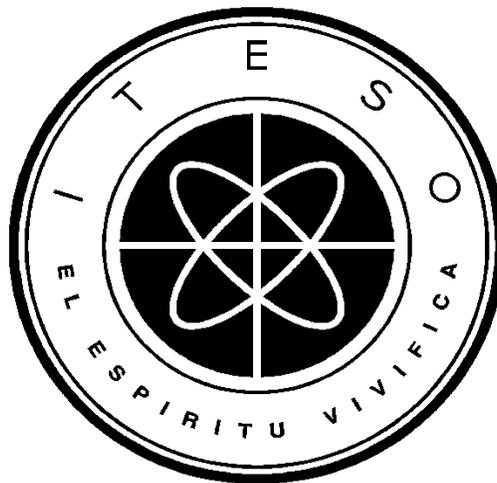


**INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS
SUPERIORES DE OCCIDENTE**

RECONOCIMIENTO DE VALIDEZ OFICIAL, ACUERDO S.E.P. NO.
15018 PUBLICADO EN EL DIARIO OFICIAL DE LA FEDERACION

EL 29 DE NOVIEMBRE DE 1976.



DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES

MAESTRIA EN FILOSOFIA Y CIENCIAS SOCIALES

EL DISIMULO COMO MOMENTO CONSTITUTIVO

DEL PROCESO DE CONFIGURACIÓN PERSONAL

TESIS DE MAESTRÍA PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

PRESENTA:

JOSÉ ELÍAS IBARRA HERRERA

TLAQUEPAQUE, JALISCO, AGOSTO DEL 2020.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	1
-------------------	---

CAPÍTULO I

LA VERDAD EN EL PARADIGMA CARTESIANO.....	6
1.1 La búsqueda del fundamento de la verdad en Descartes	7
1.2 La autoridad última o el garante de la verdad	12
1.3 La verdad obedece a un orden primario.....	16
1.4 La firmeza de la verdad está en la evidencia.....	20
1.5 La creación de un orden lógico a través de proposiciones	23
1.6 La purificación y vigilancia de la verdad desde la razón.....	28
1.7 El ego como punto de partida y punto de referencia de la verdad.....	33
1.8 Un mundo sin fisuras: el lenguaje como técnica de correspondencia	36

CAPÍTULO II

FOUCAULT Y LA SOSPECHA DE LA VERDAD.....	40
2.1 De la inmanencia de la verdad a la invención útil de la verdad	46
2.2 La verdad como violencia y la cosificación de los signos.....	53
2.3 La sospecha de Foucault: no hay verdad sino régimen de verdad.....	62
2.4 El cuerpo social e individual de Foucault	71
2.5 La continuidad de Foucault con Descartes: el cuerpo como extensión	77

CAPÍTULO III

DEL CUERPO COMO PRODUCTO AL CUERPO COMO REALIDAD.....	83
3.1 El cuerpo como principio de actualidad y soberanía.....	90
3.2 El cuerpo como unidad y como realidad.....	98
3.3 Corporeidad, religación y tensión dinámica.....	109
3.4 Las tres dimensiones del cuerpo humano.....	116

CAPÍTULO IV

EL FENÓMENO DEL DISIMULO	123
4.1 El problema del «ser» en la persona.....	130
4.2 El ser como proceso de apertura.....	133
4.3 Afirmación y definición del ser.....	139
4.4 La búsqueda del modo de estar en la realidad.....	142
4.5 Lo irreal en la definición del modo de estar en la realidad.....	146
4.6 El disimulo como exigencia radical del ser humano.....	148
4.7 El disimulo como parte del proceso de configuración personal.....	154
4.8 Tres tipos de disimulo y la afirmación de la realidad personal.....	160
 REFLEXIONES FINALES.....	 167
 BIBLIOGRAFÍA.....	 179

A mis padres Armando y Esmaragda,

mis hermanos Armando (†) y Celeste,

mis sobrinos Haziél y Victoria.

Y con especial agradecimiento a la Compañía de Jesús.

RESUMEN

Los conceptos de «ser» y «verdad» han sido centrales a lo largo de la historia de la filosofía. Éstos han permitido indagar entorno a lo que aprehendemos y la manera en que el ser humano se aproxima a las cosas y al mundo en el que está. Sin embargo, cuando se trata de pensar a la persona con interrogantes como ¿qué es? ¿en qué radica su verdad? ¿cómo se es persona? estos conceptos se vuelven problemáticos. En esta tesis se plantea una reflexión entorno a lo que implica ser persona y definirse como tal. Desde el pensamiento de Descartes, Foucault y Zubiri, en este trabajo se hace un análisis de las nociones de verdad y ser, así como de las implicaciones que tendría pensar a la persona desde la perspectiva de estos autores. Con la interrogante central de lo que significaría el disimulo desde el marco conceptual de estos pensadores, se indaga en la complejidad que hay en el hecho de estar vivo y de ser persona. El disimulo es el fenómeno que muestra la complejidad que hay en proceso de individualización y de afirmar inexorablemente la vinculación con los demás. Con esta investigación se propone una noción de persona como realidad en tensión dinámica, que está en el mundo, abierta a definirse como suidad.

Palabras clave: *disimulo, ser, verdad, poder, configuración personal.*

ABSTRACT

The concepts of "being" and "truth" have been central throughout the history of philosophy. These have allowed to research on the way human beings can grasp and approach things and the world around them. However, when the questions come to the person, asking what it is to be a person, on what its truth rely or how someone becomes a person, concepts become a problem. This thesis seeks for a reflection on what it means to be a person and define Oneself as such. From the ideas of Descartes, Foucault and Zubiri, this paper makes an analysis from the notions of truth and being, as well as the implications of thinking the person from these authors' perspectives. With the central question on what simulation would mean from the conceptual framework of these thinkers, it researchs on the complexity of being alive as a person. Simulation is the phenomenon that shows this complexity in the process of individuation and the bond the person is and has to create with others. Simulation is the phenomenon that shows the complexity that exists in the process of individualization and the link that the person has to create with others. This investigation proffers a notion of person as a reality in dynamic tension open in the world to defining itself.

Keywords: *simulation, being, truth, power, personal configuration.*

INTRODUCCIÓN

En principio, el disimulo, en su sentido común y de uso cotidiano, es un término que no goza de buena reputación. Éste podría asociarse, en primera instancia, con *el engaño*. Es decir, con un acto intencional destinado a hacer pasar como creíble algo que definitivamente no lo es. Es un término cuya connotación cobra un carácter negativo precisamente porque sugiere que en el fondo no deja ver las cosas, no las muestra como son. El disimulo es algo así como un enmascaramiento de la verdad, una pseudo verdad.

Y es que el disimulo, bajo esta perspectiva, se reduce a un acto *intencional* y de *representación*.¹ Disimular, desde esta noción, podría definirse como el acto cuya *intención* es la de hacer pasar una *figura* aparente e inauténtica como si fuera verdad. Dicho en otras palabras, un acto o expresión en el que se finge y no se busca más que *esconder* o *encubrir* algo. Quien disimula *intencionalmente aparenta*, deliberadamente muestra una imagen distinta a lo que verdaderamente es.

Sin embargo, esta noción se circunscribe en el paradigma moderno de verdad, cuyos presupuestos de pureza, transparencia y adecuación son problemáticos. Bajo esta noción clásica y dominante de verdad, disimular se reduce simplemente al acto de faltar a la verdad, de *querer mostrar* sólo una parte de lo que es, lo cual supone ya la intención de engañar al otro, de confundirlo de manera deliberada. ¿Es suficiente pensar que en el origen o el fondo del disimulo simplemente está la intención de hacerlo, un simple acto voluntario? ¿No valdría la pena, por un lado, superar esta noción clásica y problemática de verdad como transparencia, y por otro lado, indagar en lo que muestra el fenómeno del disimulo como tal?

Jaques Derrida ya proponía *relativizar* y *cuestionar* la autoridad de la noción prevaleciente de verdad para dar cabida y valor al análisis de fenómenos como el de la ficción o el acto de fingir, el simulacro y la invención.² Derrida, siguiendo algunos planteamientos de

¹ Jaques Derrida, "Sobre la mentira en política" en *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, Trotta, Madrid, 2001, p. 74.

² Cfr. Jaques Derrida. *Historia de la mentira: prolegómenos*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2015.

Hannah Arendt, en la conferencia que en 1994 dictó a propósito de la mentira, sugería que, más allá de condenar o pensar el disimulo como un acto de *degradación* o *encubrimiento* de la verdad, valdría la pena reconocer en éste, tres fenómenos fundamentales propios de la persona, a saber: la libertad, la acción e imaginación.

Y es que el fenómeno del disimulo no es un mero acto de engaño, muestra algo más complejo en la persona. Muestra precisamente que la persona no sólo tiene «poder» parahacerlo, sino que es «capaz» y «decide» hacerlo.³ En el disimulo pues, no sólo hay un encubrimiento de la verdad, sino que manifiesta tanto el *poder* como la *soberanía* personal, dos actos sin los cuales no hubiera sido posible modificar el curso de la historia, cambiar, recrear o incluso revertir dinámicas humanas.

Ya Nietzsche se refería a lo fascinante del encubrimiento, la adaptación y flexibilidad del ser humano para busca diferentes maneras de estar en la realidad:

Un instinto tal se habrá formado preferentemente en familias del pueblo bajo que, sometidas a una presión y coacción cambiante, han tenido que llevar adelante su vida en una profunda dependencia, que han tenido que adaptarse con flexibilidad a su situación, volver a acomodarse cada vez a las nuevas circunstancias, presentarse y disponerse de modo siempre diferente, adquiriendo progresivamente la capacidad de girar como una veleta según sople el viento hasta transformarse casi en una veleta, como maestros de ese arte de jugar eternamente al escondite, arte hecho cuerpo y carne que en los animales se denomina *mimicry* [mimetismo].⁴

Y es que en el disimulo no sólo hay un acto de encubrimiento intencional y de representación. Lo que hay en él es un juego de tensión entre la individualidad, la forzosa versión a los demás y la búsqueda de un modo particular de ser y estar en la realidad. En efecto, el disimulo, no es sólo un fenómeno intencional y de representación exclusivo de algunas personas, sino un fenómeno tensional y propio de la configuración personal. Y eso vale la pena ser analizado con detalle.

³ Jaques Derrida, "Sobre la mentira en política", p. 76.

⁴ Friedrich Nietzsche, "Del problema del comediante" en *Obras Completas, Volumen III, Obras de madurez I*, Tecnos, Madrid, 2014, p. 878.

El fenómeno del disimulo exige ser examinado de una manera más sutil y compleja. Se requiere, por un lado, darle la vuelta o superar la noción tradicional de verdad que, de antemano, lo sitúa como un atentado a la verdad y lo desacredita como tal. Y, por otro lado, se requiere un análisis en el que, *más allá de la noción moral* que reprueba el hecho de no decir o actuar con apego a la verdad, se indague en la experiencia humana de configuración personal. Esto implica desmarcarse de la visión predominante de verdad en la que se piensa al individuo como un sujeto transparente para sí mismo y el cual, moralmente está exigido a evidenciar lo que es, ya sea a sí mismo y/o al otro.

Esta, tesis busca precisamente eso, aproximarse al fenómeno del disimulo desde un enfoque más relacionado a la experiencia humana de realización personal que a un fenómeno con enfoque moral. Es decir, se trata situar el fenómeno del disimulo como parte de experiencia de configuración personal, y ahondar en ella, al margen de la noción peyorativa que se asocia con el *encubrimiento*, la *falta de transparencia* o con una *perversión de la verdad*. Para ello, en esta tesis propongo hacer un análisis de dos nociones clave, la de «verdad» y la de «ser», de la mano de tres autores que, desde mi perspectiva, ayudan a ubicar y aproximar este fenómeno como algo constitutivo del ser humano.

Lo que se sostiene, a lo largo de estos capítulos, es que el disimulo no es un acto lingüístico de falsificación, tampoco un simple acto intencional de encubrimiento, sino un fenómeno propio del proceso de configuración personal. El disimulo, más que un acto reprochable o una conducta que ha de considerarse como inmoral, ha de situarse desde el dinamismo propio del ser humano por el cual define cómo ser y estar en respectividad. Disimular es un momento inexorable del proceso de configuración personal.

Así pues, lo que se sostiene a lo largo de estas páginas es que el disimulo es constitutivamente un momento fundamental del dinamismo de apropiación personal. Por él, la persona se distancia, vincula y proyecta, ya sea respecto de sí misma o respecto de los demás. Es decir, este fenómeno forma parte del esfuerzo de toda persona para buscar cómo configurarse de manera individual, cómo estar vinculado con los demás y cómo hacer viable o posibilitar su estancia en el mundo. Ése es el planteamiento central. Cada capítulo aporta algunos matices

para aproximarse a este fenómeno y situarlo como momento clave del proceso de configuración personal.

El planteamiento central de esta tesis podría sintetizarse con una breve fórmula, el disimulo es un momento inexorable del ser humano para: 1) configurarse a sí mismo como suidad, 2) definir cómo estar en respectividad y 3) posibilitar su estancia en la realidad. El disimulo es parte del dinamismo por el cual la persona se apropia de sí y se define como diversa respecto a los demás.

Este fenómeno, propio del proceso de configuración personal, tiene que comprenderse en distintas dimensiones. Desde una dimensión individual como un distanciamiento continuo de la persona respecto de la forma que *ya* es y hacia lo que *puede* ser. Desde una dimensión social, y por su inexorable versión a los demás, como un movimiento por el cual la persona define cómo estar frente a los otros como diversa. Y, desde una dimensión histórica, como la proyección de posibilidades de la persona para sí y para los demás, en lo que respecta a las formas de ser, estar y habitar el mundo.

Para desmenuzar o comprender la complejidad del fenómeno en cuestión, se ha realizado un análisis en cuatro momentos, que son precisamente los capítulos de esta tesis. El primer capítulo es una descripción somera pero sistemática de la noción de verdad en Descartes. En él se ubican tanto el paradigma de correspondencia o adecuación como el criterio de claridad y distinción en lo que respecta a la verdad. Precisamente, se toma como punto de partida a Descartes porque desde ese marco conceptual el disimulo no tiene lugar, ni valor; es decir, aparece como algo inadmisibile, como posible falsificación de la verdad o lo otro de la verdad. El primer capítulo muestra que la noción de verdad cartesiana presupone un orden original y atemporal donde no cabe el error ni la ambigüedad.

En el segundo capítulo se problematiza la noción cartesiana de verdad y se introduce el elemento relacional e histórico de la verdad. Con Michel Foucault, por un lado, se amplía la noción de verdad y se recupera el carácter material y dinámico de ese concepto. La crítica que Foucault hará a Descartes será precisamente uno de los argumentos centrales de la tesis, a saber: *que la experiencia que el individuo tiene del mundo nunca es transparente y que, por lo tanto,*

es una experiencia mediada y pre-configurada. Esta afirmación, es desarrollada desde el concepto de régimen de verdad, donde el cuerpo aparece como un campo en el que se instaura la verdad, esto es, se impone.

En el tercer capítulo, para avanzar en el análisis del disimulo como fenómeno propiamente humano, se realiza una aproximación conceptual al cuerpo como el lugar donde acontece la verdad. Para ello, se toman como referencia conceptos clave de Xavier Zubiri, en los que se supera la noción de verdad como correspondencia o adecuación, y se sitúa a la verdad real como el momento primario por el cual las cosas, por sí mismas y desde sí mismas, están dando verdad. Desde esta perspectiva se ponen las bases para analizar el disimulo como un fenómeno propio del ser humano, por el hecho de estar en tensión dinámica con la realidad. El argumento central de este tercer capítulo es que *el cuerpo no es extensión, sino que es una realidad que está en tensión y en suspenso, abierto a determinar cómo ser y estar en la realidad.*

Finalmente, en el capítulo cuarto, se hace un análisis del disimulo como tal. Bajo el presupuesto de que *la experiencia de ser persona no es transparente y tampoco monolítica*, se plantea entonces que el disimulo *es un dinamismo constitutivo en el ser humano en el que la ambigüedad y la contradicción son propios del proceso de búsqueda y configuración personal.* En efecto, la persona tiene que buscar, probar y determinar, en todo momento, cómo ser y estar en la realidad. Por eso disimula, para configurarse como tal y hallar su propio modo de estar en el mundo.

En suma, el planteamiento que se hace en esta tesis pretende una aproximación a un fenómeno tan complejo como el de la configuración personal, para desde ahí identificar cómo es que el disimulo es un momento central de este proceso. Pero ello, implica, en primer lugar, superar la noción de la verdad en su sentido clásico; en segundo lugar, considerar la fuerza de la realidad corpórea, así como de la realidad del mundo; y, ante todo, revalorar la invención y la búsqueda como fundamental en el proceso de configuración personal. Ésa es, a grandes rasgos, la propuesta que se hace en los siguientes capítulos.

CAPÍTULO I

LA VERDAD EN EL PARADIGMA CARTESIANO

La filosofía es un *esfuerzo* intelectual de búsqueda. En este esfuerzo se intenta describir y comprender algo que suscita problema; implica el ejercicio propio de plantear preguntas, indagar en presupuestos y ahondar en lo que carece de explicación. Por eso, la filosofía avanza y retrocede, hace pequeños matices conceptuales en vías de lograr una reflexión seria y rigurosa que visibilice, reformule o lleve a la aproximación de aquello que mueve a pensar. Y es que, en efecto, la filosofía vuelve a lo ya asumido, recorre senderos inexplorados, asume críticas, replantea, deconstruye y, tratando de señalar algo que es importante considerar, *radicaliza*, bajo el riesgo de que, en lugar de obtener soluciones o respuestas definitivas, abra más preguntas y se incluyan otros problemas.

Cada época entreteje acontecimientos y personajes que con el tiempo fraguan un pensamiento y una tradición. A lo largo del tiempo, se van forjando modos de pensar y nociones que permiten al ser humano comprender el mundo y responder de una manera determinada a las problemáticas de un contexto. Con el paso de los años, y de manera imperceptible, el pensamiento de una época se asume y se instala en la mentalidad, de manera tal que opera casi automáticamente y permanece por varias generaciones. El pensamiento sistematizado y formalizado penetra en toda la vida, se arraiga y provee estructuras al ser humano para hacer la vida misma.⁵ Forjar un pensamiento es toda una labor que lleva siglos. Y, desestructurarlo, menguarlo o replantearlo es quizá una tarea mayor que requiere un profundo ejercicio de análisis, reflexión y distanciamiento.

No hay duda de que el pensamiento de cada época provee de cierta perspectiva y modo de asumir lo que son las cosas. Sin embargo, en muchas ocasiones el conocimiento de una época no alcanza la claridad y profundidad suficiente para captar y comprender algunos aspectos de la vida. Por eso, para detectar los resabios que no sólo ocupan un lugar en nuestras vidas, sino que

⁵ Walter J. Ong, "El conocimiento en el tiempo" en Walter J. Ong, SJ *et al.*, *El conocimiento y el futuro del hombre*, Librería de las naciones, Buenos Aires, 1970, pp. 11-46, p. 19.

además emergen cuando algo nos hace problema, necesitamos volver y reflexionar *desde* ese pensamiento para pensar *sobre* él.

En el presente apartado, me propongo precisamente volver a uno de los pensadores que marcó un cambio de época: René Descartes. Dicho autor, desde el concepto de «verdad», de alguna manera cristalizó un filtro o *criterio de veracidad* que revolucionó el saber y, a la vez, delimitó la validez de las cosas. El aporte de Descartes contribuyó a delinear una mentalidad, una manera de comprender y determinar qué es la verdad. Por ello, la «verdad» en el planteamiento de René Descartes y las implicaciones que este concepto tiene, será el hilo conductor que nos dará pie a indagar en la complejidad del fenómeno del disimulo. La pregunta que guiará este apartado es ¿Qué se puede considerar verdadero y qué se puede desechar como verdad?

1.1 LA BÚSQUEDA DEL FUNDAMENTO DE LA VERDAD EN DESCARTES

El punto de partida que puede ayudar a entender el planteamiento de Descartes es ubicar el problema que enfrenta su época: la incertidumbre, el escepticismo y la inseguridad. En efecto, sin certeza y sin seguridad, es imposible tolerar la vida y más aún, afrontarla y conducirse de manera orientada. Por eso, el propósito principal de Descartes será liberarse, en la medida de lo posible, del error y asegurarse de que aquello que se afirma de las cosas no sea falso sino cierto. Descartes pues, buscará garantizar las condiciones para alcanzar verdad y no vivir en la confusión o el engaño, desorientado o en el error.

Según Descartes, en el pensamiento medieval que predominaba hasta entonces, lo que se denominaba verdadero no tenía un fundamento sólido, pues descansaba en la tradición y la especulación. Se tomaban como verdades la superstición, las opiniones y los argumentos de autoridad. ¿Cómo liberarse de lo que genera confusión, de la opinión, la creencia o la superstición sin fundamento? ¿Qué se puede considerar como verdadero y qué no? ¿Qué, de las cosas que decimos que hay, efectivamente son algo y no quimeras? ¿Cómo asegurar que lo que se dice expresa o se refiere a algo existente e identificable con una proposición válida? Estas preguntas son parte del andamiaje sobre el que Descartes planteará su propuesta filosófica.

Ése es el problema central que intenta resolver Descartes: la validez de la verdad. Por eso, él ve la necesidad de determinar un camino hacia la verdad, un suelo seguro sobre el que el ser humano pueda transitar para acceder a la verdad. Quizá, habría de sospechar de lo que se toma como verdadero y examinar si en verdad corresponde con lo que son las cosas; hará falta una revisión de lo que tomamos por verdadero y separar la *certeza* de las supersticiones, prejuicios, creencias o meras opiniones. Por ello, Descartes se planteará ciertas condiciones para no caer en el error, pasos para no equivocarse ni vagar fuera de las afirmaciones verdaderas o ciertas, un examen para poner a prueba si las verdades tienen un fundamento válido o no.

Se trata pues, de superar las opiniones y creencias que sustituyen el mundo *verdadero*, desechar toda pretensión de verdad que no esté validada, y eliminar las verdades infundadas. Descartes quiere estar seguro de que lo que haya, o más preciso, lo que se *diga* que hay; si es que algo hay, no sea producto de la especulación, la repetición, que carezca de fundamento; no quiere que el «ego», es decir, el «yo» camine, sobre arenas movedizas, en verdades blandengues o endebles. En lugar de eso, prefiere colgarse a un hilo fuerte, sostenerse de un punto firme desde el cual pueda elevar o erigir el conocimiento verdadero de las cosas.

Ante la desconfianza de que lo que se dice que es la verdad, Descartes se ve en la necesidad de crear un suelo firme en el cual *situarse* y *conducirse* de forma orientada hacia las cosas. A Descartes no le importan las cosas en sí mismas, no se pregunta *qué son las cosas* sino *cuál es mi verdad sobre ellas*, cuál es la verdad que «asumo» de las cosas. Él buscará la verdad primaria o fundamental donde se apoyen todas las verdades. De ahí que en su propuesta filosófica adoptará una actitud mental de distancia respecto de todo saber y se propondrá establecer las condiciones necesarias para encontrar garantía en la verdad.

Ante la imperiosa necesidad de confiar, de encontrar el punto de apoyo para conducirse en la verdad y no perderse en la falsedad, en Descartes emerge la actitud mental de *distancia inicial* ante todo saber. En un primer momento pone en cuestión absolutamente todo, incluso el conocimiento que se tiene de las cosas.⁶ Lo que ya se sabe, lo que se tiene por cierto puede,

⁶ Esta distancia inicial es incluso respecto de cualquier ciencia particular como el estudio de las costumbres, las virtudes de las plantas, la transformación de los metales, y ciencias que tengan otros objetos de investigación, pues hasta en ellas es posible que predomine la falsa opinión y no el

según Descartes, o bien estar pervertido o centrarse sólo en un aspecto de la vida. Así pues, si se quiere investigar la verdad se tiene que buscar un fundamento que sirva para todo, se tiene que indagar cómo “aumentar la luz natural de la razón, no para resolver esta o aquella dificultad de escuela, sino para que, en cada una de las circunstancias de la vida, el entendimiento muestre a la voluntad qué es lo que debe elegir”.⁷

Así pues, para investigar la verdad de las cosas, en principio, Descartes asume que el mundo exterior no es confiable, esto es, que no nos da la verdad de las cosas. En otras palabras, el mundo exterior no nos muestra la verdad, no es el dato radicalmente confiable. Ahora bien, ¿dónde buscar esa verdad si no es en el exterior? En la interioridad, en el *cogito*, en el pensamiento. Descartes, al desconfiar de la verdad exterior, ahora se vuelca a la confianza en la interioridad del ego. Este primer paso para encontrar la verdad no es sino lo contrario a aceptar plenamente y sin condiciones aquello que me es dado como verdadero.

El primer paso para buscar la verdad consistirá en *replegarse hacia sí mismo* y rechazar todo lo que se considera verdadero. La desconfianza del mundo exterior es el camino que conduce a la verdad fundamental. Hay que ir de lo exterior a lo interior, desentenderse de lo desconfiable que es el mundo exterior y sumergirse en el pensamiento. No hay que partir de lo presupuesto, de lo que se *supone*, sino atenerse a aquello que se *pone* a sí mismo, aquello que se *impone* al entendimiento por sí mismo. No hay en el exterior ninguna autoridad ni fundamento o suelo firme que nos conduzca a la verdad radical de las cosas. El dato primario y radical para la verdad no está en el mundo exterior, sino en el interior, en el pensamiento.

Así pues, luego de despejar el supuesto de la existencia de todo, de suprimir virtualmente el mundo exterior, caminando por el sendero pantanoso de la duda, Descartes encuentra algo a lo que la duda se le resiste, tropieza con el pensamiento mismo. Descartes *se da cuenta* de que hay un hecho innegable e incontrovertible al pensamiento, el hecho de que duda. En la duda, y con ello en la negación de todo cuanto hay, Descartes se da cuenta de que la duda misma es algo de lo no puede sospechar. Como bien lo formula Ortega: “cuando dudo no puedo dudar de la

entendimiento. Rene Descartes, “Reglas para la dirección del espíritu” en *Descartes*, Gredos, Madrid, 2011, pp.3-4.

⁷ *Ibidem*. p.4.

existencia de mi duda; es ésta, pues un dato radical, es una incuestionable realidad del Universo”.⁸ Descartes encuentra en la duda un dato radical que se resiste, algo de lo que no se puede dudar y que puede ser tomado como la verdad primaria o la base que sustente todo lo que pueda validar como verdadero.

Si dudo de todo, no puedo dudar de que pienso, es decir, no puedo dudar de que es mi pensamiento del que no puedo dudar. Y es que mi duda no es algo que sólo rechaza la verdad o sospecha de ella, sino que ahora se impone a mi pensamiento como algo que noto. Lo que noto o la noticia primaria que se resiste a lo dubitable es la *cogitatio*, el hecho mismo de pensar, pues “dudar significa *parecerme a mí* que algo es dudoso y problemático. Parecerme a mí algo y pensarlo son la misma cosa. La duda no es sino un pensamiento”.⁹ El pensamiento es el dato radical, a pesar de que lo que se piense sea dudoso. Lo que sale al encuentro de la duda es el pensamiento mismo, un pensamiento que precisamente por estar dudando, se revela a sí mismo como incuestionablemente existente.

En la duda encuentra lo que se pone por sí mismo al pensamiento, el pensamiento existe, el pensamiento está puesto por sí mismo, su existencia es absoluta.¹⁰ Y, como verdad primaria y firme proposición, dirá: Yo soy, me experimento a mí mismo, a mí pensando, por lo tanto yo existo, estoy cierto de que soy, “soy una cosa verdadera, y en verdad existente”.¹¹ Lo que aparece en la duda es el pensamiento mismo, es algo que se pone a sí mismo y por lo tanto *algo verdaderamente existente*. Ésa es la primera certeza incuestionable: que en el pensamiento se muestra la existencia de las cosas. La verdad no está en las cosas sino en el pensamiento. Con

⁸ José Ortega y Gasset, “Lección VII, La duda cartesiana”, en *Obras Completas. Tomo VII (1948-1958)*, Revista de Occidente, Madrid, 1964, pp. 360-374, p. 366.

⁹ *Idem*.

¹⁰ En Descartes la existencia es una posición. En la existencia como «posición», podemos diferenciar la existencia relativa de la absoluta: la que es puesta por otro, es decir, que depende del acto de quien la pone es la *relativa*, en cambio, la que es puesta por sí misma es *absoluta*. En la duda, Descartes encuentra que el pensamiento está puesto por sí mismo, es la auto-evidencia que por sí misma revela su existencia absoluta. El pensamiento se pone por sí mismo en la duda y no es puesto por alguien más. René Descartes, “Discurso del método”, Cuarta parte, pp. 123-124.

¹¹ *Ibidem*, “Meditaciones metafísicas”, Segunda meditación, p. 171.

lo cual, el pensamiento es el fundamento de todo cuanto es, “el pensamiento debe partir del pensamiento mismo”¹² y no de la autoridad o de las cosas externas.

El pensamiento para Descartes es a la vez el protagonista de la verdad y espectador de esta experiencia, es juez que establece la verdad y el que se pone a sí mismo como verdad: el pensamiento se encuentra a sí mismo y, al encontrarse no puede negar su existencia, no puede dejar de ver aquello que se ha abierto por sí mismo a los *ojos de la mente*,¹³ no puede negar lo que se le ha presentado por sí mismo como existente. Así pues, en el planteamiento filosófico de Descartes, se muestra por sí misma una *evidencia absoluta*,¹⁴ algo que se muestra por sí mismo a la mente y cuya existencia no puede ser negada. El pensamiento da garantía de la existencia de sí mismo.

La mente es el recinto donde se muestra transparentemente que algo es, en ella se experimenta, se muestra lo existente, ahí reside la verdad. Pero el pensamiento es además la auto-evidencia, él mismo se ha mostrado a sí mismo como prueba de que existe. La mente, en un acto de consciencia, transparente, ilumina, muestra que algo es verdaderamente existente. La consciencia es el carácter esencial de la mente, por ella uno se da cuenta, uno es consciente de que hay algo. La consciencia es como una linterna que ilumina, es la que muestra las cosas en su verdad y el guardián de la verdad.

La incógnita y la desconfianza de la verdad de las cosas han de ser superadas por la consciencia. La mente, que es transparente para sí misma y a la cual no hay nada que se le oculte o ningún residuo que se le escape, libera de la incertidumbre e inseguridad. Dicho en otras

¹² Joan Albert Vicens, “Xavier Zubiri, Descartes y el origen de la filosofía moderna” en Juan Antonio Nicolás Marín (Ed.), *Guía Comares*, Comares, Granada, 2011, p. 67.

¹³ Descartes diferencia entre la mirada o inspección del espíritu y el sentido de la vista. Los ojos de la mente aluden al poder de juzgar según el espíritu y no al sentido de la vista. Son los ojos de la mente o del espíritu los que muestran la verdad de las cosas y no el sentido de la vista, ya que la percepción suele ser engañosa y hace errar en el juicio que tenemos de las cosas haciéndonos creer que algo falso sea aparentemente verdadero. René Descartes, “Meditaciones metafísicas”, Sexta meditación, p. 207.

¹⁴ La «evidencia» es también estar puesto ante los ojos, no a los ojos físicos, sino a los de la mente: estar puesto por sí mismo ante los ojos de la mente. Podríamos hablar de dos niveles de evidencia: el físico y el que se presenta en el espíritu o la mente. Lo que aquí es determinante es que la evidencia sea ante los ojos de la mente, esto es, lo que se muestre o reluzca por sí mismo a la mente.

palabras, “todo suceso o evento o propiedad tiene que ser consciente”.¹⁵ Es en la mente, por un acto de conciencia donde uno se da cuenta de la verdad de las cosas, desde donde se puede tener confianza y construir certezas. “Todo el acceso a su propio ser o mente lo obtiene la persona por medio de su propia conciencia; sin conciencia la persona no tiene información ni de sí misma ni de ninguna otra cosa”.¹⁶ Por lo tanto, nada se escapa o queda fuera de la consciencia.

1.2 LA AUTORIDAD ÚLTIMA O EL GARANTE DE LA VERDAD

Lo descrito hasta ahora muestra claramente que la intención de Descartes no es otra que la de poner un suelo firme para orientarse en la vida. Hemos visto cómo el planteamiento cartesiano está enfocado no a las cosas sino a la verdad de ellas, emprende un camino hacia la verificación o la puesta a prueba de que lo que se afirma de cada cosa es auténtico y no falso. De ahí que, partiendo de la duda, lo importante para él sea el método racional que libere del error; un método que determine el grado de validez de la verdad, donde la certeza sea el grado máximo de confiabilidad. La gradación más alta de lo que se dice de las cosas busca ir de la sospecha del pre-juicio, pasando por la evidencia, para llegar a la constatación de que algo verdaderamente es, es decir, para tener certeza.

El ser verdadero de algo ha de partir del pensamiento y ser constatado en el pensamiento mismo en un acto de conciencia. Es verdadero aquello que se muestra por sí mismo a la conciencia. La verdad no es sino el acto de apertura del ser del ente mostrándose a la conciencia. Dicho en otras palabras, la verdad es el acto de la conciencia pura en el que “la luz del pensamiento y el ente iluminado entran en contacto”.¹⁷ Pensar, estrictamente hablando, no consistirá en divagar sino en acceder a la verdad, en “darse cuenta de algo”.¹⁸ Y es así, dándose

¹⁵ Enrique Villanueva, “Ciencia cognitiva y conciencia” en Revista *Contextos*, Centro de Estudios Metodológicos e Interdisciplinarios de la Universidad de León, Número XI/21-22, Universidad de León, León (España), 1993, pp. 13-38, p. 13.

¹⁶ *Ibidem*, p. 14.

¹⁷ Luis Villoro, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, UNAM, México, 2009, p. 55.

¹⁸ Joan Albert Vicens, “Xavier Zubiri, Descartes y el origen de la filosofía moderna”, p. 84.

cuenta de lo que se muestra indudablemente al pensamiento, como se podrá ver claramente lo que son las cosas y se podrá dar cuenta de ellas.

El «ego», según Descartes, es un «yo» consciente que tiene la facultad de *representar* las cosas en la mente, puede recrear con exactitud el mundo exterior e iluminarlo. El «ego» es la medida de las cosas, en él subyace toda objetivación y representatividad. La verdad de las cosas debe derivar de él. La verdad de las cosas no sólo es accesible a través del pensamiento, sino que sólo es posible desde el dominio del «yo» que piensa. Toda verdad de lo ente debe emerger del «ego».

Ahora bien, ¿cómo puedo estar absolutamente seguro de que mi mente no me está engañando, de que lo que he encontrado como auto-evidente no es producto de mi imaginación, un engaño o una fantasía? ¿cómo saber que no me autoengañó? El pensamiento necesita una garantía mayor para que no haya ni siquiera posibilidad de error, algo así como una supra-garantía que ayude al pensamiento del ego a que no se engañe. Se necesita una certeza absoluta que certifique las evidencias que hay en mi pensamiento, una garantía absoluta que dé al pensamiento la confiabilidad de que no hay autoengaño. Es en ese momento cuando Descartes duda de sí mismo y busca un fundamento metafísico, una base firme e incontrovertible para el pensamiento, un *poder supraindividual* que se ponga por sí mismo y valide al pensamiento mismo:

... hace falta que me interrogue a mí mismo para saber si poseo algún poder y alguna virtud que sea capaz de obrar de tal manera que yo, que soy ahora, sea también en el futuro; porque, dado que no soy más que una cosa que piensa (o al menos, puesto que todavía hasta ahora no se trata precisamente sino de esta parte de mí mismo), si un poder tal residiese en mí, ciertamente debería por lo menos pensarlo y tener conocimiento de él; pero no percibo en mí ninguno, y por ello, conozco con evidencia que dependo de algún ser diferente de mí.¹⁹

¿Cuál es ese poder que se puede imponer absolutamente y que da garantía absoluta al pensamiento y que no está fuera de él sino en él, es decir en el ego? Según Descartes, en su propia existencia absoluta el pensamiento se descubre infinito. El pensamiento puede ponerse

¹⁹ René Descartes, “Meditaciones metafísicas”, Tercera meditación, p. 189.

infinitamente en sí mismo, es inagotable. Por tanto, la idea de «infinito» está absolutamente puesta en él. Esta idea no puede ser la del hombre, la del ego que piensa, sino del que es el absoluto por sí mismo, el que pone el infinito porque le es propio. Y esa es la idea de Dios, el infinito en propio. La idea de infinito no es puesta por mí, sino que está puesta por sí misma en el pensamiento y no es puesta por nadie más que por Dios. La idea de infinito no es sino “Dios soberano, eterno, infinito, inmutable, omnisciente, todopoderoso y Creador universal de todas las cosas que hay fuera de él”.²⁰

Dios es quien está comunicando al pensamiento su propia infinitud. Como ego pensante, de alguna manera, soy el pensar de Dios. Dios es la *causa eficiente*,²¹ la causa primera de las cosas existentes. Él por su voluntad así lo ha querido. Él es el que da realidad objetiva a las cosas, les da existencia. Por la idea de infinito que hay en mi mente puedo afirmar que es Dios mismo el que me ha conferido garantía de que no puedo estar engañado; que lo que pienso no es producto de mi propio pensamiento o mera subjetividad, sino que son ideas *objetivas*.²² Las ideas de la conciencia efectivamente corresponden con las cosas que existen y eso puede ser constatado por cualquier ego, pues no es exclusivo de mi pensamiento: el pensamiento mismo pone las imágenes mentales auténticas o las ideas verdaderas, mismas que tienen su correlato con la existencia de las cosas.

Así pues, quien da garantía de que no puedo estar engañado es Dios, dirá Descartes. Dios, siendo veraz no puede engañarme y me conduce por la verdad. Y precisamente porque Dios no es engañador, se sigue que no puedo ser engañado.²³ Dios como autoridad absoluta me da certeza de que no puedo ser engañado. Dios podría querer el bien o el mal, es absoluto soberano, pero ha querido el bien, libremente –lo vemos en la Creación y sobre todo en la

²⁰ *Ibidem*, p. 182.

²¹ Dios sería, en el caso de Descartes el que ha producido la verdad de las cosas en mí. Aristóteles ya definía la causa eficiente como la productora o generadora del ente, es decir, lo que hace que el ente sea existente o explica por qué es así y no de otra forma. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994, pp. 338-341.

²² La *objetividad* es el reflejo mental o ideal de la realidad auténtica y formal, misma que se presenta como existente, es decir, no sólo como «imagen» de la realidad sino como «la» realidad misma en su verdad última. Cfr. Miguel García-Baró, *Descartes y Herederos. Introducción a la historia de la filosofía occidental*, Sígueme, Salamanca, 2014, p. 51.

²³ René Descartes, “Meditaciones metafísicas”, Sexta meditación, p. 220.

redención, pues no nos ha dejado a la deriva, sino que ha querido salvarnos—. Por eso este pensar de Dios, un Dios bueno, funda un orden que permite esa libertad de mi propio pensar, y a su vez, el andar en la verdad.

Por la voluntad de Dios, su perfección y su bondad, hay un orden trascendental, un orden objetivo de mi razón, el cuál es una creación de Dios. “*Dios no habría creado lo no querido ni querido lo no creado*”,²⁴ es decir, todo lo creado es lo que Él ha querido y por su voluntad ha querido que todo lo creado sea. Pero no es sólo que Dios no me engaña, además Dios ha hecho *coincidir* libremente la verdad trascendental de las cosas con la verdad trascendental del entendimiento.²⁵ Dios es el autor de que perciba algo como existente y además es el que rige la inteligencia. Él es la autoridad última y el ego debe dejarse conducir. El entendimiento, según Descartes coincide con la verdad de las cosas, y Dios nos da acceso a que éstas se muestren a la conciencia de manera auténtica, esto es, como lo que verdaderamente son.

Dios ha puesto las cosas que existen, son su idea. Todas las cosas que existen son su idea, esto es, todas las cosas han sido creadas en función de su pensamiento. Dios tiene todas las ideas ordenadas en su mente y las pone, por un acto fuera de sí haciéndolas existir. Esta existencia de las cosas tiene que ver con la posición, el acto de poner afuera, delante, estando ahí, fuera de la mente. Las cosas existen como algo puesto fuera de la mente, pero su fundamento está en la idea, existen porque son puestas fuera de la mente de Dios.

Las cosas son funcionales a la idea de Dios, a su plan. Es una especie de pragmatismo divino, las cosas primeramente son útiles para Dios y el hombre debe dejarse conducir por esta utilidad para Dios. Pero, además nosotros, en tanto esencias pensantes, participamos de la idea de Dios, de su pensamiento. Nuestro pensamiento, más allá de ser sólo propio, coincide con el divino, pues muestra las cosas en lo que son para Dios, esto es, tal y como han sido ideadas por él. De modo que nuestro pensamiento, más allá de ser nuestro, participa de lo divino.

²⁴ Hans Blumenberg, “Imitación de la naturaleza” en *Las realidades en que vivimos*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 96.

²⁵ Xavier Zubiri, “La filosofía occidental (2): Descartes” en *Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental*, Alianza, Madrid, 1994, p.144.

Descartes plantea que por voluntad divina el pensamiento no puede en ser engañado. Lo que pienso no puede ser un engaño porque Dios mismo ha *puesto* su pensar en mí, mismo que se «corresponde» con las cosas existentes, con las cosas que él ha creado. La verdad está en la razón y corresponde a la realidad, está en el pensamiento mismo dándose en las ideas de la conciencia y es continuidad de la realidad, *extensión*. La verdad de las cosas es conforme a las ideas de la mente. En suma, en las ideas se muestra transparentemente lo que las cosas son, pues “las cosas están representadas realmente en la idea”.²⁶

1.3 LA VERDAD OBEDECE A UN ORDEN PRIMARIO

Descartes ha encontrado que el fundamento de la verdad existente de las cosas reside en el pensamiento, pero además el pensamiento ha encontrado así una última autoridad, la del Dios soberano. Dios rige el mundo imponiendo su benevolencia o malevolencia, según él quiera. Dios es el que ha creado todo cuanto existe, ha establecido la verdad de todas las cosas. Dios es “la sustancia que entendemos que es soberanamente perfecta y en la cual no concebimos nada que encierre algún defecto o limitación de perfección”.²⁷ Todo ego que, desde la inteligencia pretenda caminar por la verdad y no por el error ha de estar sometido al régimen de este soberano.

La verdad encuentra su fundamento y la autoridad última en Dios. Es Dios el que rige la verdad de todas las cosas, y además quien garantiza que el pensamiento acceda a ella. Parece que la verdad de las cosas está en nuestra *alma*,²⁸ en la intimidad del hombre, pues es allí donde se da una comunicación directa con Dios. “El alma o espíritu es el horizonte de visibilidad, la

²⁶ Cirilo Flores Miguel, “Estudio introductorio”, en *Descartes*, p. LXXXI.

²⁷ René Descartes, “Meditaciones metafísicas”, p. 272.

²⁸ Descartes tomará del alma no el carácter de sentir, de la memoria o la imaginación, sino el carácter de entendimiento, un entendimiento que es también llamado espíritu, que ha sido creado a semejanza del entendimiento divino. Él hace una distinción no hecha hasta la filosofía de su tiempo en el concepto de alma, separa lo que se refiere al principio de la vida y lo que es principio del pensar. El alma para Descartes es el principio del pensar, de ahí que espíritu y mente sean considerados como conceptos que aluden al pensamiento. Cirilo Flores Miguel, “Estudio introductorio”, p. LXXVI.

luz trascendental en la que se me hace visible toda la realidad”.²⁹ Así pues, siendo Dios sumo Creador de todas las cosas, hace posible que *concebamos* la verdad de las cosas, tal y como él las ha ideado. La subjetividad del ego tiene orden, sentido y legalidad precisamente por la autoridad de Dios. Dios, por su voluntad, ha querido que tengamos acceso a un conocimiento verdadero de las cosas, esto es, que caminemos en verdad. Es así como el cogito ordena y rige la verdad, porque en él Dios ha puesto la luz que revela la verdad última de las cosas.

El «yo» está regido por Dios, quien tiene las ideas primeras y auténticas de todo lo que es. Nuestro «yo» está bajo el dominio absoluto del «Yo» de Dios, de modo que, nuestras ideas son reflejo en el entendimiento de las suyas, y por ellas es que podemos determinar las cosas que sentimos, lo que verdaderamente son las cosas en nuestra mente (lo que Dios verdaderamente ha puesto en ellas). Nuestro «yo» tiene dominio sobre las cosas, pero sólo en cuanto se deja dominar por Dios o por la lógica de Dios. La vigilancia lógica nos conducirá al orden bajo el que están regidas todas las cosas. Nuestro «yo», bajo la vigilancia lógica se hace uno con el de Dios, es el «Yo» en nuestro entendimiento que tiene absoluto dominio de todas las cosas, tal como Dios las tiene. Se trata pues, de vivir bajo el orden divino establecido en todas las cosas, para vivir según la verdadera razón, en atenernos al *orden del mundo*.³⁰

Las cosas se someten al intelecto del «Yo», que es una esencia pensante, bajo el supuesto de que lo consciente es racional y lo racional es consciente, es decir, de que las cosas son transparentes a la razón. Para depurar la oscuridad y ambigüedad, en la intelección se tomará únicamente aquello que sea evidente para un «yo», es decir, sólo aquello me sea evidente a «mí» porque esto evidente para mí es lo puesto por Dios en las cosas y en mi intelección. Es la primacía de la mente o de la conciencia como hecho primario y fundamento de todo lo que hay en el universo.

Recordemos que lo que pretende librar Descartes es el *prejuicio* y, en lugar de eso, quiere un *juicio* puro, que no esté contaminado. Por eso, el pensamiento válido es, por un lado, sólo

²⁹ *Ibidem*, p. LXXIV.

³⁰ De ahí que la divinización del orden lógico va ser la garante y última autoridad para tener la verdad. Por eso, con esta divinización del orden lógico, Dios deja de ser necesario. Ya sólo quedará la vigilancia lógica como garante y última autoridad para tener verdad. Dios será sustituido por el orden lógico. René Descartes, “Correspondencia con Isabel la Bohemia”, en *Descartes*, p. 591.

aquel que se experimenta *en primera persona* y hace las cosas evidentes para mí. Y por otro lado, es un acto puntual de la conciencia que se da y *en tiempo presente*. “Se trata de actos puntuales de la conciencia y no de procesos continuos a través del tiempo, con interrupciones y reinicios.”³¹ La verdad está al alcance de cualquier ego que piense, pero al margen de los demás y distanciado del tiempo, en la soledad y ateniéndose únicamente al momento actual.

En la conciencia, supone Descartes, se dan experiencias absolutas. El conocimiento es posible por la conciencia y es la conciencia misma el asidero de la verdad. Libre de toda contaminación, el pensamiento puede acceder a la verdad última. La conciencia puede revelar la verdad, basta con realizar actos puntuales de soledad y silencio para que, a través de las ideas, se transparente el ser. La verdad brota de la experiencia de ser testigos de que algo es evidente para mí. Por eso, lo que se debe admitir en el pensamiento como verdadero es sólo aquello que aparece como transparente a la mente, esas ideas que por sí iluminan y dan certeza de lo que cada cosa es.

Desde el punto de vista del carácter individual de cada conciencia, lo evidente es para mí algo de lo que no puedo dudar, que no puedo negar, pero al mismo tiempo, desde el punto de vista de Dios, es evidente para todos, pues todos tenemos razón. La razón es lo divino «en» nosotros, es lo que Dios ha puesto en nosotros. Hay que guiarnos por la *luz de la razón*³² cuya determinación es libre y además firme. Una voluntad guiada por Dios es una voluntad firme que libremente se somete a Dios. El hombre, en ese sentido, ha de optar no por otra cosa sino por el uso recto de la razón. La virtud por excelencia en el hombre está en guiarse bajo la razón, y quien vive una vida razonable es aquel que vive no indecisamente sino recta y firmemente.

Pensamiento es lo contrario de pre-juicio,³³ es el que pone en libertad y deja mostrarse el ente en su presencia; es un juicio libre o puro. Pensar consiste precisamente en quitar los impedimentos que oscurecen a lo ente, en abrir camino para dar apertura a lo ente. Pensar consiste pues, en prescindir del prejuicio para dar apertura a que lo ente se muestre como tal. Una concepción indubitable, sin ambigüedad u oscuridad, se origina en la luz de la razón cuando

³¹ Enrique Villanueva, “La estructura lógica de la metafísica cartesiana”, p. 32.

³² Cirilo Flores Miguel, “Estudio introductorio”, p. XCIII.

³³ Luis Villoro, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, p. 54.

se capta en un acto de intelección pura la idea de lo que la cosa es evidentemente, y es la idea que Dios tiene de ella. No se trata de probabilidad, sino de certeza, una certeza derivada de la intuición que tengo de las cosas para decir con seguridad que algo «es». Se trata de una concepción pura o una *intuición*³⁴ que Descartes define de la siguiente manera:

Entiendo por intuición, no el testimonio fluctuante de los sentidos, ni el juicio falaz de una imaginación incoherente, sino una concepción del puro y atento espíritu, tan fácil y distinta, que no quede en absoluto duda alguna respecto de aquello que entendemos, o, lo que es lo mismo: una concepción no dudosa de la mente pura y atenta que nace de la sola luz de la razón, y que, por ser más simple, es más cierta que la misma deducción, la cual, sin embargo, tampoco puede ser mal hecha por el hombre (...) ³⁵

Así pues, la intuición no es sino un juicio liberado de prejuicio, es la purificación de la verdad, la certeza del conocimiento verdadero. Por lo tanto, la verdad de Descartes es una verdad del juicio, un juicio que nos permite referirnos a algo para hacer la correspondencia entre las ideas y las cosas mismas. En el centro del juicio está el «es», el cual permite decir que algo, a lo que referimos con el lenguaje, efectivamente corresponde a la cosa. Esta correspondencia “A” «es» “A” no es sino que algo “A”, a lo que me estoy refiriendo, corresponde a mi experiencia. La fórmula “A=A” expresa la identidad o correspondencia entre mi experiencia y las cosas. El *juicio* que hago de las cosas, producto de mi conciencia, de las ideas que se producen en ella y mi *experiencia* de las cosas, son lo mismo.

El carácter de certeza de lo que se afirma de la realidad depende de las ideas que se tienen ya incluso previas a toda existencia. Ya que la verdad pura está en el alma, en la conciencia, debemos remitirnos a las ideas. El juicio funciona como una especie de *reminiscencia*,³⁶ es decir, como un vaciamiento de nuestros pre-juicios, una desposesión y liberación de otras ideas que

³⁴ La intuición a la que se refiere Descartes es de carácter intelectual y es pura por haberse purificado de lo corporal-material. Es algo que se da en el espíritu *sin mediación* de los órganos corporales. Cirilo Flores Miguel, “Estudio introductorio”, p. LXXXVII.

³⁵ René Descartes, “Reglas para la dirección del espíritu”, Regla III, p. 9.

³⁶ La «reminiscencia» es un concepto platónico que no consiste en un ejercicio de memoria sino de acceso a lo que está *anterior* a toda experiencia particular y temporal, esto es, a la experiencia de mi historia. Así, la reminiscencia es, por un lado, la liberación de los recuerdos para acceder a la conciencia pura y, por otro lado, la actualización de lo que se posee virtual y naturalmente en la mente. Este acto del pensamiento para acceder al saber, “no conduce a un ejercicio de memoria, sino a un ejercicio de anticipación.” *Cfr.* Jean-Louis Chrétien, *Lo inolvidable y lo inesperado*, Sígueme, Salamanca, 2012, p. 25.

están en la mente y han sido acumuladas a lo largo de la vida. Ese camino de reminiscencia o liberación es “completamente igual que el del amor, comienza por el vacío y la desposesión y no por la acumulación de recuerdos reencontrados o reconquistados”.³⁷

Para tener un juicio verdadero, es necesario despojarnos y liberarnos del lastre de los prejuicios y de juicios acumulados. Hay que regirnos por un juicio puro, pues éste permite actualizar en la razón la idea pura de las cosas, la idea original y auténtica; permite que lo ente se manifieste en su verdad, se presente en su forma original. Para Descartes, hay que atenerse a la luz de la razón, seguir el camino correcto (lógico), para contemplar la verdad primaria y original. Por medio de la razón es posible acceder a la idea divina y encontrar un referente para vivir según el orden creado por Dios. Un orden donde no hay caos ni confusión, sino claridad y distinción, un orden verdadero y firme.

1.4 LA FIRMEZA DE LA VERDAD ESTÁ EN LA EVIDENCIA

Tal como se descubrió en la duda, la condición de validez de algo existente ha de mostrarse sólo a partir de la evidencia³⁸ que se pone por sí misma ante los ojos del alma. Recordemos que Descartes optó por admitir como contenido o dato confiable sólo aquél que se pueda probar, que se ponga por sí mismo, ésa es la primera condición de validez de verdad: que, si hay algo, ha de mostrarse al intelecto como algo evidente. No obstante, ahora, Descartes da un paso más: no se trata de *darme cuenta*, sino de *que las cosas me rindan cuenta*, esto es, de que se pruebe su existencia.

¿En qué consiste esa evidencia que da validez a la verdad? En la claridad y distinción. Lo evidente es aquello que se presente clara y distintamente, lo que se presenta *sin*

³⁷ *Ibidem*, p. 26.

³⁸ Lo evidente es lo necesario, es lo contrario a lo posible o lo contingente, es lo que se pone por sí mismo que es la idea divina puesta por sí misma en la cosa que sentimos.

intermediarios,³⁹ y que además quita la oscuridad, la ambigüedad y la confusión. Es por eso que, para acceder a la verdad, el ego debe regirse por un criterio fundamental:

no admitir como verdadera cosa alguna como no supiese con evidencia de lo que es: es decir evitar cuidadosamente la precipitación y prevención y no comprender en mis juicios nada más que lo que se me presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda.⁴⁰

Lo «claro» es lo que está ahí delante, es lo *presente*, nos topamos con él *inmediatamente*, sale ante la mirada, se muestra, se abre ante la mente, se impone con su presencia, con-mueve la mente. Lo claro no es pues una conjetura propia de la mente, sino es aquello que se impone con su presencia y, a la luz del entendimiento, se abre o se muestra a la mirada interna del espíritu. Lo «distinto» es lo que no da lugar a la confusión, a la oscuridad, es lo que hace inconfundible a una cosa. La distinción es lo que divide o separa a una cosa de las demás, lo que escinde y hace ver en su figura, dibujando los límites específicos y propios de cada cosa.

