

¿Somos lo que escondemos? Sobre la identidad y el secreto

Are we what we hide?
On identity and secrecy

Francisco Javier Gallego Dueñas
Universidad Nacional de Educación a Distancia (España)
mua2001es@yahoo.es

Resumen

Se intenta ver algunas relaciones entre el secreto y la identidad. “Secreto” tiene dos significados: algo que no queremos compartir, un ocultamiento deliberado y los “secretos de la naturaleza”. Se suele identificar el secreto con lo real por lo que la identidad es siempre lo que está oculto en una persona. Pero la identidad moderna puede ser identificación, suma de características o el corazón secreto e interno de las personas. No se puede dudar sobre la importancia del secreto en el estigma, capaz de construir la personalidad al completo, sin embargo cabe preguntarse si los secretos pueden ayudarnos a entender la identidad no como un núcleo unitario, estable y oculto, incluso para nosotros mismos.

Palabras clave: identidad – sociología del secreto – estigma – identidad secreta

Abstract

The word “secret” has two meanings: something that anybody will not share, a deliberate hiding; and the “secrets of the nature”. This paper will try to explain what the relationship between “secrecy” and identity could be. We use to identify secret as the real thing; therefore, identity is always what is hidden in a person. We discuss different ways to understand modern identities: identification, the characteristics added up of a person, or the basic inner and secret heart of people. We cannot doubt about the important role secret has in some people stigma. We wonder if secrets can make us understand identity not as a stable, hidden -even for ourselves- unit core.

Keywords: Identity – sociology of secrecy – stigma – secret identity

Antón Chéjov, en *La dama del perrito* presenta a Gurov, un personaje con dos vidas, una abierta, vista y conocida por todos, “llena de franqueza relativa y relativa falsedad, una vida igual a la que llevaban sus amigos y conocidos”, y otra que se deslizaba en secreto, su romance con Anna Sergueevna. Sin embargo, era aquí, en lo profundo de su corazón, donde estaba todo lo de verdadero valor y sinceridad, mientras que lo falso, “el estuche en el que solía esconderse para ocultar la verdad”, era lo que quedaba a la vista, su trabajo, sus diversiones... Dice Chéjov que desde entonces, Gurov juzgó a los demás por su rasero, desconfiando de todos y pensando que cada hombre vive su verdadera vida en secreto, “bajo el manto de la noche”. Por eso, pensaba que la personalidad queda ignorada, oculta en el hombre civilizado, culto.

El secreto no engaña

Se pueden encontrar principalmente dos acepciones de secreto. Una de ellas, consiste, en principio, en la ocultación de una información. El secreto no es *literalmente* una cosa, no es un lugar, es una manera de relacionarse que tienen los humanos. La otra, a la que hacen referencia expresiones del tipo, “los secretos de la naturaleza”, o “el secreto del éxito”, “el secreto de las pequeñas cosas”, deben entenderse más bien como “esencia”, “fundamentos”. Se pretende hacer ahora referencia a la segunda. Esta deriva considera que lo más importante, lo más significativo, la esencia de las cosas, es “secreto”. Cuando se utiliza la expresión “secretos de belleza” o “secretos de cocina” se quiere dar a entender, no sólo aquellos “trucos” que utilizan sólo unos pocos, sino que, precisamente son esos manejos secretos los que realmente dan la cualidad extraordinaria a la belleza o a la cocina. Si se define el secreto como una ocultación deliberada, no se debería compartir esos “secretos”, porque dejarían de serlo, aunque no por ello dejarían de ser útiles. Esta

condición no siempre se puede aplicar a la configuración del secreto que se desarrollará en el resto de la investigación que estamos llevando a cabo¹. Si alguien tiene un secreto sobre su vida pasada y éste llegara a saberse podrían aparecer consecuencias más o menos importantes, el secreto es útil mientras se mantiene. Pero no acaba aquí la deriva del concepto. Si resulta que esos pequeños detalles secretos son los que acaban dotando de personalidad, es fácil comprender que los “secretos del universo” o “los secretos del automovilismo” se refieran a la esencia del universo y el automovilismo, sin que haya nadie que deliberadamente impida ese conocimiento.

Esta identificación apresurada entre secreto y verdad más verdadera se basa en algunas preconcepciones. La primera es que el secreto siempre oculta una verdad. A pesar de todo, hay que hacer notar que los secretos pueden ser inventados, como en la obra de teatro *Quien teme a Virginia Woolf*, de Edward Albee, llevada al cine por Richard Burton y Elisabeth Taylor, donde presenciamos horrorizados cómo George y Martha despedazan sus falsos secretos. El agente doble guarda un secreto falso (Fabbri, 1988). Y, aunque se de por supuesto que el secreto es siempre la verdad, uno de los temas con los que se asocia el secreto es el del autoengaño (*self-deception*), el secreto para uno mismo (por ejemplo Bok, 1982), con lo que se podrían encontrar personas que ocultaran datos irreales como parte de una personalidad neurótica o esquizofrénica –deleuziana o no-, por ejemplo.

El secreto es la verdad, en primer lugar porque la verdad es desocultamiento, desvelamiento, *aletheia*, como *ἀ-λήθεια*. Se sabe que esta etimología heideggeriana no tiene una exactitud determinante, según los filólogos no deriva de *λανθάνω* (raíz **ληθ*), “estar oculto”, pero como dice Ignacio Gómez de Liaño, a los propios griegos, como a Heidegger, les sonaba a desocultamiento, y eso es lo que importa en este caso (Gómez de Liaño, 1975: 337). En segundo lugar, se sabe que el secreto es la verdad porque revelar un secreto es un trabajo, descubrirlo es un trabajo, como bien saben y cobran los detectives privados. Y sólo el trabajo es lo real. Las confesiones espontáneas son siempre sospechosas, sólo alcanzan su cota de verdad en el drama, como se advierte en el triunfo de las autobiografías (Blanchot, 2007: 124) y los *talk shows*. Lo

¹ Quizás se pueda entender bajo este prisma el “secreto de belleza” en el sentido de que podría explicar por qué ciertos personajes alcanzan cotas de perfección estética y no permiten que los demás siquiera se asomen. Lo que descargaría de culpa ante la fealdad.

real es el esfuerzo, lo que merece la pena. El trabajo es fundamental en la confesión católica, al igual que el trabajo psicoanalítico, y todo va paralelamente al valor del trabajo en la ciencia ricardiana y marxiana. Sólo se estaría seguro de la verdad de un secreto compartido cuando éste hubiera sido arrancado por la fuerza, en un interrogatorio policial, desconfiando de las confidencias inesperadas. Sólo el pentotal sódico podría hacer fácil la confesión, y es que el suero de la verdad anula la barrera psíquica que frena la delación. A pesar de ello, los escritos de Beccaria contra la tortura revelan que una confesión realizada en dichas condiciones tiene muchos visos de ser falsa.

