

EL PROBLEMA DE LA VERDAD EN LA FILOSOFÍA TARDO-MODERNA

CARLOS ROJAS OSORIO

La difícil cuestión de la verdad ha sido siempre para la filosofía un tema preferido; campo de disputas interminables que en última instancia depende del compromiso ontológico y epistemológico del filósofo; compromiso que no puede evadirse. En este ensayo me propongo dos objetivos; primeramente presentar algunas teorías de autores recientes acerca de la verdad, y segundo esbozar mi compromiso filosófico con respecto a cómo puede entenderse la idea de verdad. Estudio dos grupos de filósofos recientes; los tardomodernos (Foucault, Derrida, Deleuze), y los posmodernos (Vattimo y Lyotard). Analizo cada uno por separado porque no es lo mismo lo que afirma Lyotard que lo que sostiene Vattimo; es diferente lo que afirma Foucault de lo que sostiene Derrida o Deleuze. Es más, como veremos, en la cuestión de la verdad no hay un denominador común, excepto quizás que todos parten de la consideración del lenguaje y su pertinencia para la filosofía. Derrida y Vattimo optan por una definición hermenéutica de la verdad como tradición; Lyotard por la definición semántico referencial; etc. Contra todas las apariencias, en estos filósofos que algunos llaman posmodernos no hay trivialización de la verdad. En cierto modo resultan bastante clásicos.

1. Lyotard: lenguaje y verdad

Lyotard comparte la idea de Ludwig Wittgenstein de los juegos del lenguaje”, y es dentro de este marco teórico como va a plantear su concepto de la verdad. El lenguaje no es homogéneo, sino que se estructura en una multiplicidad heterogénea de juegos; juegos que Lyotard prefiere denominar “familias de enunciados” y “regímenes de discurso”. Cuando utilizamos el lenguaje hacemos uso de un determinado juego del lenguaje, uno por vez, y sólo uno por vez. En cada juego del lenguaje ha-

ce mos uso de un determinado enunciado y con una función determinada. Hay, pues, muchas familias de enunciados. Son familias de enunciados: los enunciados descriptivos, los prescriptivos, los lógicos, evaluativos, estéticos, etc. Cada familia de enunciado es justificada por otro tipo de enunciado. Ningún enunciado se valida dentro de su propia familia. Así, los enunciados prescriptivos son legitimados por los enunciados normativos. Los enunciados descriptivos son justificados por los enunciados observacionales; y así sucesivamente. El enunciado prescriptivo "no pases en luz roja" se justifica por una ley jurídica que hace obligatorias las leyes de tránsito. Las leyes a su vez descansan en una constitución. Y la constitución, a su vez, descansa en un metarrelato o en un mito. Los mitos son los metarrelatos de las sociedades ágrafas, y los metarrelatos son los mitos de las sociedades históricas. La crisis posmoderna consiste en que los metarrelatos han llegado a un punto en que ya no creemos en ellos; nos hemos vuelto desconfiados con respecto a todo gran relato, especialmente a aquéllos que tienen carácter fundacional. Los metarrelatos de la modernidad han sido "refutados". La invasión de Hungría, Checoslovaquia, etc., por los tanques soviéticos refuta el socialismo científico. El nazismo refuta la democracia, porque democracia significa "gobierno del pueblo", pero en el nazismo "todo un pueblo" -el pueblo judío- fue asesinado (Volveremos sobre este aspecto de la 'refutación').

Las familias de enunciados son inconmensurables. No hay un conjunto de reglas por encima de las distintas familias de enunciados. Cada familia de enunciados tiene sus propias reglas, y no hay reglas por encima de ellas. Lyotard transfiere a las familias de enunciados lo que T. S. Kuhn afirma de los paradigmas científicos. Dos paradigmas científicos son inconmensurables entre sí; como dos familias de enunciados son inconmensurables entre sí. La tesis de la inconmensurabilidad de las familias de enunciados y de los regímenes de discurso es la tesis central mediante la cual Lyotard rechaza los discursos que denomina metarrelatos, pues estos se montarían sobre la pretensión de que hay reglas o lenguajes omniabarcantes, reglas válidas para todos los juegos del lenguaje.

Además de las familias de enunciados se dan en el lenguaje los géneros de discurso. Los géneros de discurso son discursos que reúnen dentro de sí enunciados de distintas familias formando un único discurso. Se diferencian por su finalidad. Así, lo que los antiguos denominaban discurso retórico se caracteriza por su finalidad de persuadir. Los regímenes de discurso eslabonan enunciados distintos con un único fin. El régimen

dialéctico tiene una finalidad lógica, de argumentación demostrativa. Al régimen narrativo le da Lyotard mucha importancia, porque tanto los mitos como los metarrelatos se eslabonan como narraciones. El régimen narrativo tienen sus propias reglas. Pero los metarrelatos y los mitos van mucho más allá de la pura finalidad narrativa y juegan un papel ideológico de legitimación. Los regímenes de discurso son entre sí inconmensurables, del mismo modo que lo son las familias de enunciados. La filosofía es un género de discurso que consiste en la búsqueda de sus propias reglas.

Es desde dentro de este marco teórico de los juegos del lenguaje, o de las familias de enunciados y los regímenes de discurso que Lyotard plantea la cuestión de la verdad. Una proposición de tipo cognitivo implica un destinatario, un destinador, un sentido y un referente. La verdad se establece por relación al referente; es decir, es verdadera una proposición si satisface su referencia. En cambio, la proposición es falsa si su referencia es diferente de aquella que constituye la referencia de la proposición verdadera. La proposición falsa no se refiere a nada. Lyotard se inspira aquí en la definición aristotélica de la verdad, que, como mostró Alfred Tarski es una concepción semántica de la verdad. Afirma Aristóteles: *Decir de lo que es, que es, y de lo que no es, que no es, eso es lo verdadero; y decir de lo que es, que no es, y de lo que no es que es, eso es lo falso* (*Meth.*, 1011, 25-29). Cada proposición tiene su referente, y cada referente tiene la proposición que dice lo que es, 'lo que tiene que ser'. Las proposiciones cognoscitivas se validan por ostensión: "he aquí el caso".¹ (No. 61). Las proposiciones ostensivas son también una familia; aquéllas en las que se da la presentación, se presenta algo. "La realidad es a la vez significable, mostrable y nombrable" (No. 82). Los enunciados cognoscitivos describen algo, tienen un sentido; su referencia se muestra. Al igual que en el Wittgenstein del *Tractatus*² una proposición presupone un sentido antes de poder atribuírsele verdad o falsedad. En breve: *en el régimen cognitivo, la validación de una proposición lógica por la 'realidad' exige que se muestre esto que es un caso del referente correspondiente al sentido (Sinn) presentado por la proposición y que se nombre esto (para transformarlo así en un esto"* No. 86). Finalmente: *La rea-*

¹ Francois Lyotard, *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1988, No. 61 (Citamos por número de párrafo según la enumeración que trae el libro). (Traducción de Alberto Bixio).

² Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, trad. castellana en: Alianza Editorial, 1981.

lidad es el referente de una proposición ostensiva y de una nominativa. No. 90). (Aquí hay una diferencia con Wittgenstein porque para éste las proposiciones no son nombres; se *nombra* a los objetos (TLPH., 3.22).

Queda pues claro que Lyotard adopta la idea wittgensteiniana de los juegos del lenguaje, aunque prefiere llamarlos familias de enunciados y regímenes de discurso. Algunos de esos juegos cumplen una función referencial, y es a esas familias de enunciados y regímenes de discurso que podemos aplicar el criterio de lo verdadero y lo falso. Es de notar que Lyotard combina aspectos de la primera obra del filósofo austríaco con aspectos de su segunda obra. La idea de los 'juegos del lenguaje' pertenece al segundo Wittgenstein³, mientras que la diferencia entre sentido y verdad pertenece al primer período. El segundo periodo es más amplio en su consideración del lenguaje porque admite la multiplicidad de juegos del lenguaje; mientras que en el *Tractatus* sólo se admiten las proposiciones en su función descriptiva (o representativa) de estados de cosas del mundo; los juicios valorativos de la ética y de la estética quedaban fuera y se los juzgaba "místicos"; los enunciados puramente lógicos serían tautologías y nada afirman de lo real, porque no lo representan. La idea de los juegos del lenguaje, en cambio, permite la aceptación de una multiplicidad de enunciados según los usos, los contextos, las formas de vida. De modo que Lyotard, por un lado acoge esta idea de multiplicidad de enunciados según sus funciones (o usos), y por otro lado conserva el criterio de verdad como cumplimiento de la referencia para las familias de enunciados y regímenes de discurso que tienen una función cognoscitiva; lo cual se da también en los enunciados nominativos y ostensivos.

No objetaré la síntesis de los dos períodos de la obra wittgensteiniana que hace Lyotard.

Mis objeciones van, en cambio, al modo que aplica el criterio de falsación. En efecto, mientras que en muchos aspectos Lyotard se muestra un pensador crítico, me parece que en su aplicación del criterio de falsación (o refutación) se muestra muy ingenuo, poco crítico. Veamos. Lyotard afirma que la invasión de Checoslovaquia (y las otras invasiones) por parte de los soviéticos refuta al comunismo, al marxismo. Sostiene también que la revolución estudiantil parisina de 1968 refuta la democra-

³ L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1983. Trad. de Ulises Moulines.

cia. Estos planteamientos son complejos y no se pueden resolver en la forma simplista en que lo hace Lyotard.