En la evidencia, lo claro y distinto no hace sino mostrar ante la mirada del entendimiento o la mente que las cosas son algo específico y no alguna cosa u otra, esto es, que son algo patente e inconfundible. La evidencia es lo que se presenta por sí mismo y marca su límite respecto de todo lo otro que también se presenta. Es lo que permite construir su figura distinguiendo lo que cada cosa es (su idea), de lo que puede variar en nuestra experiencia. La evidencia es lo que se resiste a la duda,⁴¹ es la prueba que nos libera de la confusión pues muestra con claridad el límite propio de las cosas, lo que *son en verdad*. Así pues, según Descartes, en lugar de guiarnos por

³⁹ Éste es el asunto fundamental, se presenta inmediatamente, por sí, sin intermediarios, porque toda mediación supone mezcla y confusión. Nada puede ser puesto por otro sin que el otro quede implicado ahí, mezclado, excepto en el caso de Dios. Se trata de purificar las ideas de toda mediación que no sea la que proviene de la mente misma.

⁴⁰ René Descartes, "Discurso del método", p.114.

⁴¹ La duda es el camino, no es un sentimiento o una actitud, es el camino que nos lleva a retraernos y dirigirnos al pensamiento para que ahí sea el pensamiento el que distinga, por la evidencia, lo que las cosas son verdaderamente, esto es, en la forma como Dios las concibió en su propio límite, su idea.

los prejuicios (mismos que oscurecen nuestra mirada de las cosas), habría que seguir la intuición, es decir, aquello de lo que la mente se percató, lo que testifica,⁴² lo evidente.

Pero ¿qué tipo de evidencia se me presenta con claridad y distinción en la mente? Eso evidente es la idea, es lo que da información respecto a las cosas. La idea es aquello que “está en nuestro espíritu cuando concebimos una cosa de cualquier manera que la concibamos”.⁴³ Aquello que está en nuestro espíritu y que nos permite «concebir» una cosa, es idea. Lo aprehendido mediante la intuición de lo que es evidente es idea. Las ideas claras y distintas que se resisten a la duda, son la evidencia.

Así pues, la idea clara y distinta del entendimiento es la verdad radical y la cosa materialmente existente. La idea no es la apariencia o la imagen de la cosa, sino la cosa misma en cuanto existente. No es que las ideas sean algo distinto de las cosas, sino que es el modo de hacerse presente la cosa como existente en el entendimiento. La idea en el entendimiento es lo mismo que la cosa formalmente existente. La cosa presente es su idea y nuestra idea la representa, esto es, la repone en nuestro entendimiento, abre nuestro entendimiento a ella como algo verdaderamente existente. La cosa presente es la idea representada y viceversa. En la intuición se nos dan las cosas bajo un modo de existencia diferente al material, esto es, como idea en el entendimiento. La idea no es algo distinto de la cosa, es la cosa misma.

La idea *in-forma* el pensamiento de algo existente, es la forma de lo ente, prescindiendo de su materialidad. La idea se queda en el pensamiento como una abstracción de algo formalmente existente. Si bien lo ente se presenta ante la mente, lo que hace la idea es representar la forma de los objetos. Se presenta en el entendimiento como la cosa misma pero abstraída de su materia y lo que queda es la forma. La forma de las cosas se convierte pues, en forma del pensamiento. La idea es la forma de la cosa en el pensamiento. Las ideas abren el entendimiento para que las cosas se muestren nítidamente al entendimiento. Hay continuidad o correspondencia entre la idea y el ente formalmente existente. La idea y el ente son lo mismo.

⁴² La mente da testimonio de que en eso no hay mezcla de sensación o pasión suya (que son mezcla corporal) sino pura intuición, y el camino hacia ella es purificación para alcanzar la idea que Dios tiene en su mente, que es la que pone absolutamente las cosas.

⁴³ Luis Villoro, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, p. 17.

Bajo la premisa de sólo tomar lo evidente, el proyecto de Descartes buscará purificación del pensamiento para quedarnos con las ideas claras y distintas. Ése es el propósito de su pensamiento, purificar de la materialidad, quitarle lo que pueda tener de sensación o pasión (que es mezcla con lo corporal-material) para quedarse sólo con la idea pura, la idea clara y distinta de las cosas que no es más que el modo en que las concibe Dios mismo, como está en su mente, como Él la pone en la nuestra. Lo que guía esa purificación es, como hemos señalado, la autoridad misma de Dios, sin la cual nosotros viviríamos en la pura autoridad de nuestro pensamiento que, sin Él, sería concepto vacío, duda, oscuridad o puras ocurrencias sin sentido y nos moverían en el error y la fantasía. Por lo tanto, las ideas claras y distintas son lo que debe guiar el pensamiento.

1.5 LA CREACIÓN DE UN ORDEN LÓGICO A TRAVÉS DE PROPOSICIONES

Hemos dicho que la idea clara y distinta abre el entendimiento, mismo que hace que algo se muestre transparentemente como lo que verdaderamente es. La idea muestra lo existente. La idea nos permite comprender aquello que se ha captado, nos significa, nos refiere a algo formalmente existente. Ahora bien, la idea no se reserva a la mente, también tiene que ser comunicada. La continuidad entre la idea y lo ente se da por medio del lenguaje. La verdad de las cosas no consiste sólo en captar la idea, sino además en *decir* lo que son. El lenguaje es el vehículo por el cual la idea refiere a lo ente y este adquiere un estatuto de validez. No basta con tener una idea, se tiene que hacer explícita, se tiene que mostrar mediante la afirmación de que algo es.

Mediante el lenguaje se realizan proposiciones que nos refieren a la verdad de las cosas. El ente se manifiesta como idea a través del lenguaje a partir de proposiciones. El requisito del *decir verdadero* consiste en que la proposición refiera a lo evidente. Esta significación se hace por medio del lenguaje. El lenguaje es el vehículo de las ideas, él es, en última instancia, el que nos presenta las cosas. Por el lenguaje “ligamos palabras a determinados conceptos de cosas que

les prestan significado”.⁴⁴ Pero hay que recordar que en el lenguaje hay cierta mezcla de prejuicios que nos llevan a la confusión, por lo cual es menester *purificarlo*.⁴⁵

Decir que algo «es», es hacer una *proposición*, es poner, ante nosotros, por medio del lenguaje las ideas. El lenguaje designa lo que la conciencia ha puesto delante, permite mostrar la idea y hacer relucir el ser de las cosas. El juicio, el «es» de la cópula, es también posición, es algo que se pone ahora no sólo en la mente sino en el lenguaje. La proposición es la reposición de lo puesto por Dios (lo verdaderamente existente) en nuestro entendimiento (que así se refleja verdaderamente), ahora por medio del lenguaje. La proposición verdadera honra a esa primera autoridad de Dios y hace reverencia al orden creado por Él. La proposición verdadera permite caminar en verdad y hablar de lo que formalmente es, lo que verdaderamente existe. La proposición verdadera pone al entendimiento en el orden de lo que es verdad o lo que verdaderamente es, y que por lo tanto existe.

La idea se expresa mediante la palabra, es mediada por el lenguaje y se *mezcla*⁴⁶ con él. La idea verdadera ha de ser expresada con claridad y distinción y debe significar algo preciso. Si una palabra nos refiere a algo, esto es, nos significa, entonces es una idea. Si una palabra refiere a algo, muestra claramente el ser de una cosa, entonces es una idea que señala algo existente. Mediante las palabras se trae al ente a la presencia del entendimiento; pero no cualquier palabra, sino sólo aquella que signifique, sólo la que sea pura, la que esté libre de ambigüedad y/o prejuicio. La condición para que una palabra signifique y no sea mero signo, es que nos ofrezca una visión directa de las cosas, que nos refiera a ellas. Así pues, “comprender

⁴⁴ *Ibidem*, p.18.

⁴⁵ Esta purificación se da también mediante reglas lógicas que permiten acusar lo que “es” y no “es”. La lógica en Descartes no era sólo un acto formal, tenía que ver con el acto de pensar libremente, o el arte de pensar, con juzgar atinadamente y no errar. Rene Descartes, “Reglas para la dirección del espíritu”, Regla X, pp. 31-32.

⁴⁶ Se presta a confusión porque está mezclada con el lenguaje que nos puede remitir a una multiplicidad de cosas, nos puede llevar a la ambigüedad. Habrá que purificar la palabra para que refleje puramente la idea. En el fondo de la idea que concebimos, siempre en cierta forma mezclada, está la idea pura, la que está puesta por el mismo Dios, idéntica a la que Él tiene en su mente.

claramente el sentido de una palabra y aprehender la cosa que significa será una y la misma operación”.⁴⁷

Las proposiciones, el uso de conceptos y palabras para referir a lo ente, son el resultado de esta acción de dejar al ente mostrarse. Las palabras son como una envoltura, como un lente que permite ver las cosas en lo que son, en su idea. En las palabras se envuelven las cosas, en ellas están contenidas las cosas, en ellas se nos muestran las cosas en su verdad. Las palabras, los conceptos, son una manera de signar, de fijar a las cosas para referirnos a ellas. Con las palabras re-presentamos a lo ente o lo hacemos presente en tanto idea, sin que necesariamente esté presente físicamente en ese momento. Inclusive, la idea es la presencia más presente del ente porque la materialidad (sensación) puede ser presencia confusa; la ausencia material no es defecto de presencia sino posibilidad de purificación y esclarecimiento de la idea.

Ahora bien, si hemos dicho que las ideas, según Descartes, constituyen la significación de cosas a través de las palabras, lo que aquí se propone es verificar si efectivamente en una proposición están contenidas ideas claras y distintas. ¿Cómo someter a examen las proposiciones? Descartes propondrá que las ideas no sean ambiguas, que el sentido de las proposiciones no sea múltiple, sino que se reduzca toda multiplicidad interior a partir de la reducción a ideas simples. Él sugiere: dividir en cuantas partes sea posible partes, cada una de las dificultades a examinar y las que requieran solución.⁴⁸

El *análisis*, es decir, la división de cada una de las partes de una proposición, dará pauta para corroborar si una proposición efectivamente contiene ideas claras y distintas, esto es, si muestra las cosas inmediatamente en las ideas simples. El análisis de la estructura de relaciones desde lo más simple permite la purificación.⁴⁹ Este análisis tiene que ver con el modelo matemático,⁵⁰ cuyo camino para resolver problemas, consiste en reducir lo complejo a lo más

⁴⁷ Luis Villoro, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, p. 21.

⁴⁸ Rene Descartes, “Discurso del método”, p. 114.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 114-116. Por eso la importancia de la matemática en Descartes, que es ese lenguaje que reduce o purifica a lo simple.

⁵⁰ Descartes señala que, como lo géometras, habría que descomponer las largas cadenas en elementos simples y fáciles para llegar a demostraciones, todas las cosas pueden ser objeto de conocimiento y comprenderse. Rene Descartes, “Discurso del método”, p. 456.

simple. Esta reducción permite precisamente ver, concebir los objetos con mayor claridad y distinción, ya que al separar o dividir cada una de las partes se evitará la mezcla de lo que pueda causar confusión.

Por consiguiente, de acuerdo con Descartes, el *análisis* permite verificar que las palabras efectivamente corresponden a las ideas. Por eso, será necesario convertir en simples las proposiciones complejas, esto es, dividir en pequeñas secciones grandes complejos para comprender el conjunto. El complejo de proposiciones debe formularse en partes, de modo tal que sea captado el sentido de cada proposición. Se trata de traducir, de formular las proposiciones complejas en simples para verificar si son ideas claras y distintas.

En eso consiste el análisis, en la disección y separación de cada una de las partes de un complejo. Es una enumeración cuidadosa de las proposiciones simples que permite la división de una proposición compleja en un lenguaje simple que ayuda a ver con claridad la referencia o el sentido de cada idea y su conexión con otras ideas. Por medio del análisis “la simplicidad de las ideas cuya conexión se contempla no «deja juego» ni opción a la mente para advertencias entre las cuales elegir y al elegir errar”.⁵¹

La simplificación de las ideas y la purificación del juicio ayudan a no arriesgarse al error, así como a someterse a la autoridad de Dios, que es el que pone las ideas en cosas y en nosotros reponiéndolas en nuestro entendimiento para poder orientarnos. La purificación del juicio es, en última instancia, un asunto de ajustar la propia autoridad de nuestro entendimiento a la de Dios, dejado de lado la duda absoluta de nuestro propio entendimiento para someternos a lo que es evidencia absoluta de la verdad de las cosas: la idea simple o pura. El hombre, dejado a sí mismo, es o confusión o duda absoluta. Por ello tiene que ser conducido, sometido a la purificación para regirse por la autoridad de Dios.

Ahora bien, esta purificación tendrá un segundo momento que consiste en unificar, reunir o juntar lo simple y puro para tener ideas complejas, esto es, ideas que se apoyen unas en otras. Descartes pretenderá no sólo analizar, sino además ligar o conectar verdades simples,

⁵¹ José Ortega y Gasset, “El modo de pensar Cartesiano” en *Obras Completas. Tomo VIII (1958-1959)*, Revista de Occidente, Madrid, 1962, pp. 316-323, p. 321.

haciendo una “cadena de conexiones evidentes”.⁵² El uso de términos simples y claros —cuya verdad puede intuirse inmediatamente por una intuición personal de la cosa significada— dará pauta a establecer relación entre una idea y otra. Esta conexión entre ideas simples derivará en otras verdades que ya no son propiamente *intuiciones* sino *deducciones*.

El paso de la intuición a la deducción es el *movimiento* intelectual de ir de una proposición simple y evidente a otra. Mientras que la intuición es, por así decirlo, un proceso estático, la deducción es el movimiento continuo de una proposición simple a otra cuya acción permite la aprehensión de un conjunto ordenado. La deducción se apoya en verdades supuestas, cuya base permite reconocer una nueva verdad. La deducción rebasa la evidencia inmediata y enlaza o da continuidad a una intuición que ya se tiene con otra. Para Descartes, la unidad entre ideas simples no debe ser algo meramente casual, debe apuntar hacia algo, establecer una unidad de sentido. Ahora, no sólo importa que las palabras tengan significado, que correspondan a una idea, ahora la conexión entre proposiciones debe constituir un entramado de sentido *coherente*.

Deducir consiste en captar, simultáneamente, en *una sola visión*⁵³ un conjunto ordenado de proposiciones conectadas entre sí. Así pues, con la deducción no sólo tenemos una vista clara, distinta y ordenada, sino además una vista continuada. Seguir esta vista continuada no es sino dejarse conducir por Dios a esa verdad, a la verdad última de la realidad, al orden mismo de Dios. Esta visión perfecta, unificada, que reúne verdades simples en conjunto, es la visión que Dios tendría o intuición divina. Siguiendo la deducción lógica, según Descartes, podemos ver la verdad de las cosas según el orden creado por Dios en su conjunto.

Nótese cómo este movimiento de intelección consiste en pasar de una intuición a otra, pasar de una verdad simple a otra, cual si fuera un entretejido de verdades firmes (claras y distintas) y ordenadas (enumeradas). La deducción es la intelección en movimiento, el paso de una firmeza a otra que da lugar a nuevas verdades, verdades que ya no son evidentes en sí

⁵² Se trata de un vínculo lógico que une necesariamente las proposiciones. Este vínculo, que es posible gracias a la enumeración, no es sino un movimiento que permite pasar de una cosa a otra de modo que se tenga una vista clara, distinta y además continuada. Luis Villoro, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, pp. 51-53.

⁵³ Éste es el ideal de la intelección, que en nosotros es un trabajo esforzado por purificar de todo lo material, que impide que veamos la perfecta concatenación de todas las ideas en una sola estructura.

mismas sino producto de la conexión entre intuiciones. Las deducciones son *verdades derivadas*, ya no primarias, cuyo carácter supone una base de intuiciones o proposiciones simples relacionadas evidentemente entre sí. Mientras la intuición es el acto de iluminar la realidad, la deducción es la iluminación misma en movimiento continuo e ininterrumpido, “la conquista del movimiento encadenado de la realidad”.⁵⁴

El paso de las proposiciones simples a las complejas sigue el modelo del *clásico método matemático*,⁵⁵ en el cual, de los axiomas (proposiciones evidentes), se pasa a teorías por deducciones necesarias de aquellas evidencias. Si la mente funciona bien, funciona como la matemática, por deducción. De este modo, la estructura interna de las cosas se va develando, desde lo más simple, que son las ideas individuales, simples, claras y distintas tal y como están en la mente de Dios, a lo más complejo, vinculando una a una las ideas y estableciendo una red de relaciones entre ellas.

El conocimiento cierto, regulado por el pensar, se compone de cuatro preceptos: claridad, distinción, orden y continuidad. Los dos primeros son fruto de la intuición y los últimos dos de la deducción. Estos cuatro preceptos forman parte de un método que regula el movimiento del pensamiento. Este movimiento tiene, por un lado, el fin de depurar al pensamiento de palabras y pre-juicios, de purificar. Y, por otro lado, tiene el fin de verificar que en las ideas claras y distintas se descubra la presencia de los entes, ya que “en las ideas, los entes se hacen *transparentes* al pensamiento”.⁵⁶

1.6 LA PURIFICACIÓN Y VIGILANCIA DE LA VERDAD DESDE LA RAZÓN

En el sistema de pensamiento cartesiano hay tres tipos de cosas, sustancias o existencias: la de Dios, la del espíritu (mente) y la de los cuerpos. Dios es la existencia absoluta, infinita,

⁵⁴ Antonio Negri, *Descartes Político o de la razonable ideología*, Akal, Madrid, 2008, p. 47.

⁵⁵ Descartes considera que la unidad entre ideas simples es esencial. La diferencia con el pensamiento matemático actual es que más que pensar en términos de unidades esenciales, se piensa en términos de relación no de continuidad sino de funcionalidad, ya que la unidad simple sólo puede ser tal en esa red, no separada de ella. Las unidades están no encadenadas esencialmente sino funcionalmente.

⁵⁶ Luis Villoro, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, p. 55.

que no necesita algo más para existir, se caracteriza por su suficiencia, autonomía e independencia, es la Razón perfecta. Además, hay otros dos tipos de sustancias finitas: una pensante (el ego) y otra extensa (todas las cosas o cuerpos). El ego es una sustancia *compuesta* de alma (pensamiento) y cuerpo (extensión). El ser humano es diferente a las sustancias finitas porque tiene en el *alma* un punto de contacto entre las sustancias infinitas y las finitas, está dotada de razón, la cual le permite acceder a las ideas y tener un conocimiento de lo que son las cosas creadas.

Según Descartes, entre todo lo existente hay algo cuya naturaleza es radicalmente distinta a los demás entes, el ego: “soy una cosa que piensa, o una sustancia cuya esencia toda, o cuya naturaleza, no es sino pensar”.⁵⁷ El hecho de ser una existencia pensante hace posible hacer un desdoblamiento de sí mismo y distinguir la verdad. El «yo» es una *sustancia*⁵⁸ que está de cierta manera separada del resto, pero además posee una cualidad absoluta que le permite acceder a la verdad de todo lo que hay.

Ahora bien, no sólo es que de todos los entes haya uno (ego) con un atributo especial (pensamiento) que le distingue del resto. Además, este atributo está por encima del resto. No obstante, el ego está constituido de cuerpo y alma, y, aunque tenga un atributo particular, no deja de ser una cosa más entre otras, también forma parte del resto de los entes porque es un cuerpo. El resto es también su cuerpo y con él su sensación, su pasión, donde su intelecto queda mezclado. El yo pensante es un cuerpo que, aunque se distingue de los demás porque puede acceder a la verdad de todas las cosas, está compuesto por cuerpo y alma, es un cuerpo que *tiene* alma.

Como el cuerpo y la mente están ligados, como no podemos huir a la sensación y a la pasión porque somos una unidad compuesta de dos sustancias entrelazadas (cuerpo y alma), entonces tenemos que *vigilar* sobre nuestro cuerpo constantemente, para evitar que las sensaciones contaminen el juicio, nos desvíen de la verdad y nos sumerjan en la confusión. En

⁵⁷ René Descartes, “Meditaciones metafísicas”, Sexta meditación, p. 211.

⁵⁸ Al igual que en otras filosofías, Descartes conceptualmente hablando, intenta hacer énfasis en un rasgo distintivo e inherente al ego. En este caso, el pensamiento, según él, es lo que hace distinto al ego respecto de todo lo existente.

rigor, podemos conocer como Dios conoce, siempre y cuando lo hagamos guiados por la razón, purificándonos de todo lo corporal para quedarnos en la verdadera idea de las cosas y *vigilando*⁵⁹ en nuestra mente que los juicios sean de la razón.

Ya que no podemos separar la mente del cuerpo, entonces, el juicio requerirá la vigilancia y la voluntad requerirá de ascesis. Como la validez del mundo exterior está *en* nosotros, en la conciencia, en un «Yo» consciente al que las ideas se le presentan evidentemente, todo ego tiene que ejercer vigilancia sobre sí mismo. El ego no debe dejar lugar a la ambivalencia, la ambigüedad ni la imprecisión, por el contrario, debe aspirar a la transparencia, a la claridad, a lo definido con nitidez. Vigilar es no permitir que nada de lo que piense o juzgue sea ambiguo o se guíe bajo los engaños que lo corporal nos sugiera. Ningún pensamiento debe quedar sin probar su carácter de certeza, su claridad y distinción, y las sensaciones o pasiones no deben entorpecer a la conciencia.

Conocer con certeza es aprehender los objetos tal y como se muestran en su pura presencia a la conciencia; el problema es que nosotros sólo tenemos presencia de lo ente mediado por los sentidos. Por eso, el ego habrá de purificar el pensamiento de toda la contaminación corporal, debe pasar del sentir confuso a un sentir más puro que se da en la intuición (quitar el residuo) para que lo ente pueda aparecernos en la mente, así como están puestas por Dios en la existencia. Si bien la razón tiene atributos divinos porque es lo infinito en nuestra intelección, Dios mismo está en ella, debemos cuidar que ella haga comparecer todo lo ente en su verdad.⁶⁰

La razón es como un *ojo*,⁶¹ es como una luz que, en movimiento, hace visible y muestra la realidad, tal y como «es». *Ver*, en ese sentido es pensar, y en la mente se muestra la verdad de las cosas. La razón es algo así como el órgano de la visión intelectual, de la mente o el

⁵⁹ Esta vigilancia tiene que ver con el examen, y el oficio propio de la razón consiste precisamente en examinar el justo valor de las cosas, su verdad, y además de dirigir el entendimiento, dirigir la propia vida del ego hacia la verdad absoluta. Rene Descartes, “Discurso del método”, p. 111.

⁶⁰ Por eso, este Dios puede ser prescindible y podemos quedarnos sólo con la diosa Razón, como diría la Ilustración.

⁶¹ Ésta es una metáfora para expresar la diferencia entre la visión intelectual y la visión material. Y se trata de la visión del alma y no de la visión sensitiva o corporal.

espíritu; los ojos en tanto físicos, son el órgano de la visión material u órgano corporal. La primera es pura, es una acción propia del espíritu, la segunda es confusa y debe dejarse purificar por la primera a través del pensamiento que, primero la reduce a la duda, y luego descubre en esa duda la idea de lo infinito (Dios) y desde ahí los límites de lo visto que le permiten integrarse en toda la estructura de la realidad. La visión de la razón es, digámoslo de esta manera, no la que da una percepción corporal de las cosas sino una *perspectiva* de ellas, ilumina, las muestra verdaderamente como lo que son.

La verdad consiste en un *acto* de pensamiento, antes que en una relación o una proposición, en el acto de apertura del ente a la luz de la razón. La razón es, en última instancia no sólo la visión o lo que ilumina lo ente para que se manifieste, también es la que nos permite vigilar que haya transparencia para que no quede nada oculto. La «verdad» de lo ente es la presencia del ente a la luz de la razón, por ello, lo ente tiene que comparecer. Una idea es la figura visible del ente, es decir, las ideas son la realidad mostrada a la luz de la razón. Las ideas son extensión de las cosas, son la luz que nos dan las cosas en su verdad.

Las cosas deben ser pensadas desde un ego, él es el centro de todas las cosas, pero sólo puede conducirse con verdad en ellas en *sumisión* a las ideas que se le imponen en su *sentir*,⁶² que no son sino las ideas divinas. Las ideas son, de alguna manera, la luz de Dios en las cosas. Por ello, guiarse por la razón supone distinguir, juzgar en el recinto de la conciencia lo que es de la *intelección pura*⁶³ y lo que no lo es. Precisamente porque la razón es la sede de las ideas, el Yo se coloca en el centro de todo lo que hay, pues él tiene razón y eso es lo divino. Así pues, al Yo le corresponde acatamiento, sumisión a lo que Dios ha puesto en él.

Guiarse por la razón no es sólo dejarse habitar por Dios, es también vigilar que las ideas claras y distintas rijan al ego mismo. Dios es la autoridad última a la que tenemos que someter

⁶² *Sentir* puede ser tomado como sinónimo de tener una experiencia de *intuición* de la mente. Es un sentir originario inmanente al ser humano. Sentir es considerado como pensar, como una facultad del alma desde la que se experimentan las ideas. El cogito cartesiano es ante todo la experiencia de sentir lo que hay en mí, intuir, captar las ideas. Cirilo Flores Miguel, “Estudio introductorio”, p. LXXX.

⁶³ Descartes utiliza el término «intelección pura» como sinónimo de «concebir» y concebir es representar definidamente algo. Descartes opone constantemente el concebir o el inteligir con el imaginar, siendo este último algo que lleva a la ambigüedad y al error. Rene Descartes, “Meditaciones metafísicas”, Sexta meditación, p. 207.

los pensamientos y, por el ejercicio (ascesis) debemos purificar lo corporal-material. Debemos guiar la voluntad hacia la verdad y vigilar que ni la sensación y ni la pasión se antepongan a la razón. La vigilancia puede justamente pedir *castigo*,⁶⁴ porque deberíamos poder ejercerla siempre, pues tenemos la Razón (lo divino en nosotros). Negarnos a la dirección de la razón o no querer lo que ella nos dicta es, más bien, pecado o, incluso, blasfemar de lo que Dios ha puesto en nosotros. Mereceríamos castigo severo por no rendir homenaje a Dios como es debido, por ser imprudentes y no ceñirnos a la justicia de Dios, a su orden.

Para que el alma se dirija correctamente tiene que guiarse. Debe guiarse por las ideas y eso implica un ejercicio (ascesis), tiene que emplear una técnica para hacer camino lógico en las cosas. Esta técnica le ayudará a saber con qué contar y moverse en una dirección correcta, ayudará a dar pasos firmes apoyados en los juicios verdaderos, juicios que se basan en la claridad y distinción. Esta técnica será una disciplina que tenemos que asumir con reverencia al Creador, para reflejar su verdad. Hay que discernir entre nuestros juicios pues el problema no son las cosas mismas sino la *visión* que se tiene de ellas. Es necesario dar “dirección del espíritu, para formular juicios firmes y verdaderos acerca de todas las cosas que se le presentan”.⁶⁵

Este discernimiento es un ejercicio ascético, es un ejercicio de ordenamiento intelectual que supone reducir la materialidad, lo corporal. Estos criterios de discernimiento serán útiles para el *trato* con las cosas, y además servirán de *referente* para construir conocimiento. Y es que, en el fondo, tratar con las cosas y construir conocimiento en ellas, develar su estructura de relaciones, tiene el mismo principio: es una cuestión de dirección, de dejarse dirigir por las ideas y según su desarrollo lógico. Lo mejor es someter a las pasiones a la razón, adueñarse de ellas, pasar de lo pasivo (que se deja llevar por las pasiones) a lo activo, esto es, ser capaz de ejecutar acciones y dirigir su propia vida, vía la razón.

La racionalidad a la que todo ego debe aspirar y querer es la de la transparencia o verdad pura de las cosas. Que el espíritu tome sólo lo que es propio de la mente y de la verdad absoluta, que el «yo pienso» pase al «Yo pienso», quiere decir que el ego ha de *querer* la verdad absoluta. El «yo pienso» ha de ser un «yo quiero», un querer sometido a tomar aquello que es sólo de la

⁶⁴ Rene Descartes, “Las pasiones del alma” en *Descartes*, Art. 50, p. 485.

⁶⁵ Rene Descartes, “Reglas para la dirección del espíritu”, Regla I, p. 3.

Razón. Como el ideal es la transparencia, esto es, el conocimiento puro de las cosas, ver como Dios las ve, ceñirse al conocimiento verdadero no es sólo un acto del entendimiento, también es un *acto de voluntad*. Conducir al espíritu, es dirigir la voluntad hacia la verdad absoluta. La voluntad del ego tendrá que obedecer a la Razón.

1.7 EL EGO COMO PUNTO DE PARTIDA Y PUNTO DE REFERENCIA DE LA VERDAD

En las *reglas para la dirección del espíritu*⁶⁶ Descartes asume que todo ego necesita conducción, orientación en la vida. Sólo el ego puede sentirse inseguro, perdido entre las cosas, puede experimentar la confusión. No obstante, si el ego quiere conducirse eficientemente por la verdad y no perderse, está forzado a vivir pensando. Si quiere seguridad, si no quiere vivir en la confusión, el ego necesita aspirar a la transparencia, discernir la verdad y regirse por las ideas de la razón.

La verdad de las cosas finitas es posible gracias a la idea de lo infinito que está puesta en el ego, en su naturaleza. Las ideas, pero en particular la idea de infinito, “es condición de posibilidad de la aprehensión de todo contenido finito, incluido el yo”.⁶⁷ La idea de lo infinito, da acceso a Dios, mismo que por su perfección e infinita bondad nos permite conocer la verdad de todas las cosas, incluso la verdad del ego mismo. Sólo en la medida en que se rijan no por sus ocurrencias sino por las ideas de la razón, tendrá acceso a la verdad. Podrá re-presentar cualquier cosa, hacer que se manifieste definida y claramente todo lo ente.

La pregunta por las cosas es un despliegue, un movimiento hacia las cosas, una vía de acceso a la verdad. Precisamente porque el yo duda, porque desconoce lo que las cosas son, pretende conocer la verdad. La duda no es sino reflejo de la pregunta por la verdad de las cosas, y el ego, entre todas las cosas que hay, es el único que puede conocer las cosas tal y como son,

⁶⁶ La búsqueda de la verdad se encamina a la dirección de la vida. Esto es, la verdad tiene un carácter de orientación, de brújula para actuar conducirse en la vida. Cirilo Flores Miguel, “Estudio introductorio”, p. CIV.

⁶⁷ Wolfhart Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Sígueme, Salamanca, 2002, p. 167.

esto es, transparentemente. El ego puede, mediante un acto intelectual tomar una especie de distancia para poner delante de sí o a consideración todo lo que hay y develar lo que verdaderamente es. El ego puede hacer un desdoblamiento de sí mismo y acceder a la verdad de todas las cosas, puede poner ante de sí todo para que comparezca a la luz de la razón.

Con las ideas, el ego tiene que crear vías para conducirse, visibilizar con certeza las posibilidades de su conducción. La visibilidad de las cosas como claras y distintas no es sino la posibilidad de ver ordenadamente y bajo los límites de lo que son las cosas, es tener no sólo un conocimiento verdadero de las cosas sino ante todo orden y control. El dominio de la razón permite ordenar, tener control de las cosas y conducir al ego mismo para moverse en confianza con las cosas y entre ellas. Saber *qué* son las cosas y *qué hacer* con ellas, no es sólo conocer la verdad de las cosas, es tener una posición respecto a ellas y saber cómo dirigirse o conducirse con ellas.

La verdad ha de servirle al ego para saber no sólo qué son las cosas, sino además saber cómo responder, como actuar sin titubeos. Saber qué es cada cosa es vivir confiadamente con las cosas y entre ellas, es contar con ellas, conducirse con seguridad. Las ideas dan seguridad y permiten al ego andar en el camino de la verdad. Hacer la vida viable es darse una *vía*,⁶⁸ es trazar un camino y una ruta por la cual caminar o conducir la vida. No hay nada más inviable que la incertidumbre, no existe mayor desconfianza que la de no saber la verdad. La *vía* más confiable para la vida del ego consiste en dejar que Dios lo conduzca, dejar que la Razón comunique las ideas claras y distintas a la conciencia y tener certeza de que no se vive engañado o a ciegas, sino a la luz de la verdad.

El ego tiene un modo de estar con las cosas «en» distancia, puede responder y guiarse no por meros instintos, afecciones o pasiones sino sólo por la razón. Al guiarse por la razón, en cierto modo el ego está despegado, distanciado, de lo material, incluso de su propio cuerpo. El ego está distanciado no *de* las cosas sino *en* ellas, su modo de estar es en distancia, pero en las

⁶⁸ Estas vías son las que Descartes va a determinar lógicamente, según el método que nos ha propuesto. La búsqueda en Descartes está prefijada por el presupuesto de que debe seguir una lógica racional que asegure la certeza. Su viabilidad será entonces fruto de esa ascesis, de ese ejercicio de purificación, que pueda reducir las cosas a su simplicidad y atender a la estructura que construyen entre las unidades simples. Una física de la vida, que conviene que conozcamos si queremos ser eficientes para vivir.

cosas o entre ellas. Esta distancia e indeterminación le exige constitutivamente tener que probarse y probar el dominio de la certeza. La certeza permite al yo contar con las cosas y vivir con ellas, tener seguridad y hacer la vida viable. Saber qué son las cosas da seguridad al ego, permite anticipar, prevenir, tener todo bajo control.

Ahora bien, el ego es un ente que no sólo puede poner a consideración las cosas, además puede considerarse a sí mismo como cosa pensante. El ego no sólo realiza un *despliegue* para conocer la verdad y dar cuenta de lo que son las cosas, también se pregunta por sí mismo, hace un *repliegue* hacia sí mismo que le permite situarse ante las cosas. El pensamiento da pauta para que el ego se perciba a sí mismo como una cosa pensante que existe entre otras cosas y que se puede enfocar en su interior, es decir, que puede centrar la atención en sí mismo. El ego, en el repliegue, se percibe a sí mismo como alguien que asume su *posición* ante las cosas, tiene conciencia de sí, de ser un yo ante el que comparecen todas las cosas.

El repliegue es un desdoblamiento de sí mismo, permite al yo situarse frente a las cosas, tomar conciencia de sí mismo y asumirse como el centro de todo. El repliegue hacia sí mismo hace que el Yo se coloque entre las cosas de una manera específica: y siendo él el punto de referencia. Hay un Yo que se percibe a sí mismo como centro, como punto de referencia respecto de las cosas sabiéndose a sí mismo como situado entre las cosas y en posesión de la verdad. El yo es el centro, es desde donde se piensan las cosas, es la referencia desde donde emerge toda la verdad.

El pensamiento tiene que partir *desde* sí y moverse *hacia* las cosas. Ese movimiento *hacia* las cosas, ha de ser, según Descartes, un movimiento firme, un movimiento viable, un movimiento regido por las ideas claras y distintas. El pensamiento provee de seguridad y control, permite situar a todo lo que hay en un punto determinado de manera transparente, no de forma aparente. El pensamiento es la plataforma, el punto de referencia, el centro desde donde brota la verdad, es la fortaleza que brinda seguridad al ego. Fuera de él, al margen de la verdad, el ego podría no saber qué son las cosas, qué hacer y cómo vivir de forma segura.

1.8 UN MUNDO SIN FISURAS: EL LENGUAJE COMO TÉCNICA DE CORRESPONDENCIA

La verdad cartesiana se vale de una serie de referencias que son indubitables y de las cuales se puede echar mano para referirnos a la realidad. Estas referencias no son sino las ideas de la conciencia, ideas que apuntan a las cosas y las desnudan en lo que son en verdad. Son las ideas las que nos ponen en contacto con el mundo, y ante todo, las que permiten al Ego relacionarse con seguridad y sin titubeos ante las cosas. El mundo no existe si no es en función de la conciencia; todas y cada una de las cosas, dependen absolutamente de las ideas. Son las ideas las que permiten ver las cosas, entrar en contacto con las cosas y constatar que son verdaderas.

Ahora bien, el lenguaje es el sistema de referencia en el que las ideas se manifiestan y desde donde se expresa la verdad de las cosas. El lenguaje lo que hace es *dirigirnos* a las cosas, pues con él precisamos *qué* es aquello a lo que nos referimos, encontramos la relación justa que nosotros podemos tener con ellas. Lo que nos abre a la relación y la comprensión de las cosas es la *idea* –esa sustancia perenne que hay en nuestra mente–, la cual está ligada al lenguaje. No es que fuera de las ideas y del lenguaje no haya mundo, es que lo que no está en el sistema de referencia lingüístico es incierto y, por lo tanto, carece de sentido, de referencialidad objetiva. Así como la mente no se puede entender sin las ideas, las cosas no se pueden comprender fuera del lenguaje.

La referencialidad última de la verdad no se agota en el yo, pende de las ideas, mismas que se sitúan en el lenguaje. El sistema que rige el ser de las cosas, son las ideas que están en el lenguaje. El lenguaje es, en última instancia el sistema de referencia que nos permite expresar las ideas. Una idea, afirma Descartes, “aparece inmediatamente al *comprender* una palabra”.⁶⁹ La idea es lo que abre a la comprensión, es lo que “nos da la cosa significada por la palabra”.⁷⁰ Sin el lenguaje, la idea no podría figurar en palabras, no podría definirse el ser de las cosas ni

⁶⁹ Luis Villoro, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, p.17.

⁷⁰ *Idem*.

indicarnos su verdad. Las ideas funcionan como lo inamovible, como lo perentorio, como lo inmutable, y es el lenguaje el sistema de referencias que las debe reflejar.

Una palabra, una expresión por medio del lenguaje debe ser unívoca, tiene que referimos a algo específico y no a la multiplicidad. Lo que designa el lenguaje con las palabras, pretende hacer una relación efectiva entre lo expresado y aquello a lo que refiere. En caso de que el lenguaje lleve a múltiples direcciones y no a una cosa precisa, se es propenso al error. Por ello, cuando usamos el lenguaje, las palabras deben ser purificadas para que la referencia que se haga con ellas sea unívoca. Éste es el ideal del planteamiento cartesiano, la univocidad y la precisión, una dirección intencional recta.

El lenguaje permite signar cada cosa y unir unas marcas a otras conformando un sistema complejo de signos que nos remitan a las cosas. Lo propio del lenguaje es su carácter *signitívo*, esto es, fijar continuidad entre las palabras y las cosas, establecer una correspondencia entre el signo y lo señalado. Las palabras en el lenguaje son el vehículo fijo que nos sirve como señal, son una marca que indica, apunta a una cosa. El lenguaje marca las cosas, las signa para hacer referencia, es un sistema de signos que permite tener una relación⁷¹ con lo demás y conmigo, me ayuda a referirme todo lo ente y mostrar lo que es.

La palabra es expresión, es señal que se expresa desde un yo, un ego con cuerpo y alma. El yo, al ser cuerpo y alma, tiene que utilizar su cuerpo para que le sirva como expresante. El yo tiene que aprender a señalar correctamente, tiene que adiestrar su cuerpo para que exprese más claramente las ideas. El cuerpo tiene que adiestrarse para ser lenguaje preciso. Si yo quiero que el lenguaje sea mi vehículo de verdad, necesito entonces que el cuerpo se exprese con precisión para tener significados claros. El cuerpo mismo es señal, signo expresante que remite a algo.

En el lenguaje está el hecho mismo de modular y articular (corporal, muscular, esquelético) sonidos, movimientos y gestos para indicar algo. Mi cuerpo es el medio de expresión hacia las cosas extensas, es lo que posibilita el lenguaje, mediante la expresión, es lo

⁷¹ Esta relación intencional no es sino la remisión a la idea clara y distinta que está en la extensión, es decir, la conexión de la conciencia con lo ente de una forma significativa.

que me permite comunicarme con el mundo. Con el lenguaje se establece una especie de tensión entre la cosa corporal y el yo pensante, entre la *res extensa* y la *res cogitans*, entre lo expresado y el expresante. El ego tiene que hacer un ejercicio ascético para purificar el juicio y además para ordenar y controlar el cuerpo, y con ello dirigirlo con precisión para manifestar lo que pretende expresar de la verdad.

El lenguaje es el sistema de referencias que refleja la verdad última de las cosas. La estructura última de la realidad, de todo lo ente está en el lenguaje. Entonces, el lenguaje es la base, la plataforma que hace visible y transparenta lo que verdaderamente es cada cosa. El lenguaje es el gozne, según Descartes, entre lo ente y el entendimiento, es, propiamente lo que permite que cada cosa se muestre como algo, que podamos establecer correspondencia entre las ideas y las cosas.

La pretensión en Descartes es que el lenguaje nos permita comprender, que nos muestre una visión de las cosas nítidamente. Mostrar algo claro y distinto al entendimiento es el fin último del lenguaje. El lenguaje, en su sentido más amplio –que incluye la expresión corporal y no sólo el uso de palabras o sonidos– tiene que mostrar la verdad de todo lo que hay en el mundo. “No se trata de descubrir el orden de la realidad sino (de) crear un orden a partir de la mente”,⁷² se trata de crear el mundo tal y como está en la mente de Dios, es decir, reflejar transparentemente las cosas desde el entendimiento. El mundo se crea desde la mente y se refleja a partir del lenguaje. No hay nada de lo existente que no esté en la mente y no hay nada que escape al lenguaje.

El lenguaje es el sistema de referencia que, además de hacer resplandecer la verdad, nos muestra la correspondencia entre ideas y cosas. El lenguaje, en tanto sistema de referencia fijo nos permite identificar cada cosa, darle su lugar, disponer de ella y tener la seguridad para ir de una a otra a otra cosa, movernos con y entre las cosas. El lenguaje es el sistema desde donde el ego puede transparentar la verdad de las cosas y, por lo tanto, tener orden, control y movilidad. En un mundo regido por las ideas y un sistema fijo de referencia, el ego adquiere seguridad, dominio.

⁷² Cirilo Flores Miguel, “Estudio introductorio”, p. XXXIX.

La luz de la razón y la consagración del lenguaje como sistema de referencia al que se pueden adecuar todas las cosas, hace posible armar una representación lógica y perfectamente delimitada del mundo, una representación sin fisuras, sin ambigüedades. La transparencia, la certeza, el orden, desplazan la opacidad, el desorden, la imperfección.⁷³ Discernir y definir la verdad de las cosas proporciona orden y seguridad, pero además da luz y dirección recta al alma; aleja de toda falsedad, error u oscuridad. El problema último de la filosofía es el de la verdad o falsedad de las cosas: es investigar la verdad, ésa que está ligada a las ideas y que no permite que mis afirmaciones se extiendan más allá de la claridad y distinción, del orden lógico y la representación de un mundo perfectamente delimitado.

⁷³ Esta noción de verdad, además de fomentar la transparencia, la certeza y la perfección, también elimina su contraparte negativa: la ambigüedad, la opacidad, la posibilidad de errar, de pecar y hacer lo incorrecto; elementos constitutivos de la libertad humana. *Cfr.* Evgeny Morozov, *La locura del solucionismo tecnológico*, Katz, Madrid, 2015, p. 16.

CAPÍTULO II

FOUCAULT Y LA SOSPECHA DE LA VERDAD

En el capítulo anterior he glosado el paradigma cartesiano tratando de hacer énfasis en el concepto de «verdad», desde su fundamentación hasta su aplicación práctica para que el individuo pueda conducirse en el mundo. El propósito de este apartado tiene tres momentos: primero recuperar la crítica que hace Foucault al planteamiento cartesiano del acceso a la verdad pura y absoluta, con el concepto de «régimen de verdad»; segundo, hacer notar el aporte de Foucault para recuperar el cuerpo y la manera cómo se constituye el sujeto; y tercero, señalar la continuidad entre el pensamiento de Descartes y Foucault y la insuficiencia de las nociones de verdad de ambos autores ante el fenómeno del disimulo.

Mientras que en el capítulo anterior ya se desarrolló con detalle el pensamiento de Descartes, ahora no describiré sino sintetizaré la propuesta de dicho autor, para avanzar con la crítica de Foucault y derivar hacia una reflexión que aporte en el análisis del disimulo. Para comenzar, recapitularé en líneas generales lo expuesto en el capítulo anterior a partir de tres aspectos centrales: uno, el problema al que quiere responder Descartes, dos, la solución que propone y, tres, las implicaciones de ese paradigma de verdad como correspondencia para el fenómeno del disimulo.

El problema al que trata de responder Descartes es el del error y la inseguridad, esto es, el problema de la verdad como certeza y firmeza. Para Descartes, la verdad no admite alternativa, dobles o múltiples direcciones. Si algo «es» verdaderamente, tiene que ser transparente a la razón, debe estar perfectamente delimitado y tener una referencia directa con una idea. Hay que asegurar una lógica, un proyecto, un orden conforme a la razón. Al contrario de la ilusión, del prejuicio, las creencias o convicciones sin fundamento sólido, la posibilidad del conocimiento verdadero se apoya en lo evidente, no en lo que se *supone* sino en lo que *se pone por sí mismo* a la mente. La inteligencia, que en Descartes se relaciona con la capacidad

de concebir,⁷⁴ y sobre todo con la razón, esa facultad de acceso a todas las ideas, viene a salvar la voluntad del ser humano y la sensación de sentirse perdido, sin dirección.

Para Descartes, el problema del «ego» es que *tiende* a suponer la existencia de las cosas y vive en esa suposición, lo cual podría ser engañoso y acarrear como consecuencia la posibilidad de vivir en el error. Por ello, lo más importante será depurar el juicio, liberarlo de toda suposición. El pensamiento podría estar completamente engañado sin que nada pudiera sacarlo de esa sensación de engaño. ¿Qué es lo que puede sacar al ego del engaño? Primeramente, la confianza, confiar en que el ego no es engañado -ya que como Dios es bueno y no querría engañarme, no me deja en el desamparo ante la posibilidad de un genio maligno que me hiciera vacilar-. Y además de la confianza, un dispositivo de control interno, un método para asegurar la certeza y estabilidad: el examen riguroso de las ideas.

Así, para resolver el problema de la verdad, en Descartes, Dios aparece como la autoridad última, como fundamento metafísico que confiere a la razón un estatuto de seguridad absoluta. Dios bueno da la estabilidad al «yo» que piensa, esto es, la confianza y certeza de que se puede acceder a la verdad de las cosas. Así pues, el «Yo» es la condición de posibilidad de todo conocimiento y de toda verdad. La verdad de las cosas no se extiende más allá de lo extramental y, por lo tanto, es *en* la mente donde debe discernirse la verdad. No hay duda de que Dios *quiere* que el ego conozca la verdad y se rija por ella.

Para Descartes el orden de las cosas existentes y creadas por Dios corresponde con las ideas de la mente. Dios mismo, que ha querido comunicar su pensamiento con el pensamiento del ego, con su poder se impone a la experiencia del ser humano y, en la razón, muestra la verdadera forma de las cosas, el ser de todo lo ente. La fuerza de las ideas es lo que se impone a la experiencia del ser humano como intuición pura en la conciencia y muestra con transparencia y nitidez todo lo que es. La verdad no es *extramental* sino *intramental*, es algo

⁷⁴ Descartes utiliza el término «intelección pura» como sinónimo de «concebir» y concebir es representar definitivamente algo. Descartes opone constantemente el concebir o inteligir con el imaginar, siendo este último acto del entendimiento algo que puede llevar a la divagación, la ambigüedad y el error. René Descartes, “Meditaciones metafísicas”, Sexta meditación, pp. 206-220.

derivado de las ideas puras que se presentan por sí mismas a la mente y pertenece al orden de las cosas existentes que Dios ha querido crear.

La razón es omnipotente y omniabarcable, es capaz de acceder a la verdad radical de todo lo ente. Esto no ocurre por un acto de conciencia individual, es un acto de subordinación del ego a la Razón o el pensamiento mismo de Dios. Es Dios, a través del entendimiento, que trasciende el pensamiento finito del ser humano, y quien hace posible que alcance la comprensión verdadera de todas las cosas. El pensamiento propio o la razón individual se subordinan a la Razón. La idea divina se impone al pensamiento individual e impone un modo de proceder a la razón del ego. La razón finita y limitada se subordina a la Razón infinita, a la razón divina que es capaz de aprehender universalmente la verdad de todas las cosas.

Según Descartes, en la razón hay un estado primigenio y puro que corresponde al orden de las cosas que han sido creadas por Dios. La razón no sólo puede acceder a la verdad, sino que alberga ideas que tienen un *correlato* en todo lo material. Así pues, las ideas, por un lado, tienen realidad formal, ya que son el modo de aprehensión intelectual que permite inteligir y comprender qué es cada cosa. Pero además de realidad formal, las ideas tienen realidad objetiva, es decir, no es sólo algo concebido sino también algo existente, algo en acto. Las ideas no sólo muestran las cosas de manera transparente y nítida, sino que además contienen su objeto, muestran algo materialmente verdadero que no está sólo en la mente, sino que materialmente es existente. Las ideas, inmanentes a la razón, pueden reflejar adecuadamente la verdad de las cosas materialmente existentes.

Ahora bien, el momento decisivo en el que se pone en juego la validez de la verdad, es el del método de discernimiento o examen, el cual consiste en separar lo que se aprehende inteligiblemente de lo que se aprehende sensiblemente. Es decir, se debe separar lo fijo de lo cambiante, esto es, lo que permanece y es infalible (la idea clara y distinta), de lo que puede variar y es propenso al error. Por medio de lo corporal y por las pasiones, las cosas se me presentan como multiplicidad, como modos cambiantes y pasajeros –los cuales tiñen o contaminan al ego, haciéndolo propenso a la confusión, la ilusión y el error–. Por eso, el ego ha de quedarse con lo infalible, lo que no admite variación, aquello que se presenta por sí mismo a la mente, y hacer comparecer a las cosas nítidamente, tal cual como son.

En el proyecto de Descartes, como la ausencia de control y regulación de los pensamientos puede dar lugar a vivir en el error, el discernimiento y la examinación rigurosa de ideas serán fundamentales para el acceso a la verdad. Así pues, el espíritu tiene que depurarse o purificarse, tiene que quedarse únicamente con las ideas de la mente que no se prestan a la ambigüedad ni al error. Por ello, el ego, en primera instancia, tendrá que tomar distancia de lo sensible, de lo corporal, de todo lo físico, pues toda idea de origen sensible no forma parte del dominio de la firmeza de la verdad, ya que puede variar o prestarse a la confusión. En lugar de eso, se debe tomar primeramente no lo que se aprehende sensiblemente, sino lo que se aprehende inteligiblemente por intuición pura. De ahí que, la vigilancia, la purificación y ascesis son la clave para no dar espacio alguno a la ambigüedad, el error o la confusión.

Hemos destacado ya un aspecto importante en el planteamiento cartesiano, a saber: que la razón cartesiana no es el cogito simplemente, es la relación directa entre pensamiento y discurso. En efecto, la verdad tiene su fundamento en las ideas claras y distintas, pero además tiene una estructura lingüística. La verdad se mueve en el ámbito o esfera de lo lingüístico, esto es, toda verdad tiene estructura lingüística. Nada se puede escapar a la razón ni al lenguaje, la razón que es omniabarcante y guarda una relación directa con el lenguaje. Así pues, el lenguaje es a la vez el referente de las ideas y el medio para expresarlas. Éste permite tanto la comprensión o la aprehensión de las cosas significadas como la expresión y referencia lingüística a ellas. Las ideas y el lenguaje son el territorio donde está la verdad y desde donde se expresa.

El lenguaje, es pues parte de nuestro sistema de referencia fijo e incontrovertible, es el medio por donde transita la verdad. Éste ha de buscar siempre mostrar algo claro y distinto al entendimiento, ése es su fin. El lenguaje, como sistema de referencia, tiene que utilizarse para reflejar transparentemente al entendimiento la correspondencia entre ideas y cosas. Así como las ideas dan unicidad, precisión y orden a la experiencia del ego, el lenguaje debe dar lugar a la expresión transparente de la verdad, a lo que cada cosa es. Nada de lo que hay puede escapar del entendimiento ni de ser articulado bajo un discurso, nada puede quedar fuera de la razón ni del lenguaje.

Queda claro entonces que la verdad, y toda pretensión de conocimiento verdadero debe atenerse a las ideas claras y distintas del ego. La verdad es producto de lo *concebible*, de lo

representable, surge de un acto intelectual de introspección. La mente, para aprehender la verdad de las cosas necesita abstraerse, prescindir de la realidad exterior y quedarse sólo con las ideas que permitan hacer aparecer las cosas como algo claro y distinto. Aprehender las cosas consiste no tanto en captar su presencia sino en comprender con precisión qué es cada cosa. La forma como se dan las cosas en la intelección o la formalidad del acto intelectual consiste en comprender, en tener una idea clara y distinta de lo que es cada cosa.

La verdad y el sistema de referencia fijo al que puede acceder el ego no sólo guía la mente sino que da dirección a la vida para moverse por el sendero recto, firme y certero. El orden creado por Dios que es el mismo que rige las cosas en lo que son, por un lado, está al alcance del ego, y, por otro lado, hace posible que el ego tenga cierto control para moverse entre las cosas. La verdad funciona como *linterna* y *brújula*, pues muestra las cosas tal cual como son y da pautas para dirigirse en la vida práctica, permite que nuestro hacer, que la vida práctica pueda ser conducida por el camino de la verdad. Dios es el que establece ese régimen, pero lo establece en el interior mismo del entendimiento, da luz y pautas para que el ego regule su proceder. Con la seguridad de que se conoce lo que en verdad son las cosas, el ego puede contar con ellas, disponer de ellas y moverse o conducirse desde la verdad.

Ahora bien ¿cuáles son las implicaciones del planteamiento que hace Descartes? Primeramente, cabe señalar que el gran aporte de Descartes es la condición de posibilidad de la verdad desde un yo finito. Esto significa que la verdad no está fuera del ego. La primacía del sujeto en el acceso a la verdad es uno de los aportes de Descartes a la Modernidad. La verdad de las cosas o lo que decimos de ellas, se da sólo desde alguien que las piensa.

Descartes acierta al señalar que nuestro modo de proceder intelectual pasa por un ego. Es decir, que lo que se piensa de las cosas siempre está situado desde alguien que afirma, está localizado. No es la verdad en sí, sino la verdad desde alguien que piensa, la verdad de un ego ante el cual comparecen las cosas. El planteamiento de Descartes postula que en el ego está concentrada la verdad. El ego, guiado por la razón infinita, es el que puede hacer que todo tenga orden, o acceder al orden ya fijado por el creador; puede acceder a la verdad última y radical a través de las ideas claras y distintas, y así tener certeza absoluta, seguridad.