¿Por qué este prejuicio? Johnson y Lakoff (2001) con su *embodied mind*, pretenden que la mente es hija del cuerpo y sus interacciones con el-afuera. Lo visible es lo bueno porque lo oscuro produce inseguridad, ataca. Ergo, la oscuridad es el mal en el mundo y lo oculto (secreto) debe ser sacado a la luz. Por eso, para Simmel, el secreto era el rostro sociológico de la maldad moral. Sin embargo, los post-nietzscheanos descubren la verdad –como la mentira- como hija de nuestros pre-conceptos sobre ellas. El juego de la mente que crea la realidad que condiciona la mente que crea la realidad. Si la realidad crea la mente (la experiencia vivida crea la mente), luego ésta configura la realidad a su imagen y semejanza. Sólo el retardo entre una metáfora y otra es capaz de llegar al conocimiento.

No se insistirá en la metáfora de la luz y el iluminismo como enemigos del secreto, pero sí recalcar que la lucha científica contra la ignorancia confunde el secreto de la naturaleza dotando a ésta de una voluntad de ocultamiento que hay que vencer (véase la posición feminista de Evelyn Fox Keller, quien denuncia el uso de la expresión “secretos de la naturaleza” y su violación). Agnes Heller también incide en la importancia de la lucha contra los gremios y el acceso libre a los conocimientos, tanto técnicos como científicos. El deber de secreto de los médicos es el secreto profesional, dice, no el contenido de los avances en sus técnicas (Heller, 1977: 327).

El secreto de la identidad

“Todo hombre lleva consigo un secreto, muchos mueren sin encontrarlo” (Mallarmé)

Hitchcock denunció que existía una convención implícita en el cine: el *flashback* siempre es auténtico, aunque se pueda jugar con imágenes falsas, sueños, alucinaciones... El secreto, por su parte, se ha convertido en símbolo de la verdad y la lucha para averiguarlo, una de las más justificadas empresas. Así florecen desde la fisiognómica hasta los *paparazzi*. También se da por supuesto que la expresión verdadera es la que se da cuando no se sabe observado, como hacía Walker Evans en los vagones de metro (Sontag, 2007: 67). La única forma de que el cuerpo no traicione es el autoengaño (Pinker, 2007: 549 y ss). Y si el secreto es el símbolo de la verdad, la identidad secreta será la identidad verdadera, somos lo que escondemos. No podemos ignorar la sombra de Rousseau en esta ideología. Sólo somos nosotros mismos en soledad, en zapatillas.

Volvemos ahora al cristianismo para comprobar que *“in interiori homine habitat veritas”* según San Agustín. Dicha expresión proviene, en primer lugar de la Carta de Pablo a los Efesios, capítulo III, versículos 16 y 17, *“in interiore homine Christum habitare”*. Pero Pablo hace votos para que “Cristo habite en los corazones” gracias a la fe, y también ser fortalecidos por su Espíritu “en el hombre interior”, como puede leerse en la Vulgata. Según Hadot, en la Vulgata hay un posible error de traducción o de copista en virtud de la cual quedan unidos *“in interiore homine”* y *“Christum habitare”*. Así se dota de sentido a la fórmula agustiniana *in interiore homine habitat veritas* “a partir de una serie de palabras que no disponían de unidad de sentido en san Pablo”, dándole un sentido platónico. En el contexto del *De vera religione* donde aparece, Agustín supone que el hombre interior, es decir, “el espíritu humano, descubre que aquello que le permite pensar y razonar es la Verdad, es decir, la Razón divina, lo que para Agustín es tanto como decir Cristo, la cual habita, está presente, en el interior del espíritu humano” (Hadot, 2006; 228).

En una interpretación interesada del adagio se comprueba que para el cristianismo, 1) hay un interior del hombre y 2) ahí está la verdad. No se puede pasar por alto que los griegos no pensaban en ámbito interior del hombre, mientras que la belleza exterior era símbolo de la perfección total del ser humano. Así que habrá que esperar a que el Romanticismo santifique el interior del hombre como “oscuridad, caos informe y soledad” (Novalis). Una verdad rodeada de oscuridad. El siguiente capítulo, claro está, es la sexualidad según san Foucault. La confesión hace del sexo el secreto por antonomasia, identificando el pecado que se confiesa en secreto con el secreto mismo. Giddens (2006), por el contrario considera que la visión de Foucault limita demasiado la sexualidad al no ponerla en relación con el amor romántico. No obstante no hay que minimizar la importancia del ataque furibundo de Foucault hacia el psicoanálisis. Le acusa de ser la primera y principal avanzadilla del poder como incitador, de poner al sexo como la verdad del hombre, una verdad que no se reprime, sino que se procura, en palabras de Gerald Margolis, se produce una separación entre el “soi secret (personnel) et soi non secret (interpersonal)” (1976: 132).

En el fondo, el psicoanálisis es un contrato entre analista y analizando en el que este último se compromete tanto a decir toda la verdad, es decir, no ocultar nada, pero a la vez, a mentir de vez en cuando; “el análisis sólo es factible a condición de que el paciente dé muestras de ciertas *resistencias* que proporcionarían al analista la clave del camino a seguir hasta la tierra de Edipo” (Pardo, 1989: 40). La creación de la identidad, del yo en la Grecia clásica responde al método que Hadot describe como *ejercicios espirituales* o Foucault como *epimeleia*, o cuidado de sí (Foucault, 1990). No se entiende una dimensión exterior falsa, frente a una interior verdadera, no se concibe esa distinción. Lo verdaderamente propio de lo humano, como recordaba Hanna Arendt es lo público, lo cívico. El espacio público de la sociedad moderna, significativamente, es el mercado. El lugar de socialización de los jóvenes se convierte en el centro comercial, son verdaderos *Mallrats*, mientras que Grecia tuvo su ágora y la Edad Media el templo. El espacio público es aquel donde los hombres se tornan humanos, en el que “adquieren y reproducen su humanidad” (Alba Rico, 101), el mercado capitalista, el abstracto se convierte en disolvente de esa relación, las personas desaparecen del mercado. La identidad es hacia fuera. Por el contrario, a partir de la modernidad y el romanticismo, el enfoque es distinto. No deja de ser

paradójico, sin embargo, que lo que da identidad al hombre es su trabajo público; dentro de la casa sólo queda la mujer, lo femenino, minusvalorado y menospreciado por la cultura burguesa.