Hago un breve paréntesis para referirme a las críticas a la teoría de la falsación que se le hicieron a Karl Popper. Ello con el fin de mostrar que esas críticas son válidas también para las refutaciones de que nos habla Lyotard. La tesis central de Popper es que una teoría sólo es científica si podemos mostrar ciertos hechos que serían incompatibles con la teoría. De confirmarse dichos hechos la teoría quedaría refutada. Una teoría para la cual no pudiera pensarse algunos hechos que la refutasen, no sería una teoría científica. Ahora bien, los críticos señalaron lo siguiente: una teoría no se compone de un solo enunciado sino de una serie de enunciados: hipótesis, leyes, enunciados circunstanciales, etc. De modo que cabe preguntarse si cuando decimos que refutamos una teoría refutamos la totalidad de la teoría o *algunos* de los enunciados de la teoría. Desde el punto de vista lógico una explicación científica se estructura como un enunciado complejo condicional (antecedente y consecuente); ahora bien, por la ley del *modus tollens* si se niega el consecuente se tiene derecho a negar el antecedente. Si el antecedente es complejo (compuesto de varios enunciados), entonces queda negado todo el antecedente, pero nos quedamos sin saber cuál de los enunciados del antecedente quedó refutado. En símbolos:

$$[(p \wedge q) \wedge (r \wedge s)] \supset t$$

-t

$$\therefore - [(p \wedge q) \wedge (r \wedge s)]$$

La negación de *t*, me lleva por *modus tollens* (que es una regla lógica válida, y que Lyotard no objeta), a la negación de todo el antecedente, o sea: $- [(p \wedge q) \wedge (r \wedge s)]$; pero en el antecedente hay cuatro enunciados: *p*, *q*, *r*, *s*. ¿Cuál de ellos quedó negado, refutado? Popper no lo dice.⁴

Esta objeción es completamente aplicable a los casos de refutación que presenta Lyotard. El marxismo es una teoría compleja, un conjunto de enunciados. ¿Cuáles de los enunciados del marxismo quedaron refutados por la caída del socialismo? Lyotard no lo dice; descarta la totalidad de la teoría. La revolución estudiantil del 1968 refuta la democracia. Pero la democracia se defiende mediante una teoría compleja (la cual ha recibido distintas formulaciones desde Locke hasta Rawls y Rorty). ¿Refuta la

⁴ José Echevarría, *El criterio de falsabilidad en la epistemología de Karl Popper*, Madrid, Guillermo del Toro ed. 1970.

revolución estudiantil una determinada formulación de la democracia? ¿Refuta algunos enunciados de la teoría democrática? Las objeciones a la teoría de la falsación de Popper son aplicables a las refutaciones de que habla Lyotard.

Lyotard podría responder que tanto el marxismo como la democracia son *metarrelatos* modernos; de hecho lo afirma. Ahora bien, objetamos, si son metarrelatos entonces no se les puede aplicar criterios de verificación o refutación porque estos criterios sólo valen para teorías cognoscitivas (es decir, compuestos de enunciados cognoscitivos), porque sólo ellas tienen referencia. Los juegos del lenguaje que no son cognoscitivos tienen otros criterios de validación, pero no aplica el criterio de verdad o falsedad. Esto de acuerdo a la propia teoría de Lyotard. De modo que si Lyotard es coherente con su propia teoría no puede hablar de refutación de los metarrelatos. Y entonces queda ante una disyuntiva cuyos dos 'cuernos' son fatales para Lyotard. O bien los metarrelatos son refutables, pero el modo de refutación lyotardiano es ingenuo, o bien no aplica la refutación a los metarrelatos. En los dos casos a base de su propia teoría Lyotard no puede afirmar lo que afirma de que el marxismo ha quedado refutado o la democracia ha quedado refutada, o que el hegelianismo queda refutado por el 'final de la historia'.

Dicho sea entre paréntesis, no estoy tratando de decir que la teoría marxista haya quedado completamente inmune a la refutación a causa de la caída del socialismo "real". Lo que estoy demostrando es que la refutación de Lyotard es ingenua e incoherente con sus propios postulados metodológicos. Una crítica racional y razonable del marxismo debería analizar cuáles de los enunciados de la teoría quedaron refutados. Esto desde luego no es tan simple. En las ciencias experimentales lo que se hace es que se somete a confirmación los distintos enunciados de la teoría; se va eliminando uno a uno (si es posible), y entonces podría saberse cuál se ha refutado. Esto en el caso de las ciencias sociales, donde las teorías son orgánicas (u holísticas) porque no puede someterse a confirmación cada variable, es improbable de llevar a cabo. Pero de todos modos valdría la pena una discusión racional y con apoyo histórico. (Personalmente pienso que la caída del socialismo refuta el socialismo de estado, la planificación centralizada de la economía y de la casi totalidad de la vida de una sociedad. Pero ello no quita que se puedan plantear otras formas de socialización).

Así, pues, aunque simpatizo con la idea de la verdad como cumplimiento de la referencia de un enunciado o un conjunto de enunciados

descriptivos, sin embargo, no puedo asentir a la aplicación que hace Lyotard de su idea de refutación. Dicha aplicación es ingenua e incoherente con sus propios postulados filosóficos.

2. Deleuze: sentido y verdad.

Gilles Deleuze encuadra su concepto de "verdad" dentro de un análisis de las dimensiones del lenguaje y de la proposición. En efecto, en la proposición se pueden diferenciar cuatro *dimensiones*: el sentido, la expresión, la significación y la designación. Lo que más llama la atención de Deleuze es el problema del "sentido". Antes de plantear si una proposición es verdadera o falsa es necesario saber si la proposición tiene sentido o no. No es el sentido lo que hace verdadera o falsa a la proposición; pues el tener sentido es previo a la verdad o falsedad. Incluso la designación supone el sentido. El sentido de una proposición es lo expresable y lo expresable es el acontecimiento. Deleuze se inspira en la lógica de los estoicos para su análisis del sentido de la proposición. También se encuentra este análisis en Gregorio de Rimini, en Nicolás de Autrecourt, ambos de la escuela de Ockam, y también en Meinong, en el siglo pasado, y en Husserl en el siglo XX. Para Husserl el sentido es la expresión. Para Deleuze el sentido no es el estado *de* cosas, ni los conceptos universales, ni las creencias individuales. El sentido como lo expresado en la proposición, es indiferente a lo universal y a lo particular, es neutro con respecto a ellos. Deleuze compara también el sentido con la "esencia" de Avicena. El filósofo árabe nos habla de tres estados de la esencia: la esencia individual y concreta *en cuanto se da en los particulares*; la esencia universal en cuanto se da en el intelecto que *la piensa* y la esencia neutra, indiferente a lo universal y a lo particular, y es esta lo que es semejante con el sentido de la proposición. El sentido de la proposición es algo que se da entre las palabras y las cosas; en ese intermedio "El sentido es lo expresado de la proposición, y el atributo del estado de cosas".⁵ No hay que preguntar por el sentido del acontecimiento, el acontecimiento mismo es *el* sentido. *El* sentido ocurre en el lenguaje pero el lenguaje se dice del estado de cosas.

La significación es otra dimensión de la proposición. La significación se relaciona con el concepto. *En la significación* se trata de la relación de las palabras con los conceptos en cuanto son universales o generales

⁵ Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, Buenos Aires, Paidós, 1989, p. 44 (Trad. de Miguel Morey).

y demás estructuras lógicas. Es lo que Avicena denomina la "esencia en cuanto universal pensado por el intelecto. "Desde el punto de vista de la significación, consideramos siempre los elementos de la proposición, 'significando' implicaciones de conceptos que pueden remitir a otras proposiciones, capaces de servir de premisas a la primera. La significación se define por este orden de implicación conceptual en el que la proposición considerada no interviene sino como elemento de una demostración" (: 37). La significación no remite a la verdad, sino a las condiciones de verdad.

La manifestación o expresión subjetiva es otra dimensión de la proposición. Remite al sujeto. "Se trata de la relación de la proposición con el sujeto que habla y se expresa. Así pues, la manifestación se presenta como el enunciado de los deseos y las creencias que corresponden a la proposición" (: 36). *La expresión* no alude a lo verdadero o a lo falso, sino a lo veracidad o al engaño.

La proposición tiene un sentido que es lo expresado en el acontecimiento; tiene una significación que son las implicaciones conceptuales; tiene una expresión que es la manifestación del hablante; y, tiene una 'designación'. *Y es con la designación* con lo que se relaciona la verdad y la falsedad. "La *designación* es o indicación: es la relación de la proposición con un estado de cosas, exterior (*datum*). El estado de cosas es individuado, implica tal o cual cuerpo, mezclas de cuerpos, cualidades, cantidades, relaciones" (: 35). Luego agrega: "Lógicamente, la designación tiene por criterio y por elemento *lo verdadero y lo falso*. *Verdadero* significa que una designación está efectivamente cumplida por el estado de cosas, que los indicadores están efectuados" (: 35). Lo falso significa el incumplimiento de la designación.

En *Repetición y diferencia* Deleuze vuelve brevemente sobre la idea de la verdad. Resume nuevamente las cuatro dimensiones de la proposición. "La relación de la proposición con lo que designa, en tanto que tal relación se efectúa, se encuentra constituida en la unidad del sentido, *al mismo* tiempo que el objeto que la efectúa". Y concluye: "El sentido es la génesis o la producción de lo verdadero, y la verdad no es más que el resultado empírico del sentido".⁶

⁶ Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972, p. 200 (Trad. de J. Cardin. Madrid, ed. Júcar, 1988 p. 257).

3. Vattimo: las aperturas históricas de la verdad

El punto de partida de Gianni Vattimo es la ontología de Heidegger. Este establece que el concepto tradicional de verdad como adecuación del entendimiento a la realidad no es el fundamental, y no lo es puesto que depende de otra consideración más fundamental de la verdad como apertura. Esta apertura es el manifestarse del ser "en su esencia epocal". Cuando decimos que algo es verdadero porque es conforme a los hechos, presuponemos un horizonte histórico dentro del cual se ha abierto la posibilidad de tal juicio de conformidad. Juzgamos dicha conformidad desde dentro de un horizonte histórico. Vattimo utilizará después la idea de los paradigmas de T. S. Kuhn y de las *epistemai* de Foucault, como otros modos de presentar la idea de la apertura histórica desde la cual se juzga lo verdadero y lo falso.

