discurso del método*, y que se considera expresión arquetípica de una concepción moderna del hombre.

²² Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, q. 79, a 13 c.

que son conscientes de ello mutuamente (*conscious of it one to another*), lo que es tanto como conocerlo conjuntamente. Y puesto que tales personas son los testigos más adecuados de los hechos de cada uno, o de un tercero, fue y siempre será reputado como muy mal acto el que cualquier hombre hable en contra de su conciencia, o el corromper o forzar a otro a hacerlo; consiguientemente, el testimonio de la conciencia ha sido siempre escuchado con la mayor diligencia en todo tiempo. Posteriormente, los hombres hicieron uso de la misma palabra metafóricamente, para el conocimiento de sus propios hechos secretos y pensamientos secretos, y por ello se dice, retóricamente, que la conciencia equivale a mil testigos. Y, finalmente, los hombres, vehementemente enamorados de sus propias nuevas opiniones (aunque nunca han sido tan absurdas) y obstinadamente inclinados a mantenerlas, dieron también a aquellas opiniones suyas el reverenciado nombre de conciencia, como si quisieran que pareciese ilegal cambiarlas o hablar contra ellas, y así pretenden saber que son verdaderas, cuando lo más que saben es que ellos lo piensan así²³.

Lo más importante de lo que yo sé de mí son hechos: quién soy, dónde vivo, cuál es mi familia, en qué trabajo. Yo sé quién soy por el testimonio de mi conciencia, lo que cabalmente quiere decir por el testimonio de otros²⁴. Desde esta perspectiva la afirmación «yo soy persona porque tengo conciencia» se convierte con la afirmación «yo soy nosotros».

Persona no es primariamente el que piensa, sino el que da testimonio. El que da testimonio lo da de otro y lo da ante otros, confirma ante otros lo que dice alguien.

«Persona es aquel cuyas palabras o acciones son consideradas, bien sea como suyas, bien como representando las palabras y acciones de otro hom-

²³ Hobbes, *Leviathan*, Clarendon Press, Oxford, 1929, p. 50. Ed. esp. de C. Moya y A. Escotado, Editora Nacional, Madrid, 1980, p. 170.

²⁴ En esta línea se inscribe la crítica de Wittgenstein al solipsismo, al lenguaje privado y a Descartes. También sobre este punto inciden las críticas analíticas al modelo sujeto-objeto de autoconciencia, tal como lo propusieron Descartes o Hegel y lo mantiene actualmente la escuela de Heidelberg, particularmente Cramer y Henrich; cfr. Tugendhat, E., *Autoconciencia y autodeterminación*, F.C.E., Madrid, 1993. Creo que en este contexto se sitúa la reivindicación que de Hobbes pretende Peter Geach, contra «las difamaciones de que ha sido objeto a lo largo de la historia de la filosofía» (comunicación personal de Gorka Vicente).

bre, o de cualquier otra cosa a la que se atribuyan, verdaderamente, o por ficción.

Cuando se consideran como suyas, se le llama entonces *persona natural*, y cuando se consideran como en representación de las palabras y acciones de algún otro, entonces es una *persona fingida* (*Feigned*) o *artificial*»²⁵.

Persona es el que representa. A uno mismo o a otros. Saber lo que significa ser persona y saber quién es una persona implica saber quién es el representante y quién es el representado, quién es el actor y en nombre de quién actúa.

La explicación de la persona se despliega ahora desde una perspectiva política y estética, jurídica y dramática, siguiendo la tradición latina.

«La palabra persona es latina. En vez de ella los griegos tienen *prósopon*, que significa *cara*, como *persona* en latín significa *disfraz* (*disguise*) o *apariencia* exterior de un hombre, enmascarado en el escenario (*counterfeited on the Stage*); y más en concreto algunas veces aquella parte que disfraza la cara, como una máscara o una visera. Y desde el escenario ha sido aplicado (*translated*) a cualquier representante de palabras y acciones, tanto en los tribunales como en los teatros. Por lo que una *persona* es lo mismo que un *actor*, tanto en el escenario como en la conversación común; y *personificar* es *actuar* o representarse a uno mismo, o a otro, y de aquel que actúa por uno se dice que es portador de su persona o que actúa en su nombre (y en este sentido lo usa Cicerón cuando dice *Unus sustineo tres personas; mei, adversariis, et iudicis*, yo solo llevo tres personas; yo mismo, mis adversarios y los jueces)»²⁶.

