

O TEMPORA, O MORES. IDENTIDAD Y PRESENTE

MARÍA NATALIA DEL OLMO RECACHA

Resumen

Este artículo explora la cuestión de la identidad personal, destacando su vínculo con la temporalidad y las crisis sociales actuales. En un mundo cada vez más globalizado, impersonal y determinado por un capitalismo que parece no presentar alternativa, surge una sensación de ruptura. Sin embargo la palabra crisis, entendida como separación y escisión, no solo representa un derrumbe sino también una oportunidad.

En este contexto, se retoma la idea de que la filosofía se muestra necesaria en momentos de crisis y reflexión. La pérdida de criterios de identidad social y moral motiva el imperativo de repensar nuestras ideas y valores. Así, la arqueología del lenguaje y la filosofía se presentan como herramientas esenciales para comprender la identidad en un mundo cambiante, sugiriendo que la actividad filosófica y la genealogía etimológica son cruciales para arrojar luz sobre la complejidad de la existencia humana

Palabras clave: identidad, lenguaje, filosofía, presente.

Identidades perdidas

La reflexión sobre la cuestión de la identidad personal ha ocupado un lugar central a lo largo del pensamiento occidental. La inquietud por elucidar en qué consiste nuestra propia identidad parece constituir un carácter definidor de aquello que somos. Viene con la propia naturaleza humana el tomar conciencia de sí misma. Y es en este cuestionarnos sobre la identidad personal que existe un inevitable vínculo con el acontecer de la propia temporalidad.

El presente en que nos hallamos es un *hic et nunc* social, cultural, educativo y políticamente sísmico. Quizás podríamos considerar que esta afirmación se puede aplicar a casi cualquier época

de la humanidad. Sin embargo, parece que la sociedad se torna cada vez más compleja, nuestro mundo globalizado cada vez más impersonal, el capitalismo voraz cada día más insaciable.

Las palabras de hoy dejaron de apuntar al sentido originario de las de ayer. Con el transcurrir histórico se despliega un olvido semántico, una pérdida de sentido y por tanto de comprensión del mundo. Parece pues imprescindible volver la mirada hacia aquel lugar sobre el que todo se sostiene, realizar un ejercicio arqueológico, genealógico que nos conduzca hasta los fundamentos, que nos lleve al punto primero en el que hallar las raíces, aquellas que sustentan el resto del árbol, aquellas que permiten, en el rastreo etimológico, arrojar algo de luz y disipar el espeso velo del olvido que sepulta el sentido de las palabras. Al emprender una genealogía que pretenda desvelar la procedencia del significado, se revela el tránsito de la tradición como una inercia cuyo movimiento conlleva un proceso de reducción, de pérdida de integridad semántica en sentido original.

Se presenta así como evidente la necesidad de comprender mejor esa palabra que nos envuelve hoy como rumor de fondo, la voz griega *κρίσις* no se agota en el *χάος* de un derrumbe como momento crítico sin salida, sino que expresa separación, escisión, decisión y juicio. Proviene de *κρίνειν*, “acción de distinguir y juzgar, de separar unas cosas de otras y, podríamos decir, de decidir con criterio”.

Asimismo, la cultura china posee un ideograma para la palabra crisis compuesto por otros dos ideogramas superpuestos, cada uno de ellos con su significado independiente. La parte superior la ocupa la palabra amenaza, mientras que la inferior vendría a traducir nuestra idea de oportunidad. Se trata de un concepto que implica lo cíclico de algo que llega a su fin para dar paso a lo nuevo, del mismo modo en que el ave de fuego renace al vuelo de sus cenizas, *ardet nec consumitur*.

Crisis expresa ruptura y escisión a la vez que decisión, así es nuestra escena de hoy. Una escena de ruptura tanto económica como socio-política en la que puede verse lo humano tan escindido de sí mismo como de los astros, *ψυχή* y *σώμα* no se conocen y el conocimiento se halla más disgregado que nunca a causa de la excesiva especialización, que, aun cuando en cierta medida pueda resultar necesaria, en exceso conduce a un estrechamiento del horizonte del conocimiento que cada vez vemos más parcelado en esferas aisladas de saber. De este modo se gana en disociación y se pierde en integración. En este sentido, la lectura de Byung-Chul Han puede aportarnos un buen análisis del

lugar en el que el paradigma de la psicopolítica nos sitúa.

Es momento de cambio y, en tal marco, debe surgir la pregunta acerca de la identidad personal, cabe preguntarse por la realidad humana, por su relacionarse con el mundo, con los demás y consigo misma. Y es que en nuestro habitar el mundo se entretrejen ciertas redes de relaciones, con nosotros mismos, unos con otros y a su vez con el entorno físico y social. El modo de estar en el mundo ha ido variando según momento y lugar a lo largo de la humanidad. El de hoy se halla, como decíamos, regido por la escisión y la ruptura, y esto es así en muchos sentidos. Asistimos a un cambio de paradigma en el que la tecnología y las inteligencias artificiales avanzan abriendo un mundo de posibilidades pero también de retos en cuanto a garantizar un acceso seguro al conocimiento.