En la posmodernidad aparecen dos maneras de crear la identidad, la primera es la de la identificación, como la que desarrolla Castells, seleccionando un atributo cultural de todas las posibilidades de grupos de pertenencia: mujer, homosexual, negra... Castells entiende el proceso de construcción de identidad atendiendo la prioridad que se le da a un atributo o un conjunto de atributos culturales. Cualquier individuo o colectivo puede tener una gran pluralidad de identidades (o roles), lo que puede ser fuente de “tensión y contradicción tanto en la representación de uno mismo como en la acción social” (Castells, 1998: 28).

La identidad de Castells se construye frente al Otro. Se ha pasado de una “lógica de la identidad a una lógica de la identificación” (Maffesoli, 2007: 106), Hirschman habla de *identidades percha*, como la moda, *ready to wear*: “ejemplo de cómo todo lo sólido se disuelve en la modernidad líquida” (Béjar, 2007: 111). Las *neotribus* de Maffesoli serán también identidades efímeras, identidades *palimpsestos* (Bauman).

En estos casos la identidad es la visibilidad. La identidad de género como Judith Butler o la que Morley analiza en la televisión. La identidad se convierte en un narcisismo, de clase, de grupo, individual. Amin Maalouf lo resume en *Identidades Asesinas*:

“Cuando me preguntan qué soy «en lo más hondo de mí mismo», están suponiendo que «en el fondo» de cada persona hay sólo una pertenencia que importe, su «verdad profunda» de alguna manera, su «esencia», que está determinada siempre desde el nacimiento y que no se va a modificar nunca; como si lo demás, todo lo demás —su trayectoria de hombre libre, las convicciones que ha ido adquiriendo, sus preferencias, su sensibilidad personal, sus afinidades, su vida en suma—, no contara para nada” (Amin Maalouf, 2009: 10-11).

Con esta confesión, Amin Maalouf ejemplifica que, frente a considerar que “mi identidad es lo que hace que yo no sea idéntico a ninguna otra persona” se pasa a ver cómo se pretende que sólo una sea la definitiva. Maalouf concede que no todas esas pertenencias tienen la misma importancia, o al menos simultáneamente (Maalouf, 2009: 18-19). Y denuncia que, cuando se incita a afirmar la identidad de cada uno, lo que se les está diciendo es que rescaten del fondo de sí mismos esa supuesta pertenencia fundamental, que suele ser a una religión, una nación, una raza o una etnia, y que la enarbolan con orgullo frente a los demás. La identidad, concluye, no se nos da de una vez por todas, sino que se va construyendo y transformando a lo largo de toda nuestra existencia. Sloterdijk pone de relieve que esos “narcisismos políticos” de la aristocracia, la burguesía o el proletariado se muestran en lo más íntimo, que debe mostrarse al mismo tiempo, lo “más exterior”. Es el juego de lo propio y lo ajeno. El yo, si quiere entrar en el mundo político, deja de ser privado, debe hacerse como miembro de un grupo, de un estamento, de una clase (Sloterdijk, 2003: 117-118). Norbert Elias explicaba el nacimiento del yo moderno, esa conciencia de una verdad interior como una internalización de las restricciones y presiones externas, dentro del marco general de la creación del Estado Nacional. El proceso de construcción nacional se inscribe bajo la mirada del Leviatán panóptico y la capacidad del individuo para adaptarse a esas necesidades que el poder plantea.

Precisamente, la segunda forma es la identidad como suma de características que hay que construir, o a la inversa, la retirada o resta de características no esenciales, como retrataba Milan Kundera en *La inmortalidad*. De todas formas, la identidad sería individual, única, intransferible. La identidad como autorrealización, como autoconocimiento es un reflejo de la modernidad y sus condiciones socioeconómicas. Aunque se suponga que la existencia de un sujeto abstracto, el “ciudadano portador de derechos universales” deba partir de borrar toda la experiencia histórica particular (García Montero, 2006: 27). Giddens (2006) pone en evidencia este proceso reflexivo de creación o conocimiento, ese continuo buscarse/reinventarse que la subjetividad moderna traza como un secreto que uno mismo es. La identidad aparece como proyecto de futuro siempre postergado, siempre pendiente de la espontaneidad practicada. Esta concepción anticipa el futuro, el tiempo ya no existe, el futuro ya ha sucedido. Creación como la que propugnaba

Baudelaire (inventarse uno mismo), autoconocimiento según Freud, como denunció Foucault, “el mero hecho de convertirse en objeto de conocimiento representa una clase de esclavitud” (Dews, 1987: 177). La consecuencia de ambos es el *be yourself*. Si la creación, al rechazar la tradición, acarrea la angustia de la libertad trágica, el autoconocimiento es el origen de esa identificación entre el secreto y la identidad: la verdad interior.

El *self* es interior, ya no es la visibilidad social del cristianismo barroco (Castro Nogueira, 1997: 240). Uno mismo no se sabe, no se conoce, hay que descubrirse en lo secreto, en lo que ni el propio sujeto conoce de sí mismo, atravesado por los flujos de poder-saber foucaultianos. La situación psicoterapéutica, la individual intensiva, consiste en ayudar a los pacientes a ser menos secretos y así resolver los problemas interpersonales no secretos. Las instrucciones dadas al paciente, el contrato analista-paciente consiste en ser honesto y no secreto. Primero se analizan los materiales y después se evalúan los secretos que se mantienen conscientes, aunque implique una crisis de identidad para el paciente (Margolis, 1976: 138).