La definición de hombre, de persona, como «animal que tiene palabra», se mantiene como siempre desde que se formuló, pero ahora la atención se abre, por una parte, a cuántas son las clases de palabras, y por otra, a cuántos son los modos de tener.

«Las palabras y acciones de algunas personas artificiales son *propiedad* de aquellos a quienes representan, y entonces la persona es el *actor*, y el que es propietario (*he that owneth*) de sus palabras y acciones es el Autor, en cuyo caso el actor actúa por Autoridad. Por

²⁵ Hobbes, *Leviathan*, cap. XVI. Ed. orig., p. 123. Ed. esp. cit. p. 255. Subrayado en el original.

²⁶ Hobbes, *Leviathan*, XVI; ed. or. p. 123; ed. esp. p. 255.

eso al que, cuando se habla de bienes y posesiones se le llama propietario (*Owner*), en latín *Dominus* y en griego *Kyrios*, cuando se habla de acciones se le llama Autor.

Y así como el derecho de posesión es llamado dominio, así, el derecho a hacer cualquier acción es llamado Autoridad, por lo que por Autoridad se entiende siempre el derecho a hacer cualquier acto, y *hecho por autorización* es lo hecho por comisión o licencia de aquel a quien el derecho pertenece»²⁷.

El actor es siempre el que aparece, el que manifiesta mediante palabras y acciones. El autor es el original representado.

Cuando se trata de una persona natural, el actor tiene muchas marcas visuales y sonoras. Tiene pinturas de cazador o de hechicero, tiene nombres de guerra o de familia. Actúa con la fuerza sagrada que el sí mismo del universo le confiere. Está unido con el fondo de la vida del cosmos, de la cual participa y por virtud de la cual actúa. Hace la guerra o danza en las noches de luna llena en la puerta de su casa, o está simplemente tumbado sin hacer nada.

En otras circunstancias, la persona natural tiene otro tipo de marcas visuales y sonoras. El actor tiene, por ejemplo, un título de licenciado en medicina y cirugía. Puede ver enfermos, recetarles medicamentos y prescribirles ritos que le curen, como por ejemplo, que esté en reposo, que no beba agua sin hervirla, etc. Está unido con la sustancia de la sociedad, de cuyo sí mismo participa y por virtud del cual actúa. La sociedad le ha dado su saber y le autoriza a ejecutar las correspondientes actuaciones.

El actor representa a la autoridad médica, judicial, municipal, universitaria, deportiva, económica, etc., mediante las actuaciones correspondientes. Actúa porque ha sido legitimado por la sociedad. Y la sociedad ha conferido su autoridad a una persona, a la que ha constituido como persona artificial, mediante el acuerdo de todos los integrantes de su sí mismo, mediante un pacto o una constitución.

El estado es, desde luego, una persona artificial, pero como ha contribuido a la generación de los hombres que lo integran, les confiere también a ellos su propia «naturaleza»²⁸. Por eso también el

²⁷ Hobbes, *Leviathan*, XVI, p. 124 or.; p. 256 esp.

²⁸ En esto apoya Cicerón su tesis de que es preferible, «antes que consumirse por la vejez natural», «dar enteramente por la patria [persona artificial] aquella vida que,

médico, el juez y el guardia de tráfico son personas artificiales.

A lo mejor no es una persona tan artificial el chamarilero o el afilador, y quizá se puede pensar que son personas más naturales, personas físicas. Pero por eso mismo también se puede pensar que no son nadie. Se es alguien si se es persona artificial, si se es secretario de ayuntamiento o administrador de fincas urbanas, pero, ¿quién se atrevería a ir por la vida de persona física, de sí mismo? Y aunque se atreviera, ¿cómo podría?, ¿cómo iba alguien a saber quién es? La persona natural, el nudo sí mismo, no aparece, no es del orden de la apariencia²⁹.