Quizás en este punto podríamos recordar aquella tesis de Ernest Gellner que señala la inevitable relación que existe entre los momentos de crisis o desorientación y el quehacer filosófico. Para Gellner el escenario que se manifiesta en los tiempos de crisis, cambio y transformación es, de hecho, el más propicio para la actividad filosófica. Así pues, se muestra la escena de crisis y desorientación como momento de transformación, como marco de búsqueda de criterios, en el cual poder tanto repensar como reapropiarnos de aquella olvidada identidad.

«Las consecuencias generales de una metamorfosis son a la vez obvias y bien conocidas: desorientación y desconcierto, un sentido claro de caos y contradicción y un intento de restaurar alguna clase de orden y dirección... Bajo circunstancias favorables, esta situación puede conducir al intento de fijar criterios sistemáticos a favor de lo que debiera o no ser admitido en el orden restaurado, de reganar la identidad. Este suele ser el principal origen de la filosofía. La filosofía es orientación en un caos o vacuum».¹

Para empezar trataremos muy brevemente la noción de identidad personal, rescatando voces como la de Nietzsche, para en este punto quedarnos en la época del filósofo prusiano a fin de recordar aquella nueva actividad sobre el análisis de la psique que brotaba desde una nueva psicología. Aquella nueva psicología emprendía esta tarea desde una perspectiva distinta, distanciándose de la denominada psicología experimental que abandonaba en el olvido todo aquello variable y

¹ Gellner, Ernest. *Thought and Change*, The University of Chicago Press. London, 1964. Pág. 51.

cambiante perteneciente a la vida personal y anímica del individuo y que se quedaba en un mero estudiar aisladamente simples procesos mentales.

A este respecto resulta crucial la aportación de Carl Gustav Jung con su delimitación de la dimensión psíquica de la personalidad humana, así como con su profundización en el inconsciente no solo personal sino también colectivo.

Jung habla de la realización del sí mismo como meta final del proceso de individuación, del encuentro del yo con el sí mismo, al que aquél le reconoce su posición central en la totalidad de la personalidad, lugar del que el yo se apoderaba falsamente antes de llegar a la culminación del proceso de individuación.

Así pues, en el actual momento de crisis y enmarcados en esta sociedad parece resultar conveniente repensar la obra de Jung recordando su recomendación de explorar nuestra interioridad tomando así conciencia de nuestra identidad y reapropiándonos de nuestra propia individualidad a fin de poder dirigir nuestra existencia, alcanzando un equilibrio tanto entre nuestras dimensiones psíquicas, como en el modo de relacionarnos con el entorno físico y social. Como ya dijo Sartre, somos aquello que hacemos con lo que hicieron de nosotros.

Idem entitas

Tallado en la parte delantera del templo dedicado a Apolo, en Delfos, se halla una antigua inscripción, *Γνῶθι σεαυτόν*, que vendría a traducirse por el aforismo «conócete a ti mismo». Se encuentran aquí reunidos, jugando al juego del lenguaje, tanto la noción de conocimiento, como la de sí mismo. *Ἡ γνῶσις* se traduce por conocimiento, mientras que en *σεαυτόν* se recoge la noción del sí mismo, la cual parece presentarse como núcleo común que atraviesa las diferentes concepciones de la identidad personal. Asimismo, se nos presenta esta concepción del sí mismo como elemento central en el pensar sobre el individuo, la persona, la cuestión de la identidad, desde la antigüedad más remota hasta hoy, desde México hasta Asia, desde Grecia hasta Oceanía.

Atendiendo al origen etimológico del que surge nuestro concepto de identidad personal se despliega ante nosotros la palabra latina *identitas* compuesta por el adjetivo o pronombre demostrativo *idem* que proviene de *is-dem*, el cual se traduce por “este y no otro”, y el sustantivo *entitas*, entidad, del

participio de presente *ens, entis*, del verbo ser, *esse*, que se encuentra haciendo referencia a aquello que se halla participando de la existencia, del ser en presente, que es y está siendo. Así, la palabra identidad proviene de la construcción latina *idem entitas* que podría comprenderse como un mismo carácter de ser.

A continuación, trataremos de condensar en unas breves líneas algunas de las voces que se han hecho escuchar a lo largo de más de veinticinco siglos de reflexión acerca de la cuestión de la identidad personal.²

El pensamiento occidental desde sus inicios, desde la escisión entre *μῦθος* y *λόγος*, se ha planteado la cuestión sobre la identidad personal, se ha pretendido dilucidar qué es eso del sí mismo. Desde el adagio del oráculo de Delfos se ha invitado al hombre a conocer su ser mismo.