La decisión de, como decía Simmel, elegir entre lo que queremos compartir y desvelar y lo que se quiere mantener oculto da por sentado que hay un mundo interior al que se tiene acceso exclusivo. Ludwig Wittgenstein –y después Rorty– ha cuestionado la naturaleza del mundo interno y, como consecuencia, la posibilidad del pensamiento privado y del secreto. Wittgenstein no niega que nuestro acceso a nuestro sí mismo interior sea diferente del de los demás, pero, no siente que nuestro mundo interno sea esencialmente privado y escondido, como si tuviéramos continuamente que establecer qué queremos mostrar y qué queremos ocultar (Wittgenstein, 1980: 571). Donald Davidson va un paso más allá cuando propone que los estados psíquicos no están exactamente “en la cabeza” sino que se llega a conocer el sí mismo interior en virtud del conocimiento general que se ha acumulado sobre el modo en que se tiende a (inter)actuar en el mundo.

En general, la comunicación entre las personas es realmente bastante imperfecta. Esto significa también que una franqueza absoluta es completamente imposible, puesto que eso presupondría que nos conocemos totalmente a nosotros mismos y a los demás. Rorty pone en crítica la idea de nuestro acceso privilegiado a

nuestros propios estados mentales. Si abandonamos la idea de que la única forma en que podemos tener conocimiento directo de una entidad es conocer sus cualidades “incomunicables, sentidas, especiales”, entonces podemos tener acceso privilegiado sin paradoja (Rorty, 2001: 107-108). La identidad sería lo que queda del individuo restando lo público, supuestamente al margen de las presiones, con la posibilidad de ser elegida. Ahora bien, señala Pardo, la vida privada es sólo para aquellos que tienen vida pública: “la dosis de privacidad de la que cada individuo tiene derecho a disfrutar está en proporción directa con la dosis de influencia pública que es capaz de ejercer” (Pardo, 2004: 253). Es cierto que hay un ligero tufillo a la potencia y el acto aristotélico, siendo la identidad, evidentemente la semilla de la teoría frutal de la intimidad.

Quizás ha sido Sennett quien más claramente ha alertado contra la confusión entre lo público y lo privado. Advierte que la vida psíquica se percibe como con vida interna propia, delicada que podría marchitarse si se la mostrara en público, habiéndose de protegerla y aislarla. El yo es un fin en sí mismo, hay que conocerse y desarrollarse, pero, irónicamente, esta concepción psicológica inhibe el desarrollo de otras fuerzas básicas, como el respeto a la intimidad de los demás, o la comprensión de que la socialidad, la civilidad consiste en ocultar, como señala Elias, aquellos aspectos que son “en alguna medida una vitrina de horrores” y así “las relaciones civilizadas entre los seres humanos sólo pueden prosperar en tanto permanezcan encerrados aquellos desagradables secretos de deseo, codicia y envidia. (Sennett, 2001: 21-23).

En el fondo, en la sociedad actual se considera tolerable y hasta recomendable un cierto grado de diversidad entre las representaciones que el sujeto hace de sí mismo, e incluso un cierto grado de autoengaño, dada la fragmentación de los ámbitos de relación y de los códigos que en ellos rigen. Pero que un mismo sujeto encarne identidades que impliquen creencias contradictorias se considera inaceptable, patológico, falso, etc. Sin embargo, las identidades contradictorias en una misma persona no son raras ni insostenibles: se mantienen sobre la base del secreto. La ocultación a cada círculo de la identidad incompatible con él salva esa exigencia social de sinceridad (Peña-Marín, 1989: 83-84). El concepto de rol resaltaría la cualidad teatral (Adorno, 2004: 13), figurada de la actuación social: la sinceridad frente a la máscara. Sin embargo, Lipovetsky (2006) le da la vuelta y ve, como en Diderot, que la

máscara es la civilidad, mientras que la sinceridad es incívica. El culpable de este desmán es, para Lipovetsky, la tribu de los *psi*.

Somos lo que escondemos

*“Yo soy mis secretos, y tú eres los tuyos. Nuestros secretos son secretos humanos y el que no tengamos mutuamente la suficiente confianza como para compartirlos está íntimamente relacionado con el secreto inherente a la condición humana”
(Buechner, citado en Bradshaw, 2000: 249)*

¿Qué influencia tiene el secreto en la construcción de la personalidad? Schopenhauer, al comparar al hombre con el animal, señala justamente la impenetrabilidad como una de las diferencias básicas. El hombre “puede disimular hasta hacerse impenetrable y llevarse su secreto a la tumba” (citado por Catalán, 2008: 195). Una definición inicial de la personalidad hace referencia a “factores internos, más o menos estables, que hacen que la conducta de una persona sea consistente en diferentes ocasiones y distinta de la conducta que otras personas mostrarían en situaciones comparables” (Hampson, 1986: 11).

La personalidad es un constructo que da por supuesto la estabilidad, la consistencia, la internalidad y las diferencias individuales: la personalidad se localiza dentro del individuo. Un corolario de este supuesto es que la personalidad no es accesible a través de la observación directa, solamente puede medirse indirectamente mediante la realización de observaciones desde el exterior. Así, basándose en los tests de personalidad, un psicólogo inferirá la presencia de rasgos subyacentes de la personalidad. De igual modo, se hacen inferencias acerca de las personalidades de nuestros amigos y conocidos sobre la base de observaciones su conducta. En los constructos de personalidad se utilizan factores como la reserva, la introversión, sizotimia (reservado), alexia (confiado), versus extroversión, afectotimia, suspicacia... que sólo de manera indirecta nos podrían dar una referencia a una posible propensión al secreto. Los primeros secretos del niño marcan el inicio del camino que conduce a la

mayoría de edad: son los cimientos de la identidad que se va labrando. Al ocultar a sus padres ciertos hechos o pensamientos deja su impronta, “ejerce su soberanía en un mundo del que descubre sus zonas de sombra y la necesidad de protegerse” (Le Breton, 2001: 80).