Ahora bien, habría que ver si efectivamente, como plantea Descartes, toda verdad posible está concentrada en el ego y si éste es el principio y fundamento de todo lo que es. Pero, además de esto, habría que valorar si el Yo es algo incontrovertible que puede apoyarse con seguridad sólo en la pureza de las ideas. Esto es, que el ego única y exclusivamente puede confiar y guiarse por lo que le hace sentido y es acorde al sistema de referencias que de antemano posee ya en la mente.

El planteamiento de Descartes situaría el fenómeno del disimulo, como lo contrario a la verdad. El disimulo sería un acto de distanciamiento de la verdad, un fenómeno o bien de rechazo o próximo a la ambigüedad. Para Descartes las cosas *son* y se muestran transparentemente a la razón, y lo que *no es* claro y distinto simplemente no existe, no forma parte de la verdad. De este modo, quien disimula es aquel que propiamente no se apega a la verdad y por lo tanto se rige por el error. El que disimula tendría que considerarse como una distorsión de lo que verdaderamente *es*. Quien disimula es aquel que no ejercita la ascesis necesaria para lograr la claridad, aquel que no asume la verdad ni se conduce por ella, aquel que vive en la oscuridad.

Para Descartes el Yo, si quiere caminar en verdad, tiene que ser cuidadoso, con el ejercicio de purificación todo lo que es confuso o ambiguo y apearse a lo que es claro y distinto. Su expresión, su pensamiento y su afirmación tiene que corresponder con la verdad claramente comprensible. Por eso, desde este enfoque, el que disimula tendría que considerarse como alguien que se autoengaña y desconfía de las ideas de la razón. El que disimula no estaría siguiendo la lógica de la verdad, estaría perdido y condenado a caminar en el error, en la incertidumbre total.

¿Cómo aproximarnos entonces al problema del disimulo? Para responder a esta cuestión, es menester recurrir a otra posición filosófica que permita matizar el planteamiento cartesiano y enfocar este fenómeno con mayor complejidad. Para ello, retomaré a Michel Foucault, un pensador que, además de analizar el paradigma cartesiano, lo criticó con agudeza y propuso una manera distinta de comprender al sujeto que piensa.

2.1 DE LA INMANENCIA DE LA VERDAD A LA INVENCION ÚTIL DE LA VERDAD

La noción de verdad en el paradigma cartesiano será retomada y criticada por Foucault a lo largo de su obra.⁷⁵ Foucault, problematizando la coincidencia entre la experiencia mental del yo y la demostración de la verdad de alguna cosa o su existencia, pone en tela de juicio el paradigma de correspondencia de Descartes que se apoya en la evidencia. Cuestiona la supuesta autonomía y pureza de los juicios, la razón lógica como *omniabarcante* y totalizante, y con ello, la noción de verdad *transhistórica* que coincide con el orden creado. ¿Es la conciencia mediadora de dos mundos, el gozne entre lo aparente y lo verdadero?, ¿es en ella donde descansa el conocimiento verdadero de lo existente? Desde estas interrogantes se abre paso el planteamiento de Michel Foucault.

El punto de partida en Foucault se desprende de la crítica al racionismo cartesiano que ya Nietzsche había objetado.⁷⁶ Nietzsche rechazó la preexistencia de un sujeto de conocimiento, es decir, la conciencia pura de la razón que puede vaciarse y hacer emerger sus contenidos (ideas), estableciendo una relación armónica entre el cognoscente y lo conocido. No hay una razón que se pueda vaciar de sí misma para dar lugar a algo que, de la nada, se pone por sí mismo y revela la verdad de las cosas. Para Nietzsche la verdad no es un producto de la *liberación* de la conciencia de todo lo que pueda predisponerla. No hay algo así como condiciones óptimas de conocimiento que permitan que aprehendamos las cosas sin deformación, libres de toda carga de imaginación, que pone en suspenso las pasiones, que quita la sensibilidad o anula el sentir.

⁷⁵ La obra de Foucault es muy amplia y rica, podría ahondarse en cada una de las obras y hacer un análisis minucioso de cada una de ellas según cada temática, no obstante, siguiendo el esquema planteado por Héctor Ceballos Garibay, el desarrollo teórico de Foucault se puede dividir en tres ejes teóricos (sobre el discurso, el poder y la moral) y en tres etapas de reflexión filosófica: la primera etapa es arqueológica y pretende hacer ver la relatividad de las verdades modernas, su parcialidad temporal y cultural; la segunda etapa es genealógica, y en ella tratando de rastrear el presente, el hacer y las prácticas, su interés gira en torno a la comprensión de las tácticas y estrategias de poder, sobre el dispositivo o maquinaria de poder; en la última etapa, Foucault se interesa por la subjetividad de los individuos, el interés por sí mismo o el cuidado de sí mismo. Héctor Ceballos Garibay, *Foucault y el poder*, Coyoacán, México, 1994, p. 20.

⁷⁶ Michel Foucault, "Lección sobre Nietzsche" en *Lecciones sobre la voluntad de saber*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012, pp. 229-232.

Foucault pondrá las bases de su pensamiento en la crítica que hace Nietzsche al cogito cartesiano, una crítica que se va directamente a la base sobre la cual se erige el pensamiento de René Descartes: la certeza inmediata. La firmeza de la verdad en Descartes descansa en la confianza en que Dios es bueno y no quiere engañar. Esto trae como consecuencia la fe en la razón que tiene el respaldo de un Dios bueno y veraz. Pero qué tal si la razón, en lugar de descubrir las certezas inmediatas, *construye* mecanismos útiles para el desarrollo de la vida; qué tal si el miedo que tenía Descartes de que apareciera un genio maligno, no es sino síntoma de un modo propio de la razón que consiste en “*falsificar el mundo*”.⁷⁷

En Nietzsche se puede distinguir una ruptura entre el conocimiento y la verdad de las cosas, es decir, entre conocer y conocer «la» verdad. Para Nietzsche la relación entre verdad y conocimiento no es de copertenencia, pues el objeto de la verdad no es el conocimiento sino la dominación. El fin último del conocimiento no es el conocimiento verdadero sino el poder hacer, poder utilizar. La relación entre la verdad y las cosas no es de conocimiento sino de dominación, de control, de poder. Así, aquello que llamamos verdad no es sino una violación de las cosas, una alteración, una metáfora o representación útil para que, en nuestra comprensión de las cosas, las tengamos como disponibles. Lo que llamamos conocimiento no es sino deformación de las cosas, es un falso conocimiento, porque el conocimiento es una ilusión que consiste en hacer aparecer las cosas para darles un sentido y poder usarlas.

La verdad no es algo que emerge por sí misma de la mente, no es algo que exista o que se tenga que descubrir, tampoco tiene un origen solemne que connaturalmente hace comparecer lo verdadero, no es algo que posibilite el reconocimiento o identificación clara y distinta de las cosas. La verdad no es algo que se devela, es algo que se crea. La verdad es algo que hay que crear, algo que la voluntad crea para tener poder sobre las cosas, para tenerlas como disponibles. La raíz de la verdad está en la voluntad, en la violencia, no en la evidencia.⁷⁸ La verdad no es

⁷⁷ El sentido que aquí le doy a la palabra «falsificar» es el de adulterar algo. Se trataría de algo que se puede modificar y que, por lo tanto, no es algo propio de las cosas cual si fuera verdad eterna. *Cfr.* José Ignacio Galpasoro, “El problema de la conciencia y sus implicaciones antropológicas en la crítica nietzscheana a Descartes” en *Revista de Filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, Vol. 26, 2001, pp. 197-211.

⁷⁸ Michel Foucault, “Lección sobre Nietzsche”, p. 237.

algo que exista, es algo que *hay que crear*, es algo que se *introduce* a las cosas. Por lo cual, la verdad no es verdadera, es un efecto ilusorio de la voluntad.⁷⁹ La voluntad es la raíz de la verdad, es lo que hace crear verdad.

Según Nietzsche, lo que subyace en lo que se considera la verdad o conocimiento verdadero es la necesidad. El conocimiento aparece por un principio de vida, por la supervivencia, no por una relación de la razón con las ideas divinas. Más que hablar de acceso a la verdad, habría que hablar de falsificación de la verdad. Y es que el arte de falsificar, sostiene Nietzsche se da “por un instinto de autoconservación, de autoafirmación, en el que toda mentira suele santificarse”.⁸⁰

Así pues, como el ser humano es *gobernado por la necesidad*, cuando se habla de verdad no se trata de conocimiento sino de vida, se trata de poner el conocimiento *al servicio de la conservación y el crecimiento* del ser humano.⁸¹ Lo que se establece como verdad sirve para la autoconservación. En el fondo de lo que se denomina verdad está la persistencia del ser,⁸² quererse a sí mismo y querer seguir siendo, perdurar. Detrás de la falsificación de la verdad o de lo que se denomina conocimiento verdadero se esconde la voluntad de poder ser y de hacer las cosas útiles para sí.

Así pues, dos notas fundamentales aparecen con el principio de vida: “aumento y conservación”.⁸³ Tener *más* para sí, para persistir, supone un aumento y un aseguramiento, un incremento en el dominio, es decir, tener a disposición y cada vez más. La emergencia de la verdad es producto de una estrategia de autoconservación, surge para que la voluntad domine, lo importante es que la voluntad se ejerza sin restricciones, pues el ser humano busca poder ser

⁷⁹ *Ibidem*, p. 238.

⁸⁰ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1996, p. 53.

⁸¹ Martin Heidegger, “La frase de Nietzsche: Dios ha muerto” en *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1960, p. 231.

⁸² *Ibidem*, p. 199. La voluntad de poder, como explica Heidegger, consiste precisamente en la persistencia de sí mismo, en asegurar esa persistencia de ser. Se busca tener seguridad en todo lo existente que se tiene por representado, y a eso que se asegura es considerado como verdadero.

⁸³ *Ibidem*, p. 192.

sí mismo y dominio sobre las cosas. Lo que hay pues bajo la verdad no es un *cogito* que descubre la verdad, hay “voluntad de poderío”.⁸⁴

Así, en Nietzsche, lo que hay en la verdad no es descubrimiento de las cosas sino voluntad de poder. Para Nietzsche, «verdad» “no significa ahora la desnudez de lo existente, ni la coincidencia de un conocimiento con el objeto, ni la certidumbre como inteligente entrega y aseguramiento de lo representado. La verdad es (...) el aseguramiento afianzador del ámbito a base del cual la voluntad de poder se quiere a sí misma”.⁸⁵ Lo que encubre la verdad es voluntad de poder y no un conocimiento verdadero. Detrás del orden creado no está Dios sino la voluntad, la voluntad es el orden.

No es la voluntad de Dios sino la del hombre la que impone orden a las cosas en virtud del aseguramiento de sí mismo. Lo que se denomina verdad es una relación de fuerzas, fuerzas que no buscan sino asegurar, conservar e incrementar la vida. No es la voluntad de Dios sino la voluntad de poder, la voluntad de ser y persistir para sí mismo, la que se impone a las cosas. La verdad consiste en *hacer* o establecer una relación funcional y técnica con las cosas para la autoconservación. La verdad emerge como una relación estratégica para moverse con y desde las cosas.

El principio del pensar no es el pensar mismo, no es la certeza del conocimiento, es la vida y aspirar a tener poder sobre las cosas, tener dominio sobre ellas. El ser humano cuando piensa falsifica la realidad por necesidad, como un mecanismo útil, pues “el pensar no es para nosotros un medio de “conocer” sino de nombrar, de ordenar los hechos, de acomodarlos a nuestro uso”.⁸⁶ Lo propio del *cogito* es construir. El pensamiento no revela evidentemente lo que son las cosas a partir de las ideas, en lugar de eso, hace un acomodo, una denominación de las cosas respecto o en función de nosotros. El pensamiento está obligado a falsificar, a hacerse una manera de nombrar, ordenar y acomodar las cosas, de darles lugar o situarlas.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 234.

⁸⁵ *Ibidem*, pp. 200-201.

⁸⁶ José Ignacio Galpasoro, “El problema de la conciencia y sus implicaciones...”, p. 192.

Bajo el cogito, pues, se esconde una voluntad de engaño, una voluntad de mentira, una necesidad de falsificar, de construcción útil de la realidad para no ser engañado. El deseo de certeza cartesiano no es sino una expresión de la voluntad de poder, una voluntad que *quiere* ser sí misma y además aspirar a ser más, a desplegarse. “La voluntad de poder, dice Nietzsche, “es la más intrínseca esencia del ser”.⁸⁷ La voluntad quiere tener dominio sobre las cosas para acudir a ellas, tenerlas siempre disponibles, pretende, por ello, que *sean* constantemente lo mismo, tenerlas aseguradas. El *valor*⁸⁸ de la verdad depende por ello de la conservación y el aumento, de que la voluntad sea y pueda ser más.

No hay otro modo del pensar que no sea la falsificación, el cogito falsifica. Constitutivamente el pensar, de alguna manera, falsifica la realidad para relacionarse con ella. La *lógica de la utilidad*⁸⁹ es la que está detrás del mecanismo de falsificación de la realidad, es una lógica afín a la supervivencia que consiste en buscar cómo hacer que las cosas se hagan útiles para nuestra supervivencia, para hacernos vivir. La utilidad y el hacer son los principios que operan en el pensar. Poder hacer es poder vivir, y en ese sentido, el poder puede pensarse en términos de relación con aquello que se da por conocido. La utilidad es el principio de la producción de verdad.

El pensamiento tiene una fuerza propia que consiste en inventar, denominar, acomodar, hacer un orden para que las cosas queden como conocidas y disponibles, para que queden fijas y puedan ser utilizadas. La razón tiene el poder de imponer la verdad, no de revelarla, y el modo

⁸⁷ Martin Heidegger, “La frase de Nietzsche: Dios ha muerto”, p. 197.

⁸⁸ *Ibidem*, pp. 208-209. Para Nietzsche el problema no será el de la «verdad» sino el del «valor». Precisamente como no hay dualidad entre lo aparente y lo verdadero, sino que hay ilusión y falsificación, lo central es cuestionar no la verdad sino el valor de la verdad, lo que se considera más verdadero, el valor superior, ya que es en la verdad donde mora la voluntad de poder que determina qué es lo verdadero y qué se excluye. La historia de la verdad será una devaluación de un valor o valores supremos y subversión de unos valores sobre otros, por eso la verdad no tiene el mismo valor en un contexto que en otro, por eso la verdad es una cuestión de perspectiva y de una voluntad de poder que se impone y domina ante otra.

⁸⁹ La lógica de utilidad, una lógica de supervivencia, es la lógica del capitalismo. El capitalismo se sirve de la lógica de la técnica, entendida como utilidad. Es una lógica que busca obtener el máximo beneficio para sí mismo. El capitalismo lo que busca es utilidad, esto es, disponibilidad y obtener el mayor beneficio posible. En este sentido podemos notar cómo la búsqueda de supervivencia ya implica una relación técnica de utilidad y una relación asimétrica, no de igualdad sino de dominio de unos sobre otros. Cfr. Hans Jonas, “Técnica moderna” en *Técnica, medicina y ética*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 15-31.

de producción de verdad se rige bajo la lógica de utilidad. El objetivo de la razón es buscar que las cosas se hagan útiles para la supervivencia, para que estén disponibles para poder vivir y poder hacer. Esa utilidad no es sino la pretensión de crear un modo técnico de relación que permita lograr un control, y que, a su vez, dé pie a maximizar y optimizar resultados-beneficios.

La verdad no es inmanente a las cosas, es algo impuesto por la razón, por su propia necesidad de falsificar, de dar lugar y orden a las cosas para ser utilizadas. La falsificación es trascendente a la misma razón, es constitutiva a su modo de operar. La razón no muestra la verdad de las cosas, las falsifica, les da un lugar y valor a las cosas para ser utilizadas. La razón no es para nada neutral, por el contrario, en ella hay una fuerza creadora que en todo momento aspira a ordenar todas las cosas de manera tal que tengan la posibilidad efectiva de ser útiles. No hay pues, un poder supremo que impone a la razón la verdad de las cosas, sino que es el poder de la razón el que hace de la verdad un artificio e impone a las cosas un valor y un orden para que estén disponibles. Lo que rige a la razón no es la búsqueda de la verdad sino la ley de la utilidad.

El pensamiento cartesiano quedó atrapado en una creencia, la creencia de que la verdad de las cosas reposa en la mente y en el lenguaje como algo dado por Dios. Se considera a Dios y al pensamiento como causa de todas las cosas que hay en el mundo y como soporte de la razón. Por el contrario, según Nietzsche, el pensar se engaña a sí mismo cuando supone que, por su acción purificada o de ascesis, accede a la verdad misma de las cosas, se engaña cuando le atribuye a Dios el orden creado. Hay que dudar del pensamiento mismo como algo que se pone por sí mismo de manera incondicionada, dudar de la certeza que Descartes encuentra en la duda: dudar de Dios como fundamento y garante de la verdad.

Lo que Descartes consideró como *acto intelectual puro*, es visto por Nietzsche como un acto propiamente *inventivo*,⁹⁰ un acto de falsificación, un acto formal de la intelección que hace aparecer las cosas con un contenido específico para tenerlas como conocidas y disponibles. No

⁹⁰ Aquí, con el carácter inventivo de la verdad, quiero hacer énfasis en el Nietzsche vitalista que retoma Foucault, en el que la creación o la invención no es una fuerza realmente libre, es un momento guiado por la supervivencia, por el principio de utilidad, por una lógica práctica. La utilidad, la práctica, el dominio son la fuerza que rige la invención, y que a mi parecer será el hilo conductor del planteamiento del Foucault en cuyo análisis uno de los ejes centrales está en las relaciones de poder.

es Dios el que pone orden a las cosas, el orden es impuesto por la razón en virtud de la voluntad de poder, la voluntad de persistir, asegurar y aumentar el ser del ser humano, en virtud de la dominación. No es Dios el fundamento de la verdad, es el ser humano desde la voluntad de dominar, desde la necesidad de tener dominio sobre las cosas para persistir, quien inventa la verdad. La voluntad de certeza que buscaba Descartes no es sino la voluntad de poder que hay detrás de la invención de la verdad de las cosas.

A propósito de la invención, en uno de sus fragmentos póstumos, Nietzsche hace una interesante distinción entre lo que aparece en la mente y el principio operativo en el acto de representar las cosas. Y escribe: “habría que hacer una escisión artificial en el acontecer entre aquello que actúa y aquello por lo que se rige ese actuar (...) creamos un mundo que es para nosotros calculable, simplificado, comprensible, etc.”.⁹¹ La forma o formalidad de la mente tiene un *momento inventivo* que rige la intelección y hace aparecer las cosas en la intelección de manera comprensible y disponible. La mente hace aparecer las cosas como si su contenido (idea) fuera inherente a ellas, y, además, las presenta de tal manera que puedan ser entendibles y utilizables.

Así pues, no hay nada establecido, sino que la verdad se establece, se le pone medida a las cosas, se les representa con la pretensión de fijarlas, de asegurarlas, de hacerlas comprensibles y disponibles. La verdad pretende la *exactitud* en el representar para tener seguridad y disponibilidad. La exactitud consiste en tener la medida exacta, en asegurarse a sí mismo que puede contar con aquello que ha representado y ha establecido como verdad. No es tanto cómo se presentan las cosas a la mente sino cómo el cogito se las representa, cómo se representan en modo de *exactitud*. No es la presentación de las cosas en cuanto tal sino la representación para sí en virtud de su disponibilidad.

La claridad y distinción, cuyo término podríamos traducir como *exactitud*, consiste en tener a disposición, en representar en la medida exacta para tener seguridad de que se puede contar con ella. La esencia de la verdad es pues la exactitud, “el representar es exacto si satisface esta pretensión. Acreditada de esta suerte su exactitud, queda justificado como justamente

⁹¹ Friedrich Nietzsche, “Sobre la «apariencia lógica»” en *Fragmentos Póstumos, Vol. IV (1885-1889)*, Tecnos, Madrid, 2008, pp. 278-279.

efectuado y disponible”.⁹² La pretensión de tener seguridad, de asegurar, permite entender por qué la lógica matemática es el modelo que se busca en todo conocimiento, puesto que hace ver las cosas claras, exactas, disponibles, y por ende, como aquello que puede ser utilizado. La utilidad y disponibilidad de las cosas es no sólo lo que funciona sino lo que da certidumbre o autocertidumbre.

Precisamente porque el ser humano busca tener una relación de dominio, “lo decisivo en la formación de la razón, la lógica y las categorías es la necesidad de resumir, esquematizar a fin de comprender y prever.”⁹³ El conocimiento verdadero es “siempre una determinada relación estratégica en la que el hombre está situado”,⁹⁴ es una relación creada del ser humano con las cosas. La invención del conocimiento no es azarosa sino calculada, porque se trata de reglar y regularizar, ordenar, controlar y tener las cosas en función al ser humano. No se trata pues de el *descubrimiento* o la *develación* de la verdad pura, sino que “todo el aparato del conocimiento es un aparato de abstracción y simplificación para la *dominación* de las cosas”.⁹⁵ No es Dios el que ha dado a la razón el acceso a la verdad de las cosas, es el hombre el que las ha hecho accesibles, las ha producido, establecido, inventado.

2.2 LA VERDAD COMO VIOLENCIA Y LA COSIFICACIÓN DE LOS SIGNOS

Esta exposición sucinta de Nietzsche ha sido retomada con el fin de introducir la interpretación que Foucault hace de la noción de verdad y su crítica a la certeza cartesiana. El punto clave que recupera Foucault es la interpretación de la verdad como invento funcional, como creación de relaciones estratégicas para moverse con las cosas. Esta posición será el hilo conductor que llevará a Foucault a hacer todo un planteamiento filosófico en torno a la verdad como violencia e instauración de un orden. Veamos en qué consiste esto.

⁹² Martín Heidegger, *Sendas perdidas*, p. 204.

⁹³ Michel Foucault, *Lecciones sobre la voluntad de saber*, p. 230.

⁹⁴ Michel Foucault, “La verdad y las formas jurídicas” en *Estrategias de poder. Obras esenciales, Vol. II*, Paidós, Buenos Aires, 1999, p. 183.

⁹⁵ Michel Foucault, *Lecciones sobre la voluntad de saber*, p. 230.

Hemos notado que la verdad es una invención, es algo que el ser humano crea por necesidad para ordenar las cosas en función a sí mismo y tener cada vez más dominio y control. Además, esta invención y este orden creado se rigen por el principio de utilidad para la supervivencia, es decir, no es pura invención sino una invención guiada por la pretensión de disponibilidad. No es un orden azaroso sino una construcción regida por el principio de utilidad. Con lo cual, al hablar de pensamiento y pretensión de verdad no podemos separar la voluntad y el principio operativo que la rige, el principio de utilidad en la invención o falsificación que se hace de la verdad de las cosas. La verdad pues, aspira a la dominación y la exactitud ha de ser el modo en que se presenten las cosas para tenerlas como disponibles.

Ahora bien, si el conocimiento verdadero es una invención, entonces no hay un intelecto divino que garantice o preceda la verdad de las cosas en el cogito. No hay pues, un fundamento o una raíz que valide una correspondencia entre la estructura del mundo y las ideas de la mente, no hay un acto de reminiscencia que articule la verdad de las cosas del mundo con la mente. Por ende, no hay una esencia oculta en las cosas que obedezca a leyes o a un orden divino; no hay un algo que nos haga ver con claridad y verdad las cosas.

Así pues, si no hay un orden divino, entonces en el mundo lo que hay es ausencia de orden. El orden creado por Dios es una ficción, un invento humano. En las cosas “no hay un secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tiene esencia, o que su esencia fue construida pieza por pieza a partir de figuras extrañas a ella”.⁹⁶ El mundo desconoce o ignora una ley divina. Está desprovisto por completo de un orden y si acaso tuviera uno, ha sido establecido por el ser humano mediante la razón para darle un orden conforme a la razón.

El ser humano no es tanto creador de un orden sino más bien instaurador, instaura un orden que le sea útil, funcional. No se accede a la verdad de las cosas, sino que se les falsifica por utilidad. No hay ningún tipo de revelación o de intuición pura. Lo que hay es la necesidad de crear útilmente una falsa conciencia en virtud de la fuerza vital de persistencia, aseguramiento y aumento de posibilidades de ejercer su voluntad. El conocimiento es una invención cuya pretensión aspira a tener orden y control, es decir, dominio. En esta pretensión de dominio,

⁹⁶ Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-textos, Valencia, 2004, p. 18.

además de la utilidad como principio operativo, hay violencia en la relación que se establece entre el sujeto que conoce y el objeto de conocimiento.

Así pues, si la relación entre el sujeto y el objeto es de dominación utilitaria, ¿en qué consiste la violencia de la invención de la verdad? Foucault considera que en borrar la diferencia y en poner e imponer los signos a las cosas.⁹⁷ Son dos momentos de la violencia: igualar o anular las diferencias y marcar bajo un mismo signo o asignar. Anular las diferencias consiste en hacer que las cosas puedan asemejarse, en desconocer la diferencia y encadenar unas con otras. El conocimiento descansa sobre una red de relaciones, estas relaciones consisten en establecer una semejanza común,⁹⁸ de modo que se le asigna un lugar a las cosas, una función y un sentido.

En *Las palabras y las cosas*,⁹⁹ Foucault distingue cuatro mecanismos o modos de hacer aparecer las cosas como similares, como repetidas, estableciendo entre ellas una relación de semejanza, que en última instancia son modos de establecer una relación de homogeneidad. La primera de ellas es la *conveniencia*, y consiste en establecer una similitud entre las cosas en términos de espacio. A las cosas que están cercanas unas con otras, se les impone vecindades, de modo que no sean ajenas o extrañas entre sí sino próximas. “El lugar y la similitud se enmarañan”.¹⁰⁰ La conveniencia es pues, la correlación que se establece entre una cosa y otra por compartir el lugar, por estar situadas en el mismo espacio. La conveniencia, al establecer proximidad entre una cosa y otra, no sólo *anula* la distancia entre ellas, sino que las mezcla y asemeja, anula sus diferencias de modo tal que las asume como lo mismo.

La segunda es la *emulación* y consiste en la imitación, en ver las cosas como reflejo una de otra. No hay unidad correlativa o correlación entre una y otra, sino réplica entre una cosa y otra, son un espejismo, una especie de *gemelidad natural* entre la realidad y la imagen proyectada de ella.¹⁰¹ Las cosas, tal como Descartes pensó la relación entre idea y la existencia, son expresión y reflejo fidedigno de la idea. “Por medio de esta relación de emulación, las cosas pueden imitarse de un cabo al otro del universo sin encadenamiento ni proximidad; por su

⁹⁷ Michel Foucault, *Lecciones sobre voluntad de saber*, p. 234.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 233.

⁹⁹ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México, 1968.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 27.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 28.

reduplicación especular, el mundo abole la distancia que le es propia; triunfa así sobre el lugar que le es dado a cada cosa”.¹⁰² En la emulación se funde la distancia entre lo que se proyecta de las cosas y las cosas mismas, lo que hay es reflejo, duplicación, se consideran como lo mismo. Esta noción de duplicidad o réplica fidedigna también la encontramos en Descartes cuando postula que las ideas de la mente son un reflejo de la razón de Dios y gracias a esto, se da una especie de ajuste entre la razón infinita y la razón finita del ego.

Otro modo de anular distancia y establecer similitud es el de la *analogía*. “Su poder es inmenso, pues las similitudes de las que trata no son las visibles y macizas de las cosas mismas; basta con que sean las semejanzas más sutiles de las relaciones. Así aligerada, puede ofrecer, a partir de un mismo punto, un número infinito de parentescos”.¹⁰³ La analogía establece un comparativo entre cosas distintas y las hace parecer iguales, se fija en los detalles y los asemeja, asegura el parentesco de manera proporcional. Así, por ejemplo, se suelen usar analogías comparando un árbol o un animal con una persona, destacando rasgos de uno y otro haciéndolos semejantes.

Por último, Foucault advierte un movimiento *interior* y no exterior a través del cual hay atracción de una cosa con otra, lo central en ella es reducir las cualidades a lo mismo: la simpatía. La simpatía hace que dos cosas se comuniquen, se tomen como *lo mismo* y reaparezcan indefinidamente, esto es, que una cosa sea idéntica a otra. La simpatía “tiene el peligroso poder de *asimilar*, de hacer las cosas idénticas unas a otras, de mezclarlas, de hacerlas desaparecer en su individualidad (...), de hacerlas extrañas a lo que eran”.¹⁰⁴

Así pues, la violencia a las cosas se establece al unir y asimilar, al fundirlas unas con otras, al establecer afinidad, al anular las diferencias y la distancia entre unas y otras. La conveniencia, la emulación y la analogía suspenden la particularidad, reúnen lo disperso, desconocen las diferencias, los detalles, y hacen que cada cosa con su propiedad sea reducida a una “masa homogénea”.¹⁰⁵ Pero aún más, la violencia no sólo se ejerce al anular las diferencias,

¹⁰² *Idem.*

¹⁰³ *Idem.*

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 37.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 32.

se da también al *asignar*, al poner *marcas* a las cosas, un signo desde el que se identifiquen, un signo que nos permita reconocerlas e interpretarla por el signo que se les impone. La similitud no sería posible sin un gozne, sin un enlace, sin una marca que establezca la semejanza, por ello no se puede pensar la semejanza sin el signo, ya que el signo es el que indica la semejanza, la mismidad de una cosa con otra.

El conocimiento consiste en un juego de similitud y signos, en un juego en el que se borran las diferencias y se visibilizan las cosas en forma de signo. El signo ajusta, adecúa, hace corresponder lo que puede ser lo mismo, lo igual. El signo es lo que hace aparecer las cosas como algo que nos es familiar. Se cree que se está descubriendo la verdad, que se está constatando, cuando en el fondo lo que hacemos es emparentar un signo con las cosas. Conocer las cosas, según Foucault, “es revelar el sistema de semejanzas que las hace ser próximas y solidarias unas con otras; pero no es posible destacar las similitudes sino en la medida en que un conjunto de signos forma, en su superficie, el texto de una indicación perentoria. Ahora bien, estos signos mismos no son sino un juego de semejanzas y remiten a la tarea infinita, necesariamente inacabada, de conocer lo similar.”¹⁰⁶

Con esto podemos entender por qué la verdad, además de ser una creación, es producto de la fuerza, de la violencia. La percepción evidente y definida no es lo que tomamos como lo familiar, lo semejante y eso es lo que creemos que es conocimiento. Pero el conocimiento está mediado previamente por lo que se les ha impuesto a las cosas. En la construcción de conocimiento y la producción de verdad no se apela a la intuición y a una relación del ego consigo mismo, sino que se apela a la violencia y a la imposición. La violencia pues consiste en imponer signos a las cosas, en borrar las diferencias e instalar el “reino abusivo de la semejanza”.¹⁰⁷

La verdad no es algo inmanente, es una creación útil, es un orden impuesto por la razón bajo el principio de utilidad que le rige. Lo que hay son discursos de verdad creados y modificados según la utilidad. Por lo tanto, no hay una verdad incontrovertible, universal y eterna. La verdad y lo que denominamos conocimiento no es algo que se derive de la

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 49.

¹⁰⁷ Michel Foucault, *Lecciones sobre la voluntad de saber*, p. 235.

reminiscencia, de la intuición pura, es producto de la determinación e imposición de un orden que el ser humano crea para sí. Es producto de la voluntad de dominación para persistir y para incrementar su capacidad de moverse con y entre las cosas y hacer uso de ellas. La verdad es de este mundo, es producto de múltiples imposiciones,¹⁰⁸ es producto de la voluntad de dominación que impone orden para tener así control.

No hay una unidad armónica entre la estructura de la razón y las cosas existentes, no hay correspondencia entre ideas y cosas, “no hay unificación sino un sistema precario de poder”.¹⁰⁹ La relación de identidad y adecuación entre el signo o la idea con el objeto es una relación de distancia anulada y dominación.¹¹⁰ No hay armonía sino *tensión* en la relación entre el pensamiento y la cosa, pero las cosas se signan, se marcan de modo tal que queden puestas desde una perspectiva comprensible, útil y funcional, se marcan para que sean identificables. Entre el sujeto cognoscente y el objeto de conocimiento, señala Foucault, “no puede haber ninguna relación de continuidad natural, sino que únicamente puede existir una relación de violencia, de dominación, de poder y de fuerza, de infracción”.¹¹¹ La tensión, la distancia y la diferencia, son suprimidas por la violencia.

Ahora bien, si el conocimiento no puede ser más que una transgresión e imposición simbólica a las cosas que hay que conocer y no es una percepción pura que permite identificar y reconocer las cosas, entonces ¿cómo se puede explicar aquello que Descartes asumió como ideas que se ponen a la conciencia y que hacen ver las cosas de manera clara y distinta? De manera lacónica se podría decir que la conciencia está mediada, y todo lo ente lo hacemos lógico a nuestro entendimiento. O en términos del mismo Nietzsche: “arreglamos un mundo en el que nuestra existencia sea posible — con ello creamos un mundo que es para nosotros calculable, simplificado, comprensible, etc.”¹¹²

Así pues, el mundo nos hace sentido porque a cada cosa se le ha dado marco lógico de interpretación, se le ha dado apariencia de signo, de algo perfectamente reconocible, medible y

¹⁰⁸ Michel Foucault, “Verdad y Poder”, p. 53.

¹⁰⁹ *Idem.*

¹¹⁰ Michel Foucault, “La verdad y las formas jurídicas”, p. 181.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 178.

¹¹² Friedrich Nietzsche, “Sobre la «apariencia lógica»”, p. 279.

útil. El mundo nos *aparece* lógico porque previamente nosotros lo *hemos* logificado.¹¹³ Le hemos puesto orden, denominación, porque le hemos asignado su lugar, su valor y su ser. “Todo *aquello que se hace consciente en nosotros* está por completo previamente arreglado, simplificado, esquematizado, interpretado”.¹¹⁴

El mundo nos parece lógico porque está mediado por signos, por una interpretación, un sentido asignado por nosotros. Se les ha introducido sentido a las cosas, y hemos hecho inteligible el mundo a la luz de los signos. El mundo nos parece lógico por “la violencia hecha al caos por el juego cosificador de signos”.¹¹⁵ Los signos se cosifican, es decir, el signo es el que hace ser y aparecer a las cosas, el signo se hace extensión de la cosa, de modo que las cosas *son* reconocidas e identificables por la marca que se les ha impuesto, por el lugar que se les ha asignado y la interpretación que se les ha hecho. Así, lo que en un principio fue invención ahora es objetivación hecha para nosotros, las cosas han quedado hechas por el signo para que aparezcan como accesibles, comprensibles.

Precisamente con Descartes sucede algo muy peculiar: hay un giro en el conocimiento y la violencia no parece tan evidente porque lo que hace el cogito es identificar aquello que le es lógico. El conocimiento “no consistirá ya en *relacionar* las cosas entre sí, a partir de la búsqueda de todo aquello que puede revelarse en ellas como un parentesco, una pertenencia y una naturaleza secretamente compartida, sino por el contrario en *discernir*”.¹¹⁶ Con Descartes “la verdad encuentra su manifestación y su signo en la percepción evidente y definida”,¹¹⁷ la verdad está en la marca, en el signo que significa o muestra comprensiblemente una cosa.

Con Descartes, es el lenguaje el que significa y transparenta la verdad, es el que hace aparecer las cosas en su verdad. Si es así, entonces, es el signo lo que da el ser a las cosas y las hace aparecer. Es en los signos donde entra en juego el *valor* de las cosas y el lugar que ocupan. El signo es lo que da lugar a la verdad y las cosas. El discernimiento de la verdad consiste precisamente en apegarse a la interpretación clara y distinta, pero esa interpretación no puede

¹¹³ *Idem.*

¹¹⁴ José Ignacio Galparsoro, “El problema de la conciencia y sus implicaciones...”, p. 199.

¹¹⁵ Michel Foucault, *Lecciones sobre la voluntad de saber*, p. 235.

¹¹⁶ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 62.

¹¹⁷ *Idem.*

surgir de la nada o de una razón divina, sino que surge de lo ya previamente establecido, lo ya logificado.

La percepción interna, los actos de conciencia no son fruto de la intuición, sino que están mediados por la voluntad de verdad que ha impuesto un orden y lo ha establecido históricamente. Esa mediación es algo que está oculto para nosotros. “Si uno se sitúa en el nivel de una proposición, en el interior de un discurso, la separación entre lo verdadero y lo falso no es ni arbitraria, ni modificable, ni institucional, ni violenta”.¹¹⁸ Sin embargo, sugiere Foucault, si uno se sitúa desde otra escala, pensando en cuál ha sido la constante de los discursos que han atravesado nuestra historia, encontrará todo un sistema de exclusión, instauración, coacción y violencia.¹¹⁹ La conciencia es, en ese sentido:

un elemento más del mundo natural, sometido a sus avatares (...) la conciencia no pertenece a la existencia individual del hombre, sino más bien a todo aquello que hace de él una naturaleza comunitaria y gregaria. Cuando nuestros actos son traducidos a la conciencia dejan de ser personales, únicos. El mundo que se hace consciente es un mundo acondicionado, falsificado, vulgarizado.¹²⁰

El mundo es un invento, una grandísima mentira, una falsificación originaria. La verdad y el conocimiento no son algo derivado de una facultad y tampoco de una estructura universal¹²¹ -como Descartes pensaba que las cosas y la realidad tenían una estructura correspondiente con la razón divina-. Ésta, más bien, es resultado de un proceso histórico, es una *invención*¹²² y por lo tanto no tiene *origen*, no nace de la razón mediante un ejercicio ascético donde se ponen las ideas por sí mismas. La verdad no es producto de una esencia que todo ego posee, y en ese sentido, el “conocimiento no es una facultad ni una estructura universal”¹²³ sino que es más bien resultado de condiciones históricas y puntuales que lo hacen posible. La verdad no se deriva de la razón misma en un acto de purificación, es resultado de la historia y la invención.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 19.

¹¹⁹ *Idem*.

¹²⁰ José Ignacio Galparsoro, “El problema de la conciencia y sus implicaciones ...”, pp. 198-199.

¹²¹ Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1996, p. 182.

¹²² *Ibidem*, pp. 174-175. Foucault contrapone «invención» a «origen». Para él, el conocimiento no tiene origen, la verdad no tiene un lugar originario, más bien, el conocimiento y la verdad son una invención.

¹²³ *Ibidem*, p. 182.

Según Descartes, Dios es el que «da» a la inteligencia las ideas y, mediante éstas, las cosas aparecen como claras y distintas. Las ideas son inmanentes a la razón desde esta perspectiva. Al contrario, Foucault siguiendo a Nietzsche, afirmará que no es de Dios, ni de nuestra naturaleza racional de donde se derivan las ideas ya creadas, sino que es la historia la que ha inventado un sistema de verdad. La verdad es histórica, ha sido inventada. Esta invención ha puesto e impuesto interpretaciones a las cosas, ha puesto signos o marcas para validar, reconocer y relacionarnos con las cosas. La verdad es algo con lo que *cargamos* y atraviesa nuestra historia. En el acto de conciencia ignoramos el sistema de exclusión que nos hace distinguir lo verdadero de lo erróneo, el principio operativo y lo que rige la verdad, “ignoramos la voluntad de verdad, como prodigiosa maquinaria destinada a excluir”.¹²⁴

La verdad y el cogito cartesiano ignoran a la voluntad de verdad que hay detrás, al sistema de *exclusión, delimitación y control*¹²⁵ que rige la producción de verdad en orden a los criterios de funcionalidad, utilidad y dominio. Esa voluntad de verdad no sólo separa lo verdadero de lo falso sino más radical aún, postula e impone el sistema de verdad/error.¹²⁶ El conocer verdadero automáticamente excluye lo no exacto, lo indefinido, lo inútil, lo disfuncional y por esa voluntad de verdad que rige el conocimiento se validan las cosas. La voluntad de verdad es la que rige la producción de la verdad por el principio de exactitud y disponibilidad, y guía las distinciones de lo válido y verdadero, es decir, administra la verdad.

La voluntad de verdad no es muy distinta a la voluntad de certeza que Descartes postuló obtener en los actos de conciencia, la diferencia entre una y otra estriba en que éste último tenía como fundamento último a Dios. Foucault, de la mano de Nietzsche, develará que no es Dios por su bondad el que está detrás del conocimiento, sino la voluntad de poderío. En lugar de tomar la relación entre las ideas puestas por un orden divino, habría que ver la relación entre historia y dominio, un orden creado, instaurado para la dominación, utilización y la funcionalización. Por ello propone Foucault romper la relación entre verdad de las cosas y la verdad del discurso, “abandonar la *búsqueda adolescente*”¹²⁷ de la verdad inmóvil, ordenada,

¹²⁴ Michel Foucault, *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona, 1973, p. 20.

¹²⁵ *Ibidem*, pp. 21-24.

¹²⁶ *Ibidem*, pp. 18-19.

¹²⁷ Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, p. 21.

inalterable y anterior a las cosas existentes “invocando a un origen divino”.¹²⁸ En lugar del origen hay que enfocarse “en las meticulosidades y azares de los comienzos; prestar atención escrupulosa a su irrisoria mezquindad”.¹²⁹

2.3 LA SOSPECHA DE FOUCAULT: NO HAY VERDAD SINO RÉGIMEN DE VERDAD

Hemos visto cómo el proceso de percepción interna o la intuición pura -que era el punto de apoyo de la verdad cartesiana-, es criticada por Nietzsche y retomada por Foucault, haciendo énfasis en algunos elementos que vale la pena señalar. La evidencia no es algo que se pone por sí misma, es algo que es puesto por la razón regida por el principio de utilidad, la cual pretende establecer todo un sistema ordenado y de control. Asimismo, la verdad es invención, es falsificación y deformación de la percepción de las cosas en vías de tener poder sobre las cosas, de tener dominio sobre ellas. Y, además, la verdad es producto de la historia, una historia regida por el principio de utilidad en la cual el valor de la verdad ha dependido de la fuerza de imposición y violencia que se ha instituido a las cosas.

Para Foucault los siglos XVI y XVII constituyen el periodo en el que se impulsó la pretensión de verdad que consistía en representar los objetos posibles, observables, medibles, clasificables. Esta época en particular

imponía al sujeto conocedor (y en cierta forma antes de toda experiencia) una cierta posición, una cierta forma de mirar y una cierta función (ver más que leer, verificar más que comentar); una voluntad de saber que prescribía (y de un modo más general que cualquier otro instrumento determinado) el nivel técnico del que los conocimientos deberían investirse para ser verificables y útiles.¹³⁰

Con la invención de la verdad, el ser humano no sólo ha configurado un modo de estar en la realidad sino que ha establecido una realidad codificada que pueda ser significada y

¹²⁸ *Ibidem*, p. 20.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 23.

¹³⁰ Michel Foucault, *El orden del discurso*, p. 23.

comprendida. Lo falsificado o inventado ha cobrado además cierta autonomía, fuerza propia, un peso tal no sólo recae sobre las cosas, sino que las constituye como verdaderas. Lo que en un principio fue invención deviene en objetivación e interpretación, significación y logificación o cosificación del signo. Por tanto, se puede decir que la conciencia no actualiza intuiciones puras, sino “una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes”.¹³¹ La razón no encuentra en la intuición pura, algo así como la verdad verdadera, sino algo artificial, metáforas usuales, convenciones firmes y establecidas.

Al reconocer que la razón no refleja las cosas en su verdad, sino lo que se ha establecido como verdad, el paradigma cartesiano es insuficiente. No tiene caso preguntarse sobre un conocimiento verdadero o de sujeto cognoscente de verdades y mucho menos de un mundo verdadero que tiene que ser discernido y actualizado en la razón. Con esta crítica, Foucault da un giro a la centralidad del Yo planteada por Descartes, replantea la pregunta de la verdad, poniendo al centro no la razón, sino lo que hace que los enunciados tomados como verdaderos funcionen y sean reconocidos y aceptados como válidos.

Así pues, la pregunta central para Foucault no será , *ad intra*, el de la verificación de la verdad, ni, *ad extra*, su sentido y valor expresivo, sino “los modos de circulación, de valoración, de atribución, de apropiación de los discursos”.¹³² El problema para Foucault no es el sistema de referencia mental y lingüístico del ego que piensa y dice la verdad, sino las condiciones que lo hacen pensar y decir, esto es, el modo en que se ordena, fluye y se establece la verdad.

El foco de análisis de Michel Foucault no estará en la verdad misma que se impone al interior del sujeto y garantiza la correspondencia entre idea y cosa. Lo central no es el ego y lo que *dice*, ya no es la verdad de las cosas sino el orden del discurso, lo que ordena el *decir*. Hay un orden producido al que el sujeto se ajusta, es un orden que produce al ego pensante, un orden al que se tiene que ajustar. En el sistema cartesiano el ego se ajustaba, pero se ajustaba al Yo de

¹³¹ Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, Tecnos, Madrid, 2012, p. 28.

¹³² Michel Foucault, “¿Qué es un autor?” en *Entre filosofía y literatura. Obras Esenciales, Vol. I*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 349.

Dios que es el que verdaderamente decía la verdad de las cosas. Para Foucault el ego está sujeto al orden producido y a él se tiene que ajustar.

Foucault sugiere analizar el problema desde lo que está alrededor y debajo de la producción de verdad, las fuerzas ocultas o condiciones de la producción de verdad; lo cual supone “quitarle al sujeto (o a su sustituto) su papel de fundamento originario, y analizarlo como una función variable y compleja del discurso”.¹³³ El Yo para Foucault no es protagonista o el punto de partida de la verdad incontrovertible, sino una variable dentro del problema de la verdad que es menester relativizar.

A diferencia de Descartes, Foucault da primacía al *orden del discurso* y pone en segundo lugar al *sujeto del saber*. Una vez que la conciencia se ha des-absolutizado, lo que queda es lo que rige el discurso. Ya no es relevante el *sujeto trascendental* al que se refería Descartes, sino que ahora hay que analizar qué es lo que ordena el discurso, es decir, las reglas que organizan, ordenan y hacen funcionar las proposiciones de un discurso. Dicho en otras palabras, el problema central para Foucault es lo que *rige* la verdad o falsedad, la arquitectura que hace funcionar las proposiciones. Y de hecho propone una nueva noción de verdad: “con verdad no quiero decir «el conjunto de cosas verdaderas que están por descubrir o hacer aceptar», sino «el conjunto de reglas según las cuales se distingue lo verdadero de lo falso y se aplica a lo verdadero efectos específicos de poder»”.¹³⁴

Hasta aquí, Foucault ha convertido el problema de la verdad en un asunto de *distinción* respecto del error como un sistema de exclusión. Para él la verdad es un asunto técnico de exclusión, lo que hace ser a la verdad la regla que determina un orden. El lugar de la verdad es normativo, está sujeto a normas y lo que hace ser a la verdad es adecuarse a esas normas. “Los discursos se forman a partir de un oscuro conjunto de reglas anónimas y no mediante la presencia de una *supra-conciencia omnisciente*”.¹³⁵ Las reglas anónimas son las que producen la verdad y no la libertad de un sujeto cognoscente. Estas normas o reglas implícitas se asumen como

¹³³ *Ibidem*, p. 350.

¹³⁴ Michel Foucault, “Verdad y poder”, p. 54.

¹³⁵ Héctor Ceballos Garibay, *Foucault y el poder*, p. 21.

condición de posibilidad de verdad, son fácticas, operan en la práctica, se vive según ellas, pues son las pautas que marcan el orden y sistema de referencia desde el que se produce verdad.

No hay pues, un sistema de referencia absoluto, una supra-conciencia, más bien hay sistemas de referencia que enmarcan la producción de los discursos. Lo que se considera verdadero no depende tanto de la significación sino del orden. Hay algo que hace aparecer las proposiciones como verdaderas o falsas, algo que nos hace presuponer que existe verdad y eso es el orden. El discurso está sujeto a un orden, a sistemas de reglas que hacen que algo pueda ser considerado como verdadero, y es lo que distingue lo correcto de lo incorrecto, lo bello de lo feo, lo saludable de lo destructivo, etcétera. Las afirmaciones verdaderas no se entienden sin un conjunto de reglas que las validan, reconocen, aprueban y reconocen, sin un orden que las rijan.

Los elementos semánticos, según Foucault, no hay que tomarlos de manera aislada, sino analizarlos dentro de un sistema regular de prácticas institucionalizadas. En otros términos, el significado de los signos lingüísticos no hay que suponerlo separado o por sí mismo, sino en el marco de un sistema que ha sido institucionalizado históricamente y culturalmente. No hay verdad que no sea relativa a una cultura, las verdades son relativas a un orden discursivo. Podemos entender entonces que la verdad no es por sí misma algo que emerge de la razón, sino que responde a una práctica discursiva, a un orden, a “un conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y el espacio que han definido en una época dada, y para un área social, económica, geográfica o lingüística dada, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa”.¹³⁶

La verdad se entiende sólo a partir de condiciones que la hacen posible, de un orden regulado y una serie de mecanismos que la hace funcionar. La «verdad» “está ligada circularmente a sistemas de poder que la producen y la sostienen, y a efectos de poder que induce y la prorrogan”.¹³⁷ La verdad está asociada a prácticas y conductas en un determinado sistema

¹³⁶ Michel Foucault, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1970, p. 193.

¹³⁷ Michel Foucault, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza, Madrid, 1981, p. 145.

institucionalizado,¹³⁸ un sistema social que rige, que determina qué es lo válido y qué es lo que se tiene que excluir. Alrededor o debajo de la verdad hay régimen, un sistema, una política que da dirección a los juicios aceptados como verdaderos, orienta la producción y funcionamiento de la verdad.

La verdad pertenece a un régimen de vida, es parte del orden que rige una sociedad determinada. La verdad es un momento de un discurso propio de una sociedad, es algo propio de un *ethos*.¹³⁹ El *ethos* es el modo habitual en el que mora una sociedad, un modo de ser parte y funcionar en ella, un modo de vida, una forma de ser parte de lo socialmente establecido. La persona que está en una sociedad va adoptando, se va esforzando y ajustando al modo propio ser que se ha establecido habitualmente en la sociedad. El régimen de verdad engloba el *ethos*, y a su vez, el modo de existencia de un individuo, su manera de ser.

En cada sociedad hay discursos que se consideran aceptables y funcionan como verdaderos. Estos discursos son los que rigen, hacen visible y materializan un orden; tienen efectos sobre el modo de estar y de moverse del ser humano con y entre las cosas. El régimen de verdad es la mediación con la que el sujeto se va configurando, con la que va haciendo su modo de ser. Ése es uno de los efectos del régimen de verdad, configura, ordena y dirige el modo de vida de una persona dentro de la sociedad, modela y modula la existencia.

Por ello, para Foucault el problema no es la verdad sino lo que la rige, estrictamente el problema es el *régimen de verdad* o los regímenes de verdad que son los que *producen* verdad. Los discursos verdaderos responden a un orden que rige la vida de cada sociedad. Lo verdadero no es sino a lo que se ajusta al régimen, lo que va con el orden establecido. Para Foucault la verdad, antes que ser algo por descubrir, es algo por producir desde un horizonte determinado, no tiene origen, sino que es producto de un orden discursivo-práctico que se ha establecido. La verdad es un efecto de ciertas reglas establecidas y ocultas que rigen la vida de una sociedad. Lo que llamamos verdad no es algo subsistente por sí mismo, es producto de los avatares de la

¹³⁸ Esta institucionalización se basa en la ley de la utilidad y funcionamiento. Bajo este principio, como hemos señalado con anterioridad, la verdad está articulada a sistemas de dominación y violencia.

¹³⁹ Entiendo por *Ethos* al modo como lo entiende García-Baró: el modo arraigado de vivir del sujeto, el talante o disposición con que realiza algo, el modo habitual, poco menos que inamovible ya, con el que se conduce alguien. *Cfr.* Miguel García-Baró, *De Homero a Sócrates*, Sígueme, Salamanca, 2004, p. 55.

historia, los cambios, transformaciones o el transcurso de la vida misma que ha fijado modos de ser y funcionar.¹⁴⁰

Al postular el régimen de verdad, Foucault amplía el horizonte para considerar la verdad. La razón no es pura, y la mente no es un recinto que se pueda aislar de un contexto y de reglas que funcionan dentro de un determinado tiempo, espacio y sociedad que ha institucionalizado una forma de producción. La verdad está sujeta a prácticas, a prácticas discursivas que no pueden separarse de una sociedad, de un estilo de vida concreto. La verdad está en relación con prácticas sociales, con un orden social. El conocimiento y el saber están sujetos a un orden social que rige y valida el conocimiento verdadero. Por ello Foucault establece una distinción entre dos historias de la verdad, dos relatos o quizá pudiéramos decir dos tipos de verdad: uno interno y otro externo.¹⁴¹

Para Foucault la «verdad interna» es lo propio de las ciencias, esto es, una verdad de carácter epistémico que resulta de las reglas internas de la práctica científica como conocimiento. Esta verdad tiene una metodología que supone encaminar hacia un conocimiento exacto. Esas reglas internas son precisamente las condiciones de posibilidad del conocimiento, y es la verdad interna a la que se refiere Foucault, que posee principios de regulación internos. Son las reglas que validan precisamente el ser, es lo que convierte la verdad en verdad, pues ellas miden todo lo válido, lo adecuado o deficiente respecto de lo canónico y canonizado por las ciencias, la moral, etc. Este tipo de regulación metodológica de la verdad, que condiciona que el conocimiento sea adecuado, y no se quede en divagaciones o error, es la verdad de carácter epistémico o verdad interna.

Al respecto, hemos visto cómo Descartes propone un método, un camino para llegar a la verdad y un conocimiento seguro, firme. Esta verdad interna es el aporte metodológico cartesiano retomado en la Modernidad para denominar verdad científica a aquel conocimiento sometido y regulado por un método que pruebe las proposiciones que presume como verdaderas. En ella se establecen criterios de validez y verificación, se distingue entre lo posible y lo viable. Esta verdad interna es, por lo tanto, la que se produce a partir de una metodología que corrige y

¹⁴⁰ José Ignacio Galparsoro, "El problema de la conciencia y sus implicaciones...", p. 198.

¹⁴¹ Michel Foucault, "La verdad y las formas jurídicas", p. 172.

regula, que hace repetir y asemejarse a la práctica regular. A partir de estos principios semejantes es desde donde el conocimiento puede tomarse como válido. En este tipo de verdad lo importante es el conocimiento verdadero de las cosas, un conocimiento derivado de procedimientos y prácticas similares.