Ya Sócrates, antes que Aristóteles, lanzaba la recomendación de dedicarse a la reflexión sobre el propio saber y la interioridad, posicionándose respecto al saber y al sujeto con su popular afirmación: *ἐν οἷδα ὅτι οὐδὲν οἶδα*. El adagio de Delfos se convirtió con Sócrates, en una llamada invitando al hombre a conocer su ser mismo. Sócrates lo eleva con su interpretación a la comprensión de uno mismo como evaluación moral ante aquella voz interior que era el *δαίμων*. Conócete a ti mismo y allí, en lo más profundo de tu ser, podrás contemplar la verdad.

Por otro lado, San Agustín, trata la identidad tanto en sentido ético como teológico, la búsqueda de la propia identidad consiste en la búsqueda del alma. En el libro décimo de sus *Confesiones* presenta la verdad del ser hombre como inseparable de la verdad sobre Dios: «*Deus semper idem, noverim me, noverim te*», esto es, «¡Oh Dios, siempre idéntico, que me conozca, que te conozca!»; «*Deum et animam scire cupio*», es decir, «Deseo conocer a Dios y mi alma». La verdad de la existencia humana se halla en su propio interior y quedaría recogida en el siguiente aforismo: «*fecisti nos ad te*», «nos hiciste para ti».

Durante la modernidad se retoma aquel *γνώθι σεαυτόν* con gran fuerza desde distintas perspectivas e interpretaciones, resurgiendo asimismo en el magisterio de la Iglesia con su defensa de la verdad

² Para un buen recorrido a través de la historia de la comprensión del sujeto en la cultura occidental, Cf. Ch. Taylor. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós. Barcelona, 1996.

humana y divina. Mientras tanto, durante el inicio de esa misma época moderna, Descartes profundizó, mediante su duda metódica, acerca de la posibilidad humana de la constatación del sujeto sobre sí mismo, quizás con su *cogito ergo sum* funda Descartes la filosofía moderna sobre el sujeto y su identidad; iniciándose así un pensamiento moderno que podría caracterizarse *grosso modo* por su racionalismo y su escisión entre sujeto y objeto.

En la tercera parte de su “Apología de la modernidad” se refiere Vicente Sanfélix a la transformación que sufrió el individualismo, «decisivamente azuzado en nuestra cultura por el cristianismo»³, hacia el comienzo de la modernidad. En esta transformación, con Descartes, se establece una nueva comprensión del mundo y del sujeto, y por tanto también de la dignidad personal:

«Llegamos así al umbral de la modernidad, umbral que traspasa definitiva y decididamente Descartes, y en cuyos planteamientos resuenan tan claros los ecos de este nuevo individualismo que apenas será necesario insistir. Ahí está la explícita confesión de su interés por una ciencia operativa que nos haga dueños y poseedores de la naturaleza; y la primacía en su antropología de una voluntad que, por formalmente tan infinita como la de Dios, puede llegar a hacernos creer que somos libres incluso de su sujeción.

*La transmutación producida es clara. La dignidad del individuo ya no es relativa a Dios sino absoluta. Su fuente es inmanente. Ya no estriba en su ser imagen y semejanza de otro ser sino en la naturaleza, potencialmente infinita, de sus propias facultades: un entendimiento y una voluntad que lo hacen libre».*⁴

De hecho podría decirse que, con Descartes, toda la modernidad se funda sobre el supuesto de la identidad personal. Todo su proyecto filosófico se encontraba centrado en proporcionar seguridad al sujeto, construyendo un sí mismo a partir de sus propios pensamientos. Sobre los fundamentos que constituyen esta confianza se construirá luego, uniéndose a las ideas liberales de Locke, la autonomía y soberanía del hombre libre, base de los sistemas democráticos del gobierno moderno; Un Locke para quien el principio de identidad no consiste en una cuestión perteneciente al ser de las cosas, sino a nuestro modo de conocerlas:

³Sanfélix Vidarte, Vicente, “Apología de la idiotez” en *Individuo, identidad e historia*. Obra coordinada por Mercedes Torrevejano y A. Faerna. Pre-textos. Valencia, 2003. Pág. 44.

⁴Íbidem, pág. 46.

*«Cuando vemos una cosa en un lugar dado, durante un instante de tiempo, tenemos la certeza (sea la cosa que fuere) de que es la misma cosa que vemos, y no otra que, al mismo tiempo, exista en otro lugar, por más semejante e indistinguible que pueda ser en todos los otros aspectos. Y en esto consiste la identidad, es decir, en que las ideas que les atribuimos no varían en nada de lo que eran en el momento en que consideramos su existencia previa, y con las cuales comparamos la presente».*⁵

No sería posible sin embargo afirmar la existencia de un yo o de algo así como una identidad personal a partir de la incesante sucesión de percepciones considerada por Hume como aquello en lo que consiste el ser humano. Lo concibe como un haz o colección de percepciones diferentes, *a bundle or collection of different perceptions*, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y que se encuentran en perpetuo flujo y movimiento.