En el caso del autor de *Ser y tiempo*, Vattimo hace notar la "insistencia de Heidegger sobre el hecho de que la nueva época del ser no puede depender de la decisión nuestra; nosotros podemos a lo sumo esperarla y -pero cómo- prepararla".⁷ Vattimo atribuye también a Nietzsche la idea del horizonte histórico de apertura dentro del cual se da lo verdadero o lo falso. "También en Nietzsche el discurso sobre la provisionalidad del rol hegemónico de la conciencia está encuadrado y enraizado en la visión de la verdad como modo de conservarse y potenciarse de una determinada forma de vida, lo cual quiere decir de determinadas relaciones de dominio. Esto quiere decir que también para Nietzsche la pertenencia a un mundo histórico tiene una importancia básica, puesto que incluso la personalidad burgués-cristiana, definida en términos de hegemonía de la conciencia, es una forma de vida exigida por ciertas relaciones históricas de dominio" (: 56). Así pues, tanto en Heidegger como en Nietzsche se da la idea de apertura histórico epocal. "En resumen, en ambos se pueden reconocer dos elementos: a) la verdad no es una 'proposición verdadera' sino un orden general del mundo, una 'estructura histórica', forma de vida o época del ser; b) la determinación de esta nueva época no depende del individuo y de su decisión, porque una decisión semejante sólo podría nacer en este nuevo mundo; o, al menos las dos cosas solamente pueden nacer juntas" (: 57). Tampoco en Nietzsche, para Vattimo, la apertura depende de la decisión individual, pues "requiere de una preparación de generaciones" (: 57). Es im-

⁷ Vattimo, *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona, Península, 1985, p. 57 (trad. de Juan Carlos Gentile).

portante notar que Vattimo agrega que la tesis de Heidegger acerca de la apertura epocal no depende de una decisión del hombre sino del ser, es una tesis que "está ligada a la supervivencia en él de una concepción metafísica del ser" (: 58)

Vattimo contrapone esta posición metafísica de Heidegger (la no decisión humana) a la de Marx. En éste si es importante "la acción histórica del hombre a la cual está ligada", y, concluye que esta posición máxima "puede reencontrar un sentido después del ocaso del sujeto" (: 59). Esto es así porque, de acuerdo a Vattimo, Marx no conceptualiza su teoría de la acción desde la moderna contraposición sujeto/objeto, conciencia/ser. Marx se "libera de cualquier residuo objetivista en la concepción del ser" (: 59). Y renuncia al sujeto burgués-cristiano como "único sujeto de la historia" (: 59). No es el individuo quien hace la historia sino la clase social.

En su famosa *Introducción a Heidegger*, Vattimo vuelve sobre el problema de la verdad. Aquí subraya que la apertura histórica que hace posible la verdad se da desde la libertad. "Abrirse a la cosa tratando de adecuarse a ella como norma es un acto libre: la esencia de la verdad es libertad".⁸ Ahora bien, la libertad no es una propiedad del hombre; la libertad no es algo que el ser humano pueda elegir; es más bien "la libertad la que dispone del hombre" (Id., p. 71). O como afirma textualmente Heidegger: "la libertad posee al hombre y lo posee tan originariamente que solo permite una humanidad" (cit., p. 71). Por esta libertad originaria el ser humano está lanzado al horizonte histórico. En el siguiente texto Vattimo explica la no decisión humana y su relación con la libertad. "El hecho de que la apertura no depende de una elección del hombre sino que precede al hombre mismo y lo constituye significa que el *Dasein* puede entrar en relación con los entes en cuanto está lanzado en cierta apertura histórica, esto es, en cuanto ya dispone de un conjunto histórico dado de criterios, de normas, de prejuicios, en virtud de los cuales el ente se hace posible" (: 71). Puesto que la esencia de la verdad es la libertad, esto es, el "dejar ser al ente", cabe también la posibilidad del encubrimiento, esto es, la posibilidad de no dejar ser al ente y enmascararlo. De modo que, como bien puntualiza Heidegger, la posibilidad de la verdad es también la posibilidad de la no-verdad. La verdad procede a partir del ocultamiento, pues la verdad es *a-letheia*, desocul-

⁸ Vattimo, *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Gedisa, 1989 p. 71 (Trad. de Alfredo Báez).

3. Vattimo: las aperturas históricas de la verdad

El punto de partida de Gianni Vattimo es la ontología de Heidegger. Este establece que el concepto tradicional de verdad como adecuación del entendimiento a la realidad no es el fundamental, y no lo es puesto que depende de otra consideración más fundamental de la verdad como apertura. Esta apertura es el manifestarse del ser "en su esencia epocal". Cuando decimos que algo es verdadero porque es conforme a los hechos, presuponemos un horizonte histórico dentro del cual se ha abierto la posibilidad de tal juicio de conformidad. Juzgamos dicha conformidad desde dentro de un horizonte histórico. Vattimo utilizará después la idea de los paradigmas de T. S. Kuhn y de las *epistemai* de Foucault, como otros modos de presentar la idea de la apertura histórica desde la cual se juzga lo verdadero y lo falso.

En el caso del autor de *Ser y tiempo*, Vattimo hace notar la "insistencia de Heidegger sobre el hecho de que la nueva época del ser no puede depender de la decisión nuestra; nosotros podemos a lo sumo esperarla y -pero cómo- prepararla".⁷ Vattimo atribuye también a Nietzsche la idea del horizonte histórico de apertura dentro del cual se da lo verdadero o lo falso. "También en Nietzsche el discurso sobre la provisionalidad del rol hegemónico de la conciencia está encuadrado y enraizado en la visión de la verdad como modo de conservarse y potenciarse de una determinada forma de vida, lo cual quiere decir de determinadas relaciones de dominio. Esto quiere decir que también para Nietzsche la pertenencia a un mundo histórico tiene una importancia básica, puesto que incluso la personalidad burgués-cristiana, definida en términos de hegemonía de la conciencia, es una forma de vida exigida por ciertas relaciones históricas de dominio" (: 56). Así pues, tanto en Heidegger como en Nietzsche se da la idea de apertura histórico epocal. "En resumen, en ambos se pueden reconocer dos elementos: a) la verdad no es una 'proposición verdadera' sino un orden general del mundo, una 'estructura histórica', forma de vida o época del ser; b) la determinación de esta nueva época no depende del individuo y de su decisión, porque una decisión semejante sólo podría nacer en este nuevo mundo; o, al menos las dos cosas solamente pueden nacer juntas" (: 57). Tampoco en Nietzsche, para Vattimo, la apertura depende de la decisión individual, pues "requiere de una preparación de generaciones" (: 57). Es im-

⁷ Vattimo, *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona, Península, 1985, p. 57 (trad. de Juan Carlos Gentile).

portante notar que Vattimo agrega que la tesis de Heidegger acerca de la apertura epocal no depende de una decisión del hombre sino del ser, es una tesis que “está ligada a la supervivencia en él de una concepción metafísica del ser” (: 58)

Vattimo contrapone esta posición metafísica de Heidegger (la no decisión humana) a la de Marx. En éste si es importante “la acción histórica del hombre a la cual está ligada”, y, concluye que esta posición máxima “puede reencontrar un sentido después del ocaso del sujeto” (: 59). Esto es así porque, de acuerdo a Vattimo, Marx no conceptualiza su teoría de la acción desde la moderna contraposición sujeto/objeto, conciencia/ser. Marx se “libera de cualquier residuo objetivista en la concepción del ser” (: 59). Y renuncia al sujeto burgués-cristiano como “único sujeto de la historia” (: 59). No es el individuo quien hace la historia sino la clase social.

En su famosa *Introducción a Heidegger*, Vattimo vuelve sobre el problema de la verdad. Aquí subraya que la apertura histórica que hace posible la verdad se da desde la libertad. “Abrirse a la cosa tratando de adecuarse a ella como norma es un acto libre: la esencia de la verdad es libertad”.⁸ Ahora bien, la libertad no es una propiedad del hombre; la libertad no es algo que el ser humano pueda elegir; es más bien “la libertad la que dispone del hombre” (Id., p. 71). O como afirma textualmente Heidegger: “la libertad posee al hombre y lo posee tan originariamente que solo permite una humanidad” (cit., p. 71). Por esta libertad originaria el ser humano está lanzado al horizonte histórico. En el siguiente texto Vattimo explica la no decisión humana y su relación con la libertad. “El hecho de que la apertura no depende de una elección del hombre sino que precede al hombre mismo y lo constituye significa que el *Dasein* puede entrar en relación con los entes en cuanto está lanzado en cierta apertura histórica, esto es, en cuanto ya dispone de un conjunto histórico dado de criterios, de normas, de prejuicios, en virtud de los cuales el ente se hace posible” (: 71). Puesto que la esencia de la verdad es la libertad, esto es, el “dejar ser al ente”, cabe también la posibilidad del encubrimiento, esto es, la posibilidad de no dejar ser al ente y enmascararlo. De modo que, como bien puntualiza Heidegger, la posibilidad de la verdad es también la posibilidad de la no-verdad. La verdad procede a partir del ocultamiento, pues la verdad es *a-letheia*, desocul-

⁸ Vattimo, *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Gedisa, 1989 p. 71 (Trad. de Alfredo Báez).

tamiento. El desocultamiento no se da sin un concomitante ocultamiento. Develar al ente es también ocultarlo. La inautenticidad de la existencia es posible precisamente porque la verdad está referida siempre a la no-verdad; el ocultamiento referido al desocultamiento. El ser humano puede existir en la verdad pero también en la no-verdad.

En *El origen de la obra de arte* Heidegger vuelve a expresarse sobre la verdad. “La obra de arte, explica Vattimo, no expresa ni atestigua el mundo constituido fuera de ella o independientemente de ella, sino que se trata de un mundo que ella misma abre y funda” (: 107). La obra de arte aparece pues como fundación de un mundo y como tal ella es no-verdad, y novedad radical. Ella misma abre un cierto mundo, lo proyecta. Esta apertura se relaciona con la apertura que hace posible la verdad; en efecto, para Heidegger la obra de arte se puede definir como “puesta por obra de la verdad” (: 108). “La obra es apertura de la verdad en un sentido más profundo y radical; no sólo abre e ilumina un mundo al proponerlo como un nuevo modo de ordenar la totalidad del ente, sino que además, el abrir e iluminar hace que se haga presente ese otro aspecto constitutivo de toda apertura de la verdad que la metafísica olvida, es decir, la oscuridad y el ocultamiento de que procede toda revelación. En la obra de arte está enraizada la verdad no sólo como revelación y apertura, sino también como oscuridad y ocultamiento” (: 108)

La obra de arte produce cambios en el mundo, pero también “modifica la apertura misma, produce un ‘cambio en el ser’” (: 109). El arte es un advenir a la verdad. “Todo arte, como advenimiento de la verdad, es en su esencia poesía” (: 111). La verdad se da en la poesía. Este aserto se relaciona directamente con el hecho de que la apertura de un horizonte histórico se da por obra del lenguaje. “El lenguaje aparece como el modo mismo de abrirse la apertura del ser” (: 112). El lenguaje hace aparecer al ser. Toda nueva época del ser, toda innovación ontológica se da en el lenguaje y desde el lenguaje. El ser acontece en el lenguaje. El ser como evento acontece en la palabra. “Todo hablar concreto presupone que el lenguaje haya abierto el mundo y que también a nosotros nos haya colocado en él” (: 114). En conclusión: “El lenguaje es la sede del evento del ser” (: 115). El llamado de Husserl a las cosas mismas se convierte, con Heidegger, en un llamado a las palabras; comenta el propio Vattimo. Pero Vattimo no deja de hacer una interpretación que cae abiertamente en el idealismo lingüístico. “Esto ha de entenderse en su sentido más literal: las cosas no son fundamentalmente cosas por estar

presentes en el 'mundo exterior', sino que lo son en la palabra que las nombra originariamente hasta en la presencia tempoespacial" (: 117).