Ahora bien, hay otro tipo de verdad que, tal vez, podría ser la crítica más importante de Foucault al sistema de verdad cartesiano. Una verdad que no radica en la mente del ego que, replegado hacia su soledad, piensa y descubre de manera intuitiva. Es una verdad no tanto interna sino externa, que tiene que ver con la vida de la sociedad, con las reglas convencionales a partir de las cuales se legitiman tipos de saber y se distingue entre lo valioso, lo cierto y lo apropiado. La verdad externa es la que socialmente delimita y distingue lo que es aceptable de lo que no lo es, lo permitido de lo prohibido, lopreciado y lo despreciable. Es externa porque tiene que ver con lo que se enuncia y lo que se calla, lo que se visibiliza y lo que se oculta de una sociedad. La verdad externa es la que marca las pautas de conducta, los códigos y formas correctas de ser de los individuos en una sociedad.

Este tipo de verdad envuelve formas de subjetividad, esto es, propone a los sujetos hacer la experiencia de sí mismos, la forma de constituirse a sí mismos. Esta experiencia depende de la sociedad en la que se vive o se está. En la verdad externa hay reglas propias de una sociedad, por lo tanto, suponen un entramado relacional o una red de relaciones que constituyen o hacen emerger un cuerpo social que se apoya en soportes institucionales. Es un tipo de verdad que modela propositivamente sujetos concretos en sus gestos, acciones, disposiciones y modos de ser parte de una sociedad.

La verdad externa tiene carácter performativo, ejerce un poder sobre la vida social, impone un modo de estar y movernos en ella pues determina qué tipo de saberes son importantes, el dominio bajo el que se mueve, visión o visiones de las cosas y un orden jerarquizado. Son fuerzas que producen efectos en la superficie, es decir, en lo que se externa. Ya no son las reglas que dirigen lo que se debería afirmar, sino las reglas prácticas similares que reproducen y dan realidad material al régimen de verdad en los cuerpos y en las sociedades, en lo que se dice, se piensa y se hace.

Lo que está en juego en este tipo de verdad no es la lógica ni el significado, sino lo que rige la vida social. Cada sociedad tiene procedimientos de control que la rigen. Éstos suponen sistemas de exclusión, valoración, distribución, repartición y atribución, esto es, la forma que tiene el saber de ponerse en práctica.¹⁴² Bajo estas características, la verdad externa hace emerger los saberes, el dominio de los objetos de estudio y por ende la producción de discursos. La verdad externa tiene que ver con lo que rige la vida social, lo que da orientación y dirección, conduce la vida de una sociedad. Es una verdad no epistémica sino política, pues tiene el rol de modular, controlar e imponer orden a la vida social.

Éste es quizá, el punto ciego en la filosofía cartesiana, algo que no se considera, y que sin embargo «es parte» de la producción de verdad. La sospecha de Foucault es que hay fuerzas en las prácticas sociales y discursivas incorporadas en el agente de verdad, es decir, en el Yo que produce verdad. La verdad, desde este punto de vista, no es sino un espacio donde hay relaciones de fuerza que, funcionan implícitas como dispositivo de producción, como un mecanismo que produce efectos físicos (en los cuerpos) y se refleja en las prácticas. Hay una relación entre las palabras y las cosas, pero esa relación no es otra que la del poder, entendido como fuerza de imposición de un orden mental y corporal.

El ejemplo al que recurre Foucault, para argumentar que la verdad interna (modo de producción de conocimiento) no está al margen de la verdad externa (disposiciones para llevar a cabo la práctica), es el campo de la ciencia. La verdad interna tiene un modo institucionalizado que rige el campo de la ciencia, se expresa en lenguajes socialmente construidos. Son reglas implícitas en los principios prácticos, y que influyen en los modos en los que las personas se manejan en la práctica científica o de algún oficio, modelan los modos de ejercer la práctica científica. Por lo tanto, la práctica científica y el conocimiento derivado de ésta no están exentos de la práctica política. Toda verdad producida, tiene un componente político ya implícito que ha sido institucionalizado y que se asume como inofensivo.

La verdad tanto interna como externa, toda vez que delimita modos de acción que devienen en prácticas sociales, producción de maneras de ver o considerar las cosas como lo

¹⁴² Michel Foucault, "El orden del discurso", p.11.

que son «en su verdad», está imbricada en el poder. La verdad rige y da forma, enmarca modos de vida. La verdad está imbricada *en* los modos de vida y tiene poder sobre ella. La verdad estructura las cosas, fija referentes, delimita y define el marco de relación y el modo de moverse con ellas. Este tipo de verdad, que delimita la subjetividad y las formas de saber –que no son sino las relaciones entre el hombre y la verdad– es, según Foucault, algo que merece ser estudiado,¹⁴³ y es lo que llama «régimen de verdad». Lo central aquí no será lo que representa o significa la verdad sino cómo funciona, cómo se instituye en los cuerpos sociales, rige los modos de vida y constituye sujetos.

El ego o sujeto de conocimiento es relativizado por Foucault porque predominantemente hay reglas que lo atraviesan, lo constituyen y determinan su modo de actuar, pensar y conducirse. La verdad se produce según un orden, y se despliega en la vida ejerciendo poder en los cuerpos, las mentes, en la vida social, articulando toda una red de relaciones de fuerza que modelan y modulan el cuerpo, los pensamientos y voluntad de los sujetos. Este orden es el régimen que produce dispositivos que reproducen, materializan el modo de quedar las cosas, fijan una posición, un lugar a las cosas dentro de ese orden. Señala Foucault: “únicamente puede haber determinados tipos de sujetos de conocimiento, determinados órdenes de verdad, determinados ámbitos de saber a partir de condiciones políticas que son el suelo en el que se forman el sujeto, los territorios del saber y las relaciones con la verdad”.¹⁴⁴

El régimen de verdad se forma y va conduciendo, se va disponiendo o preparando como el modo de ser y hacer, *queda* como la manera de funcionar de una sociedad, como un sistema de referencia. La verdad es diseñada, dirigida y administrada, es distribuida y es instaurada. El régimen de verdad produce individuos en una sociedad, produce cuerpos que modelan o forman un cuerpo social. Los cuerpos que se modelan por el régimen se hacen también semejantes, son similares a todos los otros cuerpos: se parecen unos a los otros y se ajustan en ese parecer. El régimen es lo que forma y desarrolla un sistema social, permea las relaciones sociales y fija un sistema de referencia, prácticas y pautas de vida en una sociedad.

¹⁴³ Michel Foucault, “La verdad y las formas jurídicas”, p. 172.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 184.

Foucault considera que la verdad es producto de un sujeto que forma parte de un régimen de verdad y de igual manera que la verdad y el régimen de verdad tienen efectos sobre los sujetos. Por ello establece una relación entre sujeto, verdad y poder. De este modo, dejando de lado el sujeto trascendental, una parte del análisis del régimen de verdad se basará en la relación sujeto-verdad poniendo atención en la *producción* de verdad. Por otro lado, analizará la relación entre verdad y poder, poniendo atención no en el *cómo se produce* verdad, sino en *lo que produce*, es decir, en los efectos que tiene en la vida social, o el orden que produce. Así pues, el régimen de verdad impacta no sólo la producción de verdad discursiva, además tiene efectos en la vida social, en la vida práctica, tiene efectos de poder pues establece códigos y prohibiciones sobre los que se va ordenando la vida.

El sujeto de saber y de acción está, en cierto modo, coaccionado y sujeto a fuerzas que le hacen *decir* la verdad y *actuar* de acuerdo a un orden discursivo. El discurso o el orden del discurso, que tiene implícitas reglas, es todo un mecanismo de producción de verdad que tiene efectos en la vida. La mente y el cuerpo forman parte de un mismo orden, del orden de la historia que ha configurado un modo de vida, una forma de pensar, sentir y de actuar. El cuerpo, y con él la percepción interna de la conciencia, están afectados por los regímenes de verdad de una sociedad. La razón *carga* con aquello que ha sido establecido como lo verdadero, carga con la ilusión de la verdad, con la verdad que ha sido inventada a lo largo de la historia.

2.4 EL CUERPO SOCIAL E INDIVIDUAL DE FOUCAULT

Queda claro que el problema de la verdad, según Foucault, no es un problema de la conciencia, es un problema que tiene que ver con el régimen político, económico e institucional de producción de verdad.¹⁴⁵ El régimen de verdad se entiende a partir de tres dimensiones: política, economía e institucionalización. El sujeto está constreñido a *decir* la verdad según un orden aceptable, juzga según ese orden; pero además está sometido a moverse bajo ese orden,

¹⁴⁵ Michel Foucault, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, p. 145.

“somos juzgados, condenados, clasificados, obligados a competir, destinados a vivir de un cierto modo o a morir en función de discursos verdaderos”.¹⁴⁶

El carácter político de la verdad radica en que hay mecanismos de aplicación, selección y gradación de lo que es y *debería* de ser; es lo que conduce o da dirección a la producción de verdad, lo que se fija como el orden en que circula el discurso verdadero. Los discursos de la verdad están sujetos a regímenes que establecen las condiciones de posibilidad de pensar, hablar y actuar, “*tenemos* que decir la verdad; estamos obligados o condenados a confesar la verdad o a encontrarla. El poder no cesa de preguntarnos, de indagar, de registrar, institucionaliza la pesquisa de la verdad, la profesionaliza, la recompensa”.¹⁴⁷ La dimensión política de la verdad reside en que impone con violencia, da dirección y administra el orden.

Esa política u orden no se entiende sin la dimensión económica que tiene que ver con la disposición de los recursos, la distribución y regulación de la verdad. La verdad tiene que ser regulada y se establece por medio de mecanismos de control institucionalizados. La educación, la vigilancia y el castigo son ejemplo de ello, pues finalmente vigilar a los individuos y *corregirlos* quiere decir pedagogizarlos, enseñarles a comportarse adecuadamente.¹⁴⁸ Se forma a los individuos en función de la norma, de lo que es normal, lo correcto y lo que se debe-puede hacer.¹⁴⁹ Y la dimensión institucional consiste en el orden instaurado, es decir, en establecer un orden, en hacerlo funcionar como el marco de lo correcto según un lenguaje, códigos y reglas. Es una instauración de la verdad como regla, como ley que se normaliza y se estandariza en forma de disposiciones en los sujetos.

El binomio saber-poder *crea, produce y establece* un marco legítimo, un conjunto de dispositivos, mediante los cuales se puedan distinguir los enunciados falsos de los verdaderos, así como los procedimientos y técnicas adecuados para obtener *verdad*. La verdad crea un

¹⁴⁶ Michel Foucault, *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1979, p.140.

¹⁴⁷ *Ibidem*, pp. 139-140.

¹⁴⁸ La «vigilancia» evolucionará en la historia a una «autovigilancia», a censurarse, comportarse según el orden normalizado. La figura del *panóptico* que describe Foucault pasa de ser algo objetivo a algo subjetivo, algo incorporado, es “el ejercicio del poder del alma sobre el alma”. Michel Foucault, “Estrategias de poder”, pp. 227-240.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 228.

código que regula, prescribe, clasifica, excluye, margina, disciplina, corrige y vigila la producción de verdad. En ese sentido, la verdad tiene *efectos* de poder. La verdad es también poder. El discurso, la verdad que circula, es una forma de poder. Los discursos configurados como verdad se convierten en poder, esto es, se instituyen como los mecanismos de producción, acumulación, regulación, técnicas, procedimientos y aparatos de verificación o reforzamiento de la verdad.

Los discursos están orientados a la legitimación del régimen de verdad, se ajustan y reproducen el poder ya establecido o instaurado. El saber, la verdad que circula, produce poder, y, por otro lado, el poder legitima el saber. No es posible pues, pensar por separado la verdad y el poder, pues “la verdad se vuelve ley gracias al poder, pero el poder subsiste debido a que existe un saber que se *erige* socialmente como verdad (...) que se introyecta en las conciencias y en los actos de los individuos sujetos al poder”.¹⁵⁰

Así pues, la relación verdad-poder-saber no es sino la forma instaurada de las relaciones de producción y las prácticas que funcionan como «la verdad». La triada verdad-poder-saber es propiamente el sistema que rige y regula la vida de un cuerpo social a nivel simbólico, físico y epistemológico. El poder no estorba o está al margen del saber, lo produce. La verdad produce poder, pero a la vez es producida por el poder, hay una circularidad y un vínculo ineludible entre poder, verdad y saber.

Ahora bien, para Foucault el poder es algo que está en la vida cotidiana, es algo que circula en el cuerpo social, algo que se enraíza en la sociedad; es un fenómeno intrínseco e indisociable de cualquier práctica social, no es algo exclusivo a un grupo o una persona, sino que es lo derivado del ejercicio práctico y las relaciones sociales. El poder surge y se establece dentro de las relaciones entre los individuos como el modo de funcionar y ser parte de ese grupo, ocupa una posición en el grupo y penetra en los cuerpos.¹⁵¹

¹⁵⁰ Héctor Ceballos Garibay, *Foucault y el poder*, p. 54.

¹⁵¹ Foucault suele poner ejemplos del *papel* que padres-hijos, alumno-profesor, hombre-mujer deben cumplir, según el rol que les corresponde. Michel Foucault, *Microfísica del Poder*, p. 157.

Foucault da por sentado que no hay verdad, sino que ésta es un invento para que funcione el grupo social. La verdad es lo que hace ser y funcionar el cuerpo social. El funcionamiento del cuerpo social pende del discurso actualizado en el cuerpo individual que produce y reproduce el régimen de verdad. Por ello, las *prácticas* serán fundamentales, pues ellas le dan forma a las relaciones que se dan en el régimen de verdad, producen lo que se establece como verdad, como lo válido. El poder del régimen de verdad es aquello que se ha incorporado como *modo de ser* y *capacidad de hacer*. El discurso es el que rige el cuerpo para que se «acomode» o se «ajuste» a ese grupo y las prácticas modelan los cuerpos y reproducen el discurso de verdad. Se va configurando un modo de ejecutar ciertas prácticas que quedan como el ser, como lo que es y se tienen que hacer en un grupo social.

La noción de cuerpo en Foucault es clave para entender cómo el régimen de verdad se incardina en las relaciones sociales. El poder es reticular, envuelve toda una red de cuerpos que tienen efectos unos sobre otros. En el cuerpo se inscribe la realidad social: es una extensión del régimen de verdad y por él circula el poder. Los individuos son extensión del régimen de verdad de un cuerpo social: “el poder es coextensivo al cuerpo social, no existen, entre las mallas de su red, playas de libertades elementales”.¹⁵² Los sujetos están sujetos al régimen de verdad, al entramado de poder que hace funcionar un cuerpo social. El poder permea el cuerpo social, haciéndolo funcionar.

El poder se materializa, penetra en los cuerpos, guía los gestos, los comportamientos, los deseos, las disposiciones, los pensamientos y la vida misma. En su forma microfísica,¹⁵³ el poder se implanta en los cuerpos, de manera que va determinando actitudes, discursos, el modo de conducir la vida cotidiana. Es el “poder sobre la vida para obtener la sujeción de los cuerpos y el control de las poblaciones”.¹⁵⁴ El individuo no tiene lugar, está sujeto al entramado de poder incardinado en él. “El individuo es un efecto del poder, y al mismo tiempo, o justamente en la

¹⁵² *Ibidem*, p. 170.

¹⁵³ El nivel microfísico del poder permite no sólo controlar el pensamiento o el comportamiento, permite además controlar y modificar los procesos de la vida tales como la sexualidad, la natalidad, la salud, etcétera. Cfr. Silvia Citro, “La antropología del cuerpo y los cuerpos-en-el-mundo” en Silvia Citro *et al.*, *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*, Biblos, Buenos Aires, 2010, pp. 17-53, p. 28.

¹⁵⁴ *Idem*.

medida en que es un efecto, es el elemento de conexión. El poder circula a través del individuo que ha constituido”.¹⁵⁵ El poder se ha introducido en el cuerpo, lo ha impregnado y envuelto, y el individuo no es sino expresión de él. La constitución del sujeto se da por el poder mismo, el individuo es un efecto del poder.

La forma más acabada de poder es la de gobierno, que no es sino el arte o acción de conducir conductas.¹⁵⁶ El régimen de verdad conduce, da dirección a las conductas. La sociedad crea un entramado social en el que las instituciones se dedican a modelar conductas, a dirigir y fijar. El objetivo de la conducción de las conductas es edificar una disciplina, delimitar la actuación de los individuos, el modo de conducirse y de moverse. La libertad ha sido sometida al poder, a un poder que dirige, gobierna el modo de vivir, un régimen de verdad que da orden y conducción al cuerpo social.

Es por el cuerpo individual que circula el poder. “El individuo es un efecto del poder (...) y al mismo tiempo es el elemento de conexión. El poder circula a través del individuo que ha constituido”.¹⁵⁷ El individuo es el canal por donde circula la verdad y el poder que establece un orden social: “entre cada punto del cuerpo social, entre un hombre y una mujer, en una familia, entre un maestro y su alumno, entre el que sabe y el que no sabe, pasan relaciones de poder que (...) son más bien el suelo movedizo y concreto sobre el que ese poder se incardina, las condiciones de posibilidad de su funcionamiento”.¹⁵⁸

El cuerpo individual está entrenado, educado, disciplinado, moldeado; ha configurado un modo de ser y de realizar ciertas prácticas. El cuerpo es formado y corregido para adquirir ciertas aptitudes, para ser capaz de. El cuerpo se capacita, se constituye acorde al orden social para ser y hacer. De este modo, se adoptan formas de funcionar, formas de hacer o formas de moverse dentro de un sistema social. El cuerpo es expresión, es extensión del régimen de verdad, en él se inscriben, cual si fueran textos, las relaciones sociales de dominación y producción. El cuerpo es un cuerpo producido y un cuerpo productivo, está sujeto a disposiciones y es

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 144.

¹⁵⁶ Héctor Ceballos Garibay, *Foucault y el poder*, p. 38.

¹⁵⁷ Michel Foucault, *Microfísica del poder*, p. 144.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 157.

dispositivo. Los cuerpos son el medio por el cual la sociedad produce y reproduce el poder-saber-verdad que hace funcionar en el régimen de verdad. Son cuerpos producidos para asemejarse a otros cuerpos en el régimen de verdad que los está constituyendo con su poder.

El régimen de verdad organiza los cuerpos dándoles estatuto y validez a ciertos mecanismos de producción y quitándosela a otros; favorece la simulación, esto es, la imitación o el hacer parecido al que hacen los que forman parte del régimen de verdad, reproduciendo el orden común, y a su vez, excluyendo y descalificando otros modos de ser y hacer. Lo producido por el régimen de verdad resulta en institucionalidad, en el sistema de referencia válido que rige un cuerpo social. En el cuerpo de un individuo hay una red, un tejido enmarañado de relaciones de poder que hacen que el cuerpo no sea más que un dispositivo en función del régimen de verdad. El cuerpo es un cuerpo dócil, ajustado, normado y direccionado a replicar un sistema de relaciones de fuerzas y hacer funcionar el cuerpo social y el régimen de verdad.

Para Foucault la historia y el orden del discurso configurado por ella están incorporados al cuerpo. El poder penetra los cuerpos, pues sus reguladores “someten los cuerpos, guían los gestos, rigen los comportamientos”.¹⁵⁹ El poder transita transversalmente en el cuerpo social. El cuerpo es una expresión, una extensión de ese cuerpo social que es, a su vez, expresión del régimen de verdad. Son, cuerpo social y cuerpo individual, productos del poder. Es el cuerpo “el que lleva, en su vida y su muerte, en su fuerza y su debilidad, la sanción de toda verdad y de todo error”.¹⁶⁰ En él se inscribe la historia: es el cuerpo “totalmente impregnado de historia, y la historia arruinando al cuerpo”.¹⁶¹ En el cuerpo están inscritos los discursos de verdad. El régimen enmarca, fija la normalidad, el ser y el hacer, constituye la verdad.

Desde esta posición Foucault considera que el cuerpo no tiene un lugar por sí mismo, es expresión y extensión del régimen de verdad: “el cuerpo está aprisionado en una serie de regímenes que lo atraviesan; está roto por los ritmos del trabajo, el reposo y las fiestas; está intoxicado por venenos —alimentos o valores, hábitos alimentarios y leyes morales”.¹⁶² El

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 143.

¹⁶⁰ Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, pp. 30-31.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 31.

¹⁶² *Ibidem*, p. 19.

cuerpo, visto desde el régimen de verdad, es prácticamente pura expresión, es un dispositivo más, que lo que hace es expresar el estado en el que están los poderes. Expresa no la verdad sino el régimen de verdad en su cuerpo. Es un cuerpo atrapado en un régimen que lo modela, lo marca, delimita, lo hace ser y hacer de un modo determinado.

2.5 LA CONTINUIDAD DE FOUCAULT CON DESCARTES: EL CUERPO COMO EXTENSIÓN

Hasta aquí, podemos hacer una distinción de las nociones de cuerpo que tiene Foucault al analizar el régimen de verdad y la relación cuerpo-historia. Primeramente, el cuerpo es un cuerpo producido, manipulado, fabricado, inventado. En segundo lugar, si bien el cuerpo es inventado, materialmente no es sino producto del régimen de verdad y los dispositivos de disciplina y regulación, es decir, producto de las instituciones y las prácticas que hay en una sociedad. El cuerpo es un invento útil y moldeado y coaccionado para responder al modo que se ha establecido como propio de un entorno: es parte del engranaje que hace funcionar un régimen de verdad.

El cuerpo es donde hunde sus raíces la historia, la verdad materializada y forjada a lo largo del tiempo. En el cuerpo se arraigan las prácticas o haceres e ideas o decires que corresponden al orden social. El Yo es producto de la historia y, en el cuerpo, expresa el régimen de verdad, el régimen de vida, el orden establecido por la voluntad de poder. El cuerpo es un producto y un productor del régimen de verdad. En él se actualiza el régimen de verdad y se reproduce. Es un cuerpo que no se presenta por sí mismo, sino como algo que representa un discurso; es producto de un discurso, es figura del discurso verdadero, es un cuerpo configurado, hecho por el régimen de verdad. El cuerpo, además de ser reducido a estatus de signo, es convertido en una «cosa», una cosa que introyecta y proyecta patrones sociales, los reproduce.¹⁶³

¹⁶³ Michael Jackson, "Conocimiento del cuerpo" en Silvia Citro *et al.*, *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*, p. 64.

Para Foucault las prácticas del sujeto, en tanto que individuo, no tienen un rol protagónico, son prácticas de reproducción y extensión del régimen de verdad.

Si Nietzsche declara *la muerte de Dios* como una crítica a la falta de fundamento absoluto y por ende cuestiona el valor de la verdad y el racionismo, Foucault, siguiendo esta línea de pensamiento, afirma que el ser humano es un producto, un invento de la Modernidad. El agente de verdad, el ego pensante, no es sino un producto del régimen de verdad, producto de la historia. La razón no es el suelo firme de la verdad. La esencia del ser humano, que según Descartes lo distinguía de las demás cosas existentes, es inconsistente, pues con Foucault tanto el *pensamiento* como el *cuerpo* son el resultado de la invención y de la historia, el ser humano, la verdad y las cosas son mutaciones producidas por el orden propio de los regímenes de verdad.

Si bien en la crítica de Foucault a Descartes se restituye la cualidad material de cuerpo y su fuerza con la noción de poder, su perspectiva reproduce el paradigma del que es considerado padre de la Modernidad. Con Descartes el sujeto que piensa aparece como alguien que sostiene su existencia y la de todo lo material sólo desde la autorreflexión sobre sí mismo. El sujeto en Descartes está “fuera de la realidad corporal del mundo, juzga sobre este mundo como mundo objetivo, del cual no es parte, sino es su juez.”¹⁶⁴ Contrariamente a esto, Foucault desde la noción de poder sitúa el cuerpo en relación, como parte de un entorno en el que está, y todo a su alrededor le afecta, tanto física como mentalmente, tiene un impacto directo en su modo de ser, pensar y hacer.

Foucault, aunque intenta superar a Descartes y recuperar el lugar y la cualidad del cuerpo, parece haber reducido la noción de correspondencia al reducir el cuerpo a signo. Así como Descartes redujo las cosas a su representación y el cuerpo a mera extensión, mera representación de la idea, Foucault disminuye al cuerpo a un estatus de extensión del signo, como expresión del régimen de verdad.

En efecto, Foucault considera la praxis corporal como si necesariamente fuera un efecto de causas semióticas, como simplemente un signo, como si el signo simbolizara la realidad del

¹⁶⁴ Franz J. Hinkelammert, *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, Caminos, La Habana, 2006, p. 499.

cuerpo. El cuerpo no es sólo “un medio de expresión o comunicación, no sólo es reducido al estatus de signo sino que también es convertido en (...) una ‘cosa’ sobre la que se proyectan los patrones sociales”.¹⁶⁵ El sujeto pensante y su cuerpo son extensión, son producto, algo derivado, modelado y que se puede entender en función del orden social. El cuerpo es producto de un conjunto de sistemas simbólicos, de códigos socialmente compartidos; son los códigos, esos sistemas simbólicos ya establecidos en el régimen de verdad los que constituyen la base la existencia del individuo y su pertenencia al cuerpo social.

Así pues, la verdad del cuerpo antes que ser orgánica, sentiente o carnal, es semiótica. Su verdad se reduce a lo que significa en el orden social, a lo común. La verdad del cuerpo no está en lo propio sino en lo que es del orden o lo normado, es como todos los demás. Lo que expresa el cuerpo, la praxis corporal se reduce a las interpretaciones que, en lo que significan, están abiertas a la interpretación en orden al régimen de verdad.¹⁶⁶ Los actos tienen que estar de acuerdo al orden social y dentro de los límites de la razón, pues han de ser actos reconocidos y reconocibles. Son actos perfectamente identificables y asociables, fijados en torno a ciertos patrones dentro de un orden.

Por otro lado, el individuo no tiene autonomía, es gobernado por lo que se ha instituido como verdad para el funcionamiento de una sociedad. El Yo, que es una variable dentro del orden del discurso, está sujeto a técnicas de funcionamiento, a una vasta tecnología que lo hace ser y hacer. De hecho, no hay más individuo ni más Yo que esa misma mente y cuerpo funcionalizados al orden social. Los cuerpos son cuerpos “confinados” y “ordenados” a lo potencialmente útil para la sociedad, son cuerpos socialmente normalizados, encausados a lo legítimo. El cuerpo en su funcionamiento se reduce a ser vehículo, “es considerado inerte, pasivo y estático (...) es mostrado como un medio neutral e ideográfico de incorporar ideas”,¹⁶⁷ es instrumento, es un cuerpo mecanizado.

Ver al cuerpo como mero dispositivo es de alguna manera repetir el esquema cartesiano. Foucault reemplaza lo que era el poder de la conciencia que había en Descartes y lo lleva al

¹⁶⁵ Michael Jackson, “Conocimiento del cuerpo”, p. 64.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 80.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 65.

ámbito de las relaciones corporales o físicas. La conciencia cartesiana creía tener autonomía y era capaz de poder hacer y suspender prejuicios. Foucault niega que la conciencia sea fuente de ningún poder hacer creativo, nuevo; de hecho, niega la conciencia, y pone la fuente del poder hacer en la red de poderes que operan y hacen funcionar el régimen de verdad. La conciencia en Foucault ya no es mera conciencia sino una extensión y disposición de la red, del esquema de poderes, las prácticas y saberes que hay y circulan en la sociedad. Ambos, el cuerpo y la conciencia, son la *expresión* de aquella red de poderes y *extensión* del régimen de verdad.

Podemos notar algunas coincidencias en Foucault y en el planteamiento cartesiano respecto a la materialidad. El cuerpo, la res extensa, en Descartes era algo separado de la res cogitans, el mundo sensible se distinguía del mundo suprasensible y era un momento derivado de la idea. Desde la conciencia se iba al mundo; la verdad estaba en la conciencia y ésta nos mostraba las cosas en su verdad. Del mismo modo, el cuerpo para Foucault es considerado como *resultado* de la red de relaciones, como expresión y extensión, como *producto* del régimen de verdad.

En Foucault el cuerpo y la conciencia son fruto de la historia y consecuencia de las relaciones de poder. La mente y el cuerpo pertenecen a un mismo orden que no es originario sino derivado,¹⁶⁸ son producto de la historia; hay un régimen de verdad que les precede y los forja. El cuerpo es el discurso mismo, y el discurso es el principio de su materialidad, es lo que ha dado forma a la materia. En Descartes hay un régimen que rige a la conciencia, el régimen de las ideas de Dios, y los cuerpos son su extensión. En Foucault, el cuerpo es también extensión de un régimen, pero ahora de este régimen histórico que se rige, a su vez, por el principio de utilidad y de supervivencia que Foucault, siguiendo a Nietzsche, da por supuesto.

Foucault, aunque recupera la materialidad del cuerpo y las relaciones que establece con otros cuerpos, sigue manteniendo un enfoque logocentrista y la noción de extensión del paradigma cartesiano. Para Foucault y Descartes, el ser de las cosas radica en el régimen de

¹⁶⁸ Nótese cómo mientras Descartes parte de la conciencia para explicar el mundo presuponiendo que el alma inmortal y las ideas eternas están separadas de lo material y finito, Foucault, retomando a Nietzsche, toma como punto de partida lo material, el cuerpo, y lo tomará como inseparable de la mente. José Ignacio Galparsoro, "El problema de la conciencia y sus implicaciones...", p. 197.

verdad y en la verdad respectivamente. El régimen de verdad y la verdad preceden la existencia de las cosas. Y aunque para Foucault la verdad es un invento, ésta sigue siendo el fundamento del ser, fundamento de toda materialidad. En ambos hay algo que precede a la realidad de las cosas, en uno las cosas son producidas por el régimen de verdad, en otro las cosas son creadas por Dios de la nada, pero en ambos hay un orden que precede y fundamenta el ser de las cosas. Aunque en Descartes la verdad tiene origen divino y en Foucault la verdad procede de la historia, la materialidad de las cosas es extensión de la verdad.

Foucault repite el *error* de Descartes de “asimilar plenamente el *cuerpo humano* a la mera *res extensa*, como *cuerpo máquina*, y no como *encarnación* de lo humano que posee sus propias particularidades”.¹⁶⁹ La vida del ser humano es su historia, su biografía y la historia, está de algún modo determinada por el pasado. No hay nada orgánico en ella, no hay algo estructural propio del cuerpo humano que se resista a las determinaciones que otros han hecho, ni a los efectos de poder del régimen de verdad. El cuerpo es un cuerpo dócil, útil, disciplinado “para su *eficaz funcionamiento* en las instituciones sociales”.¹⁷⁰

En el pensamiento de la primera etapa de Foucault, cuando analiza la cuestión de la verdad y el poder, no hay manera de que el individuo esté en relación que no sea de continuidad o extensión. El individuo no se relaciona si no es a través de la codificación institucionalizada, esa enorme invención organizada que es el régimen de verdad cuya fuerza subordina a los cuerpos y los hace funcionar en su propia lógica. El individuo se suma al régimen de verdad, se hace similar a él, se convierte en uno más, no hay distancia entre su modo de estar y la codificación o el orden al que pertenece, es un individuo ajustado, adecuado, normalizado y hecho para funcionar en el régimen de verdad.

Sin embargo, el mismo Foucault, años más tarde, explorará la relación verdad-poder incorporando una variable que había dejado de lado: el individuo. El individuo aparecerá, no como sujeto de poder, sino como aquel que tiene poder sobre sí mismo. Es un sujeto que se relaciona no como *continuidad* o *extensión* del régimen de verdad, sino un sujeto que guarda cierta distancia, que es capaz de ocultarse e ir en dirección distinta a la forma en que circula el

¹⁶⁹ Silvia Citro, “La antropología del cuerpo y los cuerpos-en-el-mundo”, p. 23.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 32.

poder y la verdad en una sociedad. Es un sujeto cuyo cuerpo “no se deja someter con tanta facilidad. Después de todo, él mismo tiene sus propios recursos fantásticos; también él posee lugares sin lugar, y lugares más profundos, aún más obstinados que el alma”.¹⁷¹

En este primer planteamiento en el que el individuo concreto no es más que el reflejo de algo impersonal, de un régimen de verdad que lo hace pensar, decir y actuar, el disimulo sería un fenómeno propio de los individuos que no se hacen similares al régimen de verdad. El disimulo consistiría precisamente en ser disímiles. El fenómeno del disimulo aparecería en los individuos que, en lugar de asimilarse al régimen de verdad divergen de él y guardan una cierta distancia. Son los que no son extensión o continuidad del régimen; individuos que no pueden ser reducidos, purificados, castrados, sometidos, moldeados o redondeados como una burbuja de jabón a ese régimen.¹⁷² Son precisamente los que no se ajustan a la norma. ¿Cómo explicar el fenómeno del disimulo y recuperar el poder que tiene el sujeto sobre sí mismo? Esta pregunta será el punto de partida para aproximarnos al disimulo en el siguiente capítulo.

¹⁷¹ Michel Foucault, *El cuerpo utópico. Heterotopías*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2010, p. 10.

¹⁷² *Idem.*

CAPÍTULO III

DEL CUERPO COMO PRODUCTO AL CUERPO COMO REALIDAD

Hasta ahora, hemos realizado un rodeo para aproximarnos al fenómeno del disimulo desde la noción de verdad cartesiana y la crítica que hace el primer Foucault respecto del ego. En un primer momento vimos cómo, en el caso de Descartes, el fenómeno del disimulo radicaría en el engaño, en el encubrimiento del ser, esto es, en una alteración del pensamiento que juzga erróneamente y no se apega a la verdad de las cosas. Después, con Foucault, dimos un paso que nos llevó a pensar el problema de la verdad en un nivel constitutivo, previo al del pensamiento, esto es, pensar el problema de la verdad no desde la correspondencia entre la cosa y el ser, sino desde las condiciones que hacen posible la verdad: las relaciones de poder que constituyen tanto el pensamiento como la acción del sujeto. Dicho en otras palabras, pasamos del problema de la verdad como adecuación y significación, al problema del régimen de verdad y el poder que éste ejerce sobre quien dice la verdad.

En el presente capítulo, avanzaremos en la aproximación al fenómeno del disimulo retomando una parte de las aportaciones del pensamiento de Foucault. En un primer momento veremos cómo Michel Foucault, en su propia filosofía, replantea la noción de poder y explora el papel del individuo que, aunque está *en* un régimen de verdad, no se asume como parte de él. Para ello, será importante recuperar su postura inicial y el giro que hace en su pensamiento donde el problema del poder adquiere otros matices y es analizado desde los límites de las redes de poder del régimen de verdad. Veremos cómo este aporte abona al análisis sobre el fenómeno del disimulo, pero avanzaremos en la reflexión hacia el fundamento que lo hace posible: el cuerpo. Retomemos de manera sintética la postura inicial de Foucault sobre el poder, y el giro que más tarde él mismo hace, el cual nos permite acercarnos al fenómeno del disimulo.

Para iniciar, recordemos que, en un primer momento, para Foucault, el problema filosófico de su reflexión parte de la sospecha del individuo que «piensa» y «dice» la verdad. Por ello, su propósito no es, como en Descartes, analizar las condiciones de posibilidad de verdad del pensamiento, ni buscar lo inmediatamente dado al pensamiento como evidencia

incontrovertible que garantice la verdad. Su propósito de análisis no irá orientado a encontrar la verdad última de las cosas y despejar las apariencias. Lo central para Foucault es problematizar no el pensamiento, sino al individuo que piensa, lo que dice y asume como verdadero.

Así pues, para Foucault el pensar no es autónomo, está regido, el pensar está *sujeto* a un «régimen de verdad». El ego no piensa, reproduce un discurso. El individuo es expresión del discurso y de las prácticas a las que está sujeto. El pensar, no es sino el resultado de un discurso que ya está dado o que se instala como verdadero y que se asume como incuestionable. El ego, según Foucault, está sujeto a un régimen de verdad. No hay un ego que piensa, lo que hay es un sujeto que piensa y actúa en función de un régimen de verdad que valida, legitima y hace circular la verdad mediante discursos y prácticas. Es pues, el régimen de verdad lo que delimita el ser, la verdad y el hacer.

Según Foucault el pensamiento y la experiencia de las cosas están mediados por lo que históricamente se ha configurado como el modo de vida propio de una sociedad. El sentir, pensar, inteligir y conducirse con las cosas, en el sujeto, está mediado por orden social, se da conforme a él. La verdad y los actos del decir verdadero se adaptan a un sistema regido por prácticas compartidas de una sociedad.¹⁷³ El pensamiento y los discursos obedecen a prácticas que sistemáticamente «modelan» el modo de ser de las cosas así como el trato con ellas. Por lo tanto, se sigue que el ego no actúa por sí mismo y el pensamiento simplemente actualiza el orden social o ethos en el que se mueve. El ego no piensa por sí mismo, sino que produce y reproduce lo propio del orden al que está sujeto. El enunciado del sujeto que dice la verdad y que piensa por sí mismo no obedece a una conciencia originaria o pura, sino a prácticas discursivas que se difunden y refuerzan socialmente.

Así pues, para Foucault, hay algo anterior al ego que piensa, algo que lo constituye. La significación del ser y delimitación del hacer son el resultado de un régimen de verdad. La expresión del ego, en sus actos de verdad, deriva de un sistema de *saberes* y *haceres* enmarcados en un orden establecido y al cual ya está sujeto. Para Foucault, tanto el sujeto como el pensamiento han sido construidos históricamente. El régimen de verdad determina

¹⁷³ Humberto Cubides Cipagauta, *Foucault y el sujeto político: ética del cuidado de sí*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2006, pp. 47-48.

cotidianamente, ejerce poder y modela el modo de ser de los individuos y el modo en que las cosas quedan en la intelección, así como las formas de conducirse o comportarse.

Entonces, según Foucault, es el régimen de verdad lo que define lo que son las cosas y el modo en que los individuos han de conducirse o comportarse con ellas. El ego llega, de alguna manera tarde, pues hay algo que le antecede: “ya no es un «yo» quien habla, es el lenguaje como obra, y como obra del lenguaje (...) No pensamos, somos pensados por el pensamiento. Somos pensamientos sin nadie que nos piense: somos signos”.¹⁷⁴ De ahí que, el ego no es sino producto del régimen de verdad, un individuo que no piensa por sí mismo sino que reproduce –en sus ideas, acciones, actitudes y conductas– lo que ha sido previamente fijado por el régimen de verdad. El ego que piensa no es sino el de un individuo que está apegado a los valores, ideas y comportamientos del ethos al que pertenece. Lo que hay es un sujeto que no se puede asumir fuera del régimen de verdad.

Con lo desarrollado hasta aquí, podemos notar cómo, mientras en Descartes la filosofía consistirá en definir y esclarecer el acceso a la verdad del individuo cognoscente, en Foucault la filosofía ha de ser un análisis de la relación verdad-sujeto-poder. Para Foucault lo central no es el pensar mismo sino el *decir* la verdad, esto es, los actos o las prácticas del decir verdadero. La pregunta de “¿qué es pensar?” ha sido sustituida por la de “¿qué es hablar?”.¹⁷⁵ El ego que piensa no piensa, sino *reproduce* un discurso, afirmará tajantemente Foucault. Con lo cual, esta crítica a la filosofía cartesiana dará lugar al desplazamiento de la pregunta por la forma de conocer verdaderamente o sin prejuicio, a la pregunta por la construcción del ego que piensa y lo que rige su decir y hacer.

Si en la filosofía cartesiana lo central era la correspondencia entre las palabras y las cosas –una adecuación entre el pensamiento, lo que expresa y la cosa indicada o existente–, en Foucault lo central ahora será la construcción del sujeto, el cual realiza *actos* de habla y *dice* la verdad. Por ello, lo importante es ahora analizar el “conjunto de *reglas* que son inmanentes a

¹⁷⁴ Ángel Gabilondo, “Los límites del lenguaje” en *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*, Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 11-12.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 18.

una práctica”¹⁷⁶ y que tiene efectos reales en la construcción del sujeto. Con el concepto de «régimen de verdad» Foucault analiza la relación entre verdad y poder, en la cual el sujeto es una *variable* y no el fundamento de la verdad, el ego es producto del ethos, resultado de un orden social.

Con la noción de régimen de verdad, el autor de *Las palabras y las cosas* sospecha de la autenticidad de la verdad, así como de la pureza de las ideas y de una verdad oculta u originaria en las cosas, y pone énfasis en las fuerzas que tienen efectos de poder y determinan al sujeto. La verdad ha de ser pensada más que en términos epistemológicos o metafísicos, en términos políticos y económicos. Por lo cual, será imprescindible analizar “la distribución originaria de lo visible, en la medida en que está ligada la división de lo que enuncia y de lo que calla”.¹⁷⁷ En el primer Foucault, lo que tiene primacía no es el ego consciente que dice verdades, sino el sistema que las produce y las hace funcionar; lo más relevante no es la significación de un razonamiento o una verdad, sino “los modos de funcionamiento de los razonamientos en el interior de una cultura determinada”.¹⁷⁸ En otras, palabras, lo que induce o incita a hablar, a *decir* verdad, los mecanismos producen, promueven y hacen circular la verdad.

Es indudable que para Foucault hay un régimen discursivo y práctico que tiene efectos de poder en la producción de verdad, un régimen que controla, produce y orienta el modo de vida de una sociedad. De ahí que lo central es analizar la verdad en términos de relaciones de poder y no de relación con el sentido o la correspondencia entre palabras y cosas.¹⁷⁹ El análisis filosófico de la verdad es un problema político y no semántico, es decir, es un problema de imposición de fuerzas y no de sentido o adecuación de idea-palabra-cosa. Para el primer Foucault, los signos se han tomado como la base de las cosas en su existir, incluso el individuo, cuya expresión no es sino representación o reproducción de un orden ya establecido, de un régimen de verdad. El individuo es producto de lo normado y socialmente delimitado.

¹⁷⁶ Michel Foucault, *La arqueología del saber*, p. 74.

¹⁷⁷ Ángel Gabilondo, *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*, p. 19.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 24.

¹⁷⁹ Humberto Cubides Cipagauta, *Foucault y el sujeto político: ética del cuidado de sí*, p. 55.

En efecto, la crítica central de Foucault a Descartes podría ser resumida en los siguientes términos: la única verdad es que no hay verdad pura, que no hay un fundamento incontrovertible que nos muestre la verdad de las cosas, su ser esencial. Lo que hay es un régimen de verdad y una política general de verdad que hace funcionar la validez y el valor de los discursos en una sociedad. El régimen de verdad aparece como un momento determinante en los actos en que el individuo produce verdad.

Más que asumir que hay un fundamento universal de la verdad, habrá que reconocer los límites del sujeto, y asumir que lo que hay es una “diversidad de prácticas y discursos que se aplican sobre el individuo con la pretensión de decir su verdad, normalizar sus costumbres, corregir sus actos, etc.”.¹⁸⁰ No hay pues una verdad universal e incontrovertible, lo que hay es un régimen que controla y orienta las prácticas, y con ello *hace* decir la verdad que corresponde al sistema de valores reconocidos y promovidos dentro de una sociedad.

La pregunta de Descartes es «¿*qué soy?*», y que deriva en la tesis central de que el fundamento de la verdad está en el pensamiento. Con Foucault la pregunta se amplía a «¿*cuáles son las prácticas y los discursos que constituyen un tipo de individuo y que lo hacen adoptar una forma determinada de hacer y de ser?*» Foucault en su planteamiento filosófico muestra que el individuo que piensa y actúa conforme a la verdad, está sujeto a un régimen. Las prácticas del individuo son, por un lado, orientadas y promovidas, y por otro lado normadas y coaccionadas para reproducir un orden ya establecido. El pensar y el *decir* verdadero están normalizados y ordenados según una política de verdad.

El individuo es regido por la producción de los discursos y las conductas, en lo que tiene que pensar, lo que tiene que saber y lo que está permitido hacer. El sujeto se halla en una sociedad, en un entorno, habita una cultura, un medio en el que ya hay “un código de ordenamiento bajo una triple relación: lingüística, perceptiva, práctica”.¹⁸¹ Lo que da orden y fundamento a lo que se asume como verdad es un régimen, un entorno. Por ello, lo que tenemos en el ego cartesiano no es una verdad incontrovertible, sino a un individuo que *valida* y *hace*

¹⁸⁰ Patxi Lanceros, *Avatares del hombre. El pensamiento de Michael Foucault*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1996, p. 169.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 87.

vigente, mediante sus prácticas, el orden ya establecido en el que está inmerso; un reproductor o agente actualizador del régimen de verdad.

Foucault nos revela que los individuos forman parte de un cuerpo social y que, tanto el saber como el hacer están precedidos por un régimen de verdad y son continuidad o co-extensión de él. El individuo está sujeto a una economía (modos de relación y producción), y una política (dirección) que lo hacen pensar y actuar de cierta manera. El régimen de verdad *organiza el trato* con las cosas, es decir, establece signos y valores; además, *ordena la relación* y el acceso, esto es, la distribución y las formas de intercambio de las cosas; funciona como instancia, como aquello a lo que se tiene que recurrir, a lo que se tiene que apelar para resolver alguna situación. Asimismo, el régimen de verdad construye, regula y promueve el modo de actuar, de comportarse, normaliza y determina una manera propia de conducirse en el trato con las cosas. El régimen de verdad hace que el individuo pueda fluir y funcionar dentro de un cuerpo social: ordena, promueve, distribuye, valida y legitima los modos de relación y los modos de dirigirse en una sociedad.¹⁸²

Ahora bien, ¿cuáles son las implicaciones de esta economía y política de verdad? Precisamente porque el régimen de verdad ordena y dirige el modo de ser y hacer en una sociedad, el sujeto adquiere esquemas conceptuales, visiones, actitudes, valores que determinan el modo de ver y comportarse con las cosas y que a su vez enmarcan la intelección de las cosas, esto es, lo que son. El régimen de verdad es la mediación entre el individuo y las cosas, es lo que determina el modo de ver y conducirse, imprime e impone, con su propia fuerza, el modo de ser de las cosas y la manera de comportarse.

¹⁸² Patxi Lanceros sintetiza muy bien el tema de la economía y política de verdad del régimen de verdad cuando afirma que el poder designa un tipo de relación entre los hombres. En el régimen de verdad se establecen tres tipos de relación: de dominio, de comunicación y de dominancia. La primera se refiere al trato con las cosas, e implica el conocimiento de lo que son y lo que se hace con ellas; la segunda se refiere al uso de los signos para que, en el intercambio comunicativo, se produzca sentido y se establezcan jerarquías; y la tercera tiene que ver con el uso de mecanismos de influencias sobre los individuos, mecanismos que ejercen presión, desigualdad y acción de unas personas sobre otras. En un cuerpo social, la política y economía del régimen de verdad se ve reflejada en “cómo dividen el espacio social, qué efectos producen, qué jerarquías constituyen, qué normas establecen, qué territorio de verdad habilitan, qué tipo de subjetividad construyen.” *Ibidem*, p. 166.

Por ello, para el primer Foucault, el sujeto cognoscente no es sino producto del discurso y las prácticas ya establecidas, no piensa, reproduce y se ajusta al orden social. El sujeto expresa el orden, él mismo es extensión del régimen de verdad precisamente porque está subordinado a la red de poderes que lo modelan y delimitan. El régimen de verdad es lo que constituye el ego como sujeto: cognitiva, actitudinal, habitual y corporalmente. Hace al individuo continuidad o co-extensión del cuerpo social, materialidad u objetivación propia del régimen de verdad.

Como podemos notar, en esta etapa primera de su pensamiento, Foucault se enfoca en el análisis estructural de la producción de verdad, esto es, en las condiciones que hacen al ego pensar y actuar de determinada manera. A mi modo de ver, en el fondo de la crítica Foucault se advierten, dos cuestiones fundamentales. Por un lado, la verdad es un resultado de la *imposición* de fuerzas, y no de una ley universal. Y, por otro lado, con la imposición del saber y el hacer en el régimen de verdad, también se imponen formas de ser individuo.

Así pues, el régimen de verdad designa la validez del saber y la conducción de las conductas, las formas de pensar-comprender y las formas de actuar-conducirse. El régimen de verdad es una fuerza que antecede y traspasa la mente y el cuerpo del individuo, se impone designando una determinada manera de pensar y de actuar. Así pues, tanto la verdad como el individuo que piensa y actúa son productos derivados del régimen de verdad, dan continuidad y vigencia a un orden establecido y normalizado, actualizan y reproducen un horizonte de comprensión-acción determinado.

Lo radical en la primera etapa del pensamiento de Foucault es que el régimen de verdad crea significatividad, configura un orden de sentido, imprime un horizonte de referencias y de valores, así como formas de ser individuos. Ahorabien, ¿qué ocurre con lo que sale de ese marco ya fijado, en donde la circulación de la verdad no tiene continuidad sino interrupción?, ¿qué ocurre con los individuos que no se ajustan a los criterios de validez, ni tienen valor en el régimen de verdad?, ¿qué pasa con quienes no se ajustan ni reproducen los dinamos del régimen de verdad? Es precisamente aquí donde Foucault se adentra en otro ámbito de reflexión y da lugar a lo que ocurre en los límites y las periferias del régimen de verdad: lo irregular, lo anormal, lo atópico. Éste es el segundo Foucault que comienza a pensar al individuo desde su singularidad y ya no sólo desde las condiciones que le anteceden y determinan.

3.1 EL CUERPO COMO PRINCIPIO DE ACTUALIDAD Y SOBERANÍA

Años más tarde, en una segunda etapa de su reflexión filosófica, el mismo Foucault explora el fenómeno del poder no desde la imposición, no desde lo que recae *sobre* o *en* el individuo, sino desde el que hay en él: el poder *de* sí como individuo. Si, según vimos en el análisis del régimen de verdad, parece que al cuerpo le es impuesto física y simbólicamente un saber y hacer, para normalizar, regular y homogeneizar la vida de las personas en sociedad, entonces ¿cómo puede el individuo escapar a las redes de poder?, ¿cómo puede evadir los mecanismos de coerción y violencia del régimen de verdad?, ¿dónde están esas fisuras que rompen con el dinamismo de producción y reproducción de la verdad, los mecanismos disciplinarios, de adiestramiento, supervisión y castigo que normalizan y fijan un modo de ser y actuar?

Aunque la filosofía de Foucault abarcó tres ámbitos distintos –uno epistémico, otro político y otro ético–, todos ellos siguen un mismo hilo conductor: la constitución del sujeto.¹⁸³ Las tres preguntas centrales que desencadenan toda la filosofía de Foucault, acerca de ¿cómo se constituyen los marcos de referencia y el ordenamiento del saber?, ¿cuáles son las formas-prácticas de sujeción y constitución del sujeto? y ¿cuáles son los modos de ser sujeto al margen de los códigos y el orden que exige el régimen de verdad?, no son preguntas desligadas, más bien, son tres formas de relación que establece el sujeto.

Se podría decir entonces que el sujeto, en su constitución, se relaciona con la verdad, con los otros y consigo mismo. Por lo tanto, el análisis sobre el saber, el poder y las otras prácticas de verdad, en el fondo, constituyen “las distintas maneras en las que el ser humano hace las experiencias de relación consigo mismo, relación con los otros y relación con la verdad que, durante un tiempo le constituye”.¹⁸⁴ La triada verdad-saber-poder es lo que enmarca la experiencia radical del sujeto, de la cual no puede prescindir de ninguna manera.

¹⁸³ En uno de sus últimos escritos, el mismo Foucault hace explícito que lo central de su pensamiento no tuvo como propósito el saber o el poder, sino los diferentes modos de constitución del ser humano. *Ibidem*, p. 23.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 226.

Ahora bien, más tarde, con el análisis sobre la división normativa entre enfermo/sano, loco/cuerdo, normal/criminal, encontramos a un Foucault que problematiza el modo válido de ser sujeto y las otras posibilidades que tiene de serlo. En 1967, cuando Foucault aborda las *Heterotopías*,¹⁸⁵ además de problematizar al sujeto, visibilizará a los que están al margen del régimen de verdad, aquellos y aquellas que están fuera del ritmo ordinario, que no entran en el sistema de valores y verdades que rigen el orden social común. Y, ocho años después, en el curso de *Los anormales*,¹⁸⁶ Foucault explícitamente tematizará otros modos de subjetividad a partir del análisis de los *individuos* inasimilables, esto es, aquellos que no se ajustan a la norma; individuos cuyo comportamiento o es una desviación o está fuera del orden, y quedan al margen de las prácticas, los valores y las formas de producción de verdad y de utilidad en una sociedad.

Lo interesante de la progresión en el pensamiento de Foucault es que en cada etapa se visibiliza un problema distinto del régimen de verdad: el primero, la imposición del saber y el hacer como algo universal; el segundo, la constitución del sujeto de acuerdo con una política y economía de verdad; y, el tercero, las otras maneras de constituirse en sujeto al margen del régimen de verdad. Si retomáramos la primera noción de poder en Foucault, en la que se afirma que el régimen de verdad constituye a los sujetos, se podría defender que ese mismo régimen, en la exigencia de normalización, también produce sujetos anormales. Esta aparente contradicción pone de manifiesto distintos aspectos de un mismo fenómeno. A saber, que, si bien, el régimen de verdad se impone y es dominante, su dominio no es uniforme. Aunque el régimen de verdad se impone física y simbólicamente a los sujetos, éste no es lo último y determinante, hay algo en los individuos, que hace que se constituyan a sí mismos en sujetos inasimilables.

¹⁸⁵ Con este término, Foucault alude a un valioso análisis sobre el espacio y los *otros espacios*, donde están los desviados o no-funcionales, por ejemplo, los adolescentes o quienes manifiestan su sexualidad viril, las mujeres en momento de menstruación, parturientas, ancianos, prisioneros: figuras de individuos que se desvían o no circulan en los «lugares comunes» donde la vida humana se desarrolla. Michel Foucault, *El cuerpo utópico. Heterotopías*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2010, pp. 71-73.

¹⁸⁶ Se trata de tres figuras que no encajan en la naturaleza y las normas de una sociedad: los monstruos, incorregibles y los onanistas. Cfr. Michel Foucault, *Los anormales. Curso en el Collège de France 1974-1975*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000, pp. 61-82.