Para el escocés identificar aquel fluir de percepciones con el yo o con la identidad personal constituiría un mero producto de nuestra imaginación, que habría dado lugar a la correspondiente creencia. La idea de la supuesta entidad de un yo o sí mismo no se deriva, como dice Hume, de impresión sensible alguna. Concluyendo así, que el problema de la identidad personal carece de solución, siendo los haces de impresiones que se dan en las relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad lo único que podemos percibir. A este respecto señala Vicente Sanfélix:

«El tratamiento que Hume hizo del problema de la identidad personal puede ponerse como ejemplo paradigmático de las dificultades que un lector meticoloso encontrará al afrontar la lectura de la obra filosófica del pensador escocés. La historia efectual le atribuye una influyente tesis reduccionista según la cual el yo (self) no es sino un haz o colección de percepciones. Ciertamente en este tópico historiográfico hay, como en casi todos los tópicos, mucho de verdad; lo discutible es que ésta sea toda la verdad.

[...]

Hume, que acabó por confesar que al tratar el problema de la identidad personal se había visto envuelto en un laberinto, legó a sus intérpretes otro más inmediato: el de intentar comprender

⁵ Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*, Collins. London, 1964. Pág. 206.

*cabalmente su posición al respecto y las razones de su insatisfacción con la misma. Sospecho que intentar aclarar este asunto puede tener algo más que un valor filológico; quizás pueda ayudarnos para comprender las dificultades a las que tesis reduccionistas como la de Hume se enfrentan».*⁶

Ya a mitades del siglo XIX irrumpe en escena Friedrich Nietzsche y con él la muerte de Dios. Nietzsche interpreta nuestro ser como un valor, considera al ser humano como la unidad esencial entre las determinaciones del ser de la voluntad de poder y del eterno retorno de lo mismo.

Para Nietzsche el yo consiste en una agrupación de fuerzas, es una ficción, sujeto múltiple, pluralidad de fuerzas, mientras que el sí mismo podría constituir un “entre” las fuerzas. Nietzsche afirma la construcción y deconstrucción de la identidad que supone un constante desapropiarse de sí. El sí mismo sería voluntad de poder. En el constituirse del sí mismo se da una constante tensión entre fuerzas que se encuentran en un continuo organizarse y desorganizarse, por lo que *Das Selbst* se concibe como poder, concretamente como voluntad de poder.

Sin embargo, Elena Nájera concluye, en su Tesis Doctoral titulada *Del alma fuerte al superhombre. Descartes y Nietzsche: dos versiones del sujeto moderno*, lo siguiente:

*«El programa hermenéutico de creación de sí que ha de seguir el superhombre no le sirve para recrear la identidad de los demás según un mínimo principio de caridad, sino, más bien, de un modo peligrosamente instrumental. Al margen de las inquietantes consecuencias políticas de ello, quisiéramos señalar contra Nietzsche, que los vínculos personales no pueden pensarse exclusivamente desde el modelo agonal de la voluntad de poder. Éstos no sólo se rigen por la dialéctica del mando y de la obediencia, sino que, afortunadamente, también se dejan llevar con frecuencia por la empatía».*⁷

La persona como máscara de la psique colectiva

Máscara ritual, mitos y ritos, metáforas y gritos. Sordos alaridos ahogados, velada verdad, que hable la voz desde allá, profundas tierras del común clamar, ligero elevarse hacia la totalidad.

⁶ Sanfélix Vidarte, Vicente. “En el laberinto” en *David Hume, nuevas perspectivas sobre su obra*. Publicaciones de la Universidad de Castilla la Mancha. Murcia, 2005. Págs. 177-179.

⁷ Nájera, Elena. *Del alma fuerte al superhombre. Descartes y Nietzsche: dos versiones del sujeto moderno*. Tesis Doctoral, Universitat de València, 2002. Pág. 530.

Inevitable el viaje de vuelta al pasado, al lugar desde el que comprender el sentido. El ojo del mito, con su tender hacia la totalidad siempre alcanzará a comprender más.

Largo tiempo lleva extraviada, vagando a la deriva, la originaria comprensión que de nuestros conceptos tuvimos, la comprensión de un sentido originario con gran riqueza semántica de la que poco queda en muchos de nuestros conceptos actuales.

Resuenan voces griegas, vuelve a vibrar un débil murmullo, profundas aguas recuerdan el inicio del camino. Aquél murmullo se vuelve violento rugido. ¿De dónde viene esa voz? *Persona, personare, πρόσωπον, phersu*. Sonidos que tras ir regresan, que al sonar resuenan, que al sonar tras la máscara son catapultados invadiendo cada rincón de la escena...¿De dónde viene esa voz?