En *Más allá del sujeto* Vattimo responde a una pregunta que un entrevistador le hace acerca de la verdad. "Entretanto, en mi opinión, no se debe rechazar una noción de verdad que la considere [...] en base a determinados criterios de verificación, se confirma y se demuestra, y, por consiguiente, 'se impone', como la solución de un problema, la respuesta correcta a una pregunta".⁹ Vemos, pues, que Vattimo acepta el concepto de verdad como verificación o conformidad, pero como concepto subsidiario, dependiente del concepto más fundamental que venimos exponiendo, o sea, la apertura histórico epocal. Lo más notable en la última parte del texto es que Vattimo reconoce explícitamente que esa apertura misma no es ni verdadera ni falsa: "no son en resumidas cuentas objeto de demostración" (: 17-18)

La filosofía se plantea el problema de la verdad desde un enfoque trascendental o reflexivo, lo cual significa que en la filosofía "tomamos nota de estructuras en las cuales siempre ya estamos" (: 18). Pero no son estructuras ahistóricas como en la reflexión trascendental kantiana, sino que se trata de "eventos histórico destinales" (: 18). Vattimo interpreta esta historicidad como tradición, "estamos presos en una red, que es la red de la tradición, de aquello que en el lenguaje nos es transmitido y que condiciona y hace posible cualquier experiencia nuestra del mundo" (: 18).

Las aperturas histórico epocales constituyen una ruptura: "si el ser no es sino que acontece en este sentido, se deben poder indicar los eventos inaugurales que rompen la continuidad del mundo precedente y fundan uno nuevo. Estos eventos inaugurales son eventos de lenguaje y se dan en la poesía" (: 69). Se trata de la institución de un mundo histórico, y como vimos, esta novedad acaece en y por el lenguaje. Aquí Vattimo no repara en el hecho de que estas catástrofes epocales constituyen la historicidad, pero el propio Heidegger señaló en Roma en entrevista con Karl Löwith que esa historicidad se relaciona directamente con su posicionamiento político nazi¹⁰ (Cfr. Carla Cordua, 1999, p. 126).

⁹ Vattimo, *Más allá del sujeto*, Buenos Aires, Paidós, 1989, p. 17 (Trad. de Juan Carlos Gentile).

¹⁰ Carla Cordua, *Filosofía a destiempo. Seis ensayos sobre Heidegger*, Santiago, Universidad Nacional Andrés Bello, 1999, p. 126.

Por otro lado, es necesario relacionar estas rupturas catastróficas con la tradición, concepto clave, según se ha podido apreciar. “El acontecer del ser es, en definitiva, *Überlieferung*, la transmisión o tradición de mensajes lingüísticos” (Vattimo *ibid.*, 71).¹¹ El pensamiento del último Heidegger destaca la rememoración como carácter del pensar. Lo cual nos reenvía a la idea de la tradición. El acceso al ser se da como rememoración. “El *Andenken* es aquel pensamiento que recuerda al ser como lo diferente, que ‘piensa la diferencia como diferencia’, es decir, que piensa al ser como aquello que no se identifica con los entes (: 73). El lenguaje que abre una época de la historia del ser es una palabra auténtica en cuanto palabra inaugural. Ahora bien, este cambio ruptural resulta ser un cambio de código. “El acto inaugural que produce una modificación del código no puede provenir de un puro movimiento interno del mismo código” (: 74). Se trata de mutaciones radicales y hasta de revoluciones.

En *Ética de la interpretación* vuelve Vattimo sobre el tema de la verdad, y escribe acerca de la visión monumental de la verdad. Afronta la crítica según la cual la concepción hermenéutica de la verdad es un puro tradicionalismo. El pasado de que habla es un pasado revivido y abierto ahora como una posibilidad artística, es decir, como obra de arte. El texto clásico se convierte en modelo (monumento). Por otra parte, insiste Vattimo en el hecho de que para Heidegger la existencia es proyecto, apertura al futuro. Pero también “el proyecto es la lengua que hablamos y que nos habla, como conjunto de costumbres, como patrimonio de textos. El ser no es como el objeto: acaece en el diálogo que nos liga a los Otros”.¹² El ser es tradición, transmisión de los contenidos de la tradición. La experiencia de la verdad se da como monumento. “El ser es la transmisión, el transmitirse de textos obras capaces de repetirse y de dar lugar así al surgimiento de otras formas” (: 178). La forma que se trasmite y se recibe uno ha de poder reconocerse en ella. “La experiencia de la verdad, aquí, es ante todo experiencia de integración, de (re)establecimiento de la continuidad” (: 178). Aun cuando haya ruptura se trata de restablecer la tradición, la continuidad, mediante la rememo-

¹¹ Vattimo, siguiendo a Heidegger, distingue entre “*Tradition*” e “*Überlieferung*”, lo que vendría siendo una diferencia entre tradición y “tradición viva, posibilidad todavía abierta que se asume en cuanto tal solo en una auténtica interpretación”. Vattimo, *Filosofía '94*, Bari, Laterza, 1995, p. 11.

¹² Vattimo, *Ética de la interpretación*, Buenos Aires, Paidós, 1991, p. 175 (trad. de Teresa Oñate).

ración de lo que ya la metafísica occidental ha olvidado. Se trata de la repetición, es decir, de repensar la tradición metafísica. Contra el tradicionalismo, se trata más bien, de una "construcción crítica" de la tradición. "Las posibilidades heredadas son reconocidas en su finitud (historicidad, contingencia, multiplicidad) y convertidas en objeto de una decisión, de una elección" (: 180). No se trata de pues de una recepción pasiva de la tradición, sino todo lo contrario. La interpretación misma implica ya una formulación diversa y hasta nueva. Sin embargo, la hermenéutica no destaca la novedad, se decide por la monumentalización de la verdad. En definitiva "la experiencia de la verdad es pertenencia y no reflejo, deberá también decir, en efecto, a qué época, a qué proveniencia, pertenece ella misma como teoría" (: 216)

Finalmente, en *Más allá de la interpretación*, Vattimo ofrece un ensayo más sistemático sobre el concepto hermenéutico de verdad. Como muchas de las tesis ya las he venido exponiendo, me limito a lo nuevo que aquí se ofrece. "La verdad de la apertura parece que puede pensarse sólo a base de la metáfora del habitar".¹³ Las reglas de lo verdadero y lo falso, con las cuales se evalúan los juicios y su conformidad con los hechos se dan dentro del "habitar" en cierto marco lingüístico. Este habitar es la originaria condición de la verdad, pero no es una condición ni estable ni universal. Y no lo es por razones kuhnianas: "la irreductibilidad de los paradigmas y universos culturales heterogéneos" (: 103). Luego agrega: "El habitar implica más bien una pertinencia interpretativa, que implica ya sea el consenso o la posibilidad de articulación crítica" (: 104). La verdad es un habitar en la Biblioteca de Babel de que nos habla Borges. La verdad como competencia bibliotecaria. El bibliotecario no necesariamente conoce todos los temas sino más bien la colocación de los volúmenes y el "catálogo de los temas" (: 113). "La verdad de la apertura no es un objeto que poseamos cognoscitivamente y que sea constatada por la sensación de evidencia, completitud o integración que en un cierto momento sintamos. Esta integración es la misma verdad originaria. La condición de la cual depende nuestro ser en lo verdadero" (: 106). Esta verdad como integración es un esteticismo "puesto que tal es en el fondo el remitir la sensación de evidencia objetiva a una anotación de integración en el mundo en el que se 'habita' y en el cual nos sentimos en casa como en la bella eticidad" (: 108-9). La verdad es ante todo experiencia estética más que cognoscitiva (: 108). La completitud que la

¹³ Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, Bari, Laterza, 1994, p. 103.

obra de arte exigía en las épocas clásicas es ahora "falsa". Se "hace posible (a) la hermenéutica del presente siglo, reivindicar la carga de verdad de la experiencia estética" (: 109); verdad estética liberada de todo cientificismo.

La apertura histórico-epocal no puede validarse por una verdad de acuerdo a reglas, porque es ella la que abre tal posibilidad. En cambio, ofrece "una red de referencias nunca acabada, una red que está constituida por las múltiples voces de la *Überlieferung*" (: 113). La verdad como herencia no sustituye a la verdad metafísica, sino que nos sitúa en la "multiplicidad de universos culturales" irreductibles. Los *logoi* sustituyen al *logos*. La apertura histórico epocal no es un puro hecho, y menos un hecho de fuerza, ni una estructura última. Es, más bien, el ser como proveniencia, huella, evento, tradición, mensaje. No hay un fundamento último del ser, sino un desfondarse del ser, y el ser así desfondado es mensaje en las palabras que heredamos. "A la verdad como apertura se llega, en cambio, asumiendo, el desfondamiento como destino" (: 117)

Una última indicación alude a la universalidad de la verdad: "La validez universal de los enunciados verdaderos, no se pierde del todo en la reformulación hermenéutica de la verdad como apertura. Aquí, la universalidad puramente postulada de las proposiciones verdaderas... se sustituye por una efectiva relación entre las verdades singulares y la multiplicidad de perspectivas que constituyen la red que las rige y las hace posible" (: 119). Vattimo enfatiza que no se trata de un puro localismo frente al globalismo de lo universal. La universalidad se identifica con una "indefinida red de parentescos", según la conocida metáfora de Wittgenstein. Lo universal no es, pues, una esencia abstracta, sino la posibilidad para todos de ser persuadidos por el enunciado verdadero.