Al buscar en las categorías psicológicas de la personalidad alguna luz sobre cómo se podrían diferenciar las distintas actitudes de las personas ante el secreto, se encuentra la dimensión extrovertido/introvertido como la que más se acerca, puesto que pone de relieve el carácter sociable o no sociable del individuo (Fernández Ballesteros, 1992; Bermúdez Moreno, 1991). Un sujeto introvertido es aquel que se muestra retraído, no gusta de compañía, parco en palabras, largo en silencios, poco hablador sobre los demás y menos sobre sí mismo. Se asocia con alguien que, al no contar, oculta, sería la personalidad proclive al secreto por antonomasia. Esto no quiere decir que las personas introvertidas sean las únicas que guardan secretos, ni que las extrovertidas no lo hagan, sino que asociamos la introversión con la ocultación, y ésta con el secreto. Por su parte, el extrovertido sería el que lo contaría todo, el que no oculta, el sociable, que disfruta de la compañía de los otros, llegado el caso, incluso el líder. No se sabe si son personas sin secretos, que los cuentan todos porque son sociables o desinhibidos, o que no los tienen, no los cuentan, o lo hacen sólo con sus amigos. Sin embargo, la dimensión del secreto no trata de ocultarlo todo, ni, por supuesto, contarlos todos, sino de poner una barrera precisamente en unos contenidos problemáticos. Si bien es cierto que la tendencia en la sociedad actual, lo que parece que se espera de todos es que no se guarden nada, gran parte de las habilidades sociales consisten en no hablar de ciertos temas, evitar lo problemático. De nuevo nos se encuentran dos perspectivas, dos macro-pliegues que marcan el territorio del secreto. El secreto barroco pondría de manifiesto de una persona sociable aquello de lo que no habla. Se es sociable por callar.

El ejemplo más claro serían las normas de etiqueta que obligan al silencio sobre temas como la política, la religión o las intimidades. Por su parte, la posmodernidad hace gala de tener algo oculto para tener qué contar. Lo sociable es lo que se cuenta. Una persona es más sociable cuanto más se vierta hacia, y divierta a los demás. Se es sociable por hablar. En la bisagra tenemos a Rousseau y su defensa de la

transparencia. La diferencia entre lo transparente y lo posmoderno es que el suizo pretende eliminar el secreto, y el posmoderno, por un lado, no es capaz de imaginar un mundo sin secretos, son inevitables, y por lo tanto, necesarios; y por otro, éstos hay que contarlos, revelarlos, lanzarlos al hiperespacio y más allá.

Simmel descubre cómo guardar secretos forma parte, no sólo de nuestro modo de ser, sino que también tiene una función social. Para escenificar esta paradoja, se puede hacer referencia a un concepto utilizado en dinámicas de grupo y psicoterapia. La llamada *ventana de Johari*² es un diagrama en el que se representa un modelo de la personalidad y de relación con el grupo, una ventana de comunicación a través de la cual se dan o se reciben informaciones, no sólo sobre los demás, sino sobre uno mismo

		EL YO	
		Conocidos por el yo	No conocido por el yo
El Grupo	Conocido Para Los Demás	AREA LIBRE	AREA CIEGA
	No Conocido Para Los Demás	AREA OCULTA	AREA DESCONOCIDA

Si se toman las cuatro áreas o cuadrantes en sentido vertical o en sentido horizontal, las columnas representan el yo y las dos filas, representan el grupo. Las informaciones contenidas no son estáticas, sino que se desplazan de un cuadrante a otro en la medida en que varían dentro del grupo en el grado de confianza recíproca. Como resultado de dicho movimiento, el tamaño y el formato de los cuadrantes

² El concepto lo diseñaron Joseph Luft y Harry Ingham, y el nombre proviene de Jo(seph) y Harry (Fritzen, 1993)

experimentarán modificaciones dentro de la ventana. El primer cuadrante es el “claro y libre”. En él se encuentran las experiencias y los datos conocidos por la propia persona y quienes la rodean. Crecerá de tamaño a medida que se confía y se amplía la burbuja personal. El área ciega, que contiene informaciones que desconocemos, pero que son evidentes para los demás. El área oculta (privada en algunos manuales de autoayuda) es la del secreto, la que contiene lo que conocemos de nosotros mismos y ocultamos conscientemente a los demás. Existe el miedo de que, si el grupo llegara a saber de los propios conocimientos, percepciones, opiniones, rechazarían o atacarían. A veces, el secreto sólo se mantiene porque no se encuentra apoyo en el grupo, y otras veces, porque así se puede controlar a los demás. Y el área desconocida incluye aquello de lo que no se es consciente y que los demás tampoco conocen, lo inexplorado, ya sean potencialidades latentes o tremendas decepciones. El modelo supone que las áreas no son uniformes. Hay individuos cuya área libre es muy reducida porque ocultan mucho, pero también porque se desconocen, aunque para los demás sea muy transparente. El objetivo consiste en conseguir aumentar la parte conocida por el yo y por los otros. Es un diagrama para ver no sólo la opacidad del yo con respecto al secreto, sino también con relación al autoconocimiento.

Groys denomina *economía de la sospecha*, a esa idiosincrasia según la cual el carácter humano –el interior oculto del hombre- se muestra de un modo más claro en situaciones extremas, en la guerra, en medio de esfuerzos excepcionales, no cotidianos, “forman parte de la economía de la sospecha, de una sospecha que la cultura necesariamente abriga contra el hombre” (Groys, 2008: 68-69). Por ejemplo, si el liberal quiere parecer sincero, debería sostener opiniones conservadoras en su círculo de amigos liberales. Pero cuando el liberal defiende puntos de vista liberales, entonces suena hipócrita, banal o incluso mentiroso.

Sin embargo, Mark Poster pone en evidencia el carácter convencional, incluso ideológico –en el sentido de falsa conciencia- de toda esta consideración de la identidad como lo que está más oculto: “uno puede argumentar que el secreto requiere una esfera privada, el secreto tiene los muros de la casa familiar, una caja fuerte o lo más interior de la conciencia” (Poster, 2007: 118). En su trabajo sobre la “identidad robada” sitúa en el mundo digital el problema de la identidad. ¿Cómo se

puede robar una identidad? Gracias a las habilidades de los *hackers* así es. No podemos, pues seguir sosteniendo que nuestra identidad se refiere sólo a aquel núcleo interior que nadie conoce. No se puede reconciliar la definición de identidad como conciencia con la de información digital y hay que advertir a la población de dicho riesgo.

La identidad narrativa del secreto.