Como ya dijo Nietzsche, nuestros conceptos son metáforas que por acostumbradas se ha olvidado que lo son. Esto mismo es lo que ocurre con nuestro concepto de persona. Existe un gran abismo entre la primera entrada del Diccionario de la Real Academia Española que aparece al consultar el significado de la palabra persona: “*Individuo de la especie humana*”, y el origen etimológico que encontramos en dicho diccionario precediendo a las distintas acepciones que se recogen: “*Del latín persōna, máscara de actor; personaje teatral, este del etrusco phersu, y este del griego πρόσωπον*”. A lo largo del proceso de metaforización que ha sufrido el concepto desde la concepción de la persona como máscara teatral a la de individuo de la especie humana, se dan cita tanto el derecho romano, como la teología cristiana.

Como decimos, podríamos reconocer parte de la gestación de nuestro concepto de persona en la cultura romana, remitiéndonos al uso jurídico de este concepto que se desprende del derecho romano '*Persona, res et acciones*'. Encontramos aquí el origen de la noción de persona jurídica tan empleada en la actualidad y también recogida en el *DRAE*, “*Organización de personas o de personas y de bienes a la que el derecho reconoce capacidad unitaria para ser sujeto de derechos y obligaciones, como las corporaciones, asociaciones, sociedades y fundaciones*”.

De este modo se concibe el estatus jurídico de la persona, sujeto de derechos y obligaciones reglamentadas en el marco de una sociedad. Asimismo podríamos reconocer también en nuestro concepto de persona un fundamento de raigambre cristiano, las raíces de la sagrada dignidad

personal, etc. Justamente la acepción décima del concepto de persona que aparece en el *DRAE* nos explica que en la doctrina cristiana son persona el Padre, el Hijo o el Espíritu Santo. Se consideran tres personas distintas que poseen una misma esencia.

Cabría señalar una cuestión a fin de comprender la consolidación de la equiparación del concepto de persona con el de ser humano. Según la concepción del derecho jurídico romano las ciudades, sin ser seres humanos, podían constituirse como personas, mientras que los esclavos, aun siendo seres humanos, no se consideraban personas, no se les reconocía derecho a la propiedad, ni incluso a la propia vida. Ya Tomás de Aquino nos dejó escrito que aquello que añade al ser humano la categoría de persona es la dignidad personal, los esclavos no eran persona, no gozaban de dignidad personal. Así pues, es a partir de la concepción cristiana de la realidad divina como realidad personal que se equiparan los conceptos de persona y ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios. En Cristo, que comparte la misma esencia con el Espíritu y el Padre, se encuentran reunidas la humanidad y la divinidad, posee naturaleza divina y también humana. En relación con esta cuestión de la dignidad de la persona, resume Vicente Sanfélix en su “Apología de la idiotez”:

*«Lo que la conceptualización personal de los seres humanos que el cristianismo opera viene a significar es la dignificación de su individualidad. Con lo que vemos que junto a la dimensión ontológica, aquella conceptualización tiene una dimensión evaluativa que va a ser la que va a terminar por primar. Primacía que se ve clara en Santo Tomás, quien advierte que frente al término hipóstasis, que de suyo no incluye ninguna razón de distinción determinada, el término persona incluye esa especial razón de distinción que pertenece a la dignidad. Una dignidad que hace que la existencia de los seres humanos, a diferencia de la de los individuos de los otros géneros naturales, sea querida por Dios en y por sí misma, y no en tanto en cuanto medio para asegurar la perpetuidad de su especie».*⁸

Pero retrocediendo un poco más en su origen etimológico nos encontramos con que ese *persona*, *personae* latino viene a traducir, como bien señala el *DRAE*, la noción etrusca de *phersu*, y esta el concepto griego de *πρόσωπον*, esto es, máscara. Máscara del actor en la trágica escena griega que, hilando un poco más fino, podría remitirse a la máscara funeraria, la máscara ritual empleada en los ritos funerarios. Por su parte Marcel Mauss nos habla de ese origen ritual no tanto a partir de un

⁸ Sanfélix Vidarte, Vicente, “Apología de la idiotez” en *Individuo, identidad e historia*. Obra coordinada por Mercedes Torrevejano y A. Faerna. Pre-textos. Valencia, 2003. Pág. 44.

material filológico, sino ateniéndose a la antropología, en concreto Mauss dirige la mirada a Etruria, donde podemos hallar una cultura de las máscaras. Nos habla el francés de una cultura de las máscaras, mas no en sentido teatral, sino en sentido funerario, se trata de las máscaras que en los ritos funerarios podían emplear determinados componentes de la comunidad, aquellos a los que era permitido llevar a cabo la representación.