La anormalidad, que para Foucault fue un problema político muy importante,¹⁸⁷ puso de relieve al individuo y una dimensión de poder que no es la propia del régimen de verdad. El anormal, ése que está fuera del dinamismo productor del régimen de verdad, no se subordina y ajusta al orden establecido. Este tipo de sujetos exige ser pensado ya no como *series* o extensión, ni como un eslabón *inadecuado* del sistema de poder, sino como algo distinto. Los individuos que quedan fuera del régimen de verdad y las redes de poder, los que no entran en esa dinámica de producción y reproducción social, son más que fallas del régimen de verdad, son otro tipo de individuos, y a la vez, otros modos de constituirse sujeto. Los anormales visibilizan no ya el poder del régimen de verdad *en* los sujetos, sino sujetos con un poder individualizante.¹⁸⁸

En un primer momento Foucault pensó el binomio verdad-poder, y el sujeto había sido considerado como producto, como extensión. En otra etapa de su pensamiento, Foucault reconoce en el individuo “sus propias circunstancias y formas de experiencia, pero también el valor de otras formas de vida que se vislumbran en los contextos donde él se articula”.¹⁸⁹ Con este matiz, el sujeto ya no es una *variable* constituida en la red de poderes, sino *constituyente* de sí, es decir, es alguien que tiene poder sobre sí mismo, tiene el poder de dirigir su conducta, de ser de otro modo respecto de lo exigido por el orden social. En esta otra etapa del pensamiento de Foucault, la relación entre verdad-poder-sujeto es replanteada junto a la noción de «yo».

Darle un estatuto distinto al «yo» no quiere decir negar el régimen de verdad o prescindir de él. Es evidente que la historia tiene *efectos* en el modo de vivir de una sociedad. Por ello, resulta absurdo pensar al individuo como autónomo, totalmente absoluto, que pueda hacerse puramente a voluntad, constituirse por sí mismo, de hecho, físicamente la historia está presente en el individuo y en los espacios en los que éste se desenvuelve, “el espacio en el que vivimos, (...) en el cual precisamente se desarrolla la erosión de nuestra vida, de nuestro tiempo, nos roe y nos surca de arrugas”,¹⁹⁰ no podemos deslindarnos de él y de los efectos que él tiene en el sujeto. En otras palabras, el régimen de verdad no se superpone al individuo ni el individuo prescinde de él, “no vivimos en una especie de vacío, en el interior del cual podrían situarse

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 49.

¹⁸⁸ Patxi Lanceros, *Avatares del hombre. El pensamiento de Michel Foucault*, p. 30.

¹⁸⁹ Humberto Cubides Cipagauta, *Foucault y el sujeto político: ética del cuidado de sí*, p. 93.

¹⁹⁰ Michel Foucault, *El cuerpo utópico. Heterotopías*, p. 68.

individuos y cosas (...), vivimos en el interior de un conjunto de relaciones que definen emplazamientos irreductibles unos a otros”.¹⁹¹

El poder del régimen de verdad, las cosas y el individuo están interrelacionados. No obstante, en esa relación, ahora el sujeto no sólo recibe los efectos del régimen de verdad, él entra en relación, dialoga, actúa. El sujeto que, en la última etapa de su pensamiento, analiza Foucault es capaz de ocuparse de sí y tomar distancia respecto de lo que ya está marcado y es exigido por el régimen de verdad, no es alguien que está *fuera* del régimen de verdad o simplemente *dentro* de él, sino precisamente ahí en la frontera, en una relación no sólo con las cosas y con los otros, sino además consigo mismo.¹⁹² No es un sujeto que prescinda de los efectos del régimen de verdad, pero tampoco, que esté en el vacío y totalmente desligado. Por el contrario, es un sujeto que, ligado a sí mismo, es capaz de constituirse «en» el régimen de verdad.

En sus primeros análisis sobre el poder, Foucault insistía en que el poder del régimen de verdad consistía en *producir verdad, dirigir y ordenar* el modo de conducirse y relacionarse. No obstante, en sus planteamientos posteriores hay un giro significativo en el cual ya no piensa en el poder *sobre* el individuo sino el poder *en* el individuo. El sujeto ya no es entonces, un sujeto constituido por los efectos del poder, sino un sujeto *en* constitución. Así, el sujeto no es algo dado de antemano, puesto en el cuerpo social para funcionar y relacionarse, es un sujeto que, si bien está en relación, puede adoptar un modo de comportamiento propio, actitudes y conductas dirigidas por sí mismo y para sí. El poder que imponía al sujeto un modo de ser y hacer, que permea completamente el cuerpo y el alma del sujeto, no es determinante, encuentra resistencia¹⁹³ justo ahí en el individuo que se hace cargo de sí.

¹⁹¹ *Idem.*

¹⁹² Michel Foucault, “Un inédito: ¿Qué es la ilustración?” en *Daimon*, Revista Internacional De Filosofía, nº 7, Universidad de Murcia, Murcia, 1993, pp. 5-18, p. 18.

¹⁹³ Una frase que deja en claro que el poder no es algo externo o ajeno al individuo, sino que éste se da en un conjunto de relaciones que se articulan entre sí, Foucault la formula en *La Historia de la Sexualidad I: “donde hay poder hay resistencias, y no obstante, (o mejor: por lo mismo), esta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder”*. El poder no es un ente, no es algo que exista en un lugar o momento determinado, sino que se manifiesta sólo en acto, en las relaciones. El poder es entonces la actualización

Podríamos decir, para efectos de análisis conceptual, que hay una doble dimensión del poder. Por un lado, una que consiste en un *despliegue* que proviene del régimen de verdad e impacta en la acción de los individuos, la cual podríamos llamar «dimensión social de poder». Y, por otro lado, hay una interior que proviene del interior del individuo que podríamos llamar «dimensión individual de poder», en la que en el individuo o el «yo» hay un repliegue sobre sí mismo y es “un interior más profundo y más remoto que lo que cualquier idea de conciencia, identidad o incluso inconciencia puede ofrecer”.¹⁹⁴ En ésta última, aparece un sujeto relativamente absoluto respecto del régimen de verdad, es decir, alguien que está en el cuerpo social pero de un modo muy singular: desde sí mismo.

El poder, en esta dimensión individual, tiene que ver con “cómo formarse a uno mismo en presencia de una pluralidad de códigos, de propuestas y mecanismos constituyentes normalizadores”.¹⁹⁵ Este tipo de poder en el individuo no es continuidad del régimen de verdad a los cuerpos, sino un poder que emana desde el individuo. Más que un despliegue y continuidad del régimen de verdad, ahora más bien se trata de un repliegue que se da en el sujeto. Este repliegue o relación del sujeto consigo mismo es lo que puede ayudarnos a comprender el fenómeno del disimulo, en el cual la distancia, el desajuste, la tensión entre el poder del régimen de verdad y el poder en el individuo, se convierten en el punto de intersección en el que tiene lugar la clave de la constitución del sujeto.

La dimensión individual del poder es distancia y autonomía respecto de la perspectiva normalizadora de cálculo, orden y funcionamiento, del régimen de verdad. Y es precisamente en esta dimensión individual del poder, donde se abre la posibilidad de una “bifurcación más allá de los esquemas establecidos”.¹⁹⁶ La dimensión individual de poder aparece como un momento central de ruptura con el régimen de verdad y de apertura del sujeto en su relación consigo, es el momento mismo de *estar en constitución*. En la relación que el sujeto establece

del tipo de vínculo que se establece en una relación, mismo que configura un modo determinado de quedar las cosas. Cfr. Patxi Lanceros, *Avatares del hombre. El pensamiento de Michel Foucault*, pp. 167-170.

¹⁹⁴ Humberto Cubides Cipagauta, *Foucault y el sujeto político: ética del cuidado de sí*, p. 104.

¹⁹⁵ *Idem.*

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 95.

consigo mismo hay un momento de *tensión* y ya no de *extensión* del régimen de verdad, un momento en el que el sujeto puede constituirse como «yo» singular.

La singularidad del sujeto *en* constitución nos lleva a considerar un momento del poder de sí, previo a cualquier determinación: el estar. El individuo «está» en el régimen de verdad, pero su estar es desde sí mismo, está dando de sí. El individuo no es algo dado de antemano que solamente sea producido por el régimen de verdad, el individuo *tiene que* definir o determinar su modo de estar. El individuo *está* en el cuerpo social, de alguna manera en suspenso ante el dinamismo, los valores, los discursos y las prácticas que exige el orden social. El individuo está en el cuerpo social en tensión, como fuente de poder, y hasta cierto punto desligado de los códigos y normas que exige el régimen de verdad.

Dicho lo anterior, habría que recuperar el papel que ocupa el cuerpo del individuo en la última etapa del pensamiento de Foucault: la *suspensión*, la *tensión* y la *apertura* a la constitución de sí. Por un lado, el cuerpo ya no es extensión del poder ni del discurso, sino que es algo que está en suspenso y se muestra de manera contradictoria: transparente e imponderable, visible e invisible, como algo que se puede ser mirado y se esfuma como un fantasma.¹⁹⁷ Asimismo, el cuerpo aunque está en el régimen de verdad, está en tensión con las cosas, con los otros, desde una mediación específica que da el régimen de verdad. Y, además, es un cuerpo que, como está en constitución, está de alguna manera indefinido, está constantemente en cambio, es dinámico.

El mismo Foucault, aunque no desarrolla ampliamente el tema del cuerpo, da indicios de estos tres aspectos ya señalados:

Mi cuerpo, de hecho, está *siempre* en otra parte, está *ligado* a todas las otras partes del mundo, y a decir verdad, está en otra parte que en el mundo. Porque es a su alrededor donde están dispuestas las cosas, *es con respecto a él –y con respecto a él como con respecto a un soberano–* como hay un arriba, un debajo, una derecha, una izquierda, un delante, un atrás, un cercano, un lejano. *El cuerpo es el punto cero del mundo, allí donde los caminos y los espacios vienen a cruzarse (...)*, es ese pequeño núcleo utópico a partir del cual sueño, hablo, expreso, imagino, percibo las cosas en su lugar, y también las

¹⁹⁷ Michel Foucault, *El cuerpo utópico. Heterotopias*, p.12.

niego por el *poder indefinido* de las utopías que imagino. Mi cuerpo es como la Ciudad del Sol, no tiene lugar, pero *de él salen e irradian todos los lugares posibles, reales o utópicos*.¹⁹⁸

A mi juicio, con esta cita, Foucault plantea los indicios que son clave para pensar el fenómeno del disimulo. El cuerpo, además de ser el lugar donde se han trazado las vicisitudes de la historia, guarda un *reducto* cuya frontera es imposible conquistar, es el *territorio* donde se enlaza lo que es y lo que puede ser en el régimen de verdad. El cuerpo, aunque está vinculado al régimen de verdad, está de algún modo suelto, su modo de estar siempre es en constitución, como algo por determinarse. El cuerpo, es además el «punto cero», es decir, el principio de actualización de todas las cosas, es el gozne entre el saber y el poder propios del régimen de verdad, es el punto desde donde pueden surgir otros modos de ser sujeto.

Así pues, el cuerpo, que aun siendo visible guarda una especie de invisibilidad de la que es imposible separarlo, es a la vez penetrable y opaco, abierto y cerrado.¹⁹⁹ Y es que es otro espacio, es un cuerpo no poseído, un espacio vacío en tanto que nunca cabalmente realizado. En esta etapa de pensamiento, Foucault replantea el valor que tiene el cuerpo su carácter de verdad, le da un no-lugar; un lugar que no está por encima del régimen de verdad como algo que se sobrepone, ni tampoco por debajo como algo a lo que se tiene que someter, sino en un punto intermedio. El cuerpo es el lugar donde no se anulan las relaciones, pero tampoco hay pura continuidad o extensión del dinamismo de poder y dominio, es el lugar donde ocurre la *suspensión*, la *tensión* y la *apertura*.

Hasta aquí, hemos visto que en un primer momento Foucault piensa el mundo con historia, pero sin sujeto, esto es, considera que lo anterior al sujeto es el régimen de verdad. Sin embargo, un segundo Foucault recupera un nuevo ingrediente al que anteriormente no le daba tanto peso: el gobierno, cuidado o poder de sí. Desde este último Foucault hemos tratado de recuperar una noción de cuerpo que podría ser el fundamento antropológico para hablar de que

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 16. Las cursivas son mías, y tienen el propósito de destacar tres aspectos centrales del cuerpo: lo absoluto, la indeterminación y la apertura. Rasgos que más adelante abordaré con mayor detalle desde el análisis del fenómeno del disimulo.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 11.

el individuo está de alguna manera suelto respecto del régimen de verdad y, que precisamente por ello, tiene cierta autonomía.

En un primer momento encontramos a un Foucault en el que, analizando la constitución del sujeto desde la perspectiva del régimen de verdad, el cuerpo aparece como algo producido, esto es, como producto. En otro momento vemos cómo la noción del cuerpo ya no es mero signo construido, extensión o modelamiento, sino que es un cuerpo que *está*, pero aún no se ha realizado, es decir, que está por hacerse, *en* constitución. Este «en» aquí señalado, es la indeterminación donde *todavía* hay un poder del individuo ante el régimen de verdad. Y es precisamente, la indeterminación la que permite pensar la apertura de posibilidades de ser sujeto y el fenómeno del disimulo.

El sujeto *en* constitución, señalado por el último Foucault, es una brecha que permite replantear la noción de lo individual, ya no como cosa extensa o como discurso materializado, sino como algo más. Ahora bien, el disimulo, en principio podríamos decir que es el *arte* de estar en constitución, de irse haciendo relativamente *suelto* del régimen de verdad. El disimulo tiene mucho que ver con esta condición artística del individuo, pues él tiene que ir definiendo su propio modo de estar en la realidad. El que disimula se va forjando posibilidades de ser individuo en el régimen de verdad, y eso no es algo que dependa del régimen de verdad, sino principalmente de la realidad del individuo en cuanto tal.

A diferencia del primer Foucault, que considera al sujeto y al cuerpo como extensión o producto del régimen de verdad, nuestro análisis sobre el disimulo nos fuerza a pensar el cuerpo como una *realidad* que *está* en *tensión*. El individuo tiene el poder de hacerse diferente cada vez, no por voluntarismo o mera autodeterminación, sino por la imposición de lo real como real —de su propia realidad corporal y de la realidad física de las cosas—. Es la realidad misma la que le impone al individuo el tener que hacerse y rehacerse, responder por sí mismo en las cosas reales que vive.

Los aportes de Foucault han abierto el ámbito para pensar el disimulo. No obstante, es menester encontrar las categorías conceptuales que nos ayuden a aproximarnos a dicho fenómeno. Desde otra antropología que a continuación profundizaré, podríamos decir que, si el

sujeto está constituyéndose, el cuerpo antes que ser algo del régimen de verdad, es realidad que se impone y está en constantemente dinamismo. El cuerpo es una realidad exigida a ser más de lo que ha sido y más de lo que fija el régimen de verdad. El cuerpo no es adecuación o extensión, es realidad y como tal está en tensión y distancia –respecto de su propia realidad y aquello con lo que está y se le pide que incorpore–. Todas estas afirmaciones se desarrollarán con mayor detalle a continuación.

3.2 EL CUERPO COMO UNIDAD Y COMO REALIDAD

El objetivo ahora es hacer un primer esbozo de lo que podría ser una fundamentación del disimulo y de la antropología que permite hablar de él. ¿De dónde partir? En un primer momento vimos la noción cartesiana del cuerpo como mera extensión del pensamiento. En un segundo momento vimos cómo Foucault, aunque da prioridad al cuerpo social sobre el del individuo, repite esa noción de cuerpo como extensión, y después él mismo encuentra una brecha en el régimen de verdad que nos permite pensar el poder en el individuo. Para dar inicio al análisis del fenómeno del disimulo, lo que hay que hacer es primeramente re-pensar el cuerpo, y pasar del dualismo del cuerpo como extensión al cuerpo como realidad.

El estatuto que se le da al cuerpo humano tiene implicaciones en otros ámbitos filosóficos como en la metafísica, la teoría del conocimiento, la antropología y la política, por mencionar algunos. Hemos visto cómo, desde Descartes, se asume una posición dualista, al distinguir la *res cogitans* de la *res extensa*; él da predominancia a las ideas y le quita *peso* al carácter físico de las cosas. Lo material, lo físico no es sino extensión, re-presentación de la idea que se presenta por sí misma con claridad y distinción a la mente. Y también, hemos visto cómo, en un primer momento, Foucault repite esta lógica de *extensión* al hablar de un régimen de verdad que produce verdades y moldea los cuerpos cuyo estatuto parece ser el de un *recipiente* o materia estática que se moldea o a la que se le da forma desde fuera por la acción de otros y las redes de poder a las que está sujeto.

Tanto Descartes como Foucault han pensado el problema cuerpo-alma, verdad-cuerpo, como contrapuestos entre sí. Por un lado, Descartes le da prioridad al alma y el cuerpo, que en

tanto materialidad, se convierte en res extensa. Por otro lado, Foucault, con la noción inicial de sujeto, da prioridad al régimen de verdad de manera tal que produce discursos y cuerpos. Ambos filósofos, han pensado la materia del cuerpo como algo derivado: Descartes como algo derivado de una idea universal que da figura, y Foucault como algo derivado de una fuerza que se impone al sujeto y modela su ser y hacer.

Plantear que el alma está unida al cuerpo y que él es su extensión, o que el cuerpo es *producto* del régimen de verdad –y en él se inscribe el orden social–, es de alguna manera pensar cierta *unidad* entre el cuerpo y el alma o el régimen de verdad y del cuerpo del sujeto. El problema es cómo se da esa unidad, cómo se articulan ambos. Si se asume que el pensamiento *está unido* al cuerpo o que el régimen de verdad *está en* los cuerpos, pareciera que el alma o el régimen de verdad tuvieran algo así como sustancialidad o “un estatuto de cierto algo”,²⁰⁰ como si al alma se le hubiera *añadido* el cuerpo, o como si el cuerpo tuviera un régimen de verdad *adherido*.

Cuando Foucault piensa el régimen de verdad desde su carácter inductivo, coactivo, impositivo y dominante respecto de las cosas y todo lo material que hay, el estatuto del cuerpo adquiere realidad sólo y a partir de la acción de los otros y del poder del régimen de verdad. El cuerpo es algo producido por el régimen de verdad. Foucault, en un primer momento, lo hemos reiterado, critica el planteamiento de René Descartes, lo reformula y complejiza, pero mantiene la noción de verdad como adecuación y extensión. En efecto, para Foucault la materia, y en especial el cuerpo, sigue teniendo fundamento en las ideas y el régimen de verdad que las produce, ya que corresponde a las prácticas y los discursos que el cuerpo social forma.

El problema de este dualismo y/o noción esencialista, que impide pensar de otro modo el cuerpo se remonta al horizonte de la Modernidad, en el cual las cosas son vistas desde leyes intrínsecas. Es decir, el problema de la noción del cuerpo en Descartes y Foucault se remonta a que el fundamento de su materialidad son las leyes, pues es la ley la que “los mide, los relaciona y les da a cada uno su justo lugar dentro del tramado lógico de lo necesario, universal y lo a

²⁰⁰ Paula Ascorra Costa & Ricardo Espinoza Lolas, “Cuerpo y alma en Zubiri... Un Problema Filosófico-Teológico” en *Revista Pensamiento*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, vol. 67, n° 254, 2011, pp. 1061-1075, p. 1062.

priori”.²⁰¹ El «Dios» de Descartes, fundamento de las ideas, es pensado como algo que hace ser y funcionar a las cosas desde la lógica mecánica, desde un orden que ya está de antemano creado y fijo, y cuyas leyes hay que descifrar. En Descartes es el régimen de Dios al que toda materialidad (*res extensa*) se adecua, en Foucault es el régimen de verdad el que va dándole forma la materialidad.

El horizonte pues, de la verdad de las cosas desde Descartes tiene su fundamento en lo lógico, lo necesario, universal y a priori, con lo cual, la posición del cuerpo y de la materia tienen que ser pensados como algo definido y funcional. El cuerpo es una idea que embona en una lógica de orden. En el horizonte de la Modernidad, ya lo señalaba de alguna manera Nietzsche, “las cosas y el hombre son esencialmente entendidas desde un carácter no *danzarín*: las cosas desde leyes y el hombre desde deberes”.²⁰² En el horizonte de la Modernidad el «ser» o la *physis* —que los griegos entendían como aquello que está en movimiento— ya no tiene carácter *danzarín*, ya no es dinámico, sino que ahora se reduce a leyes y deberes. Así, las cosas no *son* lo que *podrían ser* sino lo que *deben ser*; la posibilidad no cabe, tampoco la ambigüedad, la confusión o la indeterminación. En el horizonte de la Modernidad se debe tener referentes fijos para tener las cosas en su verdad y poder así disponer de ellas, se debe tener control y una lógica clara de certezas y evidencias que aseguren ante qué estamos enfrentándonos y cómo relacionarnos y conducirnos.

Si bien Foucault no explicitará su seguimiento a Descartes, en el primer momento de su planteamiento sí se basa en la misma noción de verdad como adecuación. El cuerpo como algo producido en serie, como funcional, es un signo, corresponde al orden universal del régimen de verdad que se impone a priori como algo que constituye a los individuos y los hace ser y funcionar. Foucault piensa el cuerpo como algo producido, definido, limitado; un cuerpo obediente y disciplinado que incorpora el ser y hacer normal mediante las prácticas, ciertas técnicas y modos de ver y moverse. Tanto Descartes como el primer Foucault, con la intención de comprender cómo se organiza el mundo, qué lo constituye y cómo nos conducimos en él,

²⁰¹ Ricardo Espinoza Lolas, Esteban Vargas y Paula Ascorra Costa, “Nietzsche y la concepción de la naturaleza como cuerpo” en *Revista ALPHA*, Departamento de Humanidades y Arte, Universidad de los Lagos, Osorno, Chile, n° 34, Julio del 2012, pp. 95-116, p. 97.

²⁰² *Idem.*

han quedado cortos en la noción de cuerpo. Y es, precisamente esta noción de verdad la que nos impide pensar lo que aquí pretendemos analizar del fenómeno del disimulo.

No obstante, vimos también cómo, en un segundo momento, Foucault replantea la noción de verdad como correspondencia y extensión, abriendo una brecha para pensar las relaciones de poder, y en ellas algo más, algo que no se ha pensado suficientemente: ese momento primordial del cuerpo, del «*estar-en*» que es indeterminación. Este momento de *estar* del cuerpo será la clave para hacer una aproximación al fenómeno del disimulo. Para Foucault, como ya se señaló en el apartado anterior, hay un poder en el individuo que le permite hacerse, un poder que no proviene del régimen de verdad sino del individuo como tal. ¿De dónde proviene ese poder? Según Foucault no del sujeto mismo sino de algo más radical: la realidad del cuerpo. Éste será el hilo conductor para progresar en el análisis del disimulo, la pregunta por el cuerpo.

En el ámbito de la filosofía numerosos pensadores han replanteado la pregunta por el cuerpo y, en particular, pensadores como Zubiri lo han tomado como medular en su obra. ¿Qué es cuerpo en Zubiri? El cuerpo es unidad, y en cuanto tal, cumple tres funciones: organiza *todo* el dinamismo de la persona; pone en comunicación, es decir, en relación dinámica, una nota con otra, de modo que lo hace funcionar como un sistema fluido y complejo. Veamos qué quiere decir esto y qué implicaciones tiene esta unidad estructural, coherente y sistemática del cuerpo.

La pregunta metafísica del cuerpo como realidad, en cuanto tal como cosa real, es abordada desde una perspectiva estructural dinámica y no sustancial. Zubiri, en primera instancia, replantea una metafísica pensando no en términos de sustancia²⁰³ sino de *sustantividad*, es decir, en términos de dinamismo estructural, de “estado constructo”, de notas constitutivamente respectivas unas de otras. Para este autor, el cuerpo es un sistema dinámico,

²⁰³ Sustancia es un término aristotélico que ha permeado la filosofía de innumerables pensadores de diferentes épocas. La sustancialidad supone algo que subyace en lo ente y le corresponde ser en sí, y que tiene propiedades accidentales que descansan sobre aquello que es en sí de origen. La sustancia es lo que “está por debajo de” o es “soporte de” accidentes, es lo que hace ser algo, lo que permanece idéntico en la cosa o el núcleo al cual se le suman características. En el caso de Descartes, por ejemplo, el hombre es algo material cuyas características pueden variar, pero que cuya esencia es la cogitatio, ésa es su sustancia; asimismo, las cosas son sólo momento exterior y materializado de las ideas que las hacen ser. Cfr. Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, Alianza, Madrid, 1985, pp. 3-4.

es “una unidad física y sistemática de una constelación de notas”.²⁰⁴ El cuerpo es así un *estado constructo*, no un conjunto de órganos, no es la suma de cualidades, sino un estado dinámico en el que *está quedando* la vida de la persona. Desde este planteamiento, Zubiri rompe con la lógica de pensar las cosas –y en este caso, específicamente el cuerpo– como un conjunto de partículas o puntos estáticos que forman conjuntos estructurados. En lugar de eso, este autor español, piensa el cuerpo como unidad desde una lógica de *estados* de movimiento que van quedando de un modo respecto de otro.

En efecto, Zubiri supera el dualismo entre cuerpo y alma. El cuerpo no es una extensión del alma. Alma y cuerpo conforman un sistema dinámico que está dando de sí la actualidad a todo lo que ocurre en la persona. Lo orgánico es psíquico, tanto como lo psíquico es orgánico, ambos están constituyen inseparablemente la realidad física de una persona.²⁰⁵ En otras palabras, lo psíquico está organizado sobre estructuras biológicas y físicas y no se pueden separar. Lo psíquico y lo orgánico constituyen un sistema dinámico de *copertenencia* y *codeterminación* mutua. No es que se *tenga* un cuerpo y un alma, como si fueran dos cosas adheridas o una sobre otra, ambos son unidad. El ser humano es *unidad formal* y no dos algo unidos (cuerpo y alma). El cuerpo es unidad estructural “cuya esencia es corporeidad anímica”.²⁰⁶

¿Cómo entender mejor esta unidad estructural de lo anímico y lo orgánico o físico? Desde la metafísica zubiriana las cosas son un *constructo* de notas *de suyo*,²⁰⁷ es decir, las notas constituyen lo que la cosa es en tanto real, las notas son *de* la cosa. El que sean «notas-de»

²⁰⁴ Marco Antonio García Sierra, “Análisis metafísico-noológico de la corporeidad desde el pensamiento de Xavier Zubiri: apertura corporal” en *Revista Thémata*, Universidad de Sevilla, Sevilla, n° 46, 2012, pp. 599-606, p. 600.

²⁰⁵ Zubiri ya no utiliza los términos de *alma* o *espíritu* en oposición a *cuerpo* o *materia* precisamente porque estas nociones están cargadas de connotaciones que tienen que ver con la dualidad y lo substancial. En lugar de ello, empleará los términos de *psique* y *organismo* en tanto unidad.

²⁰⁶ Xavier Zubiri, *Escritos menores (1953-1983)*, Alianza, Madrid, 2006, p. 62.

²⁰⁷ Son notas de suyo quiere decir que no son independientes unas de las otras, sino que cada nota es nota-de, es decir, que en y por sí misma cada nota es nota de todas las demás. No son notas que se conjunten para constituir una sustancia sino notas de una unidad primaria como sustantividad. Cuando hablamos de sistema de notas que constituyen una unidad nos referimos propiamente a algo sustantivo y no substancial. Cfr. Antonio González Fernández, “Las cosas” en *Zubiri ante Heidegger* en Juan Antonio Nicolás y Ricardo Espinoza (Eds.), Herder, Barcelona, 2008, pp. 107-136, p. 115.

implica que cada nota es lo que es sólo en tanto da de sí a la unidad estructural, cada nota es con todas las demás una misma estructura dinámica. Las notas no son sumadas, no son notas que se puedan aislar, pues de ser así ya no sería la misma sustantividad. Por el contrario, las notas son de la sustantividad y conforman una unidad estructural dinámica. No hay algo que esté debajo como la base o el sustento que sea la esencia de la cosa, sino que las cosas son una unidad *coherencial*, un constructo de «notas de».²⁰⁸ Metafísicamente hablando, el cuerpo no tiene una esencia, no es una sustancia, es un constructo de notas en unidad coherencial, una sustantividad.

Desde esta perspectiva, el alma no está por debajo del cuerpo, sosteniendo sus cambios o haciéndolo ser, no es algo “in” al cuerpo, es decir inherente al cuerpo, sino que son constitutivamente unidad. El cuerpo es de suyo anímico y el alma es corpórea, no son dos algo distintos. El alma no es *inherente* al cuerpo, algo *dentro* del cuerpo. Alma y cuerpo son una estructura *coherente*, es unidad coherencial y conforman un sistema en cuanto tal.²⁰⁹ Lo que constituye propiamente a un ser humano es su corporeidad anímica: la psique es corpórea y el cuerpo es psíquico de suyo. Y más en términos metafísicos, el cuerpo en tanto realidad no es sustancial, es más bien “un todo coherente y sistemático de notas que son de suyo en la aprehensión”.²¹⁰

Así pues, no es que el alma *tenga* un cuerpo o viceversa, sino que el alma es corpórea y el cuerpo es anímico. El alma no actúa sobre el cuerpo, de modo que tampoco las ideas ni el régimen de verdad hacen al cuerpo. Las ideas no hacen lo material, y tampoco el régimen de verdad modela y produce la mente y el cuerpo de determinados sujetos. Las ideas no hacen lo material, ni el régimen de verdad constituye lo anímico y lo corporal. El cuerpo no es extensión, ni tampoco un instrumento ya constituido y netamente funcional. El cuerpo es de suyo real, es realidad corpórea y dinámica de una persona en cuanto tal.

²⁰⁸ Cada nota tiene una función, una posición y una interdependencia en el todo como unidad. Por su función en el sistema, las notas tienen una determinada función en la estructura; por su posición las notas están organizadas entre sí; y por su interdependencia hay solidaridad de unas notas respecto de las otras. Un cuerpo es un sistema solidario de notas que estructuralmente tienen una posición unas respecto de otras y están organizadas solidariamente.

²⁰⁹ Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 298.

²¹⁰ Ricardo Espinoza Lolas, “Realidad ‘y’ tiempo” en *The Xavier Zubiri Review*, Xavier Zubiri Foundation of North America, Washington, Vol. 6, 2004, pp. 29-60, p. 30.

El cuerpo no es algo ulterior, sino que es de un modo primario unidad, es decir, “el alma sólo ‘es’ alma por su corporeidad, y el cuerpo sólo ‘es’ cuerpo por su animidad”.²¹¹ El cuerpo en ese sentido no es lo que subsiste de la esencia pensante que hace ser al ser humano, el cuerpo más bien es en lo que *consiste*²¹² ser humano, es lo que le da consistencia a una persona. Por lo tanto, no hay un pensamiento que se *tenga*, aunado a un cuerpo o un régimen de verdad, no hay un régimen de verdad que *haga* al cuerpo; el cuerpo “no es algo que se «tiene» o algo que se «hace»”²¹³ sino que es el modo de estar la persona en las cosas.

En tanto realidad, el cuerpo es unidad estructural y coherencial. Estructuralmente hablando, es una unidad física conformada por una constelación de notas. Y estas *notas*²¹⁴ están estructuradas en unidad coherencial, es decir, hay una co-determinación entre lo psíquico y lo orgánico porque, numéricamente, son uno y, estructuralmente, son unidad, Las notas son *de* la sustantividad, que es una misma. La psique actúa desde las estructuras somáticas, ya que es una psique que brota de las estructuras materiales del cuerpo, emerge desde “las estructuras biológicas, desde el fondo de la vida misma, porque la causalidad exigitiva de las estructuras somáticas es una exigencia intrínseca”.²¹⁵

En suma, que el cuerpo sea unidad estructural y coherente quiere decir dos cosas. Una, que el cuerpo no es psique ‘y’ organismo, sino que “su psique es formal y constitutivamente «psique-de» este organismo, y este su organismo es formal y constitutivamente «organismo-de»

²¹¹ Paula Ascorra Costa y Ricardo Espinoza Lolas, “Cuerpo y alma en Zubiri...”, p. 1067.

²¹² Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 298.

²¹³ Xavier Zubiri, *Espacio, tiempo y materia*, Alianza, Madrid, 2008, p. 366.

²¹⁴ Las «notas» a las que se refiere Zubiri son unas fisicoquímicas y las otras psíquicas. Las de carácter fisicoquímico hacen que la persona, en tanto corpórea, sea un organismo vivo, con un metabolismo, patrones de organización funcional, etc. Por su parte, las notas de carácter psíquico son la *inteligencia*, el *sentimiento* y la *voluntad* propias del ser humano, mismas que le permiten tener un modo específico de enfrentamiento con la realidad que él llama *habitud*. Unas notas no se entienden sin las otras, de modo que el cuerpo es formalmente unidad *psico-orgánica*. Xavier Zubiri, *Sobre el Hombre*, Alianza, Madrid, 1986, pp. 43-97.

²¹⁵ Este argumento es de carácter propiamente biológico y en él Zubiri explora, de la mano de la ciencia, su planteamiento filosófico. No es posible que estas estructuras biológicas humanas sean lo que son, si no es exigiendo, en un momento dado, el dinamismo psíquico como algo que les es propio. Lo psíquico brota de las estructuras biológicas, esto es, se dan como causalidad exigitiva de lo biológico. Patricia Ascorra y Ricardo Espinoza, “Cuerpo y alma en Zubiri”, pp. 1068-1069.

esta psique”.²¹⁶ Y dos, que el cuerpo es psicorgánico, esto es, que las notas psíquicas dependen intrínsecamente de lo orgánico. No hay *influencia* de lo psíquico *sobre* lo orgánico, sino que, intrínsecamente lo psíquico es orgánico. En otras palabras, lo orgánico, lo fisicoquímico del cuerpo, es un momento formal y propio de lo psíquico, intrínseca y formalmente modela el modo de operar de la psique.²¹⁷

Ahora bien, en esta estructuración y cohesión del cuerpo, ocurre un dinamismo. ¿En qué consiste este dinamismo? En ser *autos* y posesión, o mejor dicho en la autoposesión. Biológicamente el cuerpo es un sistema total con consistencia propia, es un cuerpo que vive por sí mismo, es «autos»,²¹⁸ el momento mismo de «estar» vivo, un *organismo vivo* que, desde sí, está estructurado psicorgánicamente y actúa por sí mismo. Éste es el primer momento del dinamismo corporal, el cual, también podríamos llamar momento de independencia.²¹⁹ Ahora bien, el carácter mismo de estar vivo hace que el cuerpo tenga que poseerse, hacerse suyo. El carácter de ser para sí mismo o tener que definirse, es la «posesión». El cuerpo tiene que hacerse

²¹⁶ Zubiri explica los caracteres estructurales de esta unidad psico-orgánica en tres momentos: un momento de *organización* en el que se destaca la «posición» que las notas ocupan en la estructura y el funcionamiento con otras en el sistema; un momento de *solidaridad*, donde enfatiza la «interdependencia» estructural y funcional; y el momento de *corporeidad* que hace referencia a la «presencia física». Así, el cuerpo es intrínseca y formalmente, un cuerpo organizado de notas, cuya interdependencia y configuración constituyen físicamente algo que está presente corpóreamente. Xavier Zubiri, *Sobre el Hombre*, pp. 57-65.

²¹⁷ *Ibidem*, pp. 482-494. El ejemplo con el que Zubiri ilustra esta idea de la unidad coherencial entre lo orgánico y lo psíquico es el de la actividad cerebral y la intelección. No hay *una* actividad cerebral y *otra* intelectual, sino que la unidad estructural y dinámica misma del cuerpo hace que el momento orgánico y el psíquico ocurran en una única actividad sistemática. Cuando ocurre la actividad intelectual, se da un proceso psíquico-químico en todo el organismo. Así pues, la estructura cerebral, su organización funcional, modela el tipo y el proceso de intelección, hace que operativamente el ser humano pueda entender de un modo específico.

²¹⁸ Zubiri distingue dos momentos vitales del ser humano: *independencia* y *control* sobre el medio. El primero, el momento de independencia, va a ser el momento de *alter*, de *autos*, de «estar» propiamente vivo y de todo el proceso biológico que esto implica. El segundo momento de control, será el vivir e implicará la posesión de sí, hacerse cargo de sí. Así que el estar propiamente vivo implicará hacerse persona, autoposeerse como tal. Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1984, pp. 30-31.

²¹⁹ Este primer momento de independencia o *autos*, al mismo tiempo dejará al viviente en indigencia y necesidad, lo cual dará lugar a un segundo momento de apertura al mundo en el que vive: el viviente, tendrá que abrirse a la posibilidad de tener control sobre el medio y posesión de sí. Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 561.

suyo, definir en el decurso vital lo que va a ser de su vida es. Posesión es el segundo momento del estar vivo, es propiamente el «vivir».

El cuerpo estructuralmente está constituido por dos subsistemas parciales –uno psíquico y otro orgánico–. La actividad de todo el sistema, psicorgánico hace que el cuerpo esté vivo, que sea materia viva.²²⁰ Éste, es un momento formal e intrínseco de su dinamismo vital. A su vez, por sus propiedades –que son ricas y complejas–, este dinamismo vital hace que inexorablemente el cuerpo actúe para sí, que tenga que hacerse cargo de sí. El cuerpo tiene que poseerse, hacerse para sí. El cuerpo se comporta para sí haciéndose cargo de sí. Este momento de hacerse cargo de sí, la «posesión», es el otro momento formal e intrínseco del dinamismo corporal. El cuerpo, es materialidad estructurada y organizada desde sí y para sí, *está vivo y vive para ser sí mismo*.

Así pues, el dinamismo del cuerpo consiste en la autoposesión, y ésta envuelve dos momentos: ser sí mismo y para sí mismo. Ser «sí mismo», quiere decir que no puede ser otra, sino su propia estructura. El cuerpo es su propia actividad vital, su dinamismo, el que intrínseca y formalmente le hace estar vivo, ser mismidad o sí misma. Ahora bien, esta actividad vital del cuerpo, también es actividad dirigida para sí mismo. El cuerpo además de estar vivo, de ser sí mismo, tiene un comportamiento específico consigo, opera *hacia* sí mismo, para sí. La autoposesión del cuerpo es, pues, por un lado, la actividad vital del cuerpo, y por otro lado, el dinamismo propio que operativamente le hacen comportarse para sí.

En pocas palabras, el dinamismo propio del cuerpo es la auto-posesión. Éste, consta de dos momentos: uno de conservación y otro de afirmación. El primero, de conservación, es la estructuración psicorgánica del cuerpo como sí mismo, esto es, como *mismidad*. El segundo, de posesión, es el momento de afirmación del cuerpo como *suidad*, el momento de hacerse suyo o definirse como posesión suya.²²¹ El dinamismo del cuerpo consiste en la autoposesión, en conservarse como *mismidad* y afirmarse como *suidad*, esto es, en ser la misma estructura psicorgánica y hacerse suyo.

²²⁰ *Ibidem*, p. 54.

²²¹ Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid, 1989, p. 222.

Ahora bien, este dinamismo corporal da lugar a un modo particular de intelección: aprehende las cosas como realidad. El cuerpo siente intelectivamente, o, que es lo mismo, entiende sentientemente.²²² Por su propia estructura psicorgánica aprehende primordialmente en forma de realidad.²²³ El sentir acontece formalmente como *impresión*, como algo que se *impone* de suyo. Así pues, el cuerpo intelectivamente siente las cosas en forma de realidad y, al mismo tiempo se siente así mismo como realidad suya. Esta formalidad es algo que se da en el sentir, y es algo propio del cuerpo, desde sus estructuras psicorgánicas. El cuerpo no sólo siente lo que se le impone de suyo, sino que se siente a sí mismo como suidad.

Formalmente, el cuerpo aprehende con cierta autonomía *su* realidad respecto de lo que se le impone. El cuerpo no sólo ve, huele, oye, toca, gusta, sino que él como suidad se puede sentir en el acto mismo de ver, oler, oír, tocar, gustar, siente las cosas y a su vez se siente en las cosas; siente lo que se le impone al sentir y se siente a sí mismo como realidad. El cuerpo percibe las cosas y él se percibe a sí mismo estando situado entre otras cosas. Él es el principio de la intelección humana y el principio de toda actualidad; en él se ratifica el estar presente desde sí mismo como realidad y en él se actualiza toda impresión por medio de la aprehensión.

Así pues, el cuerpo es el punto donde acontece la experiencia de mi realidad y de la realidad de las cosas; es el principio de actualización de la propia persona y de la realidad del mundo. El cuerpo es el lugar donde acontece la *experiencia* que se tiene del mundo, él es el punto donde comparecen las cosas reales. A su vez, el cuerpo es el momento de actualidad de la *realidad* humana, el punto donde la persona se experimenta a sí misma. El cuerpo, como principio de actualidad, es el momento físico por el que todo el dinamismo psicorgánico en el

²²² Xavier Zubiri, *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y Realidad*, Alianza, Madrid, 1998, p. 84.

²²³ *Ibidem*, p. 189. Zubiri distingue entre lo aprehendido y el modo de aprehender, esto es, entre *lo* sentido (el contenido) y el sentir (la forma en que se aprehende). En su análisis noológico está ubicando al ser humano que siente y el modo en que siente. Sentir e entender son momentos que se dan simultáneamente. A la *forma* en la que el ser humano aprehende la llamará formalidad. El contenido no se me presenta simplemente como algo, sino algo «de», se me presenta de cierta forma: en forma de realidad. Esta forma de realidad quiere decir que se me presenta radicalmente como alteridad, como algo «de suyo», no como algo producido por mí, no como algo que viene de mí. Es un algo que, aunque lo siento en mí, está sustentado en sí mismo y no en mí. Sentimos las cosas reales como más que mi cuerpo, se me imponen como algo en mí que, sin embargo, no es mío, es algo otro, alter. Formalmente, esta distinción se sintetiza de la siguiente manera: las cosas reales se me presentan en el sentir como algo de suyo.

que consiste una persona, está en respectividad a todas las otras cosas y a sí misma como realidad.

En el cuerpo acontece la *co-actualidad*²²⁴, esto es, el *mutuo estar* de mi cuerpo en las cosas y de las cosas en mi cuerpo. La experiencia del cuerpo como suidad y la experiencia de las cosas como realidad acontece en un mismo punto.²²⁵ Las cosas se presentan sintiéndose en el cuerpo y el cuerpo sintiéndose en las cosas. Es *desde* el cuerpo y *en* el cuerpo donde experimenta la realidad del cuerpo mismo y la realidad del mundo. Por esta co-actualidad cada persona corpóreamente puede sentirse *en* la realidad y no sólo como realidad. La realidad del mundo se experimenta *en* el cuerpo y el cuerpo se experimenta como realidad *en* el mundo.

En definitiva, con lo dicho hasta aquí, se puede resumir lo siguiente. Primero, que el cuerpo no es dualidad, sino unidad; y que esta unidad está estructurada psicorgánicamente y que su dinamismo consiste en la autoposición, esto es, en ser en sí y para sí. Segundo, que por la estructura psicorgánica del cuerpo entiende sentientemente las cosas como realidad, esto es, le hace sentirse a sí mismo como suidad y a las cosas como realidad. Así pues, gracias a la intelección, el cuerpo se experimenta a sí mismo como realidad *en* la realidad. En suma, el

²²⁴ *Ibidem*, pp. 58-59. La co-actualidad es un término derivado del concepto zubiriano «actualidad», que también podría comprenderse como el momento físico de *estar* presente. Con “co-actualidad” se enfatiza el momento físico del mutuo estar, es la doble cara de la realidad por la cual las cosas formalmente se aprehenden como de suyo: «en» el cuerpo y siendo algo «otro que» el cuerpo. En la intelección se aprehende unitariamente el cuerpo sintiendo y la cosa sintiéndose en el cuerpo, lo cual supone pues que están en respectividad y no independientemente. Las cosas están presentes desde sí mismas en la intelección y quedan en la intelección siendo reales, es decir, sintiéndose como de suyo. No se *va* a las cosas, se *está* en ellas precisamente porque el cuerpo está instalado en la realidad se siente en ella y siente las cosas intelectivamente como de suyo.

²²⁵ Con «realidad» Zubiri no se refiere a las nociones del realismo ingenuo, la realidad no es algo que está *fuera* de la mente o algo independiente de la intelección. Lo real no es algo que está fuera de la intelección o allende. Lo real para Zubiri es la formalidad del de suyo, la forma en que intelectivamente aprehendo algo como siendo suyo, esto es, como propias en sí mismas (en propio) y anterior a la misma aprehensión (prius), pero que se da en la misma aprehensión no fuera de ella. Para el filósofo español «realidad» es la cualidad de la intelección que aprehende las cosas como de suyo, es decir, como algo que es propio *de* la cosa y que se presenta *en* la intelección. Lo real propiamente es el modo o la forma en que las cosas *quedan* en la intelección; lo real es formalidad de la cosa *en* la intelección. Lo real no es el contenido sino la formalidad del contenido. Lo real no deja fuera el contenido, sino que hace referencia al modo en el que ese contenido —las notas— queda en intelección: como de suyo. Lo que hace real al contenido es el modo en que está en la unidad: ninguna de esas notas es por sí sino sólo «nota-de» la unidad de lo que se aprehende como de suyo. Xavier Zubiri, *Inteligencia Sentiente...*, pp. 227-238.

cuerpo, en tanto realidad, no es la presencia de un algo meramente material, es la presencia física de un organismo vivo, es donde acontece físicamente la experiencia de la persona en tanto que suya y la experiencia del *mundo como realidad*.²²⁶

Con este planteamiento, ahora hemos puesto en el centro la realidad corpórea de la persona. El cuerpo es «más» que materialidad derivada de una idea, como en Descartes. Inclusive es más que un producto del régimen de verdad, es donde se da la experiencia real de la persona y del mundo, o, mejor dicho, la experiencia real de la persona *en* el mundo. El cuerpo es el punto en el que las cosas se presentan como realidad y desde donde la persona se siente a sí misma en la realidad. No es una verdad secundaria sino primaria. Él «verdadea»,²²⁷ está dando de sí *en* la realidad.

3.3 CORPOREIDAD, RELIGACIÓN Y TENSIÓN DINÁMICA

Con lo que se ha desarrollado en el apartado anterior queda claro que el cuerpo es una unidad psicorgánica con un modo de intelección particular, mismo que le hace aprehender en forma de realidad. En este apartado avanzaremos en el análisis y pasaremos del dinamismo psicorgánico al carácter físico del cuerpo. El planteamiento central es el siguiente: cuerpo es un espacio físico que está instalado en la realidad, esto es, entre otras realidades, en un dinamismo propio «in» y «ex». Para ello, es necesario desglosar cada uno de los aspectos que engloba esta idea.

La espaciosidad es algo propio de una cosa real en su estar físicamente presente. El cuerpo ocupa un espacio, está presente entre otras cosas y físicamente está en respectividad a

²²⁶ La noción de «mundo» en Zubiri no está primordialmente en la esfera de las cosas-sentido, tampoco en la esfera de las cosas-funcionales. El mundo no es pues, desde Zubiri la comprensión de la realidad sino estrictamente lo que se experimenta como de suyo en impresión de realidad, las cosas mismas en respectividad que de suyo dan verdad. Cfr. Oscar Barroso Fernández, “Zubiri ¿antídoto contra el nihilismo o disimulo de la melancolía?” en *Razón de occidente. Textos reunidos para un homenaje al profesor Pedro Cerezo Galán*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, pp. 387-414, p. 397.

²²⁷ *Ibidem*, pp. 230-231. El «verdaderar» o dar verdad, será para Zubiri el momento primario de todo lo real. Las cosas primariamente están, están dando verdad; antes que saber qué es lo que «son», dan de qué pensar, precisamente porque están dando de sí.

ellas. El cuerpo está en respectividad porque ocupa un espacio, porque físicamente está presente entre otras cosas. Así pues, un cuerpo es espacioso por estar físicamente presente y en respectividad.²²⁸ El cuerpo es el espacio físico en el que la persona está presente y entre las cosas. Este momento de ser real, en cuanto físicamente presente ocupando un espacio, es la *corporeidad*.

La corporeidad es el modo concreto en el que la persona «está-en». Es lo que propiamente fundamenta el *estar siendo* de una persona en tanto realidad física en respectividad. Por su corporeidad, la sustantividad humana tiene su actualidad propia: está aquí, en la realidad, físicamente presente y ocupando un espacio. Así pues, cada cuerpo es el *lugar* de la realidad y desde donde se está abierto físicamente a ella. La persona está, desde su corporeidad, *en* la realidad, físicamente siendo respectiva a otras realidades.

La persona está presente desde su corporeidad ya en el *mundo*.²²⁹ Está puesta entre las cosas, presente en la realidad, está *instalado* en ella. Desde su corporeidad, la persona está ya inmersa, ya en el mundo, y no puede prescindir de él. Es por ello que el cuerpo no va a las cosas, *está* entre ellas, instalado en la realidad. Por su corporeidad la persona se halla instalada en el mundo y no puede eludirse de él. En efecto, la persona corpóreamente está instalada en el mundo, está puesta físicamente en la realidad, y no puede desligarse, hacerse invisible.

Desde su corporeidad, la persona no sólo está puesta en la realidad, también está expuesta. Por la espaciosidad o la presencia física en respectividad, el cuerpo no sólo ocupa un espacio por estar *puesto* en la realidad, está *expuesto*, es decir, exteriormente está abierto a otras realidades, a lo que éstas den de sí. El cuerpo, instalado ya en la realidad está abierto a la realidad, está expuesto a ella; no puede evitar ser afectado por ella, pues las cosas, en tanto que

²²⁸ «Ocupar un espacio» no quiere decir que esté puesto en algo así como un piélago o que sustituya una especie de vacío. El espacio no es un algo en el que las cosas sean puestas, es la respectividad misma de las cosas en tanto que presentes. Espacio propiamente es la respectividad de unos cuerpos con otros. Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 117.

²²⁹ Por mundo Zubiri entiende la realidad misma desde un aspecto de unidad por el carácter de respectividad. Las cosas están unas respecto de otras. El mundo no es, para Zubiri, la suma de cosas físicas que circundan en el hombre, ni el momento de comprensión de todas las cosas, es, más bien el carácter estructural de la totalidad de las cosas en respectividad, el carácter físico y real de las cosas que, en su respectividad, están dando de sí. Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, pp. 140-141.

realidad, están dando de sí. El cuerpo recibe la fuerza de la realidad, es afectado por ella. De modo que, por el hecho de estar instalado y expuesto, el cuerpo recibe la fuerza misma de la realidad.

Ahora bien, la corporeidad no es algo que esté *puesto* entre otras realidades o algo simplemente expuesto, es el espacio físico de la realidad humana, es el ámbito en el que la persona se siente suya. El cuerpo es el *límite* de una realidad humana en su estar en el mundo.²³⁰ El cuerpo es el límite de una sustantividad humana, es la manera en que estoy quedando absolutamente en el mundo, como algo *diferente* a él. No es simplemente algo más que está ahí, “no es parte del mundo, sino que está en él pero replegándose en su propia realidad”.²³¹ Es mi cuerpo en tanto que “es ‘mío’, es mi cuerpo en un sentido bien diferente de los otros cuerpos”,²³² es radicalmente mío, actualiza mi realidad personal en su estar en el mundo.

Así pues, el cuerpo es una realidad física instalada en la realidad de un modo específico: expuesto a ella y replegado a sí mismo. Instalado en la realidad, el cuerpo físicamente es tensión de fuerzas: la fuerza propia del mundo y la fuerza de su propio cuerpo en tanto suidad. Estar en el mundo no es *flotar*, sino estar inmerso en él, en *tensión*. Estar en el mundo es tensión, es, como afirmaba Ortega y Gasset, “constitutivamente un drama, porque es la lucha frenética con las cosas y aún con nuestro carácter por conseguir ser de hecho el que somos en proyecto”.²³³

Dicho lo anterior, pasemos del carácter físico del cuerpo en su instalación en el mundo, a lo propio del cuerpo personal; a saber, su exterioridad e interioridad. El cuerpo personal envuelve un momento de exterioridad, precisamente porque físicamente está en el mundo. Este momento de exterioridad es la *expresión*, y ésta es propia del dinamismo personal. El cuerpo es expresivo por el dinamismo propio de la sustantividad humana, por la actividad de estar siendo

²³⁰ Ricardo Espinoza Lolas, Paula Ascorra, Patricio Landaeta y Pamela Soto, “Cuerpo y espacio. Reflexiones sobre una topología de la exterioridad” en *Revista Filosofía Unisinos*. Universidade do Vale do Rio dos Sinos: São Leopoldo, vol. 15, n° 3, Septiembre-Diciembre del 2014, pp. 131-160, p. 238.

²³¹ Xavier Zubiri, *Inteligencia Sentiente...*, p. 213.

²³² Paula Ascorra Costa y Ricardo Espinoza Lolas, “Cuerpo y alma...”, p. 1063.

²³³ Ortega ya ha señalado que, si vivir fuera sólo el paso dentro de nosotros mismos, sería *flotar*, sería lo más fácil; pero vivir es una *tensión* yo-mundo, es propiamente un drama. José Ortega y Gasset, “Pidiendo un Goethe desde dentro” en *Obras Completas. Tomo IV (1929-1933)*, Revista de Occidente, Madrid, 1966, pp. 395-420, p. 400.

sí mismo. Los sonidos, los movimientos de todo el sistema musculo-esquelético, son propios de la sustantividad humana y de su carácter dinámico. Así pues, la expresión del cuerpo es el momento activo de su dar de sí en el mundo, del dinamismo propio de su estar siendo sí misma.

Ahora bien, la expresión del cuerpo no es signitiva *per se*, es decir, no tiene una referencia *directa* al mundo. El cuerpo es expresivo porque da de sí, no obstante, esa expresión, para hacer referencia al mundo o remitir a algo específico, tendrá que modularse y ser modelada, tendrá que adoptar formas específicas para entrar en comunicación con los otros.²³⁴ En otras palabras, las expresiones son innatas, son parte del dinamismo corporal, pero la *forma* de las expresiones, con un carácter indicativo es adquirida, se aprende por los demás.

Cuando la expresión adopta una *forma*, esto es, cuando se modula, se puede convertir en signo. Para ello, la forma de las expresiones tendrá que ser modelada por los demás. Los otros me enseñan a expresarme de un modo indicativo, “me enseñan determinados movimientos con los que yo expreso a los demás mi realidad, porque previamente ellos han expresado su realidad sobre mí y la han incrustado en mi vida”.²³⁵ Mover el cuerpo de un modo y no de otro, articular un sonido, producir una palabra, serán movimientos del cuerpo que ya no solamente son expresivos sino ahora cobran un carácter específico, son expresiones en modo de comunicación.