“El hombre es un anfibio múltiple que vive en muchos mundos dobles vidas, y una de ellas sin duda es esta vida privada individual inmersa en una historia que podemos observar objetivamente pero que no podemos experimentar”
Aldous Huxley (1980: 143)

Numerosos estudios sobre secretos consisten en una colección de relatos sobre secretos, clasificados por temas. En uno de ellos, la periodista Harriet Webster admite, que cuando empezó a hablar con gente acerca de explorar el uso de los secretos en las familias, “almost inevitably they had a story of their own to tell or knew of someone else who did” (Webster, 1991: 232). La expresión es clara, *they had a story*. El secreto tiene alma narrativa: “precisamente Freud se las arregló muy bien para hacer de cada historia de enfermos una pequeña novela, y de cada neurosis, un monumento antropológico” (Sloterdijk, 2003b: 229). Pero se requiere, además, una serie de cualidades dramáticas. El sociólogo y psicoterapeuta Thomas Cottle, influido por las teorías de Levi-Strauss, propone que cuando un niño guarda un secreto, empieza un proceso de mitificación, y el trabajo de mantener un secreto “retains a dramatic or dramaturgic quality” (Cottle, 1990: 248).

Annette Kuhn propone un autoanálisis de secretos de familia a través del análisis de fotografías del álbum familiar, partiendo de las premisas de Roland Barthes en *Camera Lucida* (2006). Son una evidencia, una pista que representa el drama familiar. El álbum es un momento en la construcción cultural de la familia, y están circunscritos a las convenciones sociales sobre cómo es y cómo se va rellenando (Kuhn, 1995: 17). Los secretos bucean en la memoria dándoles patrones y forma. Los secretos

de familia ofrecen el otro lado de la cara pública de la familia, de las historias que se cuentan a sí mismos y sobre el mundo. Los personajes y acontecimientos no encajan en el flujo narrativo de la familia se “editan”. El trabajo de la memoria es un método y una práctica de desenterrar y narrar las historias de “lives lived out on the borderlands, lives for which the central interpretive devise of the culture don’t quite work” (Kuhn, 1995: 2- 8).

El hecho de hacerse opaco mediante la ocultación y el secreto produce el desasosiego que Sloterdijk describe en la individualización (*Esferas I*, 2003), de la ruptura de una burbuja. El niño se siente culpable. Más adelante, cuando amigos sean fuente de intimidad y se produzca el pliegue espacio temporal de la intimidad, el secreto se puede hacer más fuerte porque la intimidad rota con la madre puede restablecerse con los iguales. El secreto aparece como conector de intimidades. A través, especialmente en las entrevistas y grupos de discusión se descubre, aunque no aparece como este hito de ruptura, que el secreto irrumpe como elemento vertebrador, no sólo de un discurso, sino, en gran número de casos, de una narración. El secreto es narrado y articula la personalidad dotando de sentido, de un antes y un después, de una trama la identidad de la persona.

El diario íntimo es un experimento de secreto como intimidad. El arquetipo es el/la adolescente que escribe en un cuaderno como diálogo íntimo, creando una burbuja en el sentido que Sloterdijk muestra (2003: 485), y la intimidad como doblez que desarrolla Pardo. El adolescente está delimitando su personalidad, está reflexionando, debatiendo consigo mismo de manera secreta, a la manera de los ministros, para luego, una vez tomada la decisión, se haga pública en la forma de una personalidad definida. En el diario secreto influyen, por un lado, la tendencia descubierta por las investigaciones de Palo Alto por la hay personas (las mujeres) que tienen más tendencia a elaborar sus problemas mediante el diálogo (mientras que los hombres sólo dialogan para buscar soluciones). El diario serviría para elaborar mediante un diálogo. Y también influye la atracción hacia el abismo, el temor a ser descubierto. Como señala Simmel, la palabra escrita es enemiga del secreto. Al tener más duración, está más tiempo susceptible de ser descubierta.

La certeza de la existencia del pensamiento interior es el primer principio de la filosofía moderna. “Pienso” era la primera verdad de la que Descartes no podía dudar, sin embargo, Nietzsche, en la tarea de deconstrucción de los resultados de la moral, de la metafísica, de la religión, erosiona también ese lugar de posible seguridad que es la interioridad: la conciencia es el campo donde luchan distintas “partes” del yo, sin que sea nunca posible decir cuál de estos yoes distintos es el auténtico, “el escenario donde se desarrolla el drama de la vida moral, donde combaten impulsos distintos y opuestos” (Vattimo, 2001: 90).

Ricoeur (1996) recoge el desafío de intentar coordinar la intuición cartesiana del yo interno y la negación de Nietzsche de la existencia de cualquier identidad de ese tipo. Por eso distingue entre identidad como *mismidad* frente a la *ipseidad*. Somos el mismo, pero no lo mismo, cambiamos con el tiempo, tanto en el interior como en el exterior. La identidad del sí mismo no depende de un núcleo inalterable del ser personal, entronca con la identidad narrativa, la identidad de una persona yace en la historia que se cuenta a sí misma, por eso no necesita elegir entre, por una parte un núcleo estable del sí mismo que permanece idéntico a lo largo del tiempo y, por otra parte, la pluralidad fragmentaria de pedazos de sí mismos que carecen de la cualidad reconocible de la identidad. La importancia pedagógica de la noción de Ricoeur del sí mismo narrativo es que llevaría a hacer un lugar para que los secretos se conviertan en elementos constructivos en las historias que la gente construye de sí misma, dando así forma a su sentimiento de la propia identidad. Los secretos duplican y dan profundidad a la realidad experiencial que da sentido a nuestra comprensión y a nuestros sentimientos de la identidad (Van Manen y Levering, 1999: 120). Como plantea el filósofo Alasdair MacIntyre, “soñamos narrativamente, ensoñamos narrativamente, recordamos, anticipamos, esperamos, desesperamos, creemos, dudamos, planificamos, revisamos, criticamos, construimos, chismeamos, aprendemos, odiamos y amamos bajo formas narrativas” (citado en Illouz, 2009: 210).

La propuesta de Ricoeur es la identidad narrativa o “identidad del personaje” (1996, 139: 1999), porque es el personaje el que hace la acción en el relato y la identidad del personaje se comprende trasladando sobre él la operación de construcción de la trama aplicada primero a la acción narrada. Como decía Frank

Kermode, “para desarrollar un personaje (*character*) hay que narrar más” (Kermode, 1979: 75-99). También se apoya en la teoría actancial de Greimas, que trueca el concepto de personaje por “actante: al narrar, el relato construye la identidad del personaje que podemos llamar su identidad narrativa. Es la “identidad de la historia la que hace la identidad del personaje” (Ricoeur, 1996; 147).