Las personas físicas también son artificios culturales en los que el original no aparece en ninguna parte. No aparece porque, como ocurre con las representaciones teatrales, las interpretaciones musicales, las virtudes intelectuales y morales, los inventos técnicos, las constituciones de los estados y los juegos, carecen de original³⁰. O bien porque lo que aparece del original es y no puede ser otra cosa que su representación.

Las culturas son interpretaciones de la naturaleza y las personas son interpretaciones del sí mismo, pero nadie tiene acceso al original. O bien dicho acceso es su interpretación.

El original de las cosas naturales y de las personas había sido definido por Platón como ideas que están en un mundo inaccesible. Aristóteles quiso corregirlo y matizó que las ideas no están en un mundo inaccesible, sino al final del proceso de crecimiento y maduración de cada sí mismo, pero también actuando desde el principio como motor del crecimiento y de las actividades. Como un principio activo que está debajo o detrás de todas las actividades³¹.

después de todo, debe darse a la naturaleza», «porque no nos engendró ni educó la patria con la condición de que no pudiera esperar de nosotros unos, diríamos, alimentos [...] sino que se tomó ella en garantía, para su propio interés, gran parte y lo mejor de nuestro valor, ingenio y prudencia». *Sobre la República*, Gredos, Madrid, 1984, ed. de Alvaro d'Ors, p. 38 y p. 41.

²⁹ Conozco una persona en cuya tarjeta de visita, debajo del nombre y los dos apellidos, está escrito «nada». El caso puede tener interés, entre otros, desde el punto de vista de la identificación sociológica, de las paradojas lógicas y de los tropos literarios.

³⁰ Gadamer, *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1977, cap. 4, «El juego como hilo conductor de la explicación ontológica», pp.143-180.

³¹ Garay, Jesús de, *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, EUNSA, Pamplona, 1986, caps. VII y VIII. Según Ch. Taylor (*op. cit.*) ese es el modelo con que opera el

De acuerdo con este modelo explicativo, Aristóteles llamó *entelécheia* a la esencia o alma del hombre que se muestra al final de la actuación. A lo que no se muestra pero está protagonizando las actuaciones lo llamó «sujeto» (*hypokeiménon*), y al soporte oculto de todo lo que se manifiesta lo llamó «substancia» (*hypostasis*). Y toda esta nomenclatura cristalizó, tras una larga historia teológica, en la definición de persona de Boecio como «supuesto individual de naturaleza racional».

Pero esas características de la persona, estar debajo, sustentar sin aparecer, legitimar y poseer las manifestaciones, se dan también en el autor respecto del actor.

Actor se dice en griego *hypocrités*, término que, como en latín y en español, designa al que representa un papel en un teatro y al que está facultado para litigios judiciales. Además de estos dos significados, propios del arte escénico y del proceso judicial, *hypocrités* significa en griego más tardío (en el *Nuevo Testamento*) «simulador», «hipócrita». Por otra parte, *hypokeiménon* significa también fiador o garante en operaciones comerciales³².

La persona, el original representado, lo conocemos por la representación, por el representante (*operare sequitur esse*, el obrar sigue al ser, decían los escolásticos). Y esa dualidad personal plantea frecuentes problemas. Entre otros, cuándo hay legitimidad del representante y cuándo no, quién es verdaderamente el representado, y si la persona tiene o no tiene derecho a tales o cuales actuaciones.

3.- *Umbral de mentira y verdad de sí mismo.*

Una variante de la definición de hombre como animal que tiene palabras (logos), es animal que puede mentir. Ser dueño de sus palabras es poder hacer creer a los demás que uno está en ellas, que lo que uno dice es verdad, cuando uno no está en lo que dice. Eso es engañar. Un tipo de engaño específico, que se llama mentira.

Los animales no mienten. Engañan, hacen fintas, simulan rutas para despistar, se camuflan.

romanticismo, y según E. Tugendadt (*op.cit.*) el trasfondo del planteamiento de Heidegger. Sobre el planteamiento romántico y los posteriores, cfr. Hernández-Pacheco, J., *La conciencia romántica*, en prensa.