Ahora bien, las expresiones con una intención comunicativa están abiertas a la interpretación, y esto presupone dos cosas: uno, ya no la mera espontaneidad ni la aleatoriedad en el sistema músculo esquelético sino la modulación y reducción del movimiento del cuerpo a una forma determinada. Y dos, que la forma de expresión no sólo es mi cuerpo expresándose, sino *intentando*²³⁶ indicar algo, tratando de remitir a otra realidad que la misma forma de

²³⁴ La expresión no es un fenómeno primariamente intencional, no está vinculado al logos, es un fenómeno de propio de la estructura dinámica de mi corporeidad que está dando de sí. La expresión de una *forma* determinada, que es propia de un sistema referencial, es ulterior. La expresión es parte del dinamismo humano, pero las formas y el sentido que éstas tengan varía según el sistema de referencias o las formas de hábitud. Xavier Zubiri, *Sobre el Hombre*, pp. 277-301.

²³⁵ *Ibidem*, p. 279.

²³⁶ *Ibidem*, p 371. Zubiri hace mucho énfasis en la palabra «intento». A mi modo de ver, hace esto porque quiere exaltar el carácter físico del cuerpo, antes que al acto de conciencia preciso y acorde a un sistema referencial. El intento es el momento físico del cuerpo en el que, lanzado por la fuerza de la realidad, *intenta* una acción para referir a la cosa intelectivamente apprehendida. El cuerpo *tiende a* dar forma a una

expresión. Así pues, la forma de expresión, por un lado, es modulada y modelada, y, por otro lado, intentará remitir a algo más que la expresión que el cuerpo indica.

Ahora bien, además de la exterioridad, el cuerpo es interioridad. No sólo está expuesto como un cuerpo entre otros y abierto a la expresión, además está *exigido*, desde su propio dinamismo, a responder a su propia realidad, está abierto a sí mismo. Esta autoexigencia de tener que ser sí misma, es la marcha progresiva de la vida como una interiorización y es propia del dinamismo corporal. La persona siente la fuerza de su propia corporeidad, el peso de tener que tener que personalizar o interiorizar su propio modo de ser. Ésta es otra exigencia intrínseca y física de su propia sustantividad. La apertura a sí misma, esto es, la exigencia de configurar su propio modo de estar entre las cosas, da lugar a la intimidad, a que corporalmente la sustantividad humana personalice su propio modo de ser.

La intimidad, en tanto dinamismo y exigencia intrínseca corporal, es la *reversión en identidad*, esto es, la marcha del cuerpo hacia sí mismo para configurar su propio modo de ser.²³⁷ Por el hecho mismo de sentir, y sentirse a sí misma como suya, ella tiene que definir la figura o configurar su ser, en el ejercicio inexorable de los actos en el transcurso de la vida. Ella tiene que personalizar o darle una forma concreta a su sustantividad; tiene que hacerse cargo de sí y definir su modo de estar en la realidad. Así pues, la intimidad es una exigencia intrínseca de configurarse como persona, de encarnar un modo de ser. La intimidad, en tanto dinamismo corpóreo, es la actualización constante del cuerpo como mi realidad, es la reafirmación, en todos los actos que realice, de la forma o figura de mi ser como persona.²³⁸

En efecto, la intimidad es la configuración mi ser, es la forma concreta que voy tomando como persona. La intimidad no es algo que esté oculto en la mente, no es un núcleo subconsciente, inefable, secreto; la intimidad es la forma concreta en la que la persona se va

expresión de lo físicamente aprehendido, a pesar de que la forma de expresión sea incomprendida, inadecuada o el indicio una forma determinada de expresión intencional.

²³⁷ Zubiri hace una distinción de los tres momentos de actualización del cuerpo, en tanto que personal, lo cuales son: me, mi, yo. Esta distinción es parte del análisis fenomenológico, lo cual supone que son tres actos que se dan de manera unitaria. El «me», es el acto de sentirse *en* las cosas, el «mi», el acto de sentirse el *centro* de las cosas y, el «yo», el acto de configurar su propio *modo* de estar entre las cosas. Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, pp. 222-224.

²³⁸ *Ibidem*, p. 223.

configurando como suya.²³⁹ La intimidad es pues la figura concreta de la persona, lo que físico-psíquicamente es en tanto suidad. En palabras del propio Xavier Zubiri, “la intimidad no es cuestión de conciencia ni cuestión de sujeto, sino que es una actualización y una reactualización de aquello en que la persona consiste y subsiste.”²⁴⁰

Si bien es cierto que una persona interioriza un modo específico de ser y cobra una figura concreta, también es cierto que, por el carácter propio de su dinamismo, a largo de la vida, la persona va configurando su personalidad. La figura específica del *ser* de la persona no es fija sino dinámica; se actualiza y reactualiza, se va configurando en cada instante, en el inexorable ejercicio de vivir y hacerse cargo de su vida.²⁴¹ La persona configura su ser a lo largo de la vida, y por ello, su personalidad va adquiriendo formas distintas, se construye, se destruye, se modula y hasta se reconstituye.²⁴² Y es que la persona es una “estructura unitaria y radical de *fluencia* y *proyectividad* precisamente porque es sentiente (porque es fluente) y está abierta al todo de la realidad (porque es inteligencia).”²⁴³

Con lo descrito hasta aquí, se puede resumir que el cuerpo es tanto exterioridad como interioridad. Por su carácter dinámico, es «ex» y es «in», está dando de sí y está intrínsecamente exigido a darse un modo de ser. El cuerpo está instalado en la realidad y esa instalación lo religa en exterioridad a otras cosas, a otros cuerpos. A su vez, exigido a definir una manera de estar ante la realidad, físicamente el cuerpo va perfilando y adquiriendo un modo propio de estar, incorpora figuras o modos particulares de ser. Por la exterioridad está ligado a las cosas, y por la interioridad va definiendo un modo concreto y específico de ser y estar ante ellas. El cuerpo, por estar instalado en la realidad, como uno entre otros, está abierto en interioridad a la

²³⁹ Intimidad es la reactualización o el acto de reafirmarse como autopropiedad, es lo que estrictamente podríamos llamar personalidad, la forma concreta que la persona, física y psíquicamente, cobra como tal. Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, pp. 133-137.

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 135. El cabello, mi tono de voz, las expresiones, las acciones, la mentalidad, los hábitos y todo aquello que soy actualmente y lo que me va conformando como persona, forman parte de la intimidad, esto es, de lo que la persona es como figura concreta.

²⁴¹ Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 224.

²⁴² Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 137.

²⁴³ Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 307.

configuración de su propio ser y abierto en exterioridad a expresar y definir su propio modo de ser.

Así pues, el cuerpo es ese espacio donde la persona está ya presente, actual, en el mundo. Es también desde donde la persona es exigida a darse un modo de quedar respecto de su propia realidad, desde donde se reafirma el modo particular de estar en la realidad. El cuerpo es el espacio en el que la persona queda respectivamente en interioridad (in) y en exterioridad (ex), es el espacio físico de apertura doble: respecto de otros cuerpos en *exterioridad* y respecto a sí mismo en realización de su *interioridad*. La persona, por su corporeidad está en respectividad, *expuesta* y ya en el mundo, y *exigida* a definir su ser y su propio modo de estar. El cuerpo mismo es el «entre» que está con las cosas, y el «entre» de sus notas en conformación.

La persona, por ser una realidad corpórea, no puede evadir su enfrentamiento con la realidad y tampoco su propia conformación; “es en sí mismo una tensión de fuerzas”.²⁴⁴ El cuerpo es una tensión de fuerzas porque no está separado del resto. Al contrario, por el hecho de estar situado entre otras cosas, está *abierto* a otras cosas por su carácter de exterioridad: las otras cosas le afectan y viceversa. Asimismo, ya inmerso en la realidad como un cuerpo entre otros, está *abierto* a definir su modo de estar en la realidad, exigido a conformarse o encarnar un modo de ser. La persona tiene que lidiar con el dinamismo extrínseco de estar en el mundo y con la exigencia intrínseca de *tener que* apropiarse como suya.

El cuerpo personal está pues ligado, siempre en respectividad, nunca suelto de lo demás, y la fuerza misma del mundo y de sí mismo como realidad se le impone como algo con lo que tiene que lidiar. El cuerpo personal no es pues extensión sino una realidad física en tensión. Es precisamente esta *tensión* la condición de apertura a la propia realidad personal a definir su estar en el mundo y la figura de sí misma como singular. El cuerpo está doblemente ligado: ligado a la realidad y al fondo de su propia realidad en cuanto actualidad personal. Incluso, más que simplemente ligado, podemos decir que está *religado*. Por lo cual, será sólo en esa religación desde donde el cuerpo definirá su ser y su modo de estar. Es en la mediación con la realidad donde la persona tiene que actualizar y definir, continuamente, su modo concreto de ser.

²⁴⁴ Ricardo Espinoza Lolas, Paula Ascorra Costa, “Cuerpo y espacio...”, p. 241.

En definitiva, el cuerpo personal es un dinamismo en tensión que está religado y en respectividad.²⁴⁵ Por ser una realidad corpórea religada y en respectividad, la persona está abierta a tener que realizarse en su *mediación* con la realidad, y eso es ineludible. La persona se hace “*entre* cosas reales y *con* cosas reales, y esa versión a ellas no es una relación consecutiva (...) sino *constitutiva*”,²⁴⁶ es decir, no es opcional sino inexorable en su realización. En otras palabras, la mediación con las cosas es condición para que la persona defina su propio modo de ser y de estar en la realidad. La mediación con la realidad es forzosa e inevitable, es condición de posibilidad en la configuración de la persona en cuanto tal. La persona intrínsecamente está exigida a actualizar y definir su propio ser y su modo de estar en la realidad, en su mediación con ella.

3.4 LAS TRES DIMENSIONES DEL CUERPO HUMANO

En el apartado anterior hemos visto que la corporeidad es el momento físico por el que una persona es «en» y «desde» sí misma. A su vez, dijimos que, por su corporeidad, la persona está instalada en la realidad, «entre» y «con» las cosas. Así pues, por su corporeidad, la persona es sí misma y está abierta a *ser* ella misma o ser persona a *su* modo. La persona está físicamente presente en el mundo, religada y en tensión, abierta a definir o personalizar su ser frente a todo lo real. Corporeidad y mundo son dos momentos co-actuales de la persona que está instalada en la realidad. Por ello, la persona está corpóreamente en el mundo y está de un modo particular: religada a él, abierta a configurarse como persona y a definir su estancia en la realidad.

Ahora bien, en este apartado añadiremos otro elemento que complementa y complejiza el análisis del disimulo, a saber, las dimensiones que constituye a la persona como tal. ¿Qué quieren decir estas dimensiones? Dicho de manera sucinta, son tres momentos constitutivos de

²⁴⁵ La relación entre cuerpos y cosas se da porque la realidad es en sí respectividad. Ninguna cosa es por sí misma. Tampoco cada cosa es por sí misma y luego empieza a relacionarse con las demás. No es que el cuerpo vaya de una cosa a otra y establezca relación entre ellas en un momento intencional o voluntario, la relación se da precisamente porque ya se está en el mundo. Las cosas son respectivas, porque ya están abiertas unas a otras, eso es lo constitutivo y primario de cada cosa. Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 56.

²⁴⁶ Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 129. Las cursivas son mías.

la persona en tanto realidad.²⁴⁷ Como fue descrito en el apartado anterior, por su corporeidad la persona no puede estar desligada del mundo, aquí añadimos que físicamente tampoco se puede ser persona si no es desde los otros y con los otros. Los otros no sólo afectan a la persona o conviven con ella, sino que la constituyen como tal. La intromisión y presencia de los otros es radical en la sustantividad humana.

Así como hay una religación entre la corporeidad física y el mundo, también hay una articulación indisoluble entre el ser persona y los otros.²⁴⁸ En su estar en el mundo, la persona está ya “afectada por la realidad y por el ser de los demás”.²⁴⁹ La persona no sólo está en el mundo exigida a determinar su ser, además está, de algún modo, *determinada* por otras personas. Los otros, no de manera opcional sino radical, están ya presentes en la sustantividad humana. Por ello, el ser humano no es una realidad *exclusivamente* individual, ni social o histórica, es, más bien, *constitutivamente* individual, social e histórica, una realidad tridimensional.²⁵⁰

La persona, constitutivamente es una realidad individual, y lo es respecto de los otros de su especie. Cada persona es individual porque es diversa, porque es distinta e irrepetible respecto de los otros de su especie. Todas las personas son iguales, y lo son, respecto al esquema que comparten, es decir, son congéneres y tienen un modo común de habérselas o enfrentarse con

²⁴⁷ En su análisis sobre las dimensiones del ser humano, Zubiri partirá de lo genético, luego pasará a la presencia e influencia de los demás, y finalmente a lo que tradicionalmente se ha configurado en modos concretos de habérselas con la realidad. Estos tres momentos se entienden no tanto por la acción sino algo previo a la acción: el fluir de una persona a otras y viceversa, es decir, por la *refluencia* constitutiva del ser humano. Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza, Madrid, 2006, pp. 10-17.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 10. La noción de «dimensiones», no alude sino a la co-pertenencia o articulación indisoluble entre cada uno de los momentos que constituyen a la persona en cuanto tal. A mi parecer, Zubiri utilizará el término «codeterminación», para ser más contundente y enfatizar, además de la unidad entre lo individual, social e histórico, el peso inexorable que tienen los otros en el ser humano y la apertura de cada suidad a determinarse.

²⁴⁹ *Ibidem*, p.16.

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 65. La confusión recurrente que hace imposible conciliar lo individual y lo colectivo o lo social, descansa sobre una metafísica esencialista que suele pensar a la persona o como individuo o como parte de la sociedad sin conciliar ambos aspectos. En lugar de ello, el análisis fenomenológico de Zubiri formula dimensiones del ser de la persona, las cuales no se excluyen entre sí, sino que se entienden desde un dinamismo, no de *influencia* sino de *refluencia*, es decir, de un ir y venir dinámico en el que hay implicación indisoluble entre lo individual, lo social y lo histórico.

la realidad, son de la misma especie.²⁵¹ No obstante, cada realidad humana es única porque su configuración depende de cada *suidad*, esto es, de cómo cada quien se va apropiando y haciéndose dueña de sí, de cómo cada individuo de la especie se hace cargo de sí y queda como diverso respecto de los de su misma especie.

Cada persona es individual porque, aunque comparte un mismo esquema que le permite aprehender sensiblemente en modo de realidad, es una sustantividad única y diversa. Si bien es cierto que, con los mismos de su especie la persona comparte un esquema común de enfrentamiento con la realidad, también es cierto que cada persona es una realidad individual respecto de los otros de su especie. En ese sentido, por ser individual, carga con su propia suidad, y cada persona configura su ser de un modo específico. La dimensión individual del ser humano tiene que ver con la manera de quedar esa individuación respecto del *phylum*, respecto de los otros de su especie. Así pues, cada ser humano es individual porque es una realidad distinta respecto a los otros de su especie.²⁵²

Ahora bien, una persona no es viable como ser humano si no es «por» y «con» otros, no puede vivir, ni hacer su vida sin los de su especie. En ese sentido, cada persona está físicamente vertida a las demás y por esa versión inexorable constituye un nosotros, un cuerpo social en el que vive y hace su vida. Por ello, la persona además de ser individual es social. Desde el punto de vista de la especie respecto del individuo, la persona es *individuo* diverso, pero desde el punto de vista del individuo respecto de los de su especie, ese individuo es un *socio*, es decir, hace su vida con los demás.²⁵³ Por ser diversa la persona es individual, pero por estar vertida a los otros, y hacer su vida en común, es constitutivamente social.

La individualidad siempre es la de un *yo* respecto del *tú*, *él* o *ella*, es decir, es la especificidad de una persona respecto de las demás personas con las cuales convive.²⁵⁴ Desde

²⁵¹ *Ibidem*, p. 70. El esquema, es el código genético del ser humano, el cual es una réplica de otras personas. Los otros ya están en la persona, no desde las acciones sino desde algo más radical y previo, en la misma estructura psicoorgánica.

²⁵² Zubiri utiliza dos sentidos de la palabra «individual». Por un lado, en cuanto a lo *indivisible*, es decir, en cuanto a una estructura psicorgánica que es unitaria, y, por otro lado, en cuanto a que cada persona es una suidad diversa respecto de los otros de su especie. Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 191.

²⁵³ Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, p. 72.

²⁵⁴ Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 64.

la dimensión social del ser humano se puede decir que la persona no sólo es diversa, sino que está vertida a los demás. Físicamente la persona está presente en el mundo de un modo común; forma parte de un cuerpo social y en él está volcada radicalmente a los otros. Así pues, el ser humano es social porque, vertido a los demás, está en el mundo en convivencia, vive y hace su vida con otras personas.²⁵⁵

Ahora bien, esta convivencia radical en la dimensión social del ser humano es impersonal y personal: con otras personas en tanto que otras de *modo impersonal*, y con otras personas en tanto personas en *modo personal*.²⁵⁶ Por un lado, la convivencia impersonal envuelve el carácter de organización y funcionamiento de una sociedad, y por otro lado, la convivencia personal implica el vínculo de compenetración o comunión. La persona, siempre está, en el ámbito de sus acciones, vertida a los demás, convive con ellos inexorablemente, de un modo u otro.²⁵⁷

Además de ser individuo diverso que está en convivencia vertido a los demás, el ser humano habita un mundo constituido por otros seres humanos. Por ello, la persona es histórica porque carga y está dotada de modos específicos de enfrentamiento con el mundo. Todas las acciones de la persona están *apoyadas* en las posibilidades de lo ya sido; el ser humano parte de referencias específicas, de lo que otros ya han inventado.²⁵⁸ El ser humano está en un mundo constituido por otros, cuenta con un elenco de posibilidades que le han sido comunicadas por tradición para hacer tanto su vida viable, como su mundo habitable.

Así pues, el ser humano es constitutivamente una realidad histórica; se apoya en lo que otros ya han proyectado y posibilitado, es decir, en lo que le ha sido entregado en herencia

²⁵⁵ El ser humano como especie es *viable* sólo por otros y con otros, esto es, no sólo está con otros sino que refluye, en sus acciones *va hacia los otros* y *viene* de los otros. Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, p. 72.

²⁵⁶ Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, pp. 195-196.

²⁵⁷ *Ibidem*, pp. 248-252. A diferencia de otros pensadores que han pensado lo social como un momento secundario que se da como fruto de la colaboración o de un contrato, Zubiri plantea la dimensión social como algo radical y constitutivo de la persona. Por la versión a los demás o la refluencia que se da entre los seres humanos, en tanto que mismos de su especie, la persona es constitutivamente social.

²⁵⁸ *Ibidem*, pp. 265-268. Zubiri hace una distinción entre la evolución y la historia: mientras que la primera es resultado de la evolución, la segunda es producto de la tradición y la invención.

posibilitante para realizar sus acciones. Las posibilidades de una persona, para estar en la realidad y realizarse como tal, se apoyan en la dimensión histórica, esto es, en lo que le ha sido dado. La persona está en el mundo físicamente constituido por otras personas, es decir, humanizado, cuenta con un «haber», con unas posibilidades determinadas para tratar con las cosas, para comportarse y relacionarse. Así pues, la realidad humana es histórica porque cuenta con modos de hacerse cargo de la realidad y vías de realización; un elenco de posibilidades para enfrentarse con la realidad y configurar su propio ser.

En su apertura a la autoposesión el ser humano no parte del vacío sino del soporte que le antecede y ofrece vías de realización. La persona está en el mundo y cuenta con cierta firmeza, derivada de la intervención de los demás y concretizada en un *haber*.²⁵⁹ El mundo se presenta con una constelación de significados, valores, modos de hacer y ser, es decir, una serie de posibilidades ya prefiguradas o abiertas para hacerse cargo de sí, enfrentarse y moverse con las cosas. Físicamente la persona está en el mundo con un haber que le posibilita hacerse cargo de la realidad. Ese «haber», es la base o el suelo firme donde la persona se apoya para estar en el mundo y poder ser sí misma.²⁶⁰

En suma, el ser humano es individual, social e histórico, constitutivamente es una realidad tridimensional. Los otros *determinan* la sustantividad humana radicalmente desde las estructuras biológicas, por su presencia e influencia y por la comunicación de modos específicos de estar y enfrentar la realidad. La determinación de los otros es constitutiva y condicionante, esto es, hace posible que el ser humano esté físicamente en la realidad abierto a definirse como suidad. Los otros son condición de apertura para la configuración de la persona en tanto suidad, hacen posible que esté en el mundo, abierta a definir su modo de estar y de relacionarse con la realidad. Físicamente la persona ha sido *originada* en otro cuerpo como alguien diverso, está

²⁵⁹ *Ibidem*, pp. 264-267. Las *formas* más elevadas que adopta el haber son la mentalidad y la tradición, esto es, modos de vida, usos y costumbres. La mentalidad y la tradición envuelven modos de comprender y resolver el enfrentamiento con el mundo.

²⁶⁰ *Ibidem*, pp. 339-341. El haber tiene que ver, por un lado, con las cosas y por otro lado con las capacidades para el trato con ellas. El haber envuelve, además de la significación, la capacidad del ser humano para tratar con las cosas y moverse en el mundo. El haber está ligado al *hacer*, y es en cierto modo, el poder de las cosas y el poder en las cosas que el ser humano ejerce para el enfrentamiento con el mundo. La técnica es precisamente el poder que el ser humano tiene *sobre* las cosas para disponer de ellas, esto es, dominar la fuerza de las cosas y usar su poder para hacerse cargo de la realidad.

vertida en convivencia los otros y exigida a tener que ser *afirmada* como suidad en un mundo humanizado.

Dado que la tridimensionalidad es constitutiva de la persona, su apertura de realización le exige intrínsecamente tener que *autoposeerse* como individualidad, *determinarse* en respectividad a los otros, y además *apropiarse* o hacer suyo lo que ya hay. La persona está físicamente en el mundo y desde su cuerpo está ya religada –a sí misma, a los otros y las posibilidades ofrecidas por la historia–. Por lo tanto, su realización implicará tres momentos de apertura en respectividad: un momento de apertura respecto de sí como suidad, respecto de las otras personas con las que está siendo y conviviendo, y otro más respecto de la historia que le ha dado posibilidades específicas. En resumen, la realización de la persona en cuanto tal, implicará la *autoposición*, la *determinación* frente a los otros y la *apropiación* de las posibilidades dadas.

Hasta aquí, a partir de la problematización de Descartes y de Foucault, hemos puesto las bases filosóficas que nos permiten acercarnos al fenómeno del disimulo. En este capítulo se han desarrollado tres ideas en relación a la verdad, el cuerpo y el régimen de verdad. En primer lugar, en la crítica a la noción de verdad de Descartes, queda claro que ésta no es exclusivamente interna o del pensamiento, eterna, incontrovertible y pre-existente. La verdad, tampoco es como pensó Foucault, en un primer momento, algo externo, contingente, histórico y arbitrario, que se impone a un sujeto. Más bien, hemos intentado mostrar que la verdad de las cosas no es interna a la conciencia y tampoco es netamente social o histórica; la verdad es de las cosas mismas que «dan» de sí, que verdadean. La verdad no emerge de la conciencia ni se deriva de un régimen; las cosas en tanto que reales, están dando de sí, están dando verdad.

En segundo lugar, respecto a la noción de cuerpo, se ha dicho que éste no es algo extenso ni algo producido por el régimen de verdad. El cuerpo es una estructura coherente psicoorgánica, dinámica y abierta a la autoposición. Corpóreamente, la persona está físicamente instalada en el mundo, religada a él y a sí misma; está en el mundo, dando de sí, como suidad, abierta a definir su modo de estar en la realidad. El cuerpo no es un producto del régimen de verdad, “no

está por fuerza ajustado, sino por fuerza obligado a tener que ajustarse por cuenta propia”.²⁶¹ Él tiene que darse su propio modo de ser y estar en la realidad.

Descartes, anuló la materialidad y supuso que, ilusoriamente al aislarse del mundo, el ego podía encontrar una verdad radical. Este ego fue pensado al margen de los demás y de la tradición. Por su cuenta, Foucault, complejizó el carácter social e histórico del sujeto con la noción de régimen de verdad; puso de relieve dos dimensiones que suelen pasar inadvertidas en el análisis del individuo que piensa y hace. El poder del régimen de verdad es incuestionable, es un gran aporte de Foucault. No obstante, aquí lo hemos matizado y complejizado con la noción de «haber». El poder es tanto de la sustantividad humana como del mundo, del régimen de verdad y del haber.²⁶²

Con este planteamiento, ahora está asentado el punto de partida para el análisis del disimulo, el cual, no se puede definir como autoengaño o alteración del ser –como en la lógica de Descartes–, ni como mera anormalidad o inadecuación al régimen de verdad –como podría pensarse desde Foucault–, sino como algo más radical: un proceso de configuración personal en tensión dinámica con la realidad, el cual no es exclusivo de algunos sujetos sino de toda persona. La persona está físicamente como suidad, en un mundo ya humanizado, abierta a determinar su ser y su modo de estar. Y, es este proceso de apertura y determinación en tensión con el mundo, lo que da lugar al fenómeno del disimulo, esto es, al dinamismo por el que la persona se configura y define su modo de estar en la realidad.

²⁶¹ Carlos Sierra Lechuga, «*Libres a la fuerza*» o *De la realidad moral del hombre*, Madrid, Conferencia para la Asociación Española de Personalismo, 16 de junio de 2018, p. 9.

²⁶² A mi modo de entender, la diferencia entre el «haber» y el «régimen de verdad» es que, mientras el primero sólo envuelve modos específicos de ser y hacer configurados y comunicados por tradición, esto es, las *formas* de enfrentamiento con la realidad, en el segundo hay además una exigencia de adecuación o ajustamiento, hay además cierta *presión*, producción y reproducción de formas de ser y comportarse. El haber envuelve modos de enfrentamiento y en el régimen de verdad hay una exigencia de comportamiento. En el haber la persona cuenta ya con referencias que le permiten conducirse en la realidad; en cambio, en el régimen de verdad se le imponen exigencias y estándares de conducta.

CAPÍTULO IV

EL FENÓMENO DEL DISIMULO

En el capítulo anterior, con el pensamiento de Foucault, se recuperaron algunos indicios del fenómeno del disimulo. Vimos cómo la gran aportación de este autor, en una primera etapa de su análisis filosófico, fue el de poner de relieve la dimensión social e histórica del ser humano con la noción de «régimen de verdad». Asimismo, se vio, en la última etapa de sus análisis, a propósito de la anormalidad y el gobierno de sí, cómo Michel Foucault develó que además del poder del régimen de verdad, había un poder *en* el sujeto; un poder intrínseco al sujeto y que posibilitaba la configuración de sí y el distanciamiento respecto del régimen de verdad, el cual dio pie a comenzar el análisis del fenómeno del disimulo.

De la mano del análisis fenomenológico de Xavier Zubiri –a partir de la noción de cuerpo como realidad y las tres dimensiones del ser humano–, se buscó un fundamento filosófico para seguir el rastro de ese poder del régimen de verdad y el poder del sujeto, postulados por Foucault. Vimos cómo el cuerpo es una realidad constitutivamente tridimensional que está en el mundo, dando de sí y abierto a la realización o definición de su ser. Con esta afirmación, han quedado asentadas las bases antropológicas para abordar en qué consiste propiamente el fenómeno del disimulo.

En este capítulo se analizará con mayor detalle el fenómeno del disimulo como momento clave en el proceso de configuración personal y tres tipos de disimulo. Lo que sostengo es que el fenómeno del disimulo es propio del dinamismo de apertura al mundo y a la configuración de sí en el ser humano, es decir, que no es algo voluntario u opcional sino radical: es una exigencia humana, inexorable del estar físicamente en la realidad y tener que determinar su ser y modo de estar en ella. Para desarrollar esto es pertinente recapitular lo que se ha dicho del ser humano, a propósito de la corporeidad, de su estancia en la realidad y de las tres dimensiones que lo constituyen como tal. Recuperemos a rasgos generales lo que se ha avanzado conceptualmente hasta aquí.

Hemos afirmado, siguiendo a Zubiri, que la persona en tanto realidad está presente físicamente, es actualidad corporal. Como tal, es “una realidad que *está* presente en cuanto «estar»”.²⁶³ Este «estar» es un momento físico de su realidad, es una personeidad presente corporalmente, está en la realidad como una realidad entre otras. La persona no tiene cuerpo, sino que *es* una realidad corpórea, es una realidad física que está verdadeando, físicamente en la realidad está dando de sí, en y desde su cuerpo. La persona es actualidad física presente en la realidad que da de sí, desde su corporeidad.²⁶⁴

Corpóreamente «en» la realidad, la persona no está suelta; es una realidad *entre* otras, está religada a las cosas y a las otras personas. Por estar instalada en la realidad, la persona está religada, y esa religación no es una acción en la que las cosas quedan ligadas, no es la relación o el vínculo que se *establece* entre las cosas, es algo anterior y más radical: es “la «estructura respectiva» misma en que acontece el poder de lo real”.²⁶⁵ En otras palabras, la persona está religada y en respectividad, es un cuerpo que está físicamente ligado a otros cuerpos y dando de sí. La persona está físicamente presente en la realidad, instalada y religada, corpóreamente refluye a los otros y los otros a ella, no puede eludirse del influjo y la fuerza de la realidad.

Ahora bien, instalada en la realidad y religada, la persona *está* físicamente en la realidad como suidad. No sólo es *una* realidad entre otras, sino que es *su* realidad propia. En ese sentido, “su modo de implantación no es formar parte de ella, sino ser suyo como realidad frente a toda realidad”.²⁶⁶ Está religada a la realidad pero de un modo específico: siendo su realidad, es decir, su propia corporeidad. Así pues, la persona religada e instalada, está en el mundo, formando parte de él, pero con cierta independencia, como *su* realidad, como absoluto relativo. Su estar en la realidad es inteligente, esto es, se experimenta no sólo como un cuerpo que está en la realidad, sino formalmente como *su* cuerpo, como suyo.

²⁶³ Xavier Zubiri, *Inteligencia y Logos*, Alianza, Madrid, 1982, p. 258.

²⁶⁴ *Ibidem*, pp. 12-14. Zubiri utiliza el término «actualidad» para referirse al momento físico de *estar* en presencia física que, intelectivamente se impone (fuerza) al sentir (contenido) como algo de suyo (alter) que está. Y el término «actualización» se referirá a la modalización ulterior que se hace intelectivamente de aquello que se ha aprendido primordialmente.

²⁶⁵ Xavier Zubiri, *El Hombre y Dios*, p. 129.

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 61.

Precisamente porque es inteligente, la persona no sólo está corpóreamente en la realidad entre las cosas, sino que su estar «en» tiene que determinarse de una forma, tiene que definir su propia manera de estar respecto de lo demás, la suya. Por estar instalada en la realidad, la persona está religada a las cosas en su realidad, es una realidad que se encuentra entre las cosas y en ellas tiene que determinar la forma de su propia realidad, tiene que determinar, no lo que la constituye como realidad físicamente presente, sino la *forma* de su realidad, esto es, “la forma de realidad determinada como «propia» respecto de otras formas de realidad”.²⁶⁷

Esta exigencia de definir su modo de estar en la realidad es una exigencia intrínseca a su estructura psicorgánica. La persona, corpóreamente instalada en la realidad, aprehende formalmente las cosas como de suyo y se aprehende a sí misma como realidad. Ella, corpóreamente es sintiente en las cosas y siente las cosas en ella. No es algo que simplemente esté ahí de un modo pasivo o estático, está entre las cosas «inteligentemente», aprehendiéndose como suidad y abierta, tanto a su propia realidad como a la realidad de las cosas. Por ello, no es sólo *una* realidad que esté «entre» las cosas sino una realidad que siendo *su* realidad está «con» ellas, abierta a determinar *su* ser y *su* modo de estar frente a toda realidad.

Así pues, por su estructura psicorgánica que aprehende sensiblemente las cosas en modo de realidad, es decir, de suyo, la persona es una realidad no sólo religada y en respectividad, sino una realidad que está en la realidad como suidad. La persona es una realidad física relativa-absoluta, que está instalada en la realidad y abierta a definir su ser frente a la realidad. ¿Qué quiere decir esto? A saber: por estar instalada y religada es *relativa*, y por estar en la realidad como suidad, abierta a la configuración de su realidad, es *absoluta*. Es una realidad religada y abierta a la configuración de su propia realidad, tiene que definir la forma de su realidad «en» la realidad.

En términos aún más formales, se puede afirmar que la persona está en la realidad abierta, es actualidad instalada y religada, abierta a la configuración de su ser en la realidad.²⁶⁸ El carácter físico de religación y apertura tiene implicaciones muy específicas. Está forzada a definir e ir configurando su modo de estar en respectividad, esto es, su ser. La persona tiene una

²⁶⁷ Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 156.

²⁶⁸ Xavier Zubiri, *El hombre: lo real y lo irreal*, Alianza, Madrid, 2005., p. 62.

doble exigencia: debe personalizar su propio *modo de estar* en la realidad e ir definiendo *la forma de su realidad*, su personalidad. Abierta a la realidad de las cosas y a la configuración de su realidad, la persona tiene que determinar su modo de ser y estar en respectividad. Tiene que ir configurándose como una realidad entre otras y como suya.

El problema radical de la persona no es que esté en la realidad como una realidad entre otras, sino que, abierta a su propia realidad y la realidad de las cosas, *tiene* que configurar su propia realidad en la realidad. No basta con que esté instalada en la realidad, *tiene* que *definir* la figura de su realidad en la realidad. No sólo es una realidad entre otras, es una realidad religada y abierta a la configuración de su propia realidad, exigida a determinar la forma que ha de tener su realidad. La persona, por estar instalada en la realidad debe personalizar la forma de su realidad y asumir modos corpóreos de estar religada, asumir su posición frente a la realidad y definir su propia manera de «ser». En pocas palabras, la persona está en la realidad, pero tiene que personalizar su ser y definir su manera estar en respectividad, la forma de estar en el mundo.

Además de que corpóreamente la persona está instalada, religada y abierta a la configuración de su ser, quedó claro que la persona es una realidad constitutivamente histórica, social e individual. En efecto, la persona es tridimensional. Es histórica porque habita un mundo humanizado, es decir, un mundo configurado cuyo haber, modos de ser y hacer, le posibilitan modos de enfrentamiento con la realidad. Además, la persona es constitutivamente social, pues físicamente está vertida a los demás, convive y refluye *de* los demás y *a* los demás. Asimismo, constitutivamente es una especie diversa, es una suidad distinta respecto de los de su especie, cuya vida no puede ser apropiada si no es por ella misma en tanto que individualidad.

Así pues, la persona es constitutivamente tridimensional, ella misma está constituida biológica, social e históricamente por los otros, ella está, en cierto grado configurada, y además está refluendo de los y a los otros. Inexorablemente ella ha sido humanizada, *viene* de los otros y *está* abierta a los otros. Y es que la persona es a su vez *heredera* y *recreadora* o *transmisora*, carga con formas de ser y de hacer, con distintas mediaciones —en forma de artefactos, modos de pensar, actuar o simplemente un *haber*— que “lo queramos o no, nos modifican y las modificamos, inciden en nuestra vida y nosotros, a su vez, intervenimos sobre el contenido y

significado de estas herencias y de su transmisión a las generaciones futuras.”²⁶⁹ Lo quiera o no, el ser humano carga con la historia y está abierto a sí, a los otros y a las formas de ser y de estar dadas por los demás: es un heredero, recreador y transmisor.²⁷⁰

Dado que el ser humano es constitutivamente una realidad tridimensional y dinámica, abierta a la configuración de su ser, la persona está exigida a ser «más» persona en el mundo, a dar de sí y actualizar permanentemente su ser. El dinamismo de su suidad le exige “precisamente no poder permanecer siendo lo mismo sino configurando el ser de su propia sustantividad”.²⁷¹ La persona es dinámica, y ella continuamente tiene que autopoerse como sustantividad, apropiarse de modos específicos de hacer y de ser. Es el dinamismo de su propia sustantividad lo que le exige a ser más, a tener que configurarse como suya en la realidad, a definir su propia personalidad.

Y no sólo es la fuerza intrínseca del dinamismo de su propia corporeidad lo que le exige tener que configurarse, es la fuerza o el impulso de los demás y del mundo mismo lo que le exige tener que definirse como tal. No sólo *puede y tiene* que hacerse, sino que es el *impulso* de su misma sustantividad, de la realidad de las cosas y de las personas, lo que le fuerza a estar haciéndose.²⁷² La persona es una realidad dinámica que “no está simplemente vinculada a las cosas o depende de ellas, sino que está constitutiva y formalmente religada al poder de lo real”.²⁷³ Y es pues, el poder de lo real –la fuerza misma de corporeidad y la fuerza misma del mundo– lo que moviliza a la persona a definirse frente a la realidad y apropiarse como suidad. La fuerza misma de su sustantividad, así como la fuerza de los demás y de la realidad de las cosas, le impulsan a configurar su personalidad.

²⁶⁹ Lluís Duch, “Hombre, tradición y modernidad” en *Lluís Duch, antropología simbólica y corporeidad cotidiana*, UNAM, México, 2010, pp. 169-185, p. 179.

²⁷⁰ Estas tres características se derivan de las tres dimensiones del ser humano y tendrían que pensarse como momentos inseparables: la persona es «heredera» porque inexorablemente viene de los otros y carga con el haber, es transmisora porque está vertida a los demás, y es recreadora porque, en última instancia ella tiene que actualizar y reactualizar tanto su forma de ser como las formas propias del haber. El ser humano refluye de las otras personas y hacia ellas, y en ese refluencia tiene que actualizar la forma de estar con y entre los demás.

²⁷¹ Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 250.

²⁷² Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 98.

²⁷³ *Idem.*

La persona no sólo puede, sino que tiene que definir su ser. Por la religación –a sí misma, a los demás y al haber en el que está–, y por la apertura al mundo y a sí misma, tiene que definirse a sí misma y determinar su modo de estar en respectividad. El poder mismo de la realidad le exige tener que configurarse como suidad. Es pues el dinamismo de su propia sustantividad y la tensión misma de la religación al mundo, lo que hace, no sólo que la persona *pueda* configurarse a sí, sino que *tenga* que hacerlo. La fuerza o el poder de la realidad misma –de las cosas, de las personas y del haber–, no solo posibilita el ser de la persona, sino lo que la obliga, tanto intrínseca como extrínsecamente, a tener que configurarse como suidad y definir su modo de estar en la realidad.²⁷⁴

En suma, y para resumir en pocas sentencias lo dicho hasta aquí, se pueden hacer cuatro afirmaciones centrales. Uno, que la persona físicamente está instalada en el mundo y corpóreamente religada a él. Dos, que son el dinamismo de su propia sustantividad y la tensión misma de la realidad, los que le fuerzan a tener que ser sí misma y configurarse *en* la realidad. Tres, que la realidad misma de su propia sustantividad dinámica y la refluencia a los demás y de los demás es lo que *impulsa* a la persona a tener que definir su propio modo de ser y de estar en la realidad. Y cuatro, que no hay configuración personal sin dinamismo intrínseco y de apropiación constante, ni definición del ser o de la personalidad si no es en el mundo, en tensión dinámica con él.

Con este planteamiento, ahora se ha superado la noción estática y esencialista del ser humano y, además, se ha incorporado un elemento fundamental para entender el fenómeno del disimulo, a saber, la fuerza de los otros que dinamizan la modalización o la configuración del modo de ser y estar en el mundo. Estamos ante el poder mismo del dinamismo de la sustantividad humana y el poder del mundo y de la realidad de los otros, cuya fuerza se impone al cuerpo como algo con lo que tiene que lidiar. Son dos fuerzas que ponen en marcha al ser

²⁷⁴ Es evidente que aquí la noción de poder es distinta a la de Foucault, y de hecho es más radical. Precisamente porque la persona es una realidad dinámica, no sólo «puede» ser sí misma y definirse ante lo demás, como bien lo dejó claro Foucault en su último curso titulado *El coraje de la verdad*. La persona, por ser una realidad dinámica está forzada a definirse y tiene que determinarse ante la realidad. *Cfr.* Michel Foucault, *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.

humano en la configuración de sí y de su modo de estar en la realidad, dos fuerzas cuya articulación más que de prolongación o extensión, es de tensión.

Desde este bosquejo antropológico queda claro que el disimulo es un fenómeno que acontece como algo propio de la marcha del ser humano hacia su configuración personal. Disimular no es *tergiversar* o *falsificar* el «ser» de la persona, tampoco es tapar u ocultar lo que se «es», o sea, *fingir* algo que no se «es». El disimulo es un fenómeno más radical, es el proceso mismo de búsqueda y probación de sí, mediante el cual la persona se va configurando y va definiendo su modo propio de estar en la realidad. El disimulo ocurre en ese dinamismo de constante autoposesión, apropiación y definición del ser.

Por lo tanto, el disimulo, más que considerarse como un fenómeno negativo –como bien podría considerarse desde el paradigma de verdad como correspondencia o adecuación cartesiano– habría de ser comprendido como un fenómeno propio de búsqueda y actualización del ser. El disimulo no es un fenómeno que forzosamente tenga que ser valorado peyorativamente. Es un fenómeno que manifiesta ante todo la tensión de dos fuerzas: la del mundo ya constituido y la del ser humano abierto a constituirse a su modo en él. Dicho en otras palabras, el disimulo no es un fenómeno primariamente moral, sino un fenómeno radicalmente de búsqueda del modo de estar del ser humano en la realidad.

Rechazar el disimulo implica la negación del dinamismo propio de configuración personal. El error, la anormalidad, más que asumirse con un prejuicio o una carga social de rechazo, habrían de considerarse como manifestaciones propias del proceso mismo de irse haciendo persona. La persona tiene que aparentar, artificialmente dar forma a su ser, tiene que disimular para configurar y actualizar, en todo momento, su manera de estar en la realidad. Tiene que disimular para configurar su ser, respecto de sí misma, respecto de las otras personas y respecto de las cosas. Para detallar esta afirmación, que es la central de esta tesis, toca entonces abrir paso, precisamente al problema del ser.

4.1 EL PROBLEMA DEL «SER» EN LA PERSONA

Uno de los tópicos centrales en la filosofía ha girado en torno al problema del ser. Y en el caso de la persona, la solución a esta problemática se ha respondido en una de estas dos posturas: o el ser está dado de antemano –como en el caso de Descartes–, o es algo que se determina externamente, como planteó Foucault. Así pues, el «ser» o es algo dado *a priori*, y basta con establecer los filtros adecuados para acceder a la verdad inmanente. O es algo puesto *a posteriori* y determinado extrínsecamente por los demás. En suma, el ser o es algo *definido* o es algo *determinado*. Ambas concepciones muestran que, en una parte de la tradición filosófica, aún no se ha logrado una aproximación a la complejidad que hay en el «ser» de la persona. El ser de la persona no puede quedar reducido a algo que ya está dado de antemano, ni tampoco a algo producido históricamente.

El problema del ser ha sido perfilado de diversas maneras y en la tradición antropológica e incluso metafísica, las respuestas a esta cuestión han sido insuficientes. Las consecuencias inmediatas de esto han sido el reducir a un ser tan complejo como el humano a falsas y pobres nociones. El mismo Foucault en su crítica a la ciencia moderna cuando declara «*la muerte del hombre*», ya advertía de este problema y la gran deuda que tiene el pensamiento occidental.

En efecto, la «muerte del hombre» de Foucault, en el fondo, es una manera de abordar el problema del ser, y una crítica a lo que se ha *dicho* y pensado del «ser» humano. Según él, en la Modernidad el humano se constituyó en *sujeto* y su «ser», paulatinamente, fue ordenado y amoldado a regímenes de verdad.²⁷⁵ El ser del hombre se definió y normativizó mediante discursos y prácticas institucionalizadas. Dicho en otras palabras, a través de los regímenes de verdad se establecieron modos de subjetivación y comportamiento que instauraron lo que se debía de pensar de la persona y cómo se debía actuar. El ser mismo de la persona, de acuerdo con Foucault, fue institucionalizado y normalizado. La metáfora de la muerte del hombre es, en el fondo, la delimitación y restricción de lo que la persona «es».

²⁷⁵ De hecho, más que de «muerte» del hombre, se trataría de su «nacimiento», es decir, del momento histórico en el que surgió y se construyó, normativizó, delimitó y fijó un modo propio de ser del hombre. Patxi Lanceros, *Avatares del hombre. El pensamiento de Michel Foucault*, p. 32.

Esta crítica de algún modo apunta en la misma dirección de lo que Zubiri llama el gran error del pensamiento occidental. Según Zubiri el gran error de la tradición filosófica consistió en haber confundido el *logos* con la *realidad*. Es decir, que se ha tomado como lo verdadero y último aquello que se concibe, lo que se conceptualiza.²⁷⁶ Con esta confusión, la tradición filosófica le dio primacía al ser y consideró a este momento como lo definitivo y concluyente.²⁷⁷ La consecuencia inmediata de esta confusión ha sido la de darle prioridad a la *idea* y reducir la realidad a lo que se *piensa* de ella y se ha dicho de ella.²⁷⁸ Pero lo primero y radical no es el *logos* sino la aprehensión sensible de la realidad. El «ser» es un momento secundario de la intelección, un modo de intelección *derivado* de la impresión de realidad.

Con la logificación de la intelección, según Zubiri, lo conceptual fue tomado como «la» verdad. ¿Qué quiere decir esto? Que se tomó por verdad última y radical “la expresión humana de la realidad”,²⁷⁹ y no la *impresión* y *aprehensión* de la realidad. La verdad se redujo a lo *expresable* y *comprensible*, y se dejó de lado su fundamento sensible y aprehensible, es decir, la *fuerza* misma de la realidad. Para Zubiri, la realidad *está* dando de sí y nos *da* qué pensar, y eso es lo primario; la realidad misma es lo radical y no la idea que nos hacemos de ella. “La apertura de la inteligencia no es comprensión del ser, sino aprehensión impresiva de la realidad, un dejarse captar por lo real mismo.”²⁸⁰ El *logos* no es lo central en la intelección sino la aprehensión primordial de la realidad.

Otra de las críticas centrales de Zubiri a la filosofía clásica, además de la logificación de la inteligencia, es lo que él denomina la «entificación de la realidad». Según él, en la filosofía hubo un desliz que consistió en confundir el modo de *presentarse* de la cosa misma y el carácter físico y *dinámico* de la realidad. La realidad verdadera, *está* dando verdad, ella, por sí misma da de sí, por lo que lo fundamental en la verdad no es el presentarse mismo, sino el carácter físico que se impone a la intelección y nos da qué pensar. El presentarse de la realidad es sólo «un»

²⁷⁶ Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, pp. 86-87.

²⁷⁷ Lo que se entiende, para este autor, no es primariamente el «ser» sino, el «de suyo» de la realidad, esto es, la realidad misma que *está* dando de sí y nos da qué pensar. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente...*, pp. 225-227.

²⁷⁸ Xavier Zubiri, *Inteligencia y Logos*, p. 49.

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 51.

²⁸⁰ Oscar Barroso Fernández, “Zubiri ¿antídoto contra el nihilismo o disimulo de la melancolía?”, p. 398.

momento en el que las cosas de suyo quedan en la intelección. Pero ese momento de presentación puede darse de diversas maneras, es decir, puede presentarse de modos distintos, precisamente porque la realidad es dinámica.

Las consecuencias de la logificación de la inteligencia y de la entificación de la realidad han sido dos. Por un lado, el de reducir la realidad al momento de manifestarse o hacerse presente y, por otro lado, el de quitarle el carácter dinámico a la realidad.²⁸¹ La implicación de esto se puede reducir a la siguiente fórmula: se ha tomado lo que se *descubre* o se *muestra* como «la» verdad, es decir, el momento de expresión o manifestación de la realidad como lo último y definitivo de lo ente. En otras palabras, el momento de presentarse mismo se ha tomado como lo que es «la» realidad, de manera concluyente y definitiva, a su vez que se ha reducido el carácter *dinámico* de la realidad a un solo momento estático.

Así pues, tanto Foucault como Zubiri coinciden en gran medida en el problema del ser. El primero se centra particularmente en las repercusiones que esto tiene en el concepto de hombre, el segundo, en la manera en la que en general se entiende la realidad. La muerte del hombre, la logificación de la inteligencia y la entificación de la realidad, son tres críticas que invitan a complejizar o repensar el problema de la persona en tanto que realidad, y su ser. Ambos autores estarían de acuerdo en que la realidad, y más aún la realidad personal, es dinámica y es *más* que las ideas, ésta está dando de sí y se presenta de diversas maneras. Por lo tanto, si la persona se reduce a una conceptualización o a un solo momento de manifestación, se corre el riesgo de fijarla, empobrecerla y mal entenderla.

Todo lo dicho hasta el momento, en el fenómeno del disimulo, cobra especial relevancia para entender el proceso de personalización, pues están implicados tres momentos de manera

²⁸¹ *Ibidem*, p. 229. Lo que se manifiesta o afirma de la realidad, pertenece al ámbito del «ser» y es distinto al dinamismo propio de «la realidad». El «ser» y la «realidad» no son idénticos. El «ser» es un momento secundario de la realidad, es un momento derivado del dinamismo de la realidad que está dando de sí. Lo primario es la realidad y no el ser. En términos de Zubiri la «verdad dual», lo que se afirma o rechaza como el «ser» de la realidad, se deriva de la «verdad real», es decir, de aquello que sensiblemente nos está dando qué pensar y nos exige conocerle. Por medio de esta *verdad dual* es como nos aproximamos a la *verdad real*, no obstante, siempre habrá una distancia insalvable entre lo que se *conoce* de la realidad y la realidad misma. La verdad dual, que también puede definirse como las simples aprehensiones o ideas de la realidad, es la *superficie* de lo real, pero no es el *fondo* de la realidad misma.

inseparable. A saber, tanto el carácter físico de dar de sí, el dinamismo de configuración como la definición del modo de quedar en respectividad o de ser. ¿Qué es propiamente el ser? ¿Cómo entender particularmente el ser en la persona? ¿Cómo superar las nociones que asumen al ser como algo ya definido *a priori*, o bien como algo determinado, extrínsecamente, *a posteriori*? Para responder estas preguntas es pertinente adentrarnos en el fenómeno del disimulo desde el dinamismo de configuración personal.

4.2 EL SER COMO PROCESO DE APERTURA

El planteamiento central que he hecho hasta aquí es el siguiente: la persona disimula para configurar su «ser». Esto quiere decir que, en el proceso de personalización y de definición del modo de estar en la realidad la persona disimula. La persona es una realidad dinámica que, corpóreamente está en el mundo, indeterminada y exigida a definir su ser. Por consiguiente, el «ser» envuelve un momento intrínseco y otro extrínseco. El intrínseco, es propio del dinamismo de la sustantividad humana que no puede permanecer siendo lo mismo y tiene que apropiarse en tanto que suidad. Y el extrínseco es propio de la tensión y respectividad al mundo en la que tiene que definir su modo de estar o su modo de estar siendo frente a.

Ahora bien, el ser en la persona, envuelve dos momentos inseparables en la marcha a la configuración: el de apropiación y el de definición. El primero tiene que ver con el momento intrínseco de apropiación de sí y, el segundo con la definición del modo de quedar en respectividad, es decir, el momento extrínseco. Ambos son dos momentos imbricados e inseparables. No es que la configuración personal se dé por un lado y la definición del modo de estar en el mundo por otro. Por el contrario, como ya se ha repetido con insistencia, la personalización o apropiación de cada suidad acontece en el mundo. La persona no puede configurarse a sí misma ni definirse en respectividad sino es «con» los demás; no se puede configurar como suidad, como absoluta, si no es por la fuerza de los otros. Es pues, la fuerza del mundo mismo y los otros lo que impulsa a la persona a definir su ser y su modo de quedar en respectividad.

La configuración del ser de la persona no es prescindiendo del mundo sino siempre en el mundo. La configuración, prescindiendo de la realidad de las cosas, no es sino un *espejismo autorreferencial* que pone en primer plano la realidad corpórea de un «yo» que se proyecta y coloca como centro, y pone como fondo la realidad de las cosas.²⁸² El mundo está siempre presente en la constitución del ser de la persona. El perfil de la figura que la persona va cobrando, es decir, su configuración personal no es independiente del mundo, sino que lo presupone.

Es un hecho que la persona *está* físicamente en la realidad, ella es actualidad que verdadera en el mundo. No obstante, su estar es indeterminado y está abierto a definirse. De aquí se sigue que tiene que apropiarse de sí y definir su ser absoluto frente a todo, *afirmarse* como Yo, como suya frente a todas las realidades. Dicho de otro modo, la persona es una realidad corpórea que *está* físicamente en el mundo, es actual. Sin embargo, tiene que afirmarse como suya frente a todo, esto es, re-actualizarse como realidad absoluta frente a todo. Este acto de afirmación o de reactualización es, propiamente hablando, el «ser» de la persona. El ser, es entonces el acto en que la persona se afirma a sí misma como suidad, como realidad absoluta.²⁸³ La persona ya en el mundo, es *actual*; pero tiene que afirmarse en la realidad, actualizar o, mejor dicho, reactualizar su «ser», apropiarse de sí misma y de su propio modo de estar en la realidad.

El «ser» es pues el *movimiento* de afirmación por el que la persona se determina como suidad en la realidad, es un momento de apropiación de sí y de definición respecto de todo. Este movimiento no es espontáneo, no es algo que surja de un mero voluntarismo, se da precisamente porque la persona físicamente es una realidad dinámica y porque las cosas y las otras personas ponen en marcha el hecho de que la persona tenga que definirse frente a todo. Dicho de otra manera, el movimiento de afirmación del ser no brota del vacío ni de la persona por sí misma,

²⁸² En todo caso, si se quiere utilizar el término de autoconfiguración ésta no debe entenderse como un ejercicio al margen del mundo. Podría ser autoconfiguración si se asume que en este proceso se da un momento en el que se pone en primer plano la experiencia que la persona hace de sí, de la propia experiencia de estar siendo en el mundo. Esta autoconfiguración se resume al cuestionamiento que la persona misma se puede hacer sobre sí misma en estas tres preguntas: en qué me he convertido, en qué me estoy convirtiendo y en qué me convertiré como persona.

²⁸³ Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, p. 9.

brota de la fuerza de la realidad del cuerpo personal que no puede permanecer siendo lo mismo, y de la *tensión* de estar en el mundo que le exige determinarse frente a la realidad.