Cuando el secreto crea la personalidad: el estigma

No tener capacidad para el secreto es no controlar cómo otros te ven, eso deja a uno abierto a la coerción (Bok, 1982: 19). Pero no sólo el control sobre la ocultación y la apertura preservan los aspectos centrales de la identidad, también guardan sus cambios, su crecimiento o decaimiento, su progreso o empeoramiento, cualquier transformación... No siempre el secreto es destructivo (Bok, 1982: 21). Por otra parte, la identidad y sus lazos pueden a su vez ser transformados por la revelación o penetración de ciertos secretos. Por ejemplo, en las ceremonias de iniciación para compartirlos, donde el juramento transforma las obligaciones y su identidad puede sufrir una metamorfosis, según Bok, de crecimiento o destrucción. Otros, por el contrario no requieren tanto esfuerzo.

Es tan evidente el poder del secreto a la hora de configurar una personalidad, que es uno de los rasgos que aparecen con más consistencia en los estudios sobre el secreto. Un secreto poderoso en cualquier individuo construirá poco a poco su personalidad “lo moldeará hasta tal extremo que puede llegar a convertirse en su verdadero rostro” (Temprano, 2002: 27). A veces estos secretos son terribles -como el incesto, la delincuencia, los malos tratos, el alcoholismo, la drogadicción, la prostitución- y tales secretos pueden llevar consecuencias a largo plazo para niños o adultos cuando estos recuerdos se convierten en problemas psíquicos no resueltos en la vida de la persona. Los secretos patológicos pueden ser desconocidos por la persona que ha reprimido ciertas experiencias traumáticas de la infancia y no las puede recordar. Estos traumas se pueden presentar más adelante a la persona como secretos fantasmas que sólo se manifiestan en sueños, a guisa de neurosis, o en forma de otra conducta psicopática.

La identidad personal puede desempeñar un rol estructurado, rutinario y estandarizado en la organización social, precisamente a causa de su unicidad. Las normas relativas a la identidad personal pertenecen más bien al tipo de control de información que el individuo puede ejercer apropiadamente. Para el individuo, haber tenido “lo que se denomina un pasado sombrío es un problema relativo a su identidad social” (Goffman, 2003: 81). Goffman observa que se puede convertir el estigma en una profesión. El papel del control de la información en el manejo del estigma. La idea de la identidad del yo permite considerar qué siente el individuo con relación al estigma y a su manejo, y lleva a prestar una atención especial a la información que recibe con respecto a estas cuestiones. El individuo estigmatizado adquiere los estándares que tiene la propia sociedad y se los aplica a sí mismo, por lo que es “inevitable que sienta cierta ambivalencia respecto de su yo”, y es posible que realice grandes esfuerzos para encontrar una doctrina que haga coherente su situación (Goffman, 2003: 127). Ahí entran en juego las pautas de revelación y ocultamiento, las fórmulas para las situaciones difíciles. La persona estigmatizada, dice Goffman, es “casi siempre puesta en guardia contra un intento de encubrirse completamente” (Goffman, 2003: 129-130).

Estos consejos van encaminados a dotar al individuo estigmatizado unas instrucciones para tratar a los demás y sobre todo para lograr una actitud apropiada consigo mismo.

Las identidades secretas

Lo que ahora interesa del ejemplo de los superhéroes es que se plantea la cuestión de la identidad como secreto. ¿Cuál se puede decir que es la identidad? ¿Cuál es el secreto? Es un secreto que Batman es en realidad Bruce Wayne, pero también se podría decir que el secreto es que Bruce Wayne es en realidad Batman. Hay varias clases de superhéroes. Por un lado está Superman, por otro, el resto que utiliza identidades secretas, por último están aquellos que no lo ocultan, como la Patrulla X (*X-men*). El caso de Peter Parker es sustancialmente distinto. Este joven fue mordido por una araña radioactiva que le otorgó poderes extraordinarios. Lo que subyace en la

pregunta es si su identidad queda definida por los poderes recién adquiridos o si su identidad es la del ser humano que permanece desde antes. El caso extremo es el de Bruce Banner, *Hulk*, que no sólo tiene extraordinarias cualidades, sino que también pierde la conciencia de su ser. ¿Son la misma persona? Batman es un ser humano que se disfraza para ocultar su identidad normal y ejercer de justiciero. ¿Cuál sería su identidad “real”? ¿Bruce Wayne o Batman? En el primer caso, quien tiene el secreto sería Batman, que compartiría, por ejemplo, con su compinche Robin, que su otra identidad (secreto) es ser un acaudalado playboy. El segundo caso, el dueño del secreto sería Bruce Wayne que compartiría su secreto (ser el hombre murciélago) con su fiel mayordomo Alfred.

De Superman se puede decir que tiene varias identidades secretas. Él es Jor-El, un extraterrestre del planeta Krypton que acaba en la tierra y, adoptado por una familia de granjeros, termina por ser Clark Kent, reportero. Esta personalidad es ya una identidad secreta, pero no sólo en el sentido de que oculta su origen extraterrestre, sino porque es la coartada para pasar desapercibido como Superman. Un traje y unas gafas lo hacen desaparecer. Debajo está el traje que lo identifica como el hombre de acero. Superman tendría dos secretos, pues, por un lado se “disfraza” de Clark Kent, y por otro se “disfraza” de superhéroe.