Una primera observación crítica es la que sigue: Vattimo compara las 'épocas del ser' con los paradigmas' de que nos habla T. S. Kuhn. Ahora bien, Vattimo niega la novedad y se pronuncia por la monumentalidad de la verdad, es decir, por el pasado, por la tradición. Pero en las revoluciones científicas se instaura un nuevo paradigma, se abandona una manera de pensar el mundo de una ciencia determinada y se la sustituye por otra; tal como Vattimo describe las 'épocas del ser' heideggerianas. Brevemente, mientras que Vattimo niega la novedad, Kuhn la afirma decididamente. Pero hay más, mientras que para Vattimo hay rupturas pero a lo largo esas discontinuidades vuelven a su modo a encajar con la tradición, con la multitud de referencias o de voces que en ella se inscriben, en Kuhn, en cambio, una ciencia que hace una revolución abando-

na un paradigma, lo sustituye por otro y no vuelve a él. Las 'épocas' de la verdad de Heidegger, Vattimo las describe primero como rupturas absolutas, pero luego por obra de la rememoración (*Andenken*), parece restablecerse la continuidad. Vattimo no deja claro si hubo en cambio de posición en el propio Heidegger en el cual pasa de la concepción catastrófica de la historia a la más tradicional "rememoración". El mismo Vattimo nos deja la impresión de una incoherencia entre su negación de la novedad y la afirmación de rupturas en la historicidad del saber y la verdad.

Asimismo, a pesar de que insiste en el hecho de que su posición no es meramente tradicionalista, la afirmación del pasado es tan absoluta que no deja lugar a dudas. "Debo decir que, vistos los horrores producidos por los grandes movimientos revolucionarios, por los profetas armados o desarmados, me siento más bien comprometido hacia el pasado, hacia las huellas y los valores dejados, como cristalizaciones, obras, pero también ruinas, por los seres vivos que han vivido, que hacia una imagen-proyecto de construir el futuro" (*Más allá del sujeto*, p. 12).

Ramón Rodríguez hace el siguiente cuestionamiento a los planteamientos de Vattimo acerca de la verdad: "El relato no se considera como creador del sentido que allí aparece -no es pura y simplemente poesía- sino interpretación de un sentido que le precede. La imposibilidad de pensar este preceder como el estar dada de una situación objetiva, ¿invalida toda idea de adecuación o supone, pro el contrario, la necesidad de pensarla de otra manera? Este es el verdadero reto que tiene planteado la filosofía hermenéutica: volver a pensar juntos, lejos de la masiva crítica a la *adequatio*, la articulación entre ambas formas de verdad. Para esa tarea Vattimo es un estímulo".¹⁴ Es decir, Vattimo deja sin articular la relación entre la verdad como apertura originaria en el sentido histórico epocal y la verdad como adecuación, que admite como concepto subsidiario.

Finalmente, hay cierta oscilación de Vattimo con respecto a un tema tan delicado como es el de la cuestión de la ausencia o presencia de decisión humana en la apertura histórico- epocal de la verdad. Vimos que en *Las aventuras de la diferencia* critica abiertamente la idea heideggeriana de la ausencia de decisión humana en las mencionadas aperturas. Y vimos que se reafirma en tal crítica diciendo que es un resto metafísico

¹⁴ Ramón Rodríguez, "Introducción" a la edición castellana de *Más allá de la interpretación*, Buenos Aires, Paidós, 199 p. 32.

en el filósofo de Friburgo; más aún, cita a Marx apoyándolo en la afirmación de la decisión transformadora que el ser humano realiza en la historia. Sin embargo, en un texto reciente vuelve a aparecer la idea de que la apertura de la verdad no depende de la decisión humana, sino que es algo en lo cual estamos 'arrojados': "La hermenéutica sigue a Heidegger cuando rechaza la teoría de la verdad como correspondencia: un enunciado puede ser probado sólo al interior de una apertura que hace posible que se verifique o se falsifique, *y la apertura es algo a lo cual el ser-abí pertenece y del cual no dispone, el proyecto es un proyecto arrojado*".¹⁵

3. Derrida: la verdad como conservación

No muy distante de la posición de Vattimo acerca de la verdad está la de Derrida. En efecto, si el italiano nos da una idea hermenéutica de la verdad como tradición, el argelino nos da una idea de la verdad como conservación: "Corramos el riesgo de otra intuición etimológica: la verdad (*truth*) es lo que conserva y se conserva. Pienso en la *Wahrheit*, en la *Wahren* de la *Wahrheit*, y en la *veritas* -cuyo aparece en los escudos de muchas universidades americanas. Esta instituye guardianes y los llama a vigilar fielmente (*truthfully*) sobre sí".¹⁶ Derrida está dirigiendo un discurso a la facultad de la Universidad de Cornell, de ahí su alusión circunstancial a las "universidades americanas". El discurso, convertido luego en un extenso artículo, no trata propiamente de la verdad; en efecto, el tema propiamente tal es "la idea de la universidad", y la referencia a la verdad se halla al final del texto y es breve y más bien ocasional. No obstante, la 'intuición' etimológica de la verdad como conservación aparece en este texto sobre la universidad porque Derrida sostiene también que la misión de la universidad es conservar, mantener el legado del saber. La universidad como conservadora del saber es también conservadora de la verdad, que es ella misma "conservación". Mostraré que se trata de un concepto de verdad que en modo alguno es disonante del resto del pensamiento derridiano y que, por el contrario, hace juego con el resto del campo semántico de su filosofía. La verdad como 'conservación' se intercala en un campo semántico que incluye conceptos como: signo, huella, escritura, historicidad, tradición, memoria, he-

¹⁵ Vattimo, "La reconstrucción de la racionalidad", en Vattimo, *Hermenéutica y racionalidad*, Bogotá, Norma, 1994, p. 144 (Énfasis suplido).

¹⁶ Jacques Derrida, "Las pupilas de la Universidad", en: Vattimo: *La racionalidad hermenéutica*, Bogotá, Norma, 1994, p. 209 (Trad. de Santiago Perea Latorre).

rencia, promesa, religión, etc. El signo es la huella iterable. Sólo hay signo donde hay huella y donde hay repetición. La escritura, que es tan extensa como el lenguaje, y va quizá más allá, es también huella. La huella es la condición de la historicidad. El ser mismo es herencia y la religión lo que autentifica la promesa.

En este artículo, "Las pupilas de la universidad", aparece una que otra vez la referencia a la tradición. Como ya expresé el autor se está refiriendo a la idea de la Universidad, y en ese contexto afirma: "Estas nuevas responsabilidades no pueden ser tan sólo académicas. Si es tan difícil asumirías, si son tan precarias y están tan amenazadas depende del hecho de que simultáneamente tienen que conservar la memoria viva de una tradición y abrirse a lo que va más allá de un programa, es decir, a lo que se denomina porvenir" (: 199). Es parte esencial de la idea de la Universidad tanto el hacer posible la competencia profesional como el mantener "la tradición más seria de la Universidad" (: 201). Finalmente: "No sé si es posible conservar, al mismo tiempo, la memoria y la posibilidad, pero tiendo a pensar que la una no se preserva sin la otra, si bien en formas diferentes. Esta doble vigilancia le corresponde, como su responsabilidad, al extraño destino de la universidad, a su ley, a su razón de ser y a su verdad" (: 208-209)

Tal, pues, la breve referencia a la verdad en el mencionado artículo. No se explica ampliamente la idea de la verdad como conservación, pero se la ambienta en la idea de la universidad como tradición viva y posibilidad, y como dije, se ubica bien en el campo semántico filosófico del autor. Me referiré un poco más a estos conceptos de herencia, tradición, huella, para confirmar la idea de que es necesario pensar la intuición derridiana de la verdad como conservación en el contexto de dichos conceptos.

En *Espectros de Marx* escribe Derrida: "Todas las cuestiones a propósito del ser o de lo que hay que ser (o no ser: *or not to be*) son cuestiones de herencia. No hay ningún fervor pasadista en recordarlo, ningún regusto tradicionalista. La reacción, lo reaccionario o lo reactivo son sólo interpretaciones de la estructura de la herencia. Somos herederos, esto no quiere decir que tengamos o que recibamos esto o aquello, que tal herencia nos enriquezca un día con esto o aquello, sino que el *ser* de lo que somos es, ante todo, herencia, lo queramos y lo sepamos o no".¹⁷ La

¹⁷ J. Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Ed. Galilée, 1993, p. 93. *Los espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995, p. 68 (Trad. de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti).

expresión no puede ser más enfática: El ser es herencia (: 94; 68). El contexto de este texto es la necesidad de mantener la herencia de Marx, de al menos uno de sus espíritus. Notemos en el texto citado que Derrida -como Vattimo- aclaran enfáticamente que su idea de la tradición no significa un quedarse en el pasado (En el caso de Vattimo pudimos constatar que si hay una sobrevaloración del pasado). Derrida no solamente afirma que la herencia no es gusto por el pasado, sino que, además, sostiene que la herencia es aún algo por hacer. "La herencia no es nunca algo dado, es siempre tarea" (: 94; 67). Por otra parte, se trata de un herencia crítica, además "confiamos, al menos provisionalmente, en esa forma de análisis crítico que hemos heredado del marxismo" (: 95; 68)

Hay otra diferencia entre la posición de Derrida y la de Vattimo: mientras que éste, con Heidegger, insiste en las epocalidades del ser desde las cuales se da la apertura en la que se plantea lo verdadero y lo falso, Derrida, en cambio, es bastante crítico con dicha idea. En los dos artículos en que afronta el pensamiento de Foucault, cuestiona también la idea de épocas en las que se da el saber humano. Y ve esa epocalidad como un determinismo histórico. No parece dudoso que no solamente está cuestionando a Foucault sino que ve en esta idea una de inspiración heideggeriana. Sobre esta inspiración heideggeriana de Foucault ha insistido H. Dreyfus, y se percibe también muy claramente que Vattimo interpreta al filósofo francés en esa misma línea. Línea de interpretación que no ha sido muy defendida, pero que aparece al menos en estas tres fuentes citadas. Nótese que el determinismo histórico que Derrida le atribuye a Foucault, coincide con la cuestión a la cual ya he aludido acerca de la no decisión humana en el advenimiento de las épocas del ser tal como Heidegger las plantea. Como veremos, en Foucault no aparece esa idea de ausencia de libertad.