³² Liddell & Scott, *Greek-English Lexicon*, Clarendon, Oxford, 1991, voz *Hypocrités*, p. 842; voz *hypókeimai*, p. 843.

Pero la mentira requiere una infraestructura, y es que los hombres se hablen. Si los hombres no se hablan tampoco se mienten.

Para hablarse hay que tener relaciones de paz. Porque si los hombres están en guerra, no se hablan, y el tipo de engaño que hay entre ellos es semejante al que se da entre los animales enfrentados por la supervivencia.

Si están en guerra no se reconocen como semejantes. Nadie cree nada de nadie y nadie puede mentir a nadie.

Hablarse es reconocerse como semejantes, reconocerse con igual poder, a saber, el poder supremo de matar al otro y el de querer controlar dicho poder³³.

Cuando se ha establecido esa igualdad, y ya los hombres se hablan entonces se puede mentir. Hay un umbral de mentira que viene dado por una concordia inicial, por una primordial confianza mutua, por la comunidad constituída, por la unidad de nosotros, que somos los buenos, y que tenemos costumbres civilizadas, es decir, humanas, morales, religiosas.

Mentir es la acción con la que comienza el terrorismo de la intimidad, de la comunidad.

Hablarse es confiar unos en otros, apoyarse unos en los otros, colaborar³⁴. Mentir es dinamitar ese apoyo. Es perder la seguridad. Si se puede mentir, puede ocurrir cualquier cosa.

Pero hay muchas formas de mentir, muchas formas de decir la verdad, y muchas colaboraciones humanas. No todas se apoyan de la misma manera en la suposición de que los que hablan suelen decir la verdad.

Esa suposición no está implícita con la misma intensidad en todas las conversaciones ni en todos los comportamientos.

No hay que suponer que los demás van con el corazón en la mano. Tampoco que están siempre fingiendo mendazmente. Hay

³³ «Porque en lo que toca a la fuerza corporal, aun el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte, ya sea por maquinación secreta o por federación con otros que se encuentran en el mismo peligro que él». Hobbes, *Leviathan*, XIII, ed. cit. p. 222.

³⁴ Levinas cree que lo radicalmente originario es la comunidad de sujetos obligados mutuamente entre sí. Cree que lo primero no es la substancia, sino el sujeto referido a otros sujetos, y por eso cree que la filosofía primera no es la metafísica, sino la ética. Cfr. *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México, 1974, y *De otro modo que el ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987.

muchas posibilidades intermedias.

Normalidad, timidez, grosería, educación, astucia, falta de escrúpulos, hipocresía.

Como se ha dicho, *Hypokrités* es el que actúa, en un proceso judicial y en una representación escénica.

Hypó es una partícula que significa estar debajo o por debajo. *Krités*, es el juez, el que decide en un juicio o también en un certamen. *Krisis* se traduce por elección, decisión, y también por capacidad de discernir, facultad de captar la diferencia³⁵. En español, *tonto* es el que no capta la diferencia³⁶.

Se dice que el juicio es el lugar de la verdad porque en el juicio, en cuanto proposición o expresión verbal de un tipo de experiencia del alma, es donde se enuncia, se afirma o se niega algo, lo que es verdadero y lo que es falso.

Decir que algo es verdadero o falso es una actividad bastante reflexiva. Puede estar precedida de discusión, de ponderación, de indagación. Un juicio, antes que una proposición lógica, es un litigio ante un juez, que le da la razón a una u otra de las partes, después de haber oído sus alegaciones.

Antes de eso, el discernir, el diferenciar, es el lugar de la verdad porque es donde se manifiesta algo (una cosa, un suceso, un intercambio), donde algo se recorta como diferente de un fondo, con cuerpo propio. Parece de una manera y aparece, se destaca, se manifiesta o se desvela desde un fondo en el que estaba indiferenciado.