El movimiento de actualización del «ser» no es el *resultado* de la actividad voluntarista de la persona sino que emerge de algo anterior, del dinamismo corporal y de la fuerza misma del mundo que le exige afirmarse como suidad.²⁸⁴ La persona tiene que definir su ser. Y son el dinamismo propio de su corporeidad y el impulso de la realidad los que le lanzan a definirse como suidad frente a todo. El «ser» es el movimiento de afirmación –determinado por la fuerza del dinamismo corporal y por la fuerza de la realidad del mundo– por el que la persona se apropia de sí y actualiza su modo de estar en la realidad.

Son el dinamismo corporal y la tensión con el mundo los que determinan la apertura a la configuración del ser. La persona está *abierta* a lo que *pueda* ser en realidad y frente a toda realidad. Como el dinamismo de su realidad es apertura de lo real al orden de las posibilidades del ser, la persona tiene que ir haciendo experiencia de sí misma para determinar cómo estar en la realidad. Por esta apertura, que es propia del dinamismo de su realidad, está exigida de adoptar alguna figuración de notas con la cual ir definiendo su ser. Su ser está abierto a las posibles figuraciones que pueda adoptar; la figura o el contenido de su realidad corpórea lo tiene que forjar.

La persona tiene que esforzarse por «inventar»²⁸⁵ su propio modo de estar en la realidad, tiene que ingeniárselas para realizarse «en» el mundo, esto es, actualizar su modo de estar e ir

²⁸⁴ Para abordar la afirmación como movimiento, Zubiri desarrolla la idea de qué es pensar. Para él, pensar no es un movimiento espontáneo, sino un movimiento determinado por las cosas mismas que nos ponen en actividad y nos dan qué pensar. Por mi parte, he tomado esa noción para referirme al movimiento corporal de afirmación en la realidad. *Cfr.* Xavier Zubiri, *Inteligencia y Razón*, Alianza, Madrid, 1983, p. 35.

²⁸⁵ La palabra «inventar» no quiere decir aquí, falsificar sino figurar, hacerme una figura de la realidad. La persona tiene que dar forma a su trato con las cosas para vivir con ellas y entre ellas, tiene que hallar cómo estar ante la realidad. Tomo el sentido etimológico de la palabra, la cual está compuesta por el prefijo «in» que significa hacia dentro o para sí, y «ventus» que viene del verbo venir. La persona «inventa» quiere decir que figura para sí aquello que le puede venir o a lo que se puede enfrentar. Forzosamente la persona va figurándose lo que es la realidad y figura sus posibles respuestas, se va haciendo para sí (in) una figura de la realidad y la forma de estar ante ella. La vida es “inexorablemente invención. Tenemos que inventarnos nuestra propia existencia y a la vez este invento no puede ser

quedando en respectividad. La configuración del ser es un dinamismo, y en cuanto tal, búsqueda y esfuerzo constante. El ser de la persona es algo abierto, se ignora y, por lo tanto, se tiene que forjar en la incertidumbre. No tiene un punto de llegada o una meta por cumplir. Tampoco, es algo oculto que se tenga que develar, es algo *por crear*, algo que se tiene que inventar.

Esta apertura a la configuración del sí y de la manera de estar en el mundo provienen de la carencia ontológica y del modo de aprehender la realidad.²⁸⁶ Biológicamente la persona no está *equipada* para estar en el mundo, está desprovista de respuestas y, por ello, no está fijada a un determinado ambiente. Esta condición le exige tener que hacerse cargo de sí y de la realidad, buscar su propio modo de enfrentarse con el mundo. Pero, la persona no solo está desprovista de respuestas, sino que dispone de medios operativos para arreglárselas con la realidad. Por su forma de inteligir, siente y se siente en *modo de alteridad*. Ella se vive en “una especie de retracción en el mundo pero frente al mundo”.²⁸⁷ Por ello, porque no tiene ya un modo determinado para hacerse cargo, ella tiene que inventarse su propio modo de ser y enfrentar la realidad.

La persona, como realidad abierta a sí misma y al mundo, no sólo tiene el poder de hacerse diferente cada vez, sino que está exigida a determinar cómo estar en la realidad. La imposición de su propia realidad y la de la realidad de las cosas no le posibilita, sino que le exige *tener* que hacerse cargo de sí y definir su modo de estar en respectividad. Se puede decir que la persona no está fijada, ni ajustada a la realidad, ella tiene que hacer su propio modo de estar en ella. Sobre la persona pesa la carga de tener que responder por sí misma, de tener que apropiarse de sí y de tener que hacerse un modo de estar en la realidad. En ella nada está dado de antemano, nada es concluyente ni definitivo.

caprichoso. El vocablo inventar recobra aquí su intención etimológica de «hallar».” José Ortega y Gasset, “El quehacer del hombre” en *Obras Completas. Tomo IV (1939-1936)*, pp.-, p. 366.

²⁸⁶ Retomo de Blumenberg la noción de «carencia». Él señala la relación directa entre necesidad y creatividad. La necesidad de arreglárselas para estar en la realidad y definir su trato o enfrentamiento deviene en creatividad. La privación de un equipo adecuado para enfrentarse a la realidad y la no posesión de verdad, es al mismo tiempo el ámbito de la *posibilidad* y de la creatividad. Hans Blumenberg, *Las realidades en que vivimos*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 115-116.

²⁸⁷ Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente...*, p. 213.

El ser de la persona no está dado de antemano, no es algo que ya esté puesto por la naturaleza o por algún régimen de verdad, es algo por hacer. La persona está en el mundo de manera inconclusa. Esta «inconclusión» “no significa incompleta o no acabada de hacer en sus notas. Significa que su manera de ser «de suya» no está unívocamente determinada”.²⁸⁸ Lo inconcluso no es su actualidad sino la actualización de su ser. La persona es actualidad completa en todas sus notas, pero su ser es algo inconcluso, algo por definir. Físicamente la persona, desde y en sus notas, es una realidad actual, pero ella está abierta a posibles maneras de ser y posibles modos de estar en el mundo.

La persona en tanto realidad dinámica, en sentido estricto, *no es*. La persona *no es* sino en acto, sólo es en movimiento. Su ser no está ya determinado, tiene que configurarse en tensión dinámica con la realidad. Y esta configuración es un movimiento en marcha hacia lo que no es, es decir, tiene que renovar, redefinir, modular «permanentemente» su ser. En otras palabras, en la persona, el ser tiene que actualizarse en todo momento, y con él, su relación consigo misma, con las otras personas y con las cosas. El ser persona no es algo fijo ni fijado, es un dinamismo en marcha que se hace y rehace permanentemente.

Por eso la persona, en sentido estricto *no es*, porque su ser está siempre en marcha a la configuración y actualización. La persona *es* mismidad en tanto que actualidad corpórea, pero *no es* nunca lo mismo en razón de la configuración de su ser cuyo carácter es dinámico. Para seguir siendo la misma, la persona se ve forzada a *no ser* lo mismo, en cada instante tiene que actualizarse como suidad y en la manera de estar en respectividad.²⁸⁹ La persona “no es propiamente algo que «es», sino que es algo que «va siendo», precisa y formalmente porque la realidad «se va haciendo». El ser no es algo que «tiene» movimiento, sino que «consiste» en ese dinamismo gerundial”.²⁹⁰

En efecto, la persona «no es», la configuración del ser no se resuelve en un solo momento, es un dinamismo de actualización constante. Ella está en constante movimiento y la

²⁸⁸ Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 67.

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 579.

²⁹⁰ *Ibidem*, p. 174.

configuración de lo que ella es, se va haciendo a lo largo del tiempo y la vida.²⁹¹ La persona es una realidad dinámica y por ello, su ser está en constante construcción; no se hace definitivamente, sino que se va configurando gradualmente. Por el carácter decurrente de sus estructuras dinámicas, la persona configura su ser de manera gradual y durante toda su vida.²⁹²

Además de que la configuración del ser es gradual, cabe destacar que esa configuración no tiene un curso definido, se va haciendo a lo largo de la vida. La persona puede esbozar y orientar la configuración de su ser hacia un proyecto, no obstante, de ello no se sigue que su realización coincida con su plan.²⁹³ El ser no se configura en proyecciones, ni se define hacia una sola dirección, se va haciendo y transformando en el transcurso de la vida. Lo radical en la configuración del ser no es el *proyecto*, sino el *trayecto*, esto es, lo que la persona va realizando a lo largo de su vida.

La persona configura su ser de un modo *aproximativo* y variable. La persona, en el trayecto de su vida, se va haciendo en los actos que realiza; justifica y rectifica lo que ella «es» en realidad. Su ser es flexible, y se puede configurar de distintos modos, ya que “no sólo está constitutiva y modalmente abierta, sino que es por esencia flexiva; es una personalidad renovada y renovable en todo instante”.²⁹⁴ Ella puede no sólo asumir lo que ya es, sino reasumir lo que ha sido, puede dejar de ser, esto es, “ser *renovada* por entero hasta respecto del pasado y no sólo del porvenir”.²⁹⁵

Así pues, con lo desarrollado hasta aquí, queda claro que la configuración del ser es un proceso dinámico. El ser no está ya hecho, es algo por hacer, se forja en las determinaciones que la persona realice en su vida. La persona, por estar abierta a sí misma y al mundo, puede asumir distintos modos de hacerse cargo de sí y modificar su modo de estar en respectividad.

²⁹¹ Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórico*, p. 136.

²⁹² Zubiri considera al «ser» no como algo unívoco y directo, sino como un movimiento de aproximación en un enfoque direccional, esquemático y gradual. Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, pp. 326-328.

²⁹³ Lo ideal, lo posible, lo imaginado, no es lo que configura a la persona, sino lo que efectivamente realiza en el trayecto. La configuración de la persona no se juega en lo que proyecta sino en el camino, en lo que va realizando en su trayecto, esto es, en lo que va haciendo o actualizando a lo largo de la vida. Cfr. Étienne Souriau, *Los diferentes modos de existencia*, Cactus, Buenos Aires, 2017, pp. 13-14.

²⁹⁴ Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 181.

²⁹⁵ *Ibidem*, p. 186.

La persona configura su ser de manera *gradual, aproximativa y flexible*. El ser no se tiene dado de antemano, no se realiza conforme a la coincidencia de un plan, y tampoco es rígido o unívoco.

4.3 AFIRMACIÓN Y DEFINICIÓN DEL SER

Con lo desarrollado en este apartado hemos avanzado en la complejidad del problema del ser, y en particular, el ser de la persona. Ha quedado claro que el «ser» es un momento por el que la persona se configura como tal. Un momento gradual, aproximativo y flexible. Por el carácter inconcluso o de ser «en» proyecto, y porque sus estructuras son decurrentes, la persona no sólo *tiene* que determinar su ser, sino que además *puede* configurar su ser de uno u otro modo.

Ahora bien, para avanzar en la comprensión del fenómeno del disimulo, es importante detenernos en dos momentos clave en la configuración del ser: la afirmación y la definición. Brevemente, detengámonos en estas dos preguntas. ¿En qué consiste propiamente este momento afirmativo del ser? ¿cómo es que la persona va definiendo y dando forma a su ser? Una vez que se resuelvan estas preguntas, habrá más elementos para comprender el fenómeno del disimulo como movimiento propio de la configuración del ser.

Para comenzar, a grandes rasgos se puede decir que la persona está instalada en el mundo, pero está establecida en él, de cierta manera, *sin firmeza*, sin solidez propia.²⁹⁶ Por ello tiene que afirmarse, determinarse como suidad frente a todo, definir su modo de estar en la realidad. El «ser», es precisamente el movimiento afirmativo por el cual, gradualmente, la persona determina la figura su realidad y su modo de estar en respectividad. La persona, para

²⁹⁶ Se puede decir que la solidez o la firmeza primaria y radical está constituida tridimensionalmente. La persona constitutivamente se apoya en lo que como sustantividad orgánica ya es, así como en lo que social e históricamente está físicamente en el mundo. No obstante, esa solidez o firmeza no es determinante, tiene que actualizarse o consolidarse gradual y progresivamente a partir de la configuración. La persona tiene que hacerse cargo de sí, responder por sí misma y definir su modo de ser y estar en la realidad.

apropiarse como suidad y determinar, con fuerza propia, su modo de estar en la realidad, afirma su ser.

Así pues, la persona configura su ser mediante la afirmación. Y esta afirmación no es sino la «fuerza de realización»²⁹⁷ por la cual la persona determina su propia manera de estar frente a todo. Lanzada a la reactualización constante de su manera de estar en respectividad, la persona tiene que afirmarse como suidad. No es que la persona se *pueda* afirmar, sino que, para poder vivir, la persona se afirma como sí misma frente a todo. La vida no está en lo que hace, sino que lo que hace, lo hace para poder vivir de una manera o de otra.²⁹⁸

La afirmación es el *movimiento vital* por el que la persona es y está en respectividad. Vivir consiste en estar en movimiento, en estar en acción, en afirmarse. La persona no está físicamente en el mundo como algo meramente pasivo o estático. Por el contrario, está en el mundo, propiamente en acción, de hecho, la persona está en movimiento y por ello tiene que afirmar cómo estar en la realidad. Por ello, la afirmación es la «fuerza de realización» por la que la persona re-actualiza su ser, el movimiento vital por el que la persona actualiza su modo de estar en el mundo. La afirmación es el movimiento de realización por el que la persona es «así» y está a *su* propio modo en el mundo.

Ahora bien, como la afirmación es «re-actualización» constante, mediante la afirmación la persona va modulando, enriqueciendo, modificando su ser, esto es, se va *definiendo*. La persona no *es* de una forma específica, no está definida. Su ser está «en» constitución y es algo que no se define definitivamente, sino algo que está siempre en movimiento, en definición. La persona tiene que definir la *forma* de su realidad, determinar la figura que va adquirir como suidad, es decir, configurar su ser, su personalidad. Es pues, mediante la afirmación que la persona va definiendo la forma su ser, configurando su personalidad.

²⁹⁷ Zubiri discierne distintos grados de fuerza de realización mediante los cuales se afirma. Por ejemplo, la fuerza de realización de la duda y la certeza es distinta. La primera tiene menor fuerza de realización que la segunda. No es lo mismo afirmarse de manera titubeante que con seguridad o confianza. Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, p. 178.

²⁹⁸ Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 553.

Cabe insistir en que la definición del «ser» no es definición-*definitiva*, sino definición-*provisional*, un dinamismo que está en constante cambio. Y esto es así porque la persona no está fija ni puede estar fijada, tiene que actualizar su ser, hacerse y rehacerse en todo momento. Ella misma, por ser dinámica, actualiza su ser en todo momento, es cambio. De hecho, “se mueve sin cesar entre la continuidad y el cambio o, tal vez mejor, su existencia se plasma cambiando en la continuidad o continuando en el cambio”.²⁹⁹

Así pues, la persona, mediante la afirmación, va definiendo provisionalmente qué es, le da figura concreta a su personalidad y a su manera de estar en respectividad. Nunca permanece siendo lo mismo. Más bien, da forma distinta a su ser. Ella, por ser un dinamismo en movimiento, a la vez es y deja de ser. La configuración del «ser» consiste precisamente en dejar libre el «ser» para ser más, para ser *otro* de lo que es. Este «dejar libre» el ser no es anulación de lo que la persona ya es, sino un *desgajamiento* y expansión del «es». En cada afirmación, la persona desgaja lo que ya es y le da figura nuevamente a su ser. Ella carga con lo que está siendo, pero al mismo tiempo en cada afirmación deja de ser, para ser *más* que lo que es, define *provisionalmente* lo que es.

En resumen, hasta aquí ha quedado claro que la afirmación es la fuerza vital por la que la persona determina su estar «así», en la realidad. Asimismo, vimos que la afirmación da lugar a la definición del ser de la persona, esto es, a la forma concreta que la persona va cobrando en tanto que suidad. Esta definición del ser no se configura definitivamente sino provisionalmente. Estos tres momentos –afirmación, definición y provisionalidad– forman parte de la configuración personal y envuelven propiamente el fenómeno del disimulo. Pasemos entonces a ver en qué consiste el disimulo y cómo es que, mediante éste, la persona va configurando su ser.

²⁹⁹ Lluís Duch, “Hombre, tradición y modernidad”, p. 180.

4.4 LA BÚSQUEDA DEL MODO DE ESTAR EN LA REALIDAD

Hemos visto que la configuración del ser es, ante todo, un dinamismo en marcha. Lo que ha quedado claro hasta este momento es que la persona, a lo largo de su vida, va configurando con fuerza propia lo que ella es en realidad. El propósito de insistir en esta manera de entender la complejidad del ser en la persona, ha sido, por un lado, el de despejar la idea de que «ya es» algo *definido*, y por otro lado la idea de que es algo *determinado* extrínsecamente. Si el ser de la persona fuera algo ya dado de antemano, algo definido, no podría ser *enriquecido*.³⁰⁰ Y si el ser de la persona fuera algo determinado extrínsecamente, no tendría fuerza propia, sería mera pasividad o materia inerte.

Lo cierto es que la configuración del ser es un problema. La persona se vive en tensión y tiene que definir, por un lado, cómo estar en la realidad, y, por otro lado, la figura de su realidad. Forzosamente tiene que *buscar* su propio modo de estar en la realidad y la manera de ser un Yo respecto de todo, es decir, apropiarse como suidad. La persona se vive a sí misma como problema porque no sabe qué va «ser» o en qué se va a convertir, ni qué va a «hacer» o cómo va a determinar su modo de estar en la realidad.³⁰¹

La configuración del «ser» no es sino el carácter personal o la forma de realidad que la persona va haciendo de sí en su manera de ir quedando en respectividad. El «ser» es la respectividad de la persona, esto es, la manera propia de estar en la realidad como una realidad «entre» otras y como «su» realidad. Así pues, la persona va definiendo su «ser» en cada situación que enfrenta y las respuestas que da, en su modo de enfrentar y responder a la realidad, van dando forma a su realidad y asumiendo su propia manera de estar en respectividad. Ella tiene

³⁰⁰ Este «enriquecimiento», en el apartado anterior lo he denominado «ser más» o la marcha de la persona hacia lo que «no es». Octavio Paz lo ha formulado muy bien al referirse a la persona como tiempo o permanente trascenderse. La persona se afirma de un modo paradójico: va más allá, siempre fuera de sí, y no cesa de negarse a sí misma; ella es tiempo: “Continuo manar, perpetuo ir más allá. Su esencia es el *más* -y la negación de ese más. Se destruye y, al destruirse, se repite, pero cada repetición es un cambio”. Octavio Paz, *El arco y la lira, El poema. La revelación poética. Poesía e historia*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1972, p. 57.

³⁰¹ Las preguntas por el «ser» y el «hacer» de la persona se resumen en la siguiente fórmula ¿qué va a ser de mí? y ¿qué voy a hacer de mí? Son dos preguntas que están estrechamente imbricadas. Estas preguntas giran en torno a la configuración de la personalidad y al modo de ir quedando en respectividad, dos momentos inseparables uno del otro. Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 105.

que definir su ser «así», su ser de un modo y no de otro, su propio modo de estar en la realidad; tiene que buscar cómo estar, moverse y desenvolverse, en todo momento, en la realidad.

Ahora bien, si la persona tiene que ir delineando y perfilando su ser, esto es, modulando la figura de su realidad en cada situación haciéndose suya, entonces ¿cómo va determinando no su realidad física sino la *figura* de su realidad con las cosas? Por medio de la experiencia; por la experiencia que va teniendo de las cosas y la experiencia que va teniendo de sí. La experiencia es lo que permite ir configurando el ser, y con ello su manera de estar en la realidad. Es la experiencia lo que va configurando el ser de la persona.

Describamos lo dicho en las líneas anteriores con mayor detalle. La experiencia es lo que permite ir configurando el ser, y con ello la manera de estar en la realidad. Y la experiencia “es el ejercicio mismo operativo del acto de probar: es probación física”.³⁰² La persona tiene que probar su propio modo de estar en la realidad. Sintiéndose en la realidad y probando cómo estar en ella es como va haciendo experiencia de sí, configura su forma de estar en la realidad, su ser-así.

La experiencia pues, consiste en *probación*. Y esta probación envuelve dos momentos: el sentir y la figuración que hacemos de lo sentido. La probación es, por un lado, de las cosas que aprehendemos como de suyo y, a la vez, de lo nos hemos figurado de ellas. Experiencia es «probación física»: “probación de si las cosas, efectivamente, son o no son como nos hemos figurado; y no por un razonamiento, sino justamente por un contacto directo con ellas”.³⁰³ Es pues, el encuentro directo con las cosas o la confrontación, lo que da lugar a la experiencia.

La experiencia se da corpóreamente en la realidad personal. Y, aunque la experiencia es contacto con la realidad, vale la pena distinguir dos tipos de experiencia: una que podríamos llamar experiencia de las cosas y de las personas y otra que es la experiencia de sí. La primera, va modulando el modo de estar frente a todo y define el modo de estar ante la realidad de las cosas o las personas. La segunda, va perfilando la figura que cobra la realidad personal, su personalidad. Ambas formas de experiencia surgen del contacto físico y se implican

³⁰² *Ibidem*, p. 100.

³⁰³ Xavier Zubiri, *El hombre: lo real y lo irreal*, p. 155.

mutuamente, pero en la realización se dirigen a puntos distintos: la primera hacia el modo de estar en respectividad y la otra hacia la forma personal de asumirse como suidad.

La persona tiene experiencia de «la» realidad y también va teniendo experiencia de «su» propia realidad, es decir, experiencia de sí. Llamaremos a una experiencia extrínseca y a la otra experiencia intrínseca.³⁰⁴ No quiere decir que se excluyan mutuamente. La experiencia «de» las cosas se da *en* la persona y la experiencia personal se da «en» la realidad de las cosas. Sin embargo, la experiencia extrínseca tiene como centro de atención a las cosas, y el énfasis en la figuración es hacia aquello que la persona ha aprehendido formalmente como de suyo e intenta averiguar cómo es o qué es. En cambio, la experiencia intrínseca tiene como centro la propia realidad corpórea, y el énfasis en la figuración es hacia el modo concreto que cobra el ser personal.

Así pues, en la experiencia la persona prueba y forja el modo concreto de ser y de estar en la realidad. Probando ser «así» y no de otra manera, ante tal o cual situación, es como gradualmente va configurando su propio modo de estar en la realidad. Estas probaciones van dando pautas a la persona para modular y encontrar la manera de ser y de estar en respectividad. Y es, por lo tanto, en el contacto con la realidad como la persona prueba, y se prueba así misma, *busca* su propio modo de ser y de estar. A fin de cuentas, lo que la persona es, o va siendo, “es consecuencia de un inacabable trabajo espeleológico de descubrimiento, de paso de lo latente a lo patente, que dura toda la vida, y siempre permanece inacabado”.³⁰⁵

En definitiva, la persona no está hecha, tiene que hacerse, y para ello, tiene que indagar, desde la experiencia, cómo ser sí misma y cómo estar en la realidad. Lo que ella es y su manera de estar en el mundo es un problema que ella misma tiene que resolver: la persona, en el contacto con la realidad, tiene que ir *buscando* cómo ser y cómo estar en ella. “Hacerse persona es *búsqueda*”.³⁰⁶ Y esa búsqueda no cesa, es un proceso inacabado que dura toda la vida,

³⁰⁴ *Ibidem*, pp. 158-161. Zubiri desarrolla ampliamente los dos tipos de experiencia: extrínseca e intrínseca. Precisemos que no es lo mismo entrar en contacto con una cosa y entrar en contacto con una persona, la experiencia de las cosas tiene un carácter distinto a la experiencia de las personas.

³⁰⁵ Lluís Duch, “La identidad no es una priori” en *Lluís Duch, antropología simbólica y corporeidad cotidiana*, p. 136.

³⁰⁶ Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 113.

precisamente porque ser persona es un proceso dinámico de actualización y reactualización constante.

Ahora bien, la probación física de la realidad y la búsqueda del modo propio de ser y de estar, siempre van acompañadas de un esbozo. Esto es, que el contacto con la realidad nunca se da en el vacío. La persona va a tientas figurándose lo que ella podría ser y lo que podría ser la realidad. Por esto, la experiencia que la persona va haciendo de sí es un constante «tanteo» que se va realizando *desde* el esbozo. Es decir, la persona no tiene experiencia o contacto con la realidad sin esbozo; éste es parte ineludible de la experiencia.

¿En qué consiste este esbozo? En trazar, a partir de un sistema de referencias, un canon provisional de lo posible y las posibilidades.³⁰⁷ En el contacto con la realidad, la persona construye sistemáticamente un canon de lo que las cosas podrían ser y de lo que ella podría ser y hacer. Este canon –cuyo carácter es provisional porque se va haciendo y rehaciendo constantemente–, da dirección y medida a lo que la experiencia podría ser. El esbozo es pues, punto de referencia y orientación, “es la forma concreta de alumbramiento de posibilidades”.³⁰⁸ Es, lo que posibilita a la persona ser de un modo, tratar con la realidad y conducirse.

Hasta aquí, queda claro entonces que la persona tiene que buscar su propio modo de ser y de estar. Y esta búsqueda la hace a partir de la probación. En la experiencia física de sí y de la realidad, la persona en tanteo esboza las posibilidades de lo que ella podría ser y lo que podría hacer. A tientas y esbozando, es decir, en el contacto físico y a partir de figuraciones, es como la persona se experimenta y forja su propio modo de estar en la realidad. Por medio del tanteo y el esbozo, la persona experimenta y conoce aproximativamente cómo tratar con las cosas y lo que ella puede ser y hacer.

³⁰⁷ Xavier Zubiri, *Inteligencia y razón*, p. 218.

³⁰⁸ *Ibidem*, p. 220.

4.5 LO IRREAL EN LA DEFINICIÓN DEL MODO DE ESTAR EN LA REALIDAD

Es indudable que lo fundamental en la configuración personal es la experiencia. Para configurarse e ir determinando su modo de estar en la realidad la persona experimenta. La persona ya está en la realidad, instalada en el mundo, pero de un modo *inespecífico*, sin forma. Ella tiene que buscar *cómo* ser sí misma y cómo estar en la realidad, es decir, buscar su propia forma de vivir. Este «cómo», no está dado, es un ámbito huero o vacío que se construye a través de la experiencia. Su vida no tiene forma, y esto es algo que ella misma tiene que forjar, que tiene que configurar. La forma en que la persona es y está se tiene que configurar.

En efecto, como ya se ha subrayado con insistencia, la configuración es actividad incesante. La persona no es, sino en acto. Ser persona consiste en estar actuando, en actualizarse como suidad en la realidad, en definirse a sí misma y definir su modo de estar. La persona tiene que dar forma a sí misma y a su manera de estar, determinarse y determinar cómo estar en la realidad. Configurar, es pues, la actividad propia de darse forma ella misma, y dar forma a la manera de estar en respectividad.

Ahora bien, hay un momento clave en este proceso de configuración personal y determinación del modo de estar en la realidad: la ficción. La persona, para forjar la forma de ser y estar, tiene que hacer ficción de sí misma, fingir que ella es de un modo y no de otro.³⁰⁹ No finge que es *otra* realidad, finge que ella es de una forma. Ella hace ficción del *contenido* de su realidad, es decir, de lo que ella podría ser como realidad.³¹⁰ Para configurarse y determinar cómo estar en la realidad, la persona hace ficción de la realidad y finge el *contenido* de su realidad; finge su *ser-así*, finge que ante cierta forma de realidad, ella es de una «forma» y no de otra.

³⁰⁹ Otro término que puede tomarse por la palabra «fingir» es el término «imaginar», cuyo distintivo es la realidad en posibilidad: lo que sería o podría ser el contenido de la realidad.

³¹⁰ Zubiri distingue entre «ficción de realidad» o «fingir la realidad» y «realidad en ficción» o «realidad fingida». De lo que se finge o de lo que se hace ficción no es de la realidad, sino del *contenido* de la realidad. Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, p. 94.

Si la ficción es parte del proceso configurador de la persona y de su manera de estar en la realidad, por consiguiente, lo irreal constituye un ámbito fundamental para su realización.³¹¹ La persona forja su manera de ser, estar y tratar con la realidad desde el ámbito de lo irreal. Ella tiene que forjarse desde lo irreal cómo *estar* con las cosas y *tratar* con la realidad. Así pues, lo irreal es inexorable para que la persona pueda asumir una forma de estar en la realidad. La forma de ser de la persona y su modo de estar en la realidad se forja desde lo irreal.

Desde lo irreal, para estar en la realidad, la persona, se figura lo que es la realidad. Hace figuraciones precisamente del *contenido* de la realidad.³¹² Sin hacer figuraciones la persona no podría estar en la realidad, no podría estar «entre» y «con» las cosas.³¹³ Más aún, sin figuraciones, la persona no podría hacer su vida; la realidad de las cosas le arrastraría y no podría tratar con ellas; viviría caóticamente. Son las figuraciones las que le permiten moverse en la realidad, tratar con las cosas e ir apoyando su vida en ellas.

Dado que la persona es dinámica y sus estructuras son decurrentes, en ella hay una exigencia no sólo de actualización, sino también de *anticipación* de la realidad. Ella está forzada a proyectar o imaginar lo que pudiera ser la realidad, tiene que “figurarse, por lo menos de una manera radical, cómo son las cosas, lo que son las cosas”.³¹⁴ La persona, para conducirse y enfrentarse a la realidad, en todo momento, tiene que figurarse aquello ante lo que está, anticiparse a la realidad, proyectar.

Figurar es *darle forma* a la realidad ante la que se está y también *asumir una forma* de estar ante ella. En la figuración o anticipación de la realidad, la persona proyecta imágenes de lo que pueden ser las cosas y de cómo puede conducirse ante ellas. La figuración de la realidad

³¹¹ En 1967 Zubiri desarrolla un curso en el que aborda ampliamente el tema de lo real y lo irreal en el ser humano, insistiendo en que lo irreal es necesario para poder estar en lo real. Aquí tomaré algunos elementos que considero claves para entender el fenómeno del disimulo. De acuerdo con este autor, lo irreal no es opcional, sino inexorable, es propio del dinamismo de la persona para ir determinando su modo de estar en la realidad: lo irreal es necesario para estar con las cosas reales. Xavier Zubiri, *El hombre: lo real y lo irreal*, p. 137.

³¹² Lo «irreal» no es lo mismo que lo «arreal». Lo arreal no tiene fundamento en lo real. En cambio, lo irreal se fundamenta en lo real, es un momento posible del contenido de la realidad, un momento figurado de lo que *sería* la realidad. Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, p. 91.

³¹³ Xavier Zubiri, *El hombre: lo real y lo irreal*, p. 137.

³¹⁴ *Ibidem*, p. 156.

es la vía de acceso que le permite acercarse a la realidad de una manera dirigida, orientada y seleccionada.³¹⁵ Sólo desde las proyecciones o figuraciones la persona perfila la realidad, orienta y determina su manera de estar en la realidad.

La persona pues, para poder hacerse cargo de sí y de su manera de estar, proyecta la realidad y se proyecta en ella. Ella proyecta la realidad como posibilidad. Forja, desde lo irreal, el contenido de la realidad y su forma de estar ante ella. Proyecta y se proyecta. Figura cómo hacerse cargo de la realidad y hacerse cargo de sí. En cada situación, proyecta la realidad como posibilidad, y desde lo irreal *define*,³¹⁶ de un modo más o menos preciso, ante qué esta y cómo estar.

En suma, lo irreal le permite a la persona situarse en el mundo e ir determinando su modo de estar en respectividad. En lo irreal, en las figuraciones de la realidad, la persona proyecta y determina su propia manera de estar en relación. Lo irreal le permite a la persona situarse y determinarse, esto es, poner delante de sí, a modo de imagen, las cosas y además definir cómo estar ante ellas. Desde las figuraciones o el rodeo que se hace por lo irreal la persona se aproxima a la realidad, se sitúa y determina su manera de estar en el mundo.

4.6 EL DISIMULO COMO EXIGENCIA RADICAL DEL SER HUMANO

Hasta aquí ya ha quedado en claro que la persona está abierta a la realidad y a configurar su modo propio modo de ser y de estar en ella. Ella tiene que personalizar la forma de estar en la realidad y darse a sí misma una forma de ser. Tiene que hacerse un propio modo de ser y de estar, tiene que configurarse a sí misma como realidad y determinar su manera de estar en respectividad. Para ello, inexorablemente está lanzada a afirmarse en la realidad e ir buscando

³¹⁵ *Ibidem*, p. 125.

³¹⁶ *Ibidem*, pp. 68-70. Zubiri desarrolla ampliamente los grados de precisión del perfil o definición que nos vamos haciendo de la realidad. El «espectro» es el menos preciso o indefinido, la «ficción» es un grado intermedio y la «idea» o el concepto es el perfil más exacto o definido. Estos grados de precisión son diferentes modos fundamentales de lo irreal, lo cual no significa que sea la realidad misma sino sólo la figuración que nos hacemos de ella.

la forma de estar en la realidad, así como perfilar su propia forma de apropiarse como suidad. Dicho en otras palabras, tiene buscar la forma de vivir y dar forma a su propia sustantividad.

En el apartado anterior se hizo énfasis en que para determinar la forma de su realidad y la forma de estar en respectividad, lo irreal es fundamental en la configuración personal, tanto del modo de ser propio como del modo de estar en respectividad. Hemos visto que, en la experiencia, la persona se va haciendo una figura de la realidad y va haciéndose figura de sí misma. En cierto modo, la persona proyecta y se proyecta, codifica la forma de la realidad mediante figuraciones y a partir de ahí determina cómo estar en la realidad. Ahora avanzaremos un paso más, en lo que respecta al disimulo: la apropiación y configuración de sí misma en tensión con la realidad.

La pregunta por responder ahora se podría formular de la siguiente manera: ¿cómo es que, en tensión con la realidad, la persona disimula para apropiarse de sí misma y configurar su manera de estar en respectividad? Para ello, la persona tiene que responder por sí misma, actuar por sí misma y configurar por sí misma su manera de estar en la realidad. Dicho en otras palabras, tiene que poseerse como suidad, asumir una posición en la realidad y definirse físicamente en cada situación. Ella tiene que *resolver* cómo estar en la realidad y cómo configurarse como suidad, buscarse una *forma* específica de realizar su vida. Veamos qué quiere decir esto.

Ya ha quedado claro que la configuración personal no es algo definido de antemano. Conviene recordar ahora que la *forma* en que realiza su vida, ni es algo delineado única y exclusivamente por ella misma, ni algo modelado desde fuera de ella.³¹⁷ La persona define la forma de su vida desde el dinamismo propio de su propia realidad y siempre en tensión con la realidad. Religada, en tensión dinámica, la persona está abierta a la configuración de su ser. En cada situación está forzada a buscar el modo de autoposeerse y estar en la realidad; en cada situación tiene que definir el carácter de su realidad personal, su ser absoluta-relativa, la manera de ser suya y la manera de vincularse a la realidad en la que está.

³¹⁷ Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 593.

Ya instalada en la realidad, la persona va haciendo su vida «con» la realidad de las cosas (relativa), va haciéndose cargo de sí y definiendo «su» propia forma de estar como una realidad entre otras (absoluta). La persona, en tensión con la realidad, está abierta a personalizarse como absoluta-relativa, o que es lo mismo decir, abierta a darse una forma de ser ella misma y hacerse una forma de estar en la realidad. En todo momento, tiene que actualizar la figura de su realidad, en tensión dinámica «con» las cosas y «con» las personas. Como es una realidad dinámica, tiene que actualizar incesantemente su realidad en la realidad.

Es en tensión dinámica con la realidad como la persona le va dando figura a su propia realidad. El carácter dinámico de la realidad personal y del mundo le mueven forzosamente a actualizar una forma concreta de ser y de estar. Ella, mientras esté viviendo, tiene que seguir buscándose una manera de cargar siempre con su realidad en la realidad, constantemente tiene que buscar una manera, y otra y otra, de estar en la realidad. Por supuesto se puede quedar en alguna configuración y sostenerse en ella –eso es hacer un logos, esto es una manera específica de ser, una forma de asumirse, de darse cuerpo y ponerse en relación con el mundo—. Aunque pueda sostener su realización en *un* modo concreto de ser, el dinamismo propio de su realidad y de la realidad, le van a seguir exigiendo, por su propia fuerza, que esa configuración se confirme y se vuelva a confirmar.

Así pues, la persona va configurándose en la realidad, se va haciendo suya en la manera de hacerse cargo de su realidad y la realidad en la que está. Es desde su realidad como persona y en la realidad de las cosas y las personas donde tiene que irse configurando, donde tiene que ir definiendo su ser. Ahora bien, ¿qué quiere decir que se tiene que hacer cargo de su realidad y de la realidad en la que está? La persona, recordemos, es una realidad tridimensional, es decir, que es constitutivamente individual, social e histórica. Por lo tanto, se hace cargo de su realidad y de la realidad, como *agente, actora y autora*.

En primer lugar, para configurarse en la realidad, la persona se tiene que hacer cargo de su individualidad, esto es, de las respuestas que ella va haciendo como suidad. La persona es *agente*, ella tiene que responder por sí misma y hacerse cargo de las respuestas que dé. Ella carga con su corporeidad y, por lo tanto, tiene que hacerse cargo de sí, responder por ella misma. Por ello la persona es *responsable*, porque nadie más puede hacerse cargo de su individualidad,

nadie sino ella puede responder por su propia vida. En el modo de ir respondiendo por sí misma la persona carga con su propio cuerpo y se hace cargo del sistema psicorgánico en el que consiste como realidad. Ella es agente de su vida porque desde sus respuestas tiene que *retener vitalmente* su propia corporeidad.³¹⁸

Además de tener que hacerse cargo de sí en su individualidad, en sus acciones, se hace cargo de su manera de estar en la realidad como una realidad entre y con otras. La persona no sólo vive, sino que vive en un contexto, en un mundo humanizado en el que hace su vida. Por ello, se tiene que hacer cargo no sólo de su vida, sino de la vida que le ha tocado desempeñar y representar.³¹⁹ La persona está ya en un contexto, en una sociedad que le ha enseñado a moverse, a actuar y vivir de cierto modo. Está en un medio en el que humanamente le han dado un modo de ser y hacer. Es por eso que, además de ser agente, la persona es «actora» porque, en un medio donde la vida está en cierta forma organizada, tiene que decidir cómo *actuar* en él, determinar su propia manera de ser parte de él.

La persona es agente porque tiene que hacerse cargo de su vida y es «actora» porque tiene que elegir cómo actuar en el contexto en el que vive. La persona además de tener que responder por sí misma para hacer su vida viable, tiene que asumir una manera de *actuar* para ser parte del contexto y sociedad en que está inmersa, ocupar una *posición*. Tiene que hacerse cargo de su propia corporeidad y buscar su propia manera de hacer su vida con otros y entre otros, su manera de convivir. La persona, además de sostener su propia vida, tiene que decidir cómo asumir la vida que le ha tocado vivir, y decidir cómo hacerla con otros y entre otros.

Pero además de ser agente y actora, la persona es autora. Ella carga con lo humanamente ya prefigurado por la historia, y tiene que buscar cómo asumirlo y asumirse ante ello. Aunque ya está en un mundo humanizado y carga con lo parcialmente trazado por otros, ella no sólo reproduce lo que ya está dado, sino que, en la forma que se asume como individualidad, decide y elige cómo actuar, *acepta, rechaza o crea* su propio modo de ser y de estar en la realidad. Si bien es cierto que a la persona le ha tocado vivir en un contexto, ella no solo *representa y reproduce* lo que humanamente ya está trazado –eso sería vivir sólo el «drama» de la vida y no

³¹⁸ *Ibidem*, p. 585.

³¹⁹ *Ibidem*, p. 587.

hacer la «trama» argumental de su vida—, también es cierto que ella, por cuenta propia acepta, rechaza y sobre todo crea su propia forma de vivir.³²⁰ Por eso, la persona es *autora*, porque hace su propia vida, configura, creativamente, su propia manera de hacerse cargo de la realidad y de asumirse como suidad.

Con esta distinción de la persona como *agente, actora y autora*, queda aún más claro que la configuración personal se hace en tensión con la realidad. La persona abierta a la autoposición de sí, tiene que asumir una posición y, además, definir la forma de su vida. Ella tiene que darle consistencia propia y forma a su vida, pues no está de antemano realizada, definida o determinada. Está en tensión dinámica con la realidad abierta a darse una forma concreta de vivir y de estar. Por eso, tiene que hacerse cargo de sí y de su modo de estar en la realidad, darse forma como suidad y asumirse en la realidad; desde sus respuestas, acciones y decisiones, configurar su propio modo de hacerse cargo de sí y de la realidad.

Si la persona, es agente actora y autora – es decir, si por sí misma tiene que responder para darle consistencia a su vida; si tiene que elegir cómo formar parte de la realidad y si tiene que asumir de lo parcialmente trazado su propia forma de vivir—, entonces, la persona *disimula*. ¿Qué quiere decir esto? Primeramente, que no tiene que buscar un símil o algo idéntico a ella misma ya configurado; ella tiene que responder por su propia vida y forjar, por sí misma, la forma de hacerse cargo de su realidad. Y, en segundo lugar, porque no *asimila* pasivamente, ni se adecua a las formas ya establecidas.

La persona *disimula* porque tiene que hacerse cargo de sí misma, buscarse su propia forma de vivir en tensión con la realidad. La forma de ser de la persona se va modulando dinámicamente en las respuestas, acciones, decisiones y opciones que realiza. A este proceso de ir buscando, es decir, modulando por cuenta propia, su forma de asumirse como suidad y de

³²⁰ *Ibidem*, pp. 586-589. Zubiri hace una distinción entre la vida como algo exclusivamente «natural», como algo «destinado» o como algo «designado». Es decir, la forma de la vida de la persona, como algo ajeno o que está *fuera* de la misma vida o como algo que ya está en la vida y simplemente le toca repetir. Lo que, por mi parte quiero enfatizar es que al ser humano no le queda más opción que *hacer* el argumento de su vida, o que es lo mismo, darse una *forma* específica de ser y de vivir, y eso sólo lo va forjando creativamente en la tensión misma con la realidad.

estar en respectividad, es a lo que llamo «disimulo». Lo llamo así porque su realización no es ni un descubrimiento de algo que ya está definido, ni la determinación extrínseca de la realidad.

La definición y determinación de la forma de ser de la persona es un proceso que se da en tensión dinámica: la persona va buscando su modo de ser suya en cada situación que enfrenta; no asimila cabalmente y en automático lo que propone el régimen de verdad, la sociedad y lo que ha sido dado a través de la historia, sino que ella va haciendo su propio modo de hacerse suya; ella busca configurarse a su manera, en las situaciones específicas en las que se encuentra y en el contexto social e histórico que le ha tocado vivir.

La tensión dinámica con la realidad, en última instancia, fuerza a la persona a disimular. En el proceso de configuración personal, ella tiene que esforzarse por forjar, de manera progresiva y aproximativa, la forma de su realidad y su forma de estar en la realidad. Por ello, para ser sí misma, para darse una forma de ser y de estar en la realidad, la persona disimula. Ella copia, finge y asimila formas de ser, hacer y estar con los demás, pero asumiendo su diversidad radical. La persona disimula para estar con y entre los demás, desde su diversidad radical.

La persona disimula porque la «tensión vital»³²¹ de su propia realidad le exige tener que ser sí misma (absoluta) y vincularse con la realidad como posibilidad (relativa). Disimula, porque además de definirse como suidad, tiene que establecer una forma de vincularse y posibilitar su estancia en la realidad. Como inteligencia-sentiente inevitablemente tiene que buscar su propia forma de ser «independiente» respecto de la realidad y buscar tener cierto «control» sobre el medio en el que se desenvuelve.³²² Su vida no la puede hacer si no es apropiándose de sí y distanciándose, a su propio modo, de las formas de ser, conducirse y comportarse con la realidad.

³²¹ *Ibidem*, pp. 140-142. Esta «tensión vital» envuelve no sólo la tensión dada por la fuerza del mundo, sino también la fuerza misma de la persona como realidad. La persona «tiende a» o tiene tendencia impulsiva a algo, que también se puede denominar *pretensión*, pero incluso aún respecto de esas tendencias biológicas o morales, ella puede preferir, es decir, elegir una cosa en lugar de otra proyectando. Puede distanciarse no sólo de las cosas sino de sí misma y de sus propias pre-tensiones.

³²² *Ibidem*, p. 138.

En tanto que suidad inteligente, la persona se «aprehende» corpóreamente en forma de realidad, esto es, no como parte de un todo, sino como algo distinto y suyo respecto de ese todo que es el mundo.³²³ Pero además, por estar corpóreamente instalada y en tensión dinámica a sí misma y a la realidad, ella «siente» la fuerza de la realidad y tiene que implantar su forma de estar vinculada a ella como posibilidad. Por su carácter inteligible y sensible, intrínseco a su propia corporeidad, la persona disimula, y lo hace para vivir como absoluta-relativa, es decir, para *subsistir* como suidad y *posibilitar* su estancia y viabilidad en la realidad.

4.7 EL DISIMULO COMO PARTE DEL PROCESO DE CONFIGURACIÓN PERSONAL

Ciertamente la persona está instalada en la realidad. Religada a sí misma y al mundo, la persona está abierta a sí misma como realidad y a la realidad en la que está. La apertura a su propia realidad y a la realidad de las cosas es precisamente el problematismo de la persona. Por estar instalada como suidad y religada, la persona vive en tensión dos fuerzas: a la fuerza de su corporeidad y a la fuerza del mundo. Ella tiene que buscar cómo configurar su forma de ser y estar en la realidad. Lo que está en juego en el fenómeno del disimulo es pues, su propia realización, es decir, la *autoposesión* de sí y la *posición* respecto de la realidad.

La persona en apertura a la configuración de su realidad tiene que definir su ser, su modo de estar en respectividad. Ella se autoposee o hace suya en las determinaciones que realiza, va haciéndose disímil a las demás personas, va haciéndose suya en lo que enfrenta y en las respuestas que da. Perfila la figura de su ser, y además va definiendo y determinando su modo de estar en la realidad. El disimulo no sólo es posibilidad, es exigencia de su corporeidad para configurarse y establecer una forma de estar en respectividad.

La persona, por estar indeterminada y abierta a la posesión de su realidad, está forzada a ir haciéndose un modo de estar en la realidad. Es la realidad de las cosas que se le impone, y la realidad de su persona que está abierta a tener que determinarse, lo que le exige disimular, lo

³²³ *Ibidem*, p. 150.

que le exige asumirse como suidad en tensión dinámica con la realidad. El ser de la persona y su forma de estar se van modulando dinámicamente en la afirmación o actualización de su corporeidad en la realidad. A este proceso de ir buscando su propio modo de ser suya y estar en respectividad es lo que llamo «disimulo».

Dicho lo anterior, la pregunta que queda por responder es la siguiente: ¿cómo se da este proceso de disimulación? Es decir, ¿cómo es que la persona instaure su modo de estar en la realidad como diversidad radical? De forma breve se puede afirmar que, instalada ya en la realidad y abierta a la posesión de sí misma y a la realidad, la persona para vivir imita, reproduce, finge y asimila formas de ser y hacer, pero lo hace diversamente, esto es, de un modo propio, disímil. Para vivir y configurar su forma de ser y de estar, comienza por *ser y hacer* su vida «similar» a otros, «simula» ser otra, «asimila» formas ya dadas y va buscando su propia forma de vivir como absoluta-relativa, de ser y estar a su modo, «disímil».

La persona está instalada en un mundo humanizado. Inexorablemente ya cuenta con un haber. Vive en un mundo en el que las formas de ser y actuar ya están inventadas, un mundo prefigurado por otros. Por eso comienza por ser y hacer su vida «similar» a otros. Esto no quiere decir que ella sea «extensión» de los otros o algo producido por otros. La persona es y actúa «como» los otros, imita. Adopta las formas ya establecidas con la finalidad de *meterse* al flujo de la vida ya inventada: “empieza a moverse en su flujo y con su ritmo, como si uno se dejara llevar por la corriente de sus ademanes y gestos hasta llegar a tener su misma forma”.³²⁴

Así pues, la persona comienza por hacer su vida *como* los otros para ser una más. Para meterse al mundo humanizado hace su vida similar a los otros, comienza por actuar como los demás para ser como los demás. Así es como se humaniza, haciendo lo mismo que los demás y, sobre todo, buscando ser como los demás, similar a ellos.³²⁵ Los otros no sólo están ya constitutivamente en el cuerpo de la persona, sino que ella también se mete, a través de ellos, en un mundo humanizado.

³²⁴ Pablo Fernández Christlieb, *La sociedad mental*, Anthropos, Barcelona, 2004, p. 89.

³²⁵ Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 258.

La persona adopta las formas de ser de los demás para comportarse de manera similar a los otros. Actúa y se comporta, por cuenta propia, de manera similar a los otros, para meterse al mundo humanizado. Pero no lo hace simplemente para «actuar» como los demás, sino para ser «lo mismo» que los demás, un «ser humano».³²⁶ Adopta las formas ya inventadas en el haber, y trata de comportarse de manera semejante, para convertirse en uno más entre los otros. La persona trata de comportarse, como los demás, de manera similar a ese mundo humanizado para, por semejanza, *coincidir* con él.³²⁷

Se podría decir entonces que, para coincidir, la persona tiene que hacer un esfuerzo de distinción, tiene que *representar* determinadas formas, determinados roles, pautas y movimientos propios del contexto en el que está, tiene que imitar las formas de vida para ser similar a otros, para meterse al mundo humanizado. Distenderse y hacerse similar a los otros es un momento de incorporación al mundo humanizado. La persona tiene que hacer un ejercicio de representación para meterse al mundo y coincidir, tiene que hacer un esfuerzo por ponerse en escena desde diversas formas de teatralidad, porque, “en el fondo, no es el teatro una imitación de la vida, sino que la propia vida humana consiste en un conjunto ininterrumpidos ejercicios teatrales”.³²⁸

La persona no reproduce o imita porque es *extensión* del mundo humanizado, sino que se alía con los gestos, los movimientos, las formas de expresión para poder coincidir con los otros. Así pues, la persona por sí misma y para poder coincidir o encontrar un lugar en el mundo humanizado, hace un esfuerzo de «distensión», imita, recrea las formas de haber. La persona, para entrar al mundo humanizado en el que está, se esfuerza a ser como él, se mueve con él, se deja mover por él:

Esto es lo que sucede precisamente con la música al bailar: al principio uno no tiene ni ganas, pero si, aunque sea a regañadientes, uno se empieza a *mover* con la cadencia de la música, siguiendo con los pies el compás que está en el sonido, rápido o lento, largo o corto, hasta que llega el momento en que efectivamente *la música como que se mete dentro del cuerpo*, o más bien *el cuerpo se mete dentro de la música*, y uno *se deja de*

³²⁶ *Ibidem*, p. 258.

³²⁷ Pablo Fernández Christlieb, *La sociedad mental*, p. 88.

³²⁸ Lluís Duch, *Estaciones del laberinto. Ensayos de antropología*. Herder: Barcelona, 2004, p. 96.

mover para dejarse llevar, y uno ya no está imitando, sino que ha pasado a convertirse en esa música.³²⁹

Así pues, hacerse «similar» a otros es uno momento fundamental para la subsistencia y posibilidad de la estancia del ser humano en la realidad. La persona tiene que meterse al mundo –a su movimiento, a su ritmo, a las formas propias de haber– para vincularse, coincidir y posibilitar su estancia él.

Ahora bien, además de este momento de distinción o representación de las formas de haber para coincidir mediante la similitud o la *mismidad* respecto de los demás, hay otro momento fundamental que no es el de «ser similar» sino el de «simular». La persona, por el carácter decurrente de sus estructuras, tiene que *fingir*, tiene que proyectar ser otra que no es, simular. Simula ser algo distinto a lo que ahora es, es decir, se presenta a sí misma como algo que ha de ser, como posibilidad, como lo que puede ser. La persona finge para proyectar y hacer presente, en este momento, una manera de ser que no es la actual sino la posible.

La persona, como ya vimos con anterioridad, por sus estructuras decurrentes, sólo puede ser sí misma proyectándose hacia lo que no es. Por lo tanto, ella *simula*, no sólo para actualizar su ser, sino especialmente para experimentar y perfilar cómo ser y estar en la realidad. La persona simula para probar y construir la forma de tratar y comportarse con la realidad. Por medio de la simulación proyecta, deconstruye, reconfigura y libremente forja el contenido de su realidad; des-realiza lo que ya ha sido y ha hecho, para poder realizar libremente nuevas notas.³³⁰ Simula para *deconstruirse y atribuirse* rasgos antes inexistentes, ejercita, constructivamente, ser una realidad distinta a ella, «como si» fuera realmente ella.³³¹

³²⁹ Pablo Fernández Christlieb, *La sociedad mental*, p. 89. Las cursivas son mías.

³³⁰ Esta realización libre de notas puede ser incongruente y aleatoria, o bien, sistemática y disciplinada. En el primer caso, la realización libre de notas sería algo espontáneo y reducido a un solo acto. En el segundo caso, cuando la realización libre es sistemática, disciplinada y direccionada, ya no es mera espontaneidad sino creatividad, esto es, creación de algo nuevo en tanto que apertura de posibilidad fundamentada. A propósito de esto, Fernández Christlieb señala que la creatividad es resultado de la disciplina y sistematicidad, no de la incongruencia y la superficialidad. Pablo Fernández Christlieb, *La sociedad mental*, pp. 75-76.

³³¹ Xavier Zubiri, *El hombre, lo real y lo irreal*, pp. 30-31.

La simulación es pues un momento inexorable en el ser humano para probar y enriquecer la manera de comportarse y tratar con la realidad. Es un momento fundamental para experimentar y conocer las cosas, las otras personas y a sí misma como realidad.³³² La simulación enriquece tanto el comportamiento como el trato de la persona con el mundo. La persona simula, por un lado, para *probar* la imagen que tiene de la realidad y de sí misma, y, por otro lado, para *perfilar* cómo ser, tratar y comportarse en la realidad. La persona simula porque para “desenvolverse necesita inventarse algo que parezca exterior y distinto a sí misma que pueda ir conociendo, y a medida que lo conoce, lo fabrica, y en la medida que lo conozca, se conoce a sí misma”.³³³ La persona simula para *inventarse* una forma de tratar, conducirse y comportarse con la realidad.