Ateniéndonos al *πρόσωπον* griego podemos perfilar un poco más el origen de este étimo. Si desmenuzamos el término nos encontramos con el prefijo *προς-* por un lado, y con el lexema *ωπος* por el otro, esto sería literalmente “delante de la cara”. De aquí también surge el concepto de *prosopopeya*, la personificación, aquella figura estilística que pretende retratar un personaje describiendo sus facciones y por extensión el resto de la persona.

Por su parte, Gavius Bassus, en su tratado *De origine verborum et vocabulorum* nos deja una peculiar explicación del origen del término persona. Aulo Gelio recupera en sus *Noches Áticas* la voz de Baso, quien alude al verbo latino *personare*, que significa literalmente sonar (*sonare*) a través (*per-*), o resonar:

«'PERSONAE' VOCABULUM QUAM LEPIDE INTERPRETATUS SIT QUAMQUE ESSE VOCIS EIUS ORIGINEM DIXERIT GAVIUS BASSUS

1 Lepide mi hercules et scite Gavius Bassus in libris, quos de origine vocabulorum composuit, unde appellata 'persona' sit interpretatur; a personando enim id vocabulum factum esse coniectat.

2 Nam caput -inquit- et os coperimento personae tectum undique unaque tantum vocis emittendae via pervium, quae via non vaga neque diffusa est, in unum tantummodo exitum collectam coactamque vocem ciet magis claros canorosque sonitus facit. Quoniam igitur indumentum illud oris clarescere et resonare vocem facit, ob eam causam 'persona' dicta est, o littera propter vocabuli formam productiore».⁹

Ya los romanos establecieron esta relación léxica y etimológica entre el sustantivo persona y el

⁹ Auli Gellii. *Noctes Atticae*, UNAM. México, D.F., 2002. Libro V, cap. vii, pág. 21. Traducción propia: Cuán ingeniosamente interpretó Gabio Baso la palabra persona y cuál dijo que era el origen de esa voz. 1. Sabia e ingeniosamente, ¡por Hércules! es interpretado en los libros de Gavio Baso, los que compuso acerca del origen de los vocablos, de dónde toma su nombre la persona; a partir de *personare* es formada esta palabra. 2. Dice pues, no teniendo la máscara que cubre por completo la cabeza y la boca más que una única salida para emitir la voz, salida que no es vaga ni difusa, se estrecha la voz para escapar por una sola salida, adquiriendo un sonido más melodioso y fuerte. Así, porque la máscara hace la voz más sonora y penetrante, se le ha llamado *persona*, y es por la forma de esta palabra que es larga la letra o en ella.

verbo *personare*. De todos modos, nos encontramos ante dos aspectos del concepto de persona, del concepto de máscara teatral. Por un lado se expresa un sentido de caracterización, actor que enmascarado irrumpe en escena, que al quedar enmascarado queda sometido a un carácter y, por el otro, aquel *personare* hace referencia a ese abocinamiento por el que el actor proyectaba la voz, la hacía retumbar, la amplificaba a fin de poder inundar cada rincón del teatro.

Parece pues, que podemos reconstruir una genealogía de nuestro concepto de persona, podemos apreciar una formación histórica del concepto, desde su origen y evolución etimológica, pasando por su cambiante significación a partir de las distintas configuraciones que se han dado en cada momento de la vida del concepto, hasta su actual concepción. Por tanto, se presenta como errónea aquella tesis de Peter Strawson según la cual el concepto de persona consistiría en un concepto ahistórico, consistiría en un concepto existente en todo posible esquema conceptual. Según Strawson podemos distinguir un mismo concepto de persona en todo momento y lugar, un concepto que, del mismo modo, carecería de historia. Sin embargo, como bien señala Vicente Sanfélix:

*«La universalidad del concepto de persona no exige, en modo alguno, que en todo esquema conceptual tengamos que encontrar exactamente el mismo concepto de persona. Ni siquiera que podamos destilar una especie de abstracto común denominador que constituiría algo así como el núcleo necesario y trascendental que recubren los diversos conceptos, empíricos y contingentes, de persona».*¹⁰

De la máscara se sirve también Nietzsche para desplegar un abanico de sentidos posibles mediante los que permitir un acercamiento a la comprensión de la dimensión personal del humano moderno. Sitúa el nacimiento del disfraz en la inseguridad del individuo propio de la modernidad, que lo asume como arma a fin de combatir la debilidad y el temor. Inseguridad respecto de las decisiones propias, temor de la asunción de responsabilidades en primera persona y debilidad a partir de la cual se acaba por adoptar como arma de defensa la ficción.

Nietzsche se mueve en las raíces del horizonte que separa ser y apariencia. La vida moderna es caracterizada por el alemán como decadencia, decadencia entendida en cuanto carencia de una unidad estilística, no como falta de belleza sino como ausencia de coherencia entre exterior e interior, entre forma y contenido, entre ser y apariencia.