Algunos filósofos, y particularmente los lógicos, discuten si la verdad se da en el juicio, o ya antes del juicio, en la simple percepción o aprehensión de lo que se discierne. Platón creía que apariencia (*dóxa*) y opinión (*dóxa*), eran lo mismo³⁷, porque en griego, como

³⁵ Liddell & Scott, *Greek-English Lexicon*, cit. voces «*krisis*» y «*krités*».

³⁶ Es el que no capta la *diferencia*, y se mantiene en la *repetición* de lo mismo pero de forma no especialmente intencionada. «Tonto» es «probablemente voz de creación expresiva, cuyos equivalentes se encuentran en muchos idiomas [...] La propia repetición de la consonante y la vocal sugiere ya la idea de insistencia necia y floja». Corominas, J., *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Gredos, Madrid, 1987, voz «Tonto», p. 573.

³⁷ Cfr. Aristóteles, *Acerca del alma*, 428 a 16-428 b 9; III, 3. Gredos, Madrid, 1978, ed. de T. Calvo, pp. 226-228. Los pasajes criticados por Aristóteles, en los que Platón considera equivalentes la apariencia (sensación e imaginación) y la opinión son *Timeo*, 52 a; *Sofista* 263a-64b; y *Filebo*, 38b-39c.

también ocurre en español, *parecer* y *aparecer* se dice con la misma palabra, que se diferencia apenas con el prefijo *a*: las cosas y las personas *parecen* que son como *aparecen*.

La persona humana es un viviente que capta en las cosas, en los sucesos y en sí mismo lo que se diferencia de un fondo, que percibe una diferencia entre manifestación y ser. Los seres no se manifiestan del todo, ni lo que se manifiesta corresponde del todo a los seres³⁸.

Esa diferencia le permite al hombre engañarse sobre sí mismo, desengañarse y mentir, y también acertar y ser veraz.

La dualidad originaria corresponde a una diferencia que se puede formular de varias maneras, o más bien que corresponde a varias diferencias. La que se da entre Eco y Narciso, la dualidad entre Eros y Psique, la dualidad autor/actor, y otras.

Todo ser es manifestación de sí mismo, y esa manifestación puede ser tanto más profunda y completa, o sea, más verdadera, cuanto se trate de un ser más potente.

Si tiene poco fondo también puede que tenga poca superficie, y que la distancia entre ambos sea corta: la intimidad escasa. Puede haber solo superficie, sin fondo, y entonces la intimidad es nula (así se describe a veces la materia/energía). La intimidad es justo ese «espacio» que hay entre el fondo y las superficies, las caras de uno mismo, y que dan juego para manifestarse, a los otros y a uno mismo. Es el «espacio» en que uno aparece para sí mismo, en el que el «sí mismo» puede asumirse y convertirse en palabra, y desde el que la palabra puede decirse a otros³⁹. Por eso la intimidad crece al hablar, se hace humana hablando, al recolectar las experiencias del alma y clasificarlas en palabras.

No es posible decirse completamente, ni eso es requerido para que uno haga una buena representación de sí mismo ni de su ser. Uno va y viene de su fondo a su superficie, y aparece con sus

³⁸ J. de Garay, *Diferencia y libertad*, Rialp, Madrid, 1994, cap. V.

³⁹ «El ámbito luminoso situado "entre" fondo y manifestación es medida, y allí donde esta luz deviene reflexión la medida se convierte en palabra de la esencia, que se recoge y se lee a sí misma (*intus legere, intelligentia*) y hace de sí misma un valor y un don comunicable». Pero ese proceso no se cierra sobre sí mismo, porque «una cosa es verdadera en sí misma en la medida en que es verdadera para otros, y es buena y valiosa en cuanto es deseable para otros». Cfr. Balthasar, Hans Urs von *Gloria. Una estética teológica. 1. La percepción de la forma*, Encuentro, Madrid, 1985, pp. 543-544.

máscaras, y así es como uno existe⁴⁰. No tiene que exponer la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad de sí mismo ante sí o ante los otros.

No se trata de recordar un papel aprendido antes en alguna parte, en otra preencarnación o preexistencia en otro mundo. El papel se va aprendiendo y haciendo a la vez.