Asimismo, la idea de las rupturas catastróficas que se le atribuyen a Heidegger -y que Vattimo reafirma- tampoco aparecen en Derrida. "No creo en la ruptura decisiva, en la unidad de un 'corte epistemológico', como se dice a menudo hoy día. Los cortes se reinscriben siempre, fatalmente, en un viejo tejido que hay que continuar destejiendo interminablemente".¹⁸ No es que no haya rupturas, discontinuidades, sino que ni son catastróficas ni dejan de remitirse al tejido textual heredado. Que haya ciertas rupturas, e incluso, ciertas épocas, Derrida lo afirma explíci-

¹⁸ J. Derrida, *Posiciones*, Valencia, Pretextos, 1977, p. 33 (Traducción de M. Arranz).

tamente. Así, el abandono de la primacía del lenguaje oral es ella misma una ruptura; se abandona la época de Platón, y la época de Rousseau, y se entra en una revaloración de la escritura. Es claro que esa ruptura no es total, porque ni Freud, ni De Saussure dejan de heredar filosofemas de la metafísica. Hablando de Foucault, Derrida alude a que el pensamiento del autor de *Historia de la sexualidad* se inscribe en cierto modo en la 'época de Freud'.

Hemos visto que también Vattimo reconoce que después de una revolución conceptual se trata de restablecer la continuidad mediante la rememoración. La diferencia con Derrida estaría, pues, en que Vattimo - con Heidegger - insiste en el carácter revolucionario y hasta catastrófico de las rupturas; mientras que Derrida niega este carácter catastrófico. 'Catástrofe' es un término de la geología, con el cual se quiere significar que hay cambios tan violentos como los que constituyen una erupción volcánica, los cuales cubren el suelo anterior que entonces deja de ser percibido y lo que se ve es la nueva formación. Esta metáfora se usa para el cambio revolucionario del saber; el saber existente quedaría sepultado y lo que ahora valdría es la nueva formación.

Finalmente, otra diferencia con Vattimo es la distinta apreciación que uno y otro hacen de la relación de la verdad con el arte tal como la interpreta Heidegger. Derrida hace un análisis muy crítico del ensayo heideggeriano *El origen de la obra de arte*. Ve en él un discurso cargado de proyecciones ideológicas,¹⁹ ideología de la tierra, discurso sacralizante. Se trata de la "pertenencia (correspondencia) a un discurso silencioso de la tierra" (: 404). Recordemos que Heidegger está hablando del cuadro de Van Gogh 'los zuecos' y los presenta como los zapatos de un campesino, lo cual a su vez nos lleva al mundo de la tierra, de la proximidad de la tierra. Heidegger habría equivocado incluso un hecho quizá no trivial, y es que después de todo los zapatos no eran de un campesino, sino los del propio Van Gogh. Lo anterior no significa que Derrida rechace cierta importante conexión entre verdad y arte, verdad y literatura; pero en todo caso no es al modo como lo presenta Heidegger, con el elogio de Vattimo.

Hay, pues, diferencias importantes entre Vattimo y Derrida en esta cuestión de la verdad. Ello a pesar de un acuerdo de fondo muy esencial: para ambos la verdad se da como herencia, tradición, huella, conservación. Quizá haya un tono irónico en Vattimo, puesto que la conser-

¹⁹ J. Derrida, *La vérité en peinture*, Paris, Flammarion, 1978, p. 394 (M. T.).

vación de la tradición viene siendo una actitud piadosa para con nosotros mismos (*pietas*), la conservación de nuestras fábulas; pues sin ellas no podríamos vivir. Siempre hemos vivido de fábulas, sólo que ahora sabemos que son fábulas, y que no podemos vivir sin ellas; la diferencia está en que hoy (después de Nietzsche) vivimos nuestras fábulas a sabiendas que son fábulas.

Sería prematuro emitir un juicio definitivo sobre la 'intuición' (etimológica) de Derrida acerca de la verdad como conservación. Esto es así debido a la brevedad de la referencia a dicha intuición de lo que es la verdad. Lo más que he podido hacer es ambientar dicha intuición en la conceptualidad derridiana en la cual se acoge cómodamente. Sin embargo, no hay duda del sabor 'conservador' de dicha intuición de la verdad; quizá mucho menos que en Vattimo, pero siempre ambientado en la misma idea de verdad como tradición. Parecería que la hermenéutica no pueda parir otra idea de verdad que la de tradición. Anclaje de la hermenéutica en una tradición bíblica en la cual tuvo su acto de nacimiento y de la cual al parecer no ha podido nunca alejarse.²⁰

5. Foucault: "decir la verdad" y "estar en la verdad".

Es necesario partir de la afirmación de Foucault según la cual se dan condiciones internas y externas de la verdad. "La hipótesis que me gustaría formular es que en realidad hay dos historias de la verdad. La primera es una especie de historia interna de la verdad [...] es la historia de la verdad tal como se hace en o a partir de la historia de las ciencias. Por otra parte, creo que en la sociedad, o al menos en nuestras sociedades, hay otros sitios en los que se forma la verdad, allí donde se define cierto número de reglas de juego, a partir de las cuales vemos nacer ciertas formas de subjetividad, dominios de objeto, tipos de saber y, por consiguiente, podemos hacer de ello una historia externa, exterior, de la verdad".²¹ Conforme con esta tesis se reconoce que hay una regulación interna de la verdad. Puede entenderse también en el sentido de la idea de Vattimo, que ya expuse, de "apertura histórica" de la verdad. Pues es desde dicha apertura como se forman las reglas para juzgar lo verdadero y lo falso, en realidad es la apertura de un campo de inteligibilidad de

²⁰ Una estrecha relación entre hermenéutica y las escrituras bíblicas puede verse en Vattimo: "Historia de la salvación, historia de la interpretación", en: Vattimo, *Filosofía, política, religión*, Oviedo, Ediciones Nobel, 1996, p. 65-79.

²¹ Foucault, *La verdad y sus formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1973, p. 17.

una ciencia o un saber determinado. También para Foucault esa apertura es histórica y es epocal. La fuente inmediata de esa idea de una apertura de un campo de inteligibilidad es la escuela francesa de las ciencias: Bachelard, Canguilhem, etc. Como escribe Etienne Balibar: "Las evidencias con las cuales hay que romper en el campo abierto por una ruptura, surgen de lo que Bachelard denominaba los 'obstáculos epistemológicos' para la formación del espíritu científico".²² Algunos autores como Dreyfus y Rabinow, y el mismo Vattimo, relacionan a Foucault con Heidegger y su idea de las épocas del ser.

También puede tener su fuente en la genealogía nietzscheana. Lo que si es cierto es que Foucault no relaciona dicha aperturas históricas de la verdad con una no decisión humana, como ocurre en Heidegger, y como veremos, tampoco habla de una catástrofe que de la noche a la mañana cambiara todo el orden del saber.

Ahora bien, esa historia externa de la verdad constituye una consideración política de la verdad; política porque la verdad aparece como poder. "La 'verdad' está ligada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la mantienen, y a los efectos de poder que induce y que la acompañan".²³ Pero en ciertas circunstancias esa regulación de la verdad se convierte en ejercicio de exclusión. Ese ejercicio de exclusión es una relación de poder, y es llevado a cabo por 'una policía discursiva'. Foucault utiliza el ejemplo de Gregorio Mendel, fundador de la genética. "Mendel decía la verdad, pero no estaba 'en la verdad' del discurso biológico de su época: no estaba según la regla en que se formaban los objetos y los conceptos biológicos, fue necesario todo un cambio de escala, el despliegue de un nuevo plan de objetos en la biología para que Mendel entrase en la verdad y para que sus proposiciones apareciesen entonces (en buena parte) exactas".²⁴ Mendel decía la verdad porque la posteridad reconoció que su teoría genética era fundamentalmente correcta, y toda la genética posterior deriva de él. Pero, "no estaba en la verdad" significa para Foucault que la ciencia biológica de su tiempo no

²² Etienne Balibar, *Los nombres de la verdad*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, p. 88. Balibar hace un análisis donde muestra la relación de Foucault con respecto a la de Canguilhem; "estar en lo cierto" es una expresión de este último. (Cfr cap. IV: ¿Estar en lo cierto? Ciencia y verdad en la filosofía de Georges Canguilhem"). Sobre la relación con Bachelard ver: Roberto Machado, "Arqueología y epistemología", en: *Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990.

²³ Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1977, p. 189.

²⁴ Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 38.

aceptó la teoría de Mendel, lo excluyó de la verdad dominante en ese momento. Tuvieron que pasar treinta años para que se re-descubriera lo que ya Mendel había descubierto, y entonces fue cuando se reconoció su ingente labor. Mientras tanto Mendel había muerto sin recibir reconocimiento, deprimido y aislado.

Notemos que Foucault reconoce que “Mendel decía la verdad”, es decir, no niega que se puedan encontrar verdades. Luego agrega que ello, sin embargo, ocurre desde una “exterioridad salvaje”. Esto es, no desde el saber dominante que tiende al ejercicio del poder, sino desde fuera del saber establecido, desde la resistencia a ese poder o dominación. Hasta aquí lo que afirma Foucault en *El orden del discurso*. Es en este texto, su discurso para ingresar al Colegio de Francia, cuando Foucault afirma que existe un principio de exclusión, es decir, que en toda sociedad se dan fenómenos de exclusión. Sin duda se trata de una generalización. Pero no hay problema en que la arqueología y la genealogía hagan generalizaciones. La historiografía como metodología y como epistemología hacen afirmaciones generales. Asimismo, la arqueología y la genealogía, las cuales son ambos enfoques históricos. Foucault no necesita estudiar todas las sociedades para decir que hay exclusión en cada sociedad, del mismo modo que Marx no necesitó estudiar todas las sociedades para decir que en ellas la estructura económica es la estructura de base de una sociedad. Ambos, Foucault y Marx, siguen métodos históricos, y no por ello están impedidos de hacer generalizaciones. A pesar de que por definición todo método histórico fija su objeto en sociedades particulares, es decir, espaciotemporalmente determinadas. Foucault ve la exclusión en los leprosos de la Edad Media, los locos de la Época Moderna, los “comunistas” del periodo mackartiano, los homosexuales, los enfermos de sida, y así, sucesivamente. Las relaciones de poder implican exclusión por parte de poderes dominantes, del mismo modo que las clases burguesas ejercen su dominio excluyente con las clases oprimidas.