¹⁰ “¿Cabe todavía hablar de identidad personal?”, *Thémata. Revista de Filosofía*. Núm. 39, 2007. Pág. 89.

En este marco carente de coherencia entre forma y contenido se encuentra Nietzsche ante un individuo en que la forma no puede aparecer sino como disfraz. Pero, ¿cuál es el origen de tal disfraz? El nacimiento del disfraz, por su falta de adecuación al contenido, supone un inevitable carácter de reflexión para Nietzsche, que nos deja en su segunda intempestiva:

*«Nadie expone ya su persona, sino que se disfraza de hombre culto, de erudito, de poeta o de político. Cuando uno toca tales máscaras, creyendo que toman en serio la cosa y no hacen la comedia... se queda de pronto con nada más que un montón de trapos y retazos».*¹¹

También Jung nos habla del disfraz mediante ese latino *persona, -ae*, que emplea para señalar las expresiones de energía arquetípica¹², aquello que la máscara expresa tipificando distintos caracteres arcaicos (expresando un *ἔθος*) que sirven de disfraz a fin de adaptarse al medio, tanto a la realidad externa como a la colectividad. Nos habla de la persona como «recorte de la psique colectiva», siendo de tal manera que, al considerarla así, podríamos tomarla en su totalidad como algo «individual». Sin embargo, al descomponer etimológicamente la palabra individuo nos encontramos con el prefijo *in-* por un lado y con *dividuus* por el otro, sustantivo que proviene del verbo *dividere* y que significa dividir. Así la palabra individuo haría referencia a una entidad no divisible. Pero como su mismo nombre indica, la persona no se referiría sino a una «máscara que aparenta una individualidad», que podría hacer creer en una individualidad cuando en realidad únicamente se trataría de un papel representado en el que tendría voz la psique colectiva.¹³

*«La «persona» es un complicado sistema de relación entre la consciencia individual y la sociedad; es oportunamente una especie de máscara destinada, por un lado, a producir determinada impresión en los demás y, por el otro, a ocultar la naturaleza verdadera del individuo. Sólo el que esté identificado con su «persona» hasta el punto de no conocerse ya a sí mismo, podrá afirmar que esta segunda finalidad sea superflua. Y sólo podrá negar lo necesario de la primera finalidad el que desconozca la naturaleza verdadera de sus semejantes».*¹⁴

¹¹ Friedrich Nietzsche, *Consideraciones Intempestivas*. Alianza, 2015.

¹² Prólogo de Carl Gustav Jung, *El ego: el lado consciente de la personalidad* en *Los espejos del yo*. Kairós, 1994. Pág. 23.

¹³ Carl Gustav Jung, *El yo y el inconsciente*. Luis Miracle. Barcelona, 1964. Pág. 101.

¹⁴ *Íbidem*, pág. 159.

Al retirar la máscara Jung descubre un fondo colectivo, de manera que acaba siendo colectivo lo que en apariencia resultaba ser individual. Desde aquí nos conduce a la identificación de la persona con la máscara de la psique colectiva. La personalidad consciente constituye un recorte de la psique colectiva y se conforma por la suma de hechos psíquicos sentidos como personales. El sufijo *-al* expresa pertenencia, relación con, por lo que personal hace referencia a aquello que pertenece a la persona. Para Jung la persona es una apariencia, consiste en una realidad bidimensional. El arquetipo de la persona es, como decimos, simbolizado por Jung mediante la máscara, el individuo se enmascara presentándose a la sociedad como algo que en realidad no es. Nos encontramos ante esa relación entre ser y apariencia en la que el individuo recurre a la máscara como arma de engaño. Comienza a formarse, nos dice Jung, en el proceso de socialización del niño, al que sigue el del adolescente y el joven, continuando con el del adulto, como la cara externa, como *autoimagen*. A modo de instancia del sujeto representa su personalidad externa que en cierta medida se encuentra al servicio del yo.

De este modo nos encontramos ante el peligro de que el *ego* llegue a identificarse con la persona, produciéndose una alienación. El yo se aliena, dejando que la o las máscaras oculten la totalidad de la personalidad, sustituyendo al sí mismo y quedando en su lugar como centro de referencia. *Das Ich* pasa a convertirse en una simple máscara social que en lugar de vivir lo que es, vive viviendo lo que aparenta ser y tomando como suyo un determinado papel a representar en la sociedad, papel que simplemente le ha sido «encomendado» como función colectiva.