Si acaso, hay apuntadores, los que van diciendo lo que se hace en cada momento, los que lo sonsacan, lo suplican, lo ordenan, lo retuercen o lo aplauden. Quizá es porque conocen a la persona. Quizá porque conocen al personaje, porque ya lo han representado o la han visto representar a otros.

Los papeles de personajes son como mapas de vidas humanas. El problema es la escala de los mapas. A veces la escala de los mapas es 1:1. A veces es 1:1.000.000. A veces uno es capaz de meter su vida en el papel que había aprendido: cada año o cada lustro en lo que aprendió en un curso. Cincuenta años de trabajo en cinco años de formación profesional.

Ciertamente un actor es alguien que recuerda su papel, que se lo ha aprendido. Pero ésa es solamente una clase de actor. No es la única manera de actuar.

A uno se le puede olvidar su papel, puede volverse amnésico, y no saber quién es, aunque no por eso se le olvida existir. Si se le olvida su papel, o de pronto es irrepresentable, o se hunde el escenario, o desaparece el público, puede seguir existiendo. Puede ocurrir que tenga que emigrar, que se divorcie, que llegue a ser un recluso, un converso o un parado. Puede seguir existiendo. Quizá de una manera más incómoda, o más tranquila o más absurda, pero puede⁴¹.

Uno se puede destacar de un fondo o diferenciarse de un medio

⁴⁰ Cfr. Charles Marowitz, *The Act of Being: Toward a Theory of Acting*, Taplinger Pub. Co., New York, 1978, pp. 26-27.

⁴¹ Me parece que hay demasiado saber objetivo y contrastable en el concepto de identidad personal de A. Tassi, tal como lo formula en *Person as the Mask of Being*, «Philosophy Today», 37/2, 1993, pp 201-210. «Un amnésico, por ejemplo, a menudo tiene más información sobre su pasado que la que tenemos nosotros ordinariamente. No obstante, es incapaz de recuperarse a sí mismo de su pasado. Le falta identidad. La memoria, pues, es mucho más que recabar información sobre el pasado» (p. 208). Creo que esa descripción de la identidad personal es certera, pero creo que para el hombre ser es mucho más que su identidad personal.

en el que estaba sin darse él mismo cuenta. Hay muchas diferenciaciones de las que uno no es consciente. Otras son tan violentas que a uno no le quedan de ellas ni recuerdos. Otras veces la diferenciación es en tantos y tales trozos que resulta muy difícil saber a cuál corresponde el «sí mismo».

La verdad de sí mismo no es sólo lo que uno ha diferenciado en una crisis, en un juicio. También es verdad lo que en uno se ha diferenciado sin apercibirse, y lo que uno no ha diferenciado en sí mismo pero es. Nadie ha diferenciado sus vísceras y órganos, y menos las partes de sus órganos. Tampoco los niveles de su conciencia. Ni siquiera tiene bien diferenciado y organizado lo que sabe, lo que está a disposición de la conciencia.

Muchas veces no ha diferenciado su autoridad de su personaje, ni su papel de su actuación, ni todo eso del escenario.

Desde luego, cuando el escenario se hunde, o los otros actores se han ido, o acontecen fracturas de otro tipo, es más fácil diferenciar. Pero en otras ocasiones, para un animal que existe en el mundo no es fácil discernir lo que es del organismo, del medio, de los demás hombres o de sí mismo.

La metáfora del gran teatro del mundo contiene como problemática «no sólo que el individuo tenga que ejecutar en el teatro del mundo una función determinada que le ha sido asignada por alguien (¿por las circunstancias? ¿por Dios? ¿por sí mismo?) sino también que él, en algún punto misterioso, no es idéntico con el papel que representa y que sin embargo tiene que identificarse con él para ser verdaderamente él mismo»⁴².

Por eso, la crisis del personaje en el teatro moderno, y, más en concreto, la crisis de la representación del personaje, del mundo y del yo, no es un asunto que afecte tan solo a uno de los géneros de la literatura⁴³.

⁴² Balthasar, Hans Urs von, *Teodramática. 1. Prolegómenos*, Encuentro, Madrid, 1990, pp. 46-47.