En cuanto a la afirmación de que la verdad se da dentro de ciertas relaciones de poder. ¿Que clase de afirmación es esta? La epistemología contemporánea, con Bertrand Russell, enunció un principio según el cual ningún enunciado se refiere a sí mismo. Pues cuando ello ocurre se puede caer en autocontradicción.²⁵ El enunciado afirma algo del objeto

²⁵ Prefiero la formulación de Wittgenstein, la cual constituye una reforma a la formulación de Russell. Afirma Wittgenstein: “Ninguna proposición puede decir nada de sí misma porque el signo proposicional no puede estar contenido en sí mismo (esta es toda la ‘teoría de los tipos’)” *Tractatus Logico-*

de referencia. En mi libro sobre Foucault, yo aplico esta teoría russelliana de los tipos a la afirmación de Foucault.²⁶ El resultado es que ‘la verdad no se da fuera de relaciones de poder’ es un enunciado objeto, un enunciado empírico (o histórico, en este caso), una hipótesis sujeta a validación, (refutación o comprobación). Pero como ‘ningún enunciado se refiere a si mismo’, la afirmación ‘la verdad no se da fuera de ciertas relaciones de poder’ no se aplica a si misma; si se aplicara a sí misma sería autorreferencial, y excluiría la verdad interna, es decir, la propia verdad del enunciado “la verdad no se da fuera de ciertas relaciones de poder”. Ahora bien, ya hemos visto que Foucault admite que hay condiciones internas de la verdad, y no solamente condiciones externas. Por eso, creo que mi interpretación es coherente con el reconocimiento que él hace de *ambas* condiciones de verdad. Como vimos, Foucault reconoce que puede haber verdades, y muestra una en el caso de Mendel. El énfasis está en la apertura histórica desde la cual se forman las reglas de lo verdadero y lo falso, sin ocuparse si éste o aquél enunciado es verdadero o falso, pues lo decisivo son esas reglas mediante las cuales ello puede ser determinado.

A la arqueología se le presenta, sin embargo, otro problema que sería el del historicismo. Pues si el saber se organiza en “épocas” y en cada época se da una *episteme*, pues parecería que la verdad cambia históricamente, es decir, según las épocas. No obstante, en este periodo Foucault, aunque analizó los discursos y los saberes en su configuración interna, no habló de verdad de la *episteme* como tal. Paul Veyne, hablando de Foucault, le atribuye para este historicismo arqueológico (o supuesto historicismo) la siguiente interpretación. “Las figuras futuras del caleidoscopio no son ni más verdaderas ni más falsas que las anteriores”.²⁷ Esta interpretación historicista lo que quiere decir es que cada época del saber, cada *episteme*, tiene su propia verdad, tanto las que ya se han dado en la historia, como las que vendrán. Foucault mismo dice lo siguiente

philosophicus, 3.332, Madrid, Alianza Editorial, 1973. Trad. de Enrique Tierno Galván). Russell tendría que recurrir al significado de los signos para establecer la teoría de los tipos (3.331), mientras que lo fundamental es el hecho de que el signo no puede estar contenido en si mismo. Algunos aspectos del tema de la verdad en Foucault son analizados por Dominique Janicaud: “Foucault, racionalidad, fuerza y poder”, en, *Foucault, filósofo*. ed. ct.

²⁶ Carlos Rojas Osorio, *Foucault y el pensamiento contemporáneo*, Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico. 1995.

²⁷ Paul Veyne, “Foucault revoluciona la historia”, *Cómo se escribe la historia*, Madrid, Alianza ed., 1984, p. 232 (Trad. de Joaquina Aguilar).

acerca de la *episteme*: "A la episteme yo la definiría, retrospectivamente, como el dispositivo estratégico que permite escoger entre todos los enunciados posibles a aquellos que van a poder ser aceptables en el interior no digo de una teoría científica, pero sí de un campo de científicidad, y del que podría decirse, esto es verdadero o falso" ²⁸

La *episteme* como una totalidad epocal del saber no es ni verdadera ni falsa, sino que es el espaciotiempo del saber en que se forman las reglas de juego, las reglas para juzgar qué cuenta como verdadero o como falso. Son las teorías las que pueden ser verdaderas o falsas según las reglas dadas en la apertura histórico epocal. El arqueólogo, como está fuera de la época que estudia, no tiene por qué pronunciarse acerca de la verdad o falsedad de esas teorías que estudia y que forman parte de una *episteme* dada. La *episteme* sería la plataforma desde la cual se elaboran las teorías, pero esa plataforma es una condición histórica del saber, sin que pueda globalizarse su verdad o falsedad. Ahora bien, cuando el arqueólogo estudia su propia época, su propio presente, es otra cosa. Está sujeto a las verdades del saber dominante, y si no está muy de acuerdo puede apostar por la "exterioridad salvaje" que ya mencioné. Es decir, puede resistir y oponerse al saber dominante. Y ser también uno evaluado por ese saber dominante que tenderá a excluirlo. En Kuhn hay una perspectiva parecida, solo que Kuhn limita las relaciones de poder a los períodos de ruptura, de revolución, es decir, cuando se proponen teorías que se salen del paradigma vigente, ahí falla la normalidad existente por un cierto periodo. En Foucault, al parecer, las relaciones de poder se dan a lo largo de la duración de la vigencia de una *episteme*.

Paso a referirme al texto en que Foucault afirma que se puede ficcionar para ver si se producen verdades, es decir, si lo ficcionado resulta verdadero. "En cuanto al problema de la ficción, es para mí un problema muy importante; me doy cuenta que no he escrito más que ficciones. No quiero, sin embargo, decir que esté fuera de verdad. Me parece que existe la posibilidad de hacer funcionar la ficción en la verdad; de inducir efectos de verdad con un discurso de ficción y hacer de tal suerte que el discurso de verdad suscite, 'fabrique' algo que no existe todavía, es decir, 'ficcione'. Se 'ficcione' historia a partir de una realidad política que

²⁸ "Respuestas de Foucault al Círculo epistemológico", citado en: Nelson Minello-Martini, *A modo de silabario. Para leer a Michel Foucault*, México, El Colegio de México, 1999, p. 101.

la hace verdadera. Se 'ficciona una política que no existe todavía a partir de una realidad histórica' (*Microfísica del poder*, p. 162).

A mi modo de ver Foucault hace en este texto uso de un concepto pragmático de verdad. Se trata de producir cierta transformación, cierto cambio, y aunque no sé aún si la teoría es verdadera, lanzo la ficción -podría decirse hipótesis- para ver si trae efectos de verdad, es decir, si suscita cambios. Foucault dijo esto pensando en su libro *Vigilar y castigar*, del cual afirmó que la interpretación que el daba excedía su base empírica. Es decir, que por abundante que hubiera sido su investigación documental, y lo era, sin embargo, no todo estaba justificado a la luz de esa base documental. Este concepto pragmático de verdad no está lejos del de Marx, cuando éste expresó, que la verdad no se define escolásticamente por una adecuación a la realidad, sino por su poder transformador. "El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa en torno a la realidad o irrealidad del pensamiento -aislado de la práctica- es un problema puramente *escolástico*" (Tesis 2).²⁹

Finalmente, en los últimos trabajos sobre la ética de la subjetivación, hay un interés muy marcado por la verdad en un sentido "subjetivo" (pero no como opuesto a objetivo, sino como verdad 'existencial', aunque Foucault no usó ese término). Se trata de lo siguiente. Ciertas formas de subjetivación son también técnicas de poder. "Hay un conjunto de técnicas que han tenido por finalidad relacionar el sujeto y la verdad. Pero es necesario comprender: no se trata de descubrir una verdad en el sujeto ni de hacer del alma un lugar donde reside la verdad, por un parentesco de esencia o por un derecho de origen; no se trata de hacer del alma el objeto de un discurso verdadero. Estamos todavía lejos de la hermenéutica del sujeto. No se trata de armar al sujeto de una verdad que él no conociera y que residía en él. Se trata de hacer de esta verdad, retomada, memorizada, progresivamente puesta en aplicación, un cuasi-sujeto que reina soberanamente en nosotros".³⁰

En el catolicismo se obliga a uno a decir la verdad ante un sacerdote, en la secretividad de un confesionario. La instancia del poder le exige a

²⁹ K. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, Montevideo/Barcelona, Ediciones Pueblos Unidos/Grijalbo, p. 666. (Trad. de Wenceslao Roces).

³⁰ Foucault, *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994, vol. IV, p. 362 (M.T).

ño que diga la verdad sobre sí mismo. Subjetivación como técnica de poder, que se corresponde con una hermenéutica de del sí mismo. Pero la subjetivación puede ser autónoma y generada por un impulso de libertad. En este caso la verdad es un esfuerzo de liberación que nace de uno mismo y en función de uno mismo, la ética como práctica de la libertad, como cuidado de si mismo; no para encontrar una verdad oculta como en el psicoanálisis, sino una verdad en la libertad que llegue incluso al desasimiento de sí (Por eso, he llamado a esta una verdad existencial, o subjetiva en el sentido de que solo concierne a mi mismo, al cuidado de mi mismo, a mi libertad, una verdad autoliberadora).

Resumiendo, Foucault reconoce condiciones internas y externas de la verdad. Destaca la apertura histórica en la cual y desde la cual se establecen las reglas acerca de lo verdadero y lo falso, reglas que coinciden con la constitución de una ciencia o un saber. También subraya el momento anárquico en el cual se dice la verdad desde fuera de una cierta relación de poder o dominancia a la vez epistémica y política. Se trata de “separar el poder de la verdad de formas de hegemonía (sociales, económicas, culturales) en el interior de las cuales funciona por un momento” (*Microfísica del poder*, p. 189). Por último, Foucault insistió en las técnicas de subjetivación, las cuales están ligadas a una verdad, bien sea impuesta desde determinado poder o una verdad autoliberadora.