Se podría concluir que el traje de super-héroe reivindica la máscara, la “persona” en el sentido latino del término (Morris, 2010: 385). No sólo es ropa de trabajo, ni una forma defensiva, ni un reclamo de merchandising, son ellos realmente un doble secreto, no hay una identidad disfrazada, son dos identidades disfrazadas y ninguna de ellas proporciona la realidad esencial de cada personaje. De igual forma se puede extrapolar que todos somos varios, como proponía Pessoa con sus heterónimos, como resumía Whitman, *“Me contradigo, pues sí, me contradigo, soy inmenso y contengo multitudes”*

Referencias bibliográficas

- Adorno, Th. W. (2004, 1974). *Escritos sociológicos I*. Obra Completa, 8: Madrid. Akal.
- Agustín de Hipona (2006, 397-398). *Las Confesiones*. Madrid: Tecnos. (Traducción, introducción, notas y anexo de Agustín Uña Juárez)
- Alba Rico, S. (1995). *Las reglas del caos*. Barcelona: Anagrama
- Barthes, R. (2006, 1980). *La cámara lúcida*. Barcelona: Paidós.
- Bauman, Z. (2007). *Vida de consumo*. Madrid: Fondo de Cultura Económica
- Béjar, H. (2007). *Identidades inciertas*. Zygmunt Bauman. Barcelona: Herder.
- Bermúdez Moreno, J. (1991). *Psicología de la personalidad*. Madrid: UNED. 2 vols
- Blanchot, M. (2007, 1971). *La amistad*. Madrid: Trotta.
- Bok, S. (1982). *Secrets*. New York: Pantheon Books.
- Bradshaw, J. (2000). *Secretos de familia*. Barcelona: Obelisco.
- Castells, M. (1998). *La era de la información. Vol. 2. El poder de la identidad*. Madrid: Alianza.
- Castro Nogueira, L. (1997). *La risa del espacio*. Madrid: Tecnos
- Catalán, M. (2008). *Anatomía del secreto*. Madrid: El Taller de Mario Muchnik
- Chéjov, A. (1982). *La dama del perrito y otros cuentos*. Barcelona: Orbis.
- Cottle, Th. (1990). *Children's Secrets*. Reading, Massachusetts: Addison-Wesley Publishing Co. Inc.
- Dews, P. (1987). *Logics of Disintegration*. London: Verso
- Douglas, M. (2007, 2002, 1966). *Pureza y peligro*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Elias, N. (1987). *El proceso de la civilización*. México: FCE.
- Fabbri, P. (1988). *Todos somos agentes dobles*. Revista de Occidente (nº 85, junio 1988), 5-26.
- Fernández-Ballesteros, R. (1992). *Introducción a la evaluación psicológica*. 2 vols. Madrid: Pirámide.

- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós/ICE-UAB
- Foucault, M. (2006). *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI
- Fritzen, S. (1993). *La ventana de Johari : ejercicios de dinámica de grupo, de relaciones humanas y de sensibilización*. Barcelona: Sal Terrae.
- García Montero, L. (2006). *Los dueños del vacío*. Barcelona: Tusquets.
- Giddens, A. (2006, 1992). *La transformación de la intimidad*. Madrid: Cátedra
- Goffman, E. (2003, 1963). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu
- Gómez De Liaño, I. (1975). *Los juegos del Sacromonte*. Madrid: Editora Nacional.
- Groys, B. (2008, 2000). *Bajo sospecha*. Valencia: Pre-Textos.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.
- Hampson, S. (1988, 1982). *La construcción de la personalidad. Una introducción*. Barcelona: Paidós.
- Keller, Evelyn Fox (1992). *Secrets of Life, Secrets of Death. Essays on Language, Gender and Science*. New York-London: Routledge.
- Kermode, Frank (1979). *The Genesis of Secrecy On the Interpretation of narrative*. London: Harvard University Press
- Kuhn, A. (1995). *Family Secrets. Acts of Memory and Imagination*. London: Verso.
- Huxley, A. (1980). *La situación humana*. Barcelona: Edhasa.
- Heller, A. (1977). *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.
- Illouz, E. (2009, 1992). *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid: Katz.
- Lakoff, G. y Johnson, M. (2001, 1980). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.
- Le Breton, D. (2001). *El silencio*. Madrid: Sequitur.
- Lipovetsky, G. (2006, 1983). *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.

- Maffesoli, M. (2007, 1990). *En el crisol de las apariencias. Para una ética de la estética*. Madrid: Siglo XXI.
- Maalouf, A. (2006, 1998). *Identidades Asesinas*. Madrid: Alianza
- Margolis, G. (1976). "Identité et secret». En *Du secret* (131-139). En *Nouvelle Revue de Psychanalyse* (número 14, automne 1976). Paris: Gallimard.
- Morris, T. y Morris, M. (2010). *Los superhéroes y la filosofía*. Blackie Books.
- Pardo, J. L. (1989). *La banalidad*. Barcelona: Anagrama.
- Pardo, J. L. (2004, 1996). *La intimidad*. Valencia: Pretextos
- Peña-Marín, C. (1989). "El discurso de la intimidad". En Castilla del Pino, Carlos (Comp.): *La intimidad* (77-96). Madrid: Alianza.
- Pino, C. (Comp.) (1989b). *La intimidad*. Madrid: Alianza.
- Pinker, S. (2007, 1997). *Cómo funciona la mente*. Barcelona: Destino.
- Poster, M. (1996). *The mode of information*. Cambridge: Polity Press.
- Poster, M. (2007). *The Secret Self. The case of identity theft*. *Cultural Studies*. (vol. 21, número 1, January, 2007), 118-140.
- Ricoeur, P. (1996; 1990). *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI
- Rorty, R. (2001, 1979). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra
- Sennett, R. (2001, 1974). *El declive del hombre público*. Barcelona: Península.
- Simmel, G. (1986, 1908). *Sociología. Estudio sobre las formas de socialización*. Madrid: Alianza. 2 vols.
- Sloterdijk, P. (2003, 1998). *Esferas I. Burbujas*. Madrid: Siruela.
- Sontag, S. (2007, 1973). *Sobre la fotografía*. Madrid: Alfaguara.
- Temprano, E. (2002). *El poder del secreto*. Barcelona: Ariel.
- Van Manen Max y Levering, Bas (1999). *Los secretos de la infancia*. Barcelona: Paidós.
- Vattimo, G. (2001, 1985). *Introducción a Nietzsche*. Barcelona: Península

Webster, H. (1991). *Family Secrets*. New York: Addison-Wesley

Wittgenstein, L. (2007, 1968). *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid: Tecnos.

Datos del autor

Francisco Javier Gallego es Licenciado en Historia Medieval por la Universidad de Granada, Licenciado en Sociología por la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) y Doctorando en Sociología en la UNED, cuya tesis doctoral dirige el doctor Luis Alfonso Castro Nogueira.

Historia editorial

Recibido: 29/ 05/ 2011

Primera revisión: 15/ 06/ 2011

Aceptado: 01/ 08/ 2011