⁴³ Abirached, R., *La crisis del personaje en el teatro moderno*, Publicaciones de la Asociación de Directores de Escena de España, Madrid, 1994, cap. 3.

4.- Los prejuicios de los juicios. La ley natural y la persona fingida.

Antes de que uno sepa quién es ha pasado miedo, ha llorado. Ha sentido frío, y hambre, y dolor de oídos, mucho antes de que pudiera nombrar nada de eso.

Antes de que pueda emitir juicios (*crisis*) verdaderos o falsos sobre sí mismo, los demás y las cosas, su alma ha tenido muchas experiencias, y ha tenido que agruparlas y clasificarlas. Más bien se las han agrupado y clasificado.

Han dotado a su mente de una infraestructura adecuada. Se la han amueblado con los necesarios prejuicios. Eso se hace sin mucha reflexión. Los padres y parientes que enseñan a hablar, que reparten besos, bofetadas, achuchones, paseos y broncas, agrupan y clasifican experiencias del alma a la vez que las producen y las nombran.

Lo temible es la oscuridad, la selva, la avalancha de agua y lodo cuando el río se desborda. La noche. Los otros. Los rayos. El desierto. Los lobos. Esos a los que hay que reverenciar y alabar porque si no, atacan. Esos que van tan sucios, que gritan. Los extranjeros. Los ilegales. Los cazadores de cabezas y de talentos. Los policías de tráfico. Los peritos de las compañías de seguros. Esos que hacen sacrificios humanos y se comen el corazón de las víctimas en los altares de las primeras planas y de las pantallas de máxima audiencia. Y esos que anhelan ser las víctimas del sacrificio.

Las cosas son como nosotros decimos, como las enseñamos. Eso es lo natural. Esa es la naturaleza salvaje y la naturaleza de las cosas humanas.

La ley natural es el modo en que las cosas están ordenadas. Hay que temer solamente lo temible, no lo demás. Y reverenciar lo que merece reverencia. Respetar lo respetable. Nosotros estamos de acuerdo en eso porque eso es lo natural, lo real, lo verdadero y lo bueno.

También está lo prohibido, lo que no se debe. Para eso están las sanciones, los castigos. Hay mentira, engaño y fraude. Hay mercancía fraudulenta, contrabando. Pero como hemos aprendido a hacer las cosas y como las hacemos es como son.

Ahora podemos vivir. Hay un grado de seguridad mínimo. Sabemos a qué atendernos. Hay gente mejor y peor. Hay gente más educada, más amable.

Estas son las reglas del juego, la ley natural, y esto no son apariencias. Es naturaleza.

Todo esto se puede intentar deliberadamente. Entonces se llama educación, formación y humanismo, porque eso es civilizar a las personas, socializarlas, humanizarlas, y todo ello puede expresarse con el vocablo latino *fictio*, ficción, derivado del verbo *finco*.

En latín *finco* significa 1) modelar en arcilla, dar forma, moldear, construir, componer, hacer panales, modelar con cera, 2) esculpir, el arte de la escultura (*ars fingendi*), 3) componer versos, 4) fig. modelar, hacer, formar: *mentes ac voluntates fingere*, formar las mentes y las voluntades; *a mente vultus fingitur*, la cara es el espejo del alma (= el semblante es modelado por la mente), 5) fingir, simular; arreglar, componer, formar cambiando o disfrazando; disfrazar, transformar, cambiar: *vultum fingere*, componer el semblante (adoptando una expresión determinada); *crinem fingere*, arreglarse el cabello; *ad alicuius arbitrium se fingere*, amoldarse al capricho de alguien, y un montón de acepciones más entre las que se incluyen educar, imaginar, concebir, suponer, describir, representarse, inventar falsamente y otras⁴⁴.

Agrupar las experiencias del alma con palabras, enseñar a hablar, es enseñar a peinarse, a sonreír, a contenerse, a expresarse, a concebir. Todo lo que se llama formación.

Enseñar a hablar es, en segundo lugar, enseñar a aprobar y rechazar lo aprobable y lo rechazable, lo que todo el mundo aprueba y rechaza, a tener sentido común.