*«En el fondo la persona no tiene nada de «real». Más bien constituye un compromiso entre el individuo y la sociedad, referente al papel que ha de representar por el hecho de tener un nombre, adquirir un título o desempeñar un cargo siendo tal o cual personaje. Naturalmente, en cierto sentido, eso es una realidad; pero en relación con la individualidad [...] es un mero compromiso».*¹⁵

Conclusiones

En este artículo, tratamos de hacernos cargo de una reflexión filosófica que toma por objeto aquello mismo desde donde surge la propia reflexión. El agente que conoce y aquello que se pretende conocer son una y la misma cosa. A su vez toda reflexión filosófica no puede consistir en un discurso abstracto y atemporal, que finalizará al solapar y silenciar todo preguntar, sino que es una

¹⁵ *Íbidem*

tarea que la existencia puede únicamente emprender en su tiempo, en el estar aconteciendo su temporalidad, en su sucederse el presente, presenciándolo como un ser ahí y ahora. De modo que cualquier cuestionamiento estará inevitablemente ligado a su tiempo y circunstancias.

Así pues, nuestro preguntar surge de un presente en crisis, de un momento de desorientación, por lo que, una vez más, cabe recordar con Gellner la inevitable relación de este tipo de contextos críticos con la actividad filosófica, como bien señala Carmen Ors Marqués:

*«La filosofía tiene para Gellner una motivación social y personal clara. Sus raíces son situaciones de ruptura cognitiva con la consecuente pérdida de criterios de identidad social y moral. [...] La filosofía consiste en la actividad de repensar nuestras ideas y nuestros valores conjuntamente, para Gellner esto no solo es posible sino inevitable».*¹⁶

El sujeto individualista del capitalismo de nuestro siglo se diluye en la masa y a su vez se ve alejado de su propia individualidad por un abismo. En tal marco resultaría apropiado recordar aquel aforismo griego del γνῶθι σεαυτόν, aquel descenso como el del héroe mítico al profundo mundo subterráneo en el que enfrentarnos a los monstruos inconscientes y, tras vencerlos, regresar a la superficie habiendo integrado en una individualidad aquello que se hallaba fragmentado.

El hecho de repensarnos emana como una necesidad de las circunstancias del momento presente, cuestionando a la vez los presupuestos de los paradigmas y puntos de referencia válidos hasta el momento. Asimismo, retomar desde una perspectiva crítica nuestro presente, así como reconsiderar los diversos modos en que se ha construido el “sujeto” puede resultarnos útil, sobre todo desde la modernidad. Vemos al sujeto moderno como un sujeto fragmentado, individualista y ensimismado. Sin embargo desde la muerte del sujeto, se ha concebido a este de muy distintas formas, no ha cesado la preocupación por hallar nuevos modos de comprenderlo. Quizás sea una cuestión tanto inacabada como inacabable, para la cual siempre será de gran ayuda la relación entre la arqueología de las palabras y la indagación sobre la identidad, atendiendo al modo de hacernos cargo del mundo que habitamos. Sin duda, la actividad filosófica y el legado que nos deja la cultura clásica resultan esenciales para arrojar luz sobre la complejidad de nuestra existencia.

¹⁶Ors Marqués, Carmen. “Empirismo y sociedad” en *David Hume, nuevas perspectivas sobre su obra*. Publicaciones de la Universidad de Castilla la Mancha. Murcia, 2005. Pág. 152.

BIBLIOGRAFÍA

- Campillo, Neus. (2001). *El descrèdit de la modernitat*. València: Publicacions de la Universitat de València.
- Gellner, Ernest. (1964). *Thought and Change*. London: The University of Chicago Press
- Jung, Carl Gustav.
 - (1964). *El yo y el inconsciente*. Barcelona: Luis Miracle.
 - (1974). *Lo inconsciente*. Buenos Aires: Losada.
 - (1994) *El ego: el lado consciente de la personalidad en Los espejos del yo*. Barcelona: Kairós.
- Nájera, Elena. (2002). *Del alma fuerte al superhombre. Descartes y Nietzsche: dos versiones del sujeto moderno*. Tesis Doctoral, Universitat de València.
- Nietzsche, Friedrich. (2015). *Consideraciones intempestivas*. Madrid: Alianza..
 - Ors Marqués, Carmen. (2005). “Empirismo y sociedad” en *David Hume, nuevas perspectivas sobre su obra*. Murcia: Publicaciones de la Universidad de Castilla la Mancha.
- Sanfélix Vidarte, Vicente.
 - (1994). *Las personas y su identidad*. Madrid: Editorial Complutense.
 - (2003) *Mente y conocimiento*. Madrid: Biblioteca Nueva.
 - (2003) “Apología de la idiotez” en *Individuo, identidad e historia*. Obra coordinada por Mercedes Torrejano y A. Faerna. Valencia: Pre-textos.
 - (2005) “En el laberinto” en *David Hume, nuevas perspectivas sobre su obra*. Murcia: Publicaciones de la Universidad de Castilla la Mancha.
 - (2007) “¿Cabe todavía hablar de identidad personal?”, *Thémata. Revista de Filosofía*. Núm. 39.