Otro momento en la configuración personal, además de la similitud y la simulación, es el de la asimilación. La asimilación consiste no en la invención, sino en la posibilidad de mí realidad, esto es, en «hacer mías» las posibilidades, incorporarlas a mí.³³⁴ La persona incorpora posibilidades por medio de la ejercitación, de manera que ya no se dispone a ser y a hacer de cierta manera, sino que dispone de herramientas y recursos que le posibilitan comportarse de una forma determinada.³³⁵ Por medio de la asimilación, la persona es *capaz* de comportarse y conducirse de cierta manera porque dispone de ciertas dotes o herramientas que le permiten ser y hacer de un modo determinado. Por la asimilación, la persona no sólo adopta las formas, sino que las incorpora, las hace suyas como actualidad y posibilidad. Las formas que podrían ser parte de ella, ahora son actualidad, están incorporadas en ella como posibilidad.

La similitud, la simulación y la asimilación, son parte del proceso de configuración personal. Sin embargo, aún falta un momento clave, desde el que la persona asume su diversidad radical: el disimulo. Disimular no es ser mismidad respecto de los otros, tampoco es construirse o inventarse para ser otra, ni incorporar posibilidades. Disimular es apropiarse y hacerse cargo de sí, echando mano de las formas ya dadas en el haber y las incorporadas, para ser no de un modo, sino a mi modo. La persona reproduce las formas ya establecidas de ser, se prueba y finge

³³² *Ibidem*, p. 160.

³³³ Pablo Fernández Christlieb, *La sociedad mental*, p. 15.

³³⁴ Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano*, p. 138.

³³⁵ *Ibidem*, pp. 150-152.

ser algo que ella no es, asume o se apropia de modos específicos de ser, pero en última instancia, ella misma determina la manera de ser y de estar en respectividad a «su» modo.

El modo personal de irse configurando y haciendo cargo de la manera de estar como suidad, esto es, de ir realizándose en tensión dinámica con la realidad en la que se está, es a lo que llamo disimulo. Lo llamo así porque la realización no es asimilación sino tensión dinámica. La persona va buscando su modo de ser suya en cada situación que enfrenta; no asimila cabalmente y en automático lo que propone el haber —es decir, el régimen de verdad, la sociedad y lo que ha sido formado a través de la historia—, sino que ella va haciendo, por cuenta propia, su forma de ser suya y de estar en respectividad; ella busca, a su manera, configurarse y hacerse cargo de sí en las situaciones específicas del contexto que le ha tocado vivir, no se deja arrastrar por lo que se le impone, sino que ella, «pone» su forma de ser y de estar, determina ser y estar «así», de esta forma y no de otra.

Cada persona, para poder subsistir y posibilitar su estancia en la realidad, disimula: adopta, construye, incorpora y define, *a su modo*, cómo estar en la realidad. Cada una se vive a sí misma como problema y, desde su diversidad radical, se aproxima, se disuelve y se separa de las formas de ser y estar en la realidad ya configuradas. Como absoluta-relativa, por un lado, la persona no puede prescindir de las formas de ser y hacer ya dadas, pero, por otro lado, no las asimila cabalmente, sino que comienza yendo en dirección al haber, pero termina en ese flujo, por tomar distancia de él, *a su modo*.

La persona es pues una realidad absoluta-relativa que *refluje* de, en y hacia los demás. Ella, ya instalada en un mundo humanizado se mueve con él. No obstante, se *disuelve* y se *escurre* entre las formas de ser y hacer ya dadas por el haber: comienza yendo en una dirección, pero termina yendo en otra para determinar cómo ser y cómo estar a su modo. Abierta a la posesión de sí y a la determinación de su propio modo de estar en la realidad, en tensión con la realidad, la persona se apoya en las formas ya establecidas en el haber y define, por cuenta propia, el contenido de su realidad y la manera de hacerse cargo de la realidad; disimula para personalizar cómo ser suidad y estar vinculada a la realidad.

En suma, el disimulo es momento constitutivo de la configuración personal, un fenómeno propio de la persona que está ya en el mundo abierta a él y a sí misma como realidad. La persona disimula porque no está ajustada a la realidad del mundo, sino que tiene que ajustarse, por cuenta propia a él y modular en él su personalidad, esto es, su forma de ser suya. Para estar en la realidad y configurarse como suidad, la persona se vive dinámicamente en un proceso constante de *ajustamiento y modulación*. En tensión con la realidad de su propio cuerpo y la realidad del mundo, la persona comienza por ser similar a otros, pero además simula ser otra y asimila, a su manera, las formas ya dadas por el haber. Ya inmersa en un mundo humanizado la persona no está ajustada a él, sino que se apoya en las formas ya dadas en el haber, se sumerge y se identifica con ellas, las utiliza y, en última instancia se apropia de ellas a «su» modo, de forma radicalmente disímil.

4.8 TRES TIPOS DE DISIMULO Y LA AFIRMACIÓN DE LA REALIDAD PERSONAL

Con lo descrito anteriormente, queda claro que la persona está en un proceso constante de ajustamiento y modulación. El ser de la persona es un proceso de configuración dinámico que envuelve distintos momentos. La persona, aunque ya está en la realidad, está forzada a personalizar su estancia y la forma de ser suidad. La fuerza misma del mundo y de su cuerpo le exigen tener que determinar cómo ser y estar, cómo comportarse, conducirse y tratar con la realidad. En este proceso de personalización, la persona se vuelve similar a los demás para coincidir; simula para construir, inventar y enriquecer su ser; asimila o incorpora formas del haber para posibilitar su estancia; y disimula para asumirse como individualidad radical. El disimulo, es pues, propio del proceso de personalización del ser humano y de su estancia en la realidad.

Ahora bien, en este fenómeno he distinguido tres tipos de disimulo y diferentes grados de distancia o suspensión respecto de las formas ya dadas en el haber. Los primeros dos tienen como respecto al régimen de verdad y el tercero se hace en el régimen, pero tomando como respecto la propia intimidad. Estos tres tipos de disimulo envuelven también diversos grados de distancia o suspensión en las formas ya dadas por el haber. Por lo cual, esta distinción de niveles

no los hace exclusivos, sino que, por el contrario, se puede circular de uno a otro, en tanto se cambie el peso de la respectividad al régimen o a la intimidad en el curso de la afirmación en que la persona se va realizando.

La persona no tiene firmeza propia, ni una figura ya definida. Por el contrario, tiene que darse su propia firmeza, y para ello, tiene que ser similar a los demás, simular ser otra, asimilar y disimular. Ella no sabe cómo ser ni cómo estar en la realidad, más bien, en cada momento con los referentes ya dados, tiene que averiguar qué forma es la que más le puede dar estabilidad, seguridad o viabilidad. Y, precisamente como no sabe cómo ser, ni cómo estar, va afirmándose³³⁶ de una manera aproximativa y a tientas. La persona no asimila cabalmente, ni se ajusta de un modo directo a lo ya establecido en el haber, más bien tantea y va incorporando y buscando gradualmente su propia forma de ser y estar en la realidad.

En el primer tipo de disimulo la persona se configura respecto de lo que le es familiar y asume como lo obvio. Ella se afirma en la realidad en función de lo que ya está establecido y, de alguna manera le resulta familiar. Ya en un mundo humanizado, con formas ya prefiguradas de hacerse cargo de la realidad, ella se orienta, se conduce, se comporta y se configura según lo que está establecido; sigue, por cuenta propia, el flujo del haber ya creado. No es la sociedad, ni la historia, ni el régimen de verdad quien configura a la persona de modo determinante, sino que la persona, por sí misma se configura respecto a lo que está ya establecido en el haber.

La persona, en este tipo de disimulo, siente que la vida y el mundo en el que está no puede-ser-también-de-otro-modo.³³⁷ El mundo y ella misma quedan reducidos a lo que resulta familiar, lo ya estipulado o institucionalizado. La persona no puede distanciarse de las vías ya prefiguradas, y su trayecto tiene que alcanzar las formas ya validadas por el contexto en el que

³³⁶ Los grados de firmeza o resolución que se pueden dar varían según la expectación o claridad que la persona tenga respecto de sí y de la realidad. La persona, con mayor o menor grado de fuerza se afirma en la realidad. Y esa afirmación puede ser confusa, dudosa o certera, dependiendo de la figuración que haga de sí y de la realidad en la que esté: de modo confuso si la figuración es borrosa, de modo ambiguo si es dudosa y de modo certero si tiene mayor precisión. Esta distinción, a mi parecer, es clave para comprender el proceso de búsqueda, hallazgo y apropiación del modo de ser en la persona. *Cfr.* Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, pp. 178-207.

³³⁷ Hans Blumenberg, *Las realidades en que vivimos*, p. 48.

está. Ella no busca fuera de los límites ya establecidos, sino que, de cierta manera se ajusta, por cuenta propia, a las formas ya hechas; *recubre* su ser o lo asume, conforme lo que ya está validado.

En el primer tipo de disimulo, la persona afirma su ser y su modo de estar hacia lo que, de cierta forma, ya está fijado y validado. Se conforma y matiza sus afirmaciones en dirección *hacia el flujo predominante*, es decir que su manera de actuar y responder se convierte en un estilo propio, pero conforme a lo que, en el régimen de verdad o el haber, ya es dominante. La persona, en este primer tipo de disimulo, no busca reemplazar o modificar las formas dominantes, más bien, se aparta de lo que le resulta confuso y ajeno y se reduce a lo que ya está fijado. Ella se limita a las posibilidades de ser, hacer y responder ya dadas en el haber, de tal forma que “aparta la mirada de lo que le resulta inhóspito y la pone en lo que le es familiar”.³³⁸

El primer tipo de disimulo consiste pues en *ponerse* en la misma dirección y flujo del haber, y configurarse hacia él. Ahora bien, el segundo tipo de disimulo ya no consiste en asumir la posición predominante, sino en ir en contra de ella. Ya no es ponerse en la dirección y el flujo de vida ya creado, sino en *oponerse* a él. La persona ya no busca en los referentes dados cómo ser, sino que encuentra insuficiencia en las formas ya creadas. Por lo cual, no sólo se asume a sí misma como desajustada y como problema, sino que se *opone* a lo que externamente se le impone como lo que puede ser. Ella, va en contra de las posibilidades creadas y se opone a realizarlas o bien yendo en contra de ellas, o bien, distanciándose de la ejecución del acto por realizar, dejando el acto mismo sin realizar, esto es, en suspenso.

La persona que se opone a las formas ya establecidas, puede rechazar lo ya dado, de manera explícita, o bien, *disuadir la compulsión a la acción* y dejarlo en meras figuraciones – declaraciones, expresiones gestuales, forma con apariencia de intención–.³³⁹ Este segundo tipo de disimulo no busca sólo la oposición, sino la *sustitución* de las formas ya dadas y posibles por realizar. Por ello, en el modo de proceder o afirmarse en la realidad, lo que se busca es disuadir el imperativo extrínseco de tener que actuar de cierta forma y presentará su acción como creíble,

³³⁸ *Ibidem*, p. 125.

³³⁹ *Ibidem*, p. 126.

pero manteniendo en suspenso su realización y dejando abierta la posibilidad de dar un viraje distinto al esperado.³⁴⁰

Este tipo de disimulo que disuade el flujo predominante mediante el suspenso, conjunta la posibilidad de realización y el distanciamiento. Un fenómeno similar a la sutileza de la ambigüedad propia de la coquetería, que muy excelsamente ha descrito Christlieb:

(...) la forma de la coquetería es la conjunción, en un solo acto, de dar y no dar, de mostrar y ocultar, de soltar y guardar, en donde, mediante ciertos gestos, tonos, acercamientos, se realiza un ofrecimiento que consiste en su negación, pero cuya negación es en sí misma el ofrecimiento, asunto sutil como se ve, y por ello el coqueteado se queda atrapado en un hechizo que no entiende porque *es una mezcla simultánea* de tener y no tener, de ganar y perder.³⁴¹

Así pues, el segundo tipo de disimulo como forma de oposición consiste en el distanciamiento sutil o evidente respecto de las formas de hacer y de ser ya validadas. La persona se afirma en suspensión, hace *como si fuera* a dar continuidad a lo que se espera que realice, *pero no* lo realiza. Dicho de otro modo, la actualización o la forma en que la persona se afirma ante el haber queda en la intersección entre lo posible y lo no realizado, en la vacilación entre el sí y el no. Así, al no cumplir lo esperado ni reactualizar o asimilar lo que está preestablecido, la persona suspende e interrumpe el flujo ideal ya enmarcado y se distancia del haber o lo que se supone que tendría que ser.

Otra manera en la que el disimulo cobra carácter de oposición es la inutilidad.³⁴² Mientras el haber o el régimen de verdad fluye en la dirección predominante y esperada, en la inutilidad los actos propios de la persona no alientan sino *evitan reforzar o alimentar las formas ya establecidas*.³⁴³ Es una inutilidad respecto al régimen de verdad, incumplimiento de sus

³⁴⁰ *Ibidem*, p. 127.

³⁴¹ Pablo Fernández Christlieb, *La sociedad mental*, p. 42.

³⁴² Si la dirección del régimen de verdad tiene como criterio de validez la *utilidad*, es decir, usar todo y a todos para algo, y el modo de alimentar el poder del régimen de verdad es el cumplimiento eficiente de lo que él exige, entonces, la inutilidad es una forma de tomar distancia del régimen de verdad. No es la utilidad para el régimen de verdad sino la *inutilidad* respecto de él, y en ese sentido es una forma de contrapoder. Pablo Fernández Christlieb, *La afectividad colectiva*, Taurus, México, 1999, pp. 144-147.

³⁴³ *Ibidem*, p. 146. La evitación no es un acto pasivo, por el contrario, es una actividad permanente que consiste en no ceder ni proponer secundar las formas ya establecidas.

propósitos. E implica que la persona, ante el régimen de verdad, parezca inútil, ineficiente, que carezca de valor y sentido para ese haber. La oposición no es pues, un movimiento de confrontación sino de evitación. Y esta evitación de las formas ya establecidas por el régimen de verdad es una manera de contrarrestar el flujo y las formas predominantes en el haber.

El primer tipo de disimulo consiste en seguir el flujo predominante en el haber y con ello darle mayor fuerza al régimen de verdad. En el segundo tipo de disimulo, la persona se opone y se distancia de lo establecido, no tanto por lo que muestra o proyecta, sino principalmente por las acciones que ejecuta en su trayecto, porque no se mueve en la misma dirección enmarcada por el régimen de verdad. Ahora bien, en el tercer tipo de disimulo, además del distanciamiento ante el flujo predominante, hay un momento radical de invención. Esto supone un problema para el ser humano como individuo, pues las formas de ser y de hacer, dejan de ser el andamiaje y asidero en el que puede encontrar identidad y firmeza –como en el primer tipo de disimulo–, sino que ahora ella tiene que *sustituir, crear* y hasta *fundamentar* su propia forma de ser y estar.

En el tercer tipo de disimulo, la persona, para su realización ya no se apoya en la solidez de las formas predominantes en el haber. Y no sólo no se apoya en esas formas heredadas, sino que, además, ya no se identifica en ellas y se mantiene al margen. Pertenece a ese contexto, pero está en él como si se tratara de *algo aparte*, como si fuera alguien extraño. Pertenece, pero no se identifica con el haber; está dentro de ese régimen, pero fuera a la vez, como alguien que forma parte, pero no tanto.³⁴⁴ Y es precisamente por eso que tiene que inventar, tiene que buscar y hallar, desde la incertidumbre, otras formas de ser y de estar en la realidad.

En este último tipo de disimulo, la persona no tendrá las respuestas prefiguradas o diseñadas, sino que de ella misma surgirán o emergerán otras formas de ser y de estar. Precisamente como en el haber ya no encuentra vías de realización suficientes, de la persona tienen que surgir o emerger otras formas de ser. Por un lado, ella tendrá que desfigurar las formas ya dadas por la historia y la sociedad, y constituir artificialmente otras formas posibles de ser persona y de estar en la realidad. Ya no son las formas externas las que fundamentan su

³⁴⁴ Pablo Fernández Christlieb, *La sociedad mental*, pp. 44-55.

realización, sino que es desde modos de ser extraños para el régimen de verdad que la persona busca otro modo de ser ella misma, un modo de ser radicalmente diverso al de los demás.

Esta invención de otro modo de ser no consiste pues en ponerse o asimilarse al mismo modo de ser que ya hay en el haber, sino *proponer* ser de otro modo en la manera de ser y de estar, de relacionarse con las personas y el mundo. Es decir, a la vez que la persona busca dejar de ser y hacer según las formas ya establecidas, asume radicalmente su individualidad y no sólo sugiere una nueva forma de interacción y vinculación, sino que propone otra manera de ser y de estar en la realidad, a grado tal que puede convertirse –a veces de manera borrosa e irreconocible, a veces de manera sugerente– en un nuevo punto de referencia. La persona elige, no sólo asumir una nueva forma de estar en la realidad, sino vivir incluso en contradicción al régimen de verdad y las formas predominantes de haber.

Disimular es pues, configurar o personalizar el modo de ser y de estar en la realidad. Estos tres tipos de disimulo son formas distintas de personalización. La persona puede *ajustarse*, por cuenta propia, a las formas ya dadas por el haber; *oponerse* y *distanciarse* de ellas, o, en todo caso *forjar* otras formas posibles de ser y estar en la realidad. Puede ser que ella encuentre en el haber vías posibles para su realización, o puede ser también que las formas ya inventadas sean insuficientes y tenga que buscar ser de otro modo, de una forma aún no inventada, *proponer* otro modo de ser, totalmente disímil a lo marcado por el régimen de verdad.

La persona no sólo está en la realidad, instalada y religada a ella, tiene que *ubicarse*, determinar cómo estar en la realidad y configurar su manera de estar con las cosas y entre ellas. En su apertura al mundo forzosamente tiene que autopoerse, modular y buscar la manera de estar en respectividad. Ella, por ser una realidad abierta a sí misma y a la realidad, puede seguir al flujo predominante de ser y de vivir, puede oponerse y distanciarse –en distinto grado– de las formas heredadas con las que cuenta para vivir, o hasta proponer otras formas de habitar el mundo.

El mundo, las otras personas y el haber son inexorables en la configuración personal. La persona siempre parte de condiciones materiales, sociales e históricas para configurarse como tal. No obstante, el cuerpo, la realidad personal es un territorio enigmático y abierto. En todo

momento, la actualización del modo de ser y estar en la realidad es algo por determinar. La persona, interpelada por la misma realidad y por su propia corporeidad, está lanzada a configurar su propio modo de ser y formar parte del mundo; no le queda más que probar, buscar la manera de subsistir, posibilitar y hacer viable su estancia en la realidad. Y para ello tiene que disimular: ponerse o hacerse *por cuenta propia* como los demás, oponerse al modo predominante de comportarse y actuar, o proponer otro modo de ser y estar en la realidad.

REFLEXIONES FINALES

La filosofía es un ejercicio en el que, a partir de los matices conceptuales, se busca profundizar. No implica tanto conocer *sobre* algo sino, ante todo, estar *metidos* en algo, sumergirse en el conocimiento mismo. Por eso, el esfuerzo propio de este ejercicio no recae tanto en *aplicar* conceptos, sino en *indagar* y matizar, con el fin de profundizar. La filosofía, consiste más en *incursionar* en el pensamiento mismo, que en *asignar* categorías para interpretar la realidad; consiste propiamente en trazar, a partir de los conceptos, posibles rutas por las cuales transitar para seguir la pista o el rastro de aquello que ha dado de qué pensar.

Con esta investigación he pretendido precisamente eso, ahondar en el fenómeno del disimulo y hacer una aproximación a él desde una perspectiva filosófica. Para finalizar este trabajo quisiera dividir este apartado en tres. Primeramente, a manera de reflexión personal, me gustaría relatar cómo surgió la inquietud para realizar esta investigación. Después, quiero señalar qué fue lo que me ayudó, en este esfuerzo conceptual, a situar el disimulo como fenómeno propio en la configuración del ser humano. Y finalmente, describiré algunos temas que podrían derivarse a partir de lo que aquí se logró.

En primer lugar, he de confesar en primera instancia lo que detonó mi inquietud para desarrollar este trabajo no fue el disimulo sino la mentira. Así pues, comencé por intentar analizar la mentira como algo propio de la convivencia humana, esto es, como una posibilidad latente en el modo de proceder y conducirse de la persona. Sin embargo, cuando profundicé en el tema, descubrí que antes debía plantear el problema de lo que implica ser y hacerse persona, esto es, hacer un análisis de la experiencia personal de configuración para identificar por qué, desde su condición, el ser humano puede aparentar o fingir.

Así fue como la pregunta por la mentira poco a poco se deslizó hacia el problema de ser persona, de lo que implica vivir con otros y entre otros. Conforme avancé en la investigación, descubrí que más allá del análisis de la mentira como un *acto puntual* (individual) o un *fenómeno social* (presente en ámbitos como en la política por ejemplo), debía plantear el fenómeno del disimulo como *parte del proceso* de configuración personal, un proceso en el que están implicados tanto la individuación o definición de la persona como suidad, así la relación con los

demás. Desde esta perspectiva, logré precisar y ubicar que el foco de interés debía orientarse hacia el disimulo como un fenómeno propio de la persona para relacionarse y estar en el mundo, es decir, como un modo propio de la persona para habérselas con las cosas, como una habitud o una condición intrínseca del ser humano para ser suidad y estar con los demás.

La primera clave que encontré para adentrarme en esta investigación fue el planteamiento de Xavier Zubiri. Particularmente su descripción de la persona como «animal de realidades» y la noción de «religación». Con estos conceptos identifiqué que debía seguirle la pista al *dinamismo en tensión* por el que la persona se experimenta como suidad entre los otros, con los otros y hacia los otros. A partir de esto, me pareció que el fenómeno del disimulo debía considerarse como algo constitutivo en la persona para hacerse un lugar en el mundo, como algo propio de la persona para configurarse como tal.

La mayor dificultad que experimenté en la elaboración de este trabajo fue que la noción de disimulo no había sido abordada directamente o de manera explícita por otro autor. Fue por eso, que, en lugar de seguir a un solo autor o hacer una descripción de lo que me parecía que respondía a mi inquietud inicial, elegí a tres pensadores clave que me permitieran interpretar el disimulo desde diferentes perspectivas. Así me aproximé, desde el pensamiento mismo de estos autores y maticé hasta darle lugar a la complejidad del fenómeno del disimulo y la relación de éste con el dinamismo propio de configuración personal.

Y, como se pudo notar, en este ejercicio de reflexión filosófica, los conceptos que sirvieron de hilo conductor para aproximarme al fenómeno en cuestión fueron principalmente dos: «verdad» y «ser». Ahora bien, ¿de qué manera estas nociones me permitieron situar el disimulo como un momento clave en el proceso de configuración personal? A continuación recupero lo que se logró en cada uno de los capítulos para aproximarme a este fenómeno y matizar algunas nociones que impedían ubicarlo en toda su complejidad.

En el primer capítulo vimos cómo para Descartes hay una verdad inmaterial e inherente a las cosas que las hace ser. Para Descartes, toda cosa *posee* una verdad, tiene una forma precisa, que está dada de antemano y puede ser discernida desde el entendimiento. Según él, todo lo que existe tiene una *forma inmaterial ya definida* a priori, la cual se corresponde con algo material.

Esa verdad *permanece* en las cosas y es condición y posibilidad de su existencia. Es decir, las cosas tienen una forma definida que las hace ser y existir, poseen una verdad. La verdad es algo que carece de materia, una forma ideal a la que las cosas se tienen que ajustar.

Con Descartes, al establecer la claridad y distinción como los criterios de validez, se privilegia el ser en positivo, esto es, lo que con certeza «sí» es cada cosa. La verdad de las cosas, según él, no puede ser de forma imprecisa. Como consecuencia, el no-ser, la presencia indefinida, lo confuso, lo que no se corresponde de manera clara y precisa con las ideas de la mente simplemente carece de verdad. Con esto, el «ser» queda reducido a lo que el entendimiento puede captar con nitidez. Y, en consecuencia, el momento de imprecisión o el de «no-ser», que es el ámbito de la posibilidad, según Descartes, no tiene ningún carácter de validez y carece de verdad.

En efecto si, como plantea Descartes, lo verdaderamente válido descansa en aquello que es evidente por sí mismo y se acota al ámbito de la claridad y distinción, entonces el disimulo sería un fenómeno de falsificación del ser o inadecuación a la verdad. El fenómeno del disimulo se presenta como alteración o negación de lo que «es» de una forma precisa y debe corresponderse con algo evidente. Disimular, desde la noción cartesiana, sería pues *encubrir* la verdad o velar el auténtico ser. Sin embargo, desde esta perspectiva el disimulo se reduciría al rechazo o negación de la verdad.

¿Qué fue lo problemático de esta noción cartesiana de verdad en relación con el disimulo? Básicamente que al dar primacía a la forma ideal puso en segundo término la materialidad. Y es que al plantear que el fundamento de las cosas está en la mente y que su criterio de validez descansa en la certeza, con Descartes el disimulo aparece como lo *otro* que la verdad. De hecho, en el disimulo no habría verdad, ya que todo lo que es, necesariamente debe tener una definición clara y distinta, es decir, una forma definida, una forma en la que no puede haber ni la imprecisión, ni la confusión. Con Descartes no hay verdad en el disimulo, sino lo contrario a la verdad: inadecuación de lo que exige la razón, falta de transparencia.

Ante este primer planteamiento, en el capítulo dos, con Foucault se recuperó uno de los rasgos que Descartes había dejado de lado en su noción de verdad: la materialidad. La categoría

de «régimen de verdad» ayudó a relacionar el «ser» con el «poder». La verdad, se conceptualizó ya no como la forma *definida* e inmaterial del ser, sino ahora como la forma *establecida* por un poder, una forma que se impone *sobre* el cuerpo y la mente de los sujetos. Con Foucault, se logró problematizar a Descartes y se pasó de una noción de verdad a priori, absoluta e inmaterial, a una verdad determinada y relativa a un régimen de verdad; una verdad que más que *ponerse* por sí misma a la mente, es *impuesta* por una política y economía de la verdad.

En esta segunda parte, pudimos ver que no hay una verdad *dada*, sino una verdad *inventada* y *regulada*. La verdad, más que una forma que se da en el pensamiento, es una *forma impuesta* a éste. Y es que, según vimos con Foucault, no hay verdad sino «régimen de verdad» que forma sujetos y los hace pensar y comportarse de una manera determinada. Lo que se denomina verdad no es algo inmaterial, sino algo físico que se impone por la fuerza y que moldea a los individuos de una sociedad. Más que individuos pensantes, hay sujetos *subordinados* a las redes de poder, sujetos que son producto de un régimen de verdad.

Así pues, el sujeto físicamente *carga* con el poder del régimen de verdad. No hay verdad que dé forma al ser, sino un régimen de verdad que *determina* la forma de ser. La verdad está íntimamente ligada al poder y permea la vida de los sujetos. El poder es la fuerza física y simbólica que opera en los sujetos, los hace ser y actuar de una forma determinada. El sujeto, según Foucault, está prendido de un nudo de relaciones y sobre él recae un entramado de fuerzas que lo hacen ser y comportarse de una forma específica.

Desde la crítica de Foucault a la noción cartesiana de verdad, se recuperó, hasta cierto grado, la materialidad y la fuerza de los otros. El ser y la verdad pasaron de lo a priori e inmaterial, a una forma construida y establecida por la acción de los demás. Con ello, la verdad pasó de ser un fenómeno de purificación de los juicios y meramente intencional, a un fenómeno inventivo y relacional, y particularmente a un fenómeno asociado al poder, al ejercicio de la violencia e imposición de fuerzas.

Con Foucault se avanzó de la noción cartesiana de verdad hacia un ámbito más complejo en el que se vislumbraron tres aspectos clave en el disimulo y el proceso de configuración personal: *el carácter físico de la verdad, la cualidad inventiva de la verdad y el complejo de*

relaciones sociales anudadas en el cuerpo. Sin embargo, tanto la fuerza o la cualidad física de la verdad como la cualidad inventiva sólo provenía del régimen de verdad y no tanto del individuo; la fuerza y creación de verdad aparecían como algo externo al sujeto.

Ya en el capítulo tres se tomó como punto de partida al mismo Foucault con el fenómeno de los anormales y los espacios otros. Desde este pensador, se recuperó uno de los rasgos clave para el disimulo: el poder «del» sujeto, no sólo «sobre» él. A partir de esto, se logró identificar y visibilizar que una de las fisuras del régimen de verdad o de las redes de poder establecidas y predominantes se hallaba en el sujeto, en el cuerpo mismo, en el cual también hay fuerza, poder. El poder no se reduce a lo que *recae* sobre el sujeto, sino que también hay un poder que *radica* en él.

En capítulo tercero, fue donde se planteó que, si bien es innegable que hay un poder que se *impone* al sujeto, también es cierto que el sujeto mismo es la intersección o el punto cero donde el régimen de verdad cobra actualidad, el puente que da continuidad o bien hace que pierdan fuerza las formas predominantes de pensar, actuar y ser. Si bien no se puede negar que *hay* un poder que se impone al sujeto, una fuerza extrínseca al individuo que lo mueve e incluso lo impulsa a ser, tampoco se puede negar que hay un poder intrínseco al sujeto, una fuerza en él que es *inasimilable*. Dicho en otras palabras, «hay» un poder que circula por el cuerpo y que es propio del régimen de verdad, pero el cuerpo también es una fuerza, es poder.

Esta idea de «poder» dio lugar a la pregunta por el «cuerpo» y a plantear una noción de verdad distinta a la de correspondencia o adecuación. Así fue como con Zubiri se encontró una propuesta filosófica en la que el poder ya no se describía sólo como algo externo y ajeno al sujeto, sino como algo que *se pone por sí mismo* y que está dando de sí ya desde la realidad corpórea del sujeto. Con la propuesta de análisis fenomenológico de la realidad personal, con Zubiri, el cuerpo ahora ya no fue considerado como *producto* de un régimen de verdad sino como *principio de actualidad*. Es decir, el cuerpo se ubicó ya no como algo *derivado* de un régimen o como el resultado de la imposición de fuerzas, sino como algo *originario* y *primario*, como una fuerza que, *de suyo*, da verdad.

El planteamiento zubiriano permitió ubicar el cuerpo como realidad, el cual desde sí mismo está dando verdad y está abierto a la realidad. Con esto, se precisó que el cuerpo, antes que «ser» algo determinado o tener una forma definida, «está» dando de sí, abierto a configurarse como suidad en la realidad. En efecto, el cuerpo es una fuerza dinámica que no «es», sino que «está» siendo. Y su manera estar en la realidad no es de ninguna manera *pasiva*, ni meramente receptiva y/o reproductiva. Por el contrario, el cuerpo da de sí, verdadera o da verdad, es un cuerpo que se impone por fuerza propia a la realidad.

Con Zubiri se logró recuperar la noción de poder «en» el sujeto desde el cuerpo mismo. Y es que la distinción entre «ser» y «estar» ayudó a ver el cuerpo ya no como «extensión» del régimen de verdad, sino ahora como una fuerza que está en «tensión» con el régimen de verdad. Y, en efecto, el cuerpo primaria y radicalmente «está» en la realidad, es materialidad orgánica que está dando de sí. El cuerpo no es mera masa o materia inerte moldeada por un régimen de verdad, más bien es energía cuyo dinamismo está dando verdad en la realidad.

De la mano de este filósofo español, se señaló uno de los errores de la Modernidad, a saber, el de identificar el «ser» con el «estar», de confundir el logos con la realidad. Y es que la noción de verdad como adecuación o correspondencia supone que si algo «está» entonces «es». Con ello, se asume que los signos *son* lo significado, que lo que «es», es idéntico a lo que «está» y que, por lo tanto, lo que se muestra es la realidad en su totalidad.

El ser y el estar son dos momentos que, para comprender el carácter dinámico de la realidad, es importante diferenciar. El ser o logos es un momento de definición derivado del estar, es la actualización o manera de presentarse la realidad. El estar o la realidad es momento *primario* que indica que las cosas están dando de sí o que dan verdad. El «estar», es pues, el momento físico por el que las cosas, por fuerza propia, dan de sí; es el momento previo al logos y principio material del que se deriva el ser.

Particularmente esa distinción entre «ser» y «estar» cobra peculiar relevancia en lo que respecta al fenómeno del disimulo como tal. Y es que, precisamente porque la persona es corporeidad dinámica y abierta a sí misma y a la realidad, primordialmente no «es» sino que

«está». La persona tiene que actualizar su ser y su manera de estar en respectividad, tiene que apropiarse como suidad pero en la realidad, entre otros, con otros y ante otros.

En efecto, la persona está corpóreamente en la realidad abierta a sí y a la realidad. Ella, por cuenta propia tiene que asumir como ser sí misma y cómo ser con los demás, tiene que individualizarse, hacerse disímil respecto de los demás. La persona físicamente es una fuerza dinámica que da de sí y está exigida a definir cómo estar en respectividad y cómo hacerse cargo de sí. La persona es una realidad abierta que para vivir tiene que actualizar su ser y configurar su manera de estar entre, con y ante los demás, y su manera de ser suidad.

Lo anterior fue la clave para avanzar al capítulo cuarto hacia la premisa central que fundamenta el fenómeno del disimulo. A saber, que el cuerpo está en la realidad como presencia actual y es principio de actualidad. Dicho en otras palabras, que la persona corpóreamente *está* en la realidad y, dado que por sus estructuras psicorgánicas aprehende su corporeidad y la realidad de las cosas como alteridad radical, está abierta a determinar la manera de estar en respectividad. La persona, instalada en la realidad, aprehende sensiblemente las cosas como realidad y por ello, su manera de estar es absoluta, indeterminada y en apertura.

Con esta premisa central del *cuerpo como presencia actual y principio de actualidad*, se puso de relieve lo central del disimulo como fenómeno propio del ser humano, a saber, el proceso de configuración. El cuerpo como presencia actual, si bien es dinamismo activo que está dando de sí, su manera de estar es en apertura a sí misma y al mundo, lo cual es además exigencia de actualización o definición de la manera de estar en la realidad. Por ello, se entiende que el disimulo no es falsificación, alteración o inadecuación del ser, más bien es un momento constitutivo del proceso de configuración.

En el capítulo cuarto, se hizo énfasis en que el «ser» de la persona, más que algo definido, determinado e incluso fijado, es un dinamismo de actualización abierto a la configuración. Y es que la persona, en términos de realización, nunca es definitivamente, sino que siempre está haciéndose y rehaciéndose. La persona no «es», sino que está «siento» y, de hecho, configura su ser a lo largo de su vida. El ser de la persona no está en reposo, sino en movimiento. Es decir, la persona sólo es *en movimiento*. Ella sólo «es» en acto. Su «ser» es el movimiento mismo, es

el flujo mismo de actualización dinámica por el que se afirma como suidad en el mundo. El ser no es algo que permanece, sino dinamismo que en todo momento se está definiendo y redefiniendo, es la actualización constante de la forma en que la persona es suidad y define su modo de estar en respectividad.

La persona pues, no es sino dinamismo vivo en tensión, y lo que la caracteriza es su radical exigencia para actualizar su modo de estar en la realidad. Y, de hecho, en sentido estricto, tendría que decirse que vivir propiamente no es sólo *moverse* o estar en movimiento, sino fundamentalmente «autoposeerse», apropiarse de sí y determinar cómo estar en la realidad. La persona «tiene» que ser, está *obligada* intrínseca y extrínsecamente a hacerse cargo de su corporeidad y determinar su propio modo de estar en respectividad. Es una realidad que, abierta a sí misma o a la autoposición y abierta al mundo, inexorablemente tiene que determinar cómo ser suidad y cómo estar en el mundo, *actualizar* su ser así.

En efecto, para poder vivir y estar en la realidad la persona *tiene* que configurarse como suidad «en» la realidad. Para vivir y estar en la realidad la persona tiene que darse forma, buscar su propia manera de ser, definir su ser así en tanto suidad. Y esto no lo hace primordialmente como una opción, sino que lo hace, en cierta manera, *a la fuerza*, por obligación, pues el dinamismo propio de su corporeidad y del mundo le obligan a determinarse. La fuerza del mundo y de la corporeidad hacen que la persona tenga que definirse como suidad en el mundo. En otras palabras, el *impulso* mismo de la realidad corpórea, así como de la realidad del mundo, «lanzan» a la persona a tener que configurarse como suidad y personalizar su forma de estar en la realidad.

Se podría decir que la persona no está ajustada a la realidad, sino que, en todo caso, tiene que ajustarse *por cuenta propia*, asumir «su» manera de estar en la realidad. Más que ser «extensión», está en constante «tensión», está exigida por el dinamismo propio de su cuerpo y por el dinamismo propio del mundo a definir cómo ser y estar en la realidad. Así pues, el cuerpo no es extensión o mera «adecuación» sino un dinamismo abierto y en constante proceso de «configuración». La persona es *suidad* que está *en tensión* abierta a definir su propia forma de ser y estar en respectividad.

Ahora bien, luego de estas distinciones, lo que se ha sostenido en esta tesis es que el fenómeno del disimulo es parte del proceso de configuración. En efecto, el disimulo es un fenómeno propio del dinamismo de apertura al mundo y configuración de la persona como tal; es condición para que la persona pueda apropiarse como suidad y *determinar* cómo estar en respectividad. Antes que por *opción*, la persona disimula por *obligación*, es decir, por *exigencia* –tanto intrínseca desde su propio cuerpo como extrínseca del mundo–. La persona no disimula porque «puede», sino porque «tiene» que hacerlo, porque tiene que configurar su manera de estar en el mundo, su manera de ser absoluta-relativa.

Configurarse como persona es un proceso que implica *hacerse con* los demás, *ser como* ellos y *definirse* como suidad *ante* ellos. Toda persona está abierta a apropiarse de sí, tiene que adoptar una forma específica de ser y de estar en la realidad, tiene que configurarse como disímil, esto es, hacerse una más entre los otros de su especie, *diversa*. Este proceso de personalización inexorablemente es con los otros y entre los otros. Se individualiza «con» y «ante» los demás miembros de su especie. Y en este proceso, aprende con los otros y de los otros, y busca su propio modo de ser, se hace disímil respecto de los otros.

Toda persona, en su proceso de configuración personal tiene que hacerse *similar* a los demás, *simular* ser otra que ella misma, *asimilar* formas de ser y *disimular* para ser a su modo. La persona, respecto del haber, puede adoptar tal o cual manera de vivir, pero también puede ir más allá de esas formas; y respecto de sí misma, puede, en cierto modo transformar, ir más allá de sí, para ser otra. La persona imita, adapta y utiliza los modos de ser y hacer, pero también los transforma y hasta los recrea. El disimulo es parte del proceso de búsqueda y distanciamiento: búsqueda y distanciamiento respecto de la forma que la persona *ya es* y hacia lo que *puede ser*; y respecto *a los demás* y *las formas de haber*.

Aunque la persona está ya en el mundo con los otros y está vertida hacia ellos, tiene que individualizarse, hacerse disímil. Y en ese proceso, no sólo se hace disímil respecto de los demás y las formas propias del haber, sino también respecto de sí misma, respecto de lo que en un momento dado adoptó. Si bien es cierto que, en su configuración personal va asumiendo y delimitando formas específicas de ser y de proceder, también es cierto que por sentir e inteligir su propia suidad y la realidad del mundo, puede rehacer y hasta crear otros modos de ser.

Precisamente porque la persona no tiene una forma definida, sino que su ser está por definirse y tiene que actualizarse, en todo momento está en condición de modificar su relación consigo y con el mundo. Ella siempre está abierta a más, a aprender, desaprender, adoptar, suspender o inventar modos distintos de ser y de estar en la realidad. Ella, como es una realidad dinámica y no puede permanecer siendo lo mismo, forzosamente tiene que sostener, modular, modificar y hasta reinventar el tipo de vinculación que tiene con la realidad y la forma de ser suidad. Ella tiene que actualizar y reactualizar constantemente su ser así en el mundo.

Si pudiera plantear en unas líneas el aporte de este trabajo, resumiría que se han logrado evidenciar dos cosas. Por un lado, que el disimulo es un fenómeno propio de la persona, es decir, un fenómeno constitutivo de la persona por el cual se individualiza o se apropia como suidad. Y, por otro lado, que este fenómeno está ligado a otros momentos del proceso de configuración personal: la similitud o imitación, la simulación, la asimilación. La persona está inmersa en un mundo humanizado y como suidad tiene que hacer un esfuerzo para ser parte de él: tiene que hacerse como los otros (hacerse similar) para coincidir, actualizar en todo momento su manera de ser y dejar de ser (simular ser otra) para configurar sus ser a lo largo de su vida, adoptar formas de ser (asimilar y apropiarse de una forma de ser), y definir cómo ser y estar en la realidad a su modo (disimular).

Ahora bien, para finalizar, quiero señalar algunos temas que podrían derivarse de esta investigación. Los primeros tienen que ver con el haber, es decir, con las formas dadas por una sociedad y desde las cuales la persona hace su vida. Me refiero a las esferas en las que la persona va haciendo su vida y en las que recibe soporte, seguridad o incluso también presión o amenaza. Los otros temas tienen que ver con la firmeza que la persona cobra como suidad a partir de lo que hace y actualiza a lo largo de su vida.

Algo que se ha mostrado particularmente en los capítulos dos y tres, es que la persona no hace su vida en el vacío sino en una sociedad en la que ya están dadas de antemano vías de realización. Las formas de haber son un aspecto que no puede perderse de vista, y éstas, hasta cierto punto pueden operar más como lastre o rémora, e incluso como amenaza para la persona y su integridad. Es decir, es importante considerar que las formas de haber en que la persona está, en lugar de impulsar a la realización personal, promover la individualización, las cuales

pueden, ya sea limitar o impedir que por su propia cuenta busque, experimente y se confronte consigo misma para hacerse cargo de sí y configurarse como suidad.

Otro de los temas que valdría la pena profundizar es el de las formas de ser que hacen posible que en una sociedad se cuestione o interpele el haber predominante. Me refiero a las distintas formas de afirmación y tipos de disimulo que ponen en cuestión sólo algunas formas válidas de ser y comportarse. Pienso por ejemplo en figuras como la *ironía*, la *burla* o el *relajo*; formas de expresión en las cuales la persona relativiza el haber, lo cuestiona e incluso juega con la posibilidad de ser de otro modo y relativiza las formas imperantes que hay en una sociedad. Todas estas formas de ser, de alguna manera se relacionan con el problema de la historia, con la creación de nuevas formas de ser y con la apertura hacia nuevas formas de vivir.

Por otro lado, a propósito de la configuración personal, también podrían decantarse preguntas en lo que respecta a la *intimidad*. Es decir, interrogantes entorno a las formas que la persona adopta y que dan lugar a su configuración, a lo que se va convirtiendo en tanto suidad. Propiamente estaríamos hablando ya de un abordaje moral o ético, en una esfera en la que estaría en juego la firmeza misma la persona, su individualización y humanización. Es decir, estaríamos hablando de la coherencia y apropiación de lo que la persona ya ha actualizado y las posibilidades que se le abren hacia lo puede ser.

Así pues, otros temas que podrían derivar de esta investigación son los relacionados con la forma que la persona cobra a lo largo de su vida y las posibilidades que ella misma realiza y abre a lo largo de su vida. Es decir, temas relacionados con la configuración de la personalidad y la firmeza que la persona adquiere. Aquí entrarían por ejemplo, otros fenómenos como el de la mentira como fenómeno moral o el engaño y la exageración. En ellos tendría que analizarse, por un lado, la forma que la persona cobra como realidad, y por otro, las posibilidades que se abre o se cierra para sí misma y respecto de lo que puede ser y ofrecer en su interacción con los demás.

Aunque en este trabajo la noción de disimulo se orientó hacia la pregunta por la «verdad» y el «ser», gracias a la noción de persona como realidad religada, dimensional y abierta a su configuración, se pueden abordar otros temas relacionados en el ámbito de lo moral. Se puede

continuar la reflexión en torno a la firmeza que cobra la persona para sí y su enfrentamiento con la realidad. También sobre la firmeza que ella puede dar a los otros para sostener y enriquecer su propia realidad personal.

Por otro lado, pueden abrirse reflexiones en torno a problemas como la educación y la *formación* o la manera en que se favorece a que la persona cobre firmeza como suidad, autonomía para enfrentarse a la realidad. Así mismo se pueden investigar las formas institucionalizadas que una sociedad configura para proveer o delimitar vías de realización. Estos son algunos temas que, desde mi punto de vista, se pueden seguir investigando. Lo cierto es que la realidad personal y la experiencia de hacerse humano es un tema sumamente complejo que vale la pena seguir pensando.

Para ello, valdría la pena considerar lo que el «ser» de la persona, debido a que es un proceso dinámico que se configura a lo largo del tiempo, siempre se mostrará como un *espectro* y no como algo cabalmente definido. Y es que como bien se mostró en esta investigación, la configuración personal también es dinamismo en tensión no sólo de la persona con los demás, sino también consigo misma: una tensión entre lo que ella es y ha sido, entre lo que va siendo y puede ser.

En definitiva, lo que no se debe perder de vista en la reflexión sobre la configuración personal es que el «ser» envuelve dos ámbitos: el ámbito de lo actual y presente, y en el ámbito de lo abierto y de lo posible, de lo que va creando. Y es que, si algo se mostró en este trabajo con insistencia, es que el ser de la persona no es algo evidente sino decurrente. Lo que es la persona como tal no es *evidente* en términos cartesianos sino decurrente: se actualiza y reactualiza a lo largo de la vida y la historia, se va configurando en el tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

CAPÍTULO I

DESCARTES Y EL CONCEPTO DE VERDAD

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994.

BLUMENBERG, Hans, "Imitación de la naturaleza" en *Las realidades en que vivimos*, Paidós, Barcelona, 1999.

CHRÉTIEN, Jean-Louis, *Lo inolvidable y lo inesperado*, Sígueme, Salamanca, 2012.

DESCARTES, René, *Descartes*, Gredos, Madrid, 2011.

DERRIDA, Jacques, *Historia de la mentira: prolegómenos*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2015.

DERRIDA, Jacques, *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, Trotta, Madrid, 2001.

CIRILO, Flores Miguel, "Estudio introductorio" en *Descartes*, Gredos, Madrid, 2011.

GARCÍA-BARÓ, Miguel, *Descartes y Herederos. Introducción a la historia de la filosofía occidental*, Sígueme, Salamanca, 2014.

MOROZOV, Evgeny, *La locura del solucionismo tecnológico*, Katz, Madrid, 2015.

NEGRI, Antonio, *Descartes Político o de la razonable ideología*, Akal, Madrid, 2008.

NICOLÁS MARÍN, Juan Antonio (Ed.), *Guía Comares de Zubiri*, Comares, Granada, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich, *Obras Completas, Volumen III, Obras de madurez I*, Tecnos, Madrid, 2014.

ONG Walter J., "El conocimiento en el tiempo" en *El conocimiento y el futuro del hombre*, Walter J. Ong, SJ *et al.*, Librería de las naciones, Buenos Aires, 1970, pp.11-46.

ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas. Tomo VII (1948-1958)*, Revista de Occidente, Madrid, 1964.

ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas. Tomo VIII (1958-1959)*, Revista de Occidente, Madrid, 1962.

PANNENBER, Wolfhart, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Sígueme Salamanca, 2002.

VICENS, Joan Albert, "Xavier Zubiri, Descartes y el origen de la filosofía moderna" en Juan Antonio Nicolás Marín (Ed.), *Guía Comares*, Comares, Granada, 2011, pp. 65-96.

VILLANUEVA, Enrique, "Ciencia cognitiva y conciencia" en *Revista Contextos*, Centro de Estudios Metodológicos e Interdisciplinarios de la Universidad de León, Número XI/21-22, Universidad de León, León (España), 1993, pp. 13-38.

VILLORO, Luis, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, UNAM, México, 2009.

ZUBIRI, Xavier, *Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental*, Alianza, Madrid, 1994.

CAPÍTULO II

FOUCAULT Y LA CRÍTICA A DESCARTES

CEBALLOS GARIBAY, Héctor, *Foucault y el poder*, Coyoacán, México, 1994.

CITRO, Silvia, "La antropología del cuerpo y los cuerpos-en-el-mundo" en Silvia Citro *et al.*, *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*, Biblos, Buenos Aires, 2010, pp. 17-53.

FOUCAULT, Michel, *Entre filosofía y literatura. Obras Esenciales, Vol. I*, Paidós, Barcelona, 1999.

----- . *Estrategias de poder. Obras esenciales, Vol. II*. Paidós: Buenos Aires, 1999.

----- . *El cuerpo utópico. Heterotopías*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2010.

----- . *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona, 1973.

----- . *La arqueología del saber, Siglo XXI*, México, 1970.

----- . *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1996.

----- . *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas, Siglo XXI*, México, 1968.

----- . *Lecciones sobre la voluntad de saber*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012.

----- . *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1979.

----- . *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-textos, Valencia, 2004.

------. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza, Madrid, 1981.

GALPASORO, José Ignacio, "El problema de la conciencia y sus implicaciones antropológicas en la crítica nietzscheana a Descartes" en *Revista de Filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, Vol. 26, 2001, pp. 197-211.

GARCIA-BARÓ, Miguel, *De Homero a Sócrates*, Sígueme, Salamanca, 2004.

HEIDEGGER, Martin, *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1960.

HINKELAMMERT, Franz J, *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, Caminos, La Habana, 2006.

JACKSON, Michael, "Conocimiento del cuerpo" en Silvia Citro *et al.*, *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*, Biblos, Buenos Aires, 2010, pp. 59-82.

JONAS, Hans, *Técnica, medicina y ética*, Paidós, Barcelona, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1996.

------. *Fragments Póstumos, Vol. IV (1885-1889)*, Tecnos, Madrid, 2008.

------. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, Tecnos, Madrid, 2012.

CAPÍTULO III

DEL CUERPO COMO PRODUCTO AL CUERPO COMO REALIDAD

ASCORRA COSTA, Paula & ESPINOZA LOLAS, Ricardo, "Cuerpo y alma en Zubiri...Un Problema Filosófico-Teológico" en *Revista Pensamiento*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, vol. 67, n° 254, 2011, pp. 1061-1075.

BARROSO FERNÁNDEZ, Oscar, "Zubiri ¿antídoto contra el nihilismo o disimulo de la melancolía?" en *Razón de occidente. Textos reunidos para un homenaje al profesor Pedro Cerezo Galán*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, pp. 387-414.

CUBIDES CIPAGAUTA, Humberto, *Foucault y el sujeto político: ética del cuidado de sí*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2006.

ESPINOZA LOLAS, Ricardo, "Realidad 'y' tiempo" en *The Xavier Zubiri Review*, Xavier Zubiri Foundation of North America, Washington, Vol. 6, 2004, pp. 29-60.

ESPINOZA LOLAS, Ricardo, VARGAS, Esteban y ASCORRA COSTA, Paula, "Nietzsche y la concepción de la naturaleza como cuerpo" en *Revista ALPHA*, Departamento de Humanidades y Arte, Universidad de los Lagos, Osorno, Chile, n° 34, Julio del 2012, pp. 95-116.

ESPINOZA LOLAS, Ricardo, ASCORRA, Paula, LANDAETA, Patricio y SOTO, Pamela, "Cuerpo y espacio. Reflexiones sobre una topología de la exterioridad" en *Revista Filosofía Unisinos*, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, vol. 15, n° 3, Septiembre-Diciembre de 2014, pp. 29-60.

FOUCAULT, Michel, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, Madrid, 1976.

----- . *El cuerpo utópico. Heterotopías*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2010.

------. *Los anormales. Curso en el Collège de France 1974-1975*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000.

------. "Un inédito: ¿Qué es la ilustración?" en *Daimon*, Revista Internacional de Filosofía, n°7, Universidad de Murcia, Murcia (España), 1993, pp. 5-18.

GABILONDO, Ángel, *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*, Anthropos, Barcelona, 1990.

GARCÍA SIERRA, Marco Antonio, "Análisis metafísico-noológico de la corporeidad desde el pensamiento de Xavier Zubiri: apertura corporal" en *Revista Thémata*, Universidad de Sevilla, Sevilla, n° 46, 2012, pp. 599-606.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Antonio, "Las cosas" en Nicolás, Juan Antonio & Espinoza, Ricardo (Eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Herder, Barcelona, 2008, pp. 107-136.

LANCEROS, Patxi, *Avatares del hombre. El pensamiento de Michael Foucault*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1996.

NICOLÁS, Juan Antonio & ESPINOZA, Ricardo (Eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Herder, Barcelona, 2008.

SIERRA LECHUGA, Carlos, «Libres a la fuerza» o *De la realidad moral del hombre*, Conferencia para la Asociación Española de Personalismo, Madrid, 16 de junio de 2018.

PAZ, Octavio, *El arco y la lira. El poema. La revelación poética. Poesía e historia*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1972.

ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas, Tomo IV (1929-1933)*, Revista de Occidente, Madrid, 1966.

ZUBIRI, Xavier, *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y Realidad*, Alianza, Madrid, 1998.

----- . *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1984.

----- . *Escritos menores (1953-1983)*, Alianza, Madrid, 2006.

----- . *Espacio, tiempo y materia*, Alianza, Madrid, 2008.

----- . *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid, 1989.

----- . *Sobre el Hombre*, Alianza, Madrid, 1986.

----- . *Sobre la esencia*, Alianza, Madrid, 1985.

----- . *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza, Madrid, 2006.

CAPÍTULO IV

EL FENÓMENO DEL DISIMULO

BLUMENBERG, Hans, *Las realidades en que vivimos*, Paidós, Barcelona, 1999.

DUCH, Lluís, *Estaciones del laberinto. Ensayos de antropología*, Herder, Barcelona, 2004.

------. “Hombre, tradición y modernidad” en DUCH, Lluís, LAVANIEGOS, Manuel, CAPDEVILA, Marcela y SOLARES, Blanca, *Lluís Duch, antropología simbólica y corporeidad cotidiana*, UNAM, México, 2010.

FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, Pablo, *La sociedad mental*, Anthropos, Barcelona, 2004.

------. *La afectividad colectiva*, Taurus, México, 1999.

FOUCAULT, Michel, *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.

LANCEROS, Patxi, *Avatares del hombre. El pensamiento de Michael Foucault*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1996.

SOURIAU, Étienne, *Los diferentes modos de existencia*, Cactus, Buenos Aires, 2017.

ZUBIRI, Xavier, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 1980.

------. *Inteligencia y Logos*, Alianza, Madrid, 1982.

------. *Inteligencia y Razón*, Alianza, Madrid, 1983.

------. *Sobre el Hombre*, Alianza, Madrid, 1986.

------. *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1984.

----- . *El hombre: lo real y lo irreal*, Alianza, Madrid, 2005.

----- . *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid, 1989.

----- . *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza, Madrid, 2006.