En tercer lugar, es enseñar a discernir y a traer a colación lo que es pertinente, a tener buen juicio y a mantenerse en su sano juicio.

En cuarto y último lugar, enseñar a hablar bien es enseñar a deleitarse con lo agradable y a experimentar desagrado ante lo desabrido, lo áspero y lo inapropiado, es enseñar a tener gusto, buen gusto.

Enseñar a hablar es humanizar, o sea, moldear el cuerpo y el alma del hombre según los cuatro conceptos básicos del humanismo, a saber, formación, *sensus communis*, capacidad de juicio y gusto⁴⁵.

⁴⁴ Segura Munguía, S. *Diccionario etimológico latino-español*, Anaya, Madrid, 1985, voz *fingo*, p. 283. Cfr. Jesús de Garay, *Diferencia y libertad*, Rialp, Madrid, 1992, p. 252.

⁴⁵ Cfr. H.G. Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 38-74.

La enseñanza de esos conocimientos y destrezas no es una enseñanza teórica tan solo. Hay que repetir muchas veces, hay que ensayar, y luego hay sitios donde es preciso actuar sin equivocarse, donde se puede aprender más porque es donde actúan los mejores.

Se aprende y se practica urbanidad en la urbe, civismo en la ciudad, cortesía en la corte; esos son los escenarios para los que se componen los papeles, donde más importa representarlos bien, y donde se juega cada uno su apariencia, su identidad, la realidad de sí mismo y su verdad.

La corte no es solamente una. En vida de Aristóteles quizá no hubiera más que una, o bien apenas tenía diferenciados los escenarios laterales. En tiempos de Cicerón podía haber más. Durante los años en que Hobbes está escribiendo, en el siglo del Barroco, podía haber como mínimo tres en los ámbitos reducidos: la del poder político, la eclesiástica, y la académica universitaria⁴⁶, y en los ambientes sociales más complejos y densos, aún más.

Existen también como diferenciadas la corte militar, la corte financiera, la artística, y a su vez éstas se multiplican a medida que la sociedad se va haciendo más compleja y genera en su seno más diferenciaciones⁴⁷.

La ritualización es una de las primeras formas en que la cultura se hace cargo de la naturaleza, en que el hombre se representa a sí mismo, y los actores representan a las autoridades. Así se forma la persona, la personalidad y el personaje. El momento siguiente a la ritualización es el manierismo y el amaneramiento.

A partir de ahí los hombres expresan la realidad de sí mismos en las representaciones que hacen, y la verdad de lo que son en sus actuaciones. Pero no siempre resulta claro quién es el autor, si uno mismo, el papel aprendido, los otros que interpelan, la galería, los escenarios o las fracturas.

Algunos autores sostienen que, cuando al final de su vida don

⁴⁶ Esas son las que describe para la Nueva España de esa época Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz, o Las Trampas de la Fe*, F.C.E., México, 1993, pp. 42-54.

⁴⁷ Cfr. Norbert Elias, *La sociedad de Corte*, F.C.E., México, 1982, y *La civilisation des moeurs*, París, 1973, cit. por Octavio Paz, *op. cit.*. Cfr. Norbert Elias, *La sociedad de los individuos*, Península, Barcelona, 1990. Desde el punto de vista de una historia epocal del humanismo, ha estudiado esas fases Higinio Marín, *Humanismo aristocrático*, Cuadernos Empresa y Humanismo, Universidad de Navarra, 1991; *Humanismo estamental*, 1992; *Humanismo pericial*, 1994.

Quijote dice «ya yo no soy don Quijote de la Mancha, sino Alonso Quijano»⁴⁸, se ha curado, aunque otros creen que entonces se ha vuelto realmente loco.

⁴⁸ Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha II*, Cátedra, Madrid, 1992, p. 574. Para un examen del tema de la identidad personal conjugando la perspectiva de la predicación lógica, con la de la conciencia biográfica, la personalidad jurídica, y otras, cfr. Arregui, Jorge V., ed., *Identidad personal*, «Anuario Filosófico», XXVI/2, 1993.