Importa ahora señalar las diferencias de Foucault con Vattimo. Vimos que ambos pensadores recurren al hecho fundamental de que la verdad depende de una apertura histórico epocal en la cual se constituyen las reglas mediante las cuales una ciencia o un saber va a determinar lo que considera verdadero o falso. A partir de ese acuerdo fundamental es necesario ver ahora las diferencias. 1). En ningún momento afirma Foucault que esa apertura histórica se dé sin la libertad humana. Al contrario, la crítica de las formas hegemónicas de la verdad se constituye, para Foucault, en un acto de destrucción de un código, en un acto liberador. Se trata del intelectual que a golpe de martillo decodifica, se muestra como un salvaje que actúa desde una exterioridad. El saber no está hecho para consolar, sino para dar tajos. No se trata, pues, de un oscuro destino del ser en el que no interviniera la libertad humana. 2). En este sentido no hay en Foucault -como si en Vattimo y Derrida- ninguna reivindicación de la tradición, o de la conservación. Como acabamos de ver se trata más bien de demoler códigos hegemónicos. “...(P)oner entre paréntesis todas las viejas formas de continuidad muelle mediante las cuales se atenúa de ordinario el hecho salvaje del cambio (*tradición*, influencia, há-

bitos de pensamiento, grandes formas mentales, constricciones del espíritu humano..."³¹ Las épocas de la historia de la verdad no son reivindicadas para acogerse a ellas, para conservarlas o para buscar consolación. Queda, sin embargo, el hecho de que Foucault recurre a "verdades" de algún momento del pasado. Como cuando habla elogiosamente de algunos sofistas, de Séneca, de Spinoza, de Nietzsche, de Marx, de Cuvier, y hasta de Freud, etc. Esto me parece que se puede entender como el recurso de un "salvaje" a otro "salvaje". Es decir, el aprecio por aquellos decodificadores que en su momento dieron tajos importantes al saber hegemónico: la solidaridad de los rebeldes en la misma o parecida causa.

3) No hay en Foucault las catástrofes de que habla Vattimo refiriéndose a Heidegger y su tesis de las inauguraciones epocales. "La idea de un solo corte que dividiera de una vez y en un solo momento dado todas las formaciones discursivas, interrumpiéndolas con un solo movimiento y reconstituyéndolas según las mismas reglas, es una idea inconcebible. La contemporaneidad de varias transformaciones no significa la coincidencia cronológica: cada transformación puede tener su índice particular de 'viscosidad' temporal".³² Se dan varias microrrevoluciones o transformaciones rupturales en momentos distintos, pero que a largo plazo pueden llevar a una nueva apertura histórico epocal. 4) La idea de Vattimo, aunque interesante, según la cual tendemos un puente desde las rupturas epocales hacia el pasado tampoco aparece en Foucault. Excepto, quizá, en la forma que he explicado en el número 2. Para Vattimo ese puente es una vuelta a la tradición releyéndola desde la nueva apertura; en Foucault no hay mucha consideración por la tradición, aunque sí una solidaridad con los rebeldes que en su momento llevaron a cabo prácticas decodificadoras de sistemas hegemónicos de la verdad.

5. Las aristas de la verdad

Los anteriores ejemplos de teorías de la verdad demuestran que el problema es muy complejo y que quizá una fórmula al estilo aristotélico de género y especie no sea la más adecuada. La verdad tiene muchas

³¹ Foucault, "Respuesta A Esprit", citado en Nelson Minello Martínez, *A modo de silabario. Para leer a Michel Foucault*, México, El Colegio de México, 1999, p. 103.

³² Foucault, *Archéologie du savoir*, Gallimard, 1969, p. 295; trad. fr Aurelio Garzón, p. 228.

aristas, muchas dimensiones. Ensayemos a describir las que nos parecen las más decisivas: racionalidad y verdad; socialidad y verdad; lenguaje, realidad y verdad; experiencia y verdad; historia y verdad.

1. Racionalidad y verdad. En general las teorías racionalistas de la verdad han insistido en la coherencia lógica como concepto definitorio de la verdad. Esta tesis me parece insuficiente porque una teoría puede ser muy coherente lógicamente (e incluso matemáticamente) y, sin embargo no resistir la evidencia empírica. Lo que sí puede afirmarse es que la coherencia lógica es una condición de todas las teorías filosóficas o científicas, formales o factuales. El criterio de racionalidad lógica es la coherencia. Sin embargo, este criterio de racionalidad lógica, aunque es una condición de toda teoría, no agota el aspecto de racionalidad que ha de quedar explicitado en una adecuada conceptualización de la verdad.

2. El consenso racional. Más radical que la coherencia lógica es el consenso que se hace necesario para servir de marco societario en el que se da la verdad. Es más radical porque la verdad no existe en un empíreo, sino que son seres humanos quienes se ocupan del saber, quienes determinan la verdad o falsedad de las teorías. Y esto tampoco ocurre en abstracto, sino que son comunidades de sabios (científicos o filósofos) quienes en determinadas relaciones sociales establecen reglas, convenciones, valores, lenguajes, mediante los cuales juzgan acerca de la verdad o falsedad de las teorías. Vattimo insistía en la apertura histórica que hace posible el que juzguemos de lo verdadero y lo falso. Pues bien, no es en ausencia de decisión humana como se da esa apertura histórica. Es de hecho una comunidad de sabios quienes en circunstancias determinadas abren el campo de inteligibilidad en el que se dan ciencias y saberes. Y ello se da mediante un cierto consenso. Así pues, el aspecto más radical de la racionalidad en que se produce la verdad se da en el consenso comunitario que la hace posible.

Sin embargo, la cuestión del consenso está lejos de ser simple. No se trata de decir sin más que es verdadero lo que es objeto de consenso. Así formulada la aserción es hartamente problemática. Como se ha objetado con mucha razón: si la comunidad de los sabios acuerdan consensualmente dictaminar que una teoría es falsa y otra verdadera, entonces bastaría que dijeran que el sistema ptolemaico es hoy, por acuerdo comunitario, la verdad sobre el sistema solar. Se ve entonces que no es el mero consenso lo que hace a una teoría verdadera. Se requieren varias condiciones. Y no es la menor el que esa comunidad esté bien informa-

da, para lo cual tiene que recurrir al criterio de empiricidad (que analizaremos luego). Un acuerdo consensual sin una buena base informativa resulta claramente irracional y arbitrario.

No es menos evidente que además de la información pertinente, un consenso ha de poder hacerse sobre la base de argumentos racionales. Y es esta racionalidad a la que me refiero como decisiva cuando hablamos de la racionalidad de la verdad. Sin buenas razones un consenso es arbitrario e irracional. La filosofía y la ciencia se divorciaron del mito cuando adoptaron la vía (método: camino) de la argumentación como criterio de desarrollo del saber humano, en lugar del argumento de autoridad que el mito invoca al acogerse a la tradición. Si se quiere, la ciencia y la filosofía adoptan una tradición abierta de buscar buenas razones para sus teorías, y que uno ha de acogerse a esas buenas razones antes que a la autoridad de quien sea.

Aquí surge la objeción de los sofistas en la antigüedad y de Kuhn en las discusiones recientes. Esta objeción -muy real- apunta al hecho de que no siempre la comunidad científica se atiene a una estrategia puramente argumentativa (y en el caso de teorías científicas, a experimentales y observacionales). Los sofistas -que eran buenos retóricos- alegaban que uno puede argumentar para persuadir y no sólo para convencer con la verdad. Aristóteles que era buen conocedor de la sofística no rechazaba de plano la retórica, como sí la rechazaba su maestro Platón. El Estagirita argüía que el lenguaje es un instrumento de que el ser humano dispone, y que puede hacerlo con fines distintos. Iba más lejos: lo que hace retórico un argumento no es su estructura argumentativa -que es la misma que la del argumento dialéctico- sino la finalidad de persuadir. Como el argumento puede ser válido aunque las premisas sean falsas, entonces puede darse esa situación. Podemos usar argumentos para convencer con la verdad o para persuadir, aunque no digamos verdad. De modo que todo depende de si tratamos de convencer con la verdad o meramente de persuadir (sin verdad). Obviamente Aristóteles apuesta por lo primero pero sabe que lo segundo se da.

Por su parte Kuhn arguye que cuando ocurre una revolución científica, un cambio de paradigma- los científicos no se dejan convencer sólo con argumentos y pruebas experimentales, sino que se recurre a la retórica, y hasta llega a decir que el acceder a un nuevo paradigma es a modo de una conversión, en el sentido religioso del término. Lo que le valió la acusación de irracionalismo. Hay que notar que Kuhn no excluye de ningún modo la argumentación racional ni la prueba experimental; lo

que dice es que en los cambios de paradigma la historia muestra que no son suficientes estos métodos racionales que en la ciencia "normal" constituyen parte del consenso comunitario. No se trata, pues, de generalizar el recurso a la retórica por parte de los científicos. Roberto Torretti, siguiendo la primera parte del argumento de Kuhn, es decir la racionalidad, ha mostrado importantes ejemplos de cambios científicos en los cuales han sido "razones" las que se han argumentado para pasar de una teoría a otra. Así pues, la exigencia de racionalidad argumentativa es necesaria. Por ello Habermas la denomina "condiciones ideales del habla". Lo que es necesario entender bien claro es que esa condición ideal no siempre es real.

Foucault va más lejos aún y establece que no sólo hay retórica en las comunidades científicas, sino que también hay relaciones de poder. Las relaciones de poder están incluidas en la teoría de Kuhn; pero Foucault es más radical porque arguye que las mismas no se dan sólo en los períodos de revoluciones científicas, sino también en lo que Kuhn denomina la ciencia normal. Ya he explicado ampliamente la teoría de Foucault.

Lo que se trata ahora es de pensar cómo es posible el consenso racional y razonable, y no meramente una relación de dominación. Michel Serres nos recuerda que los matemáticos griegos llegaron a una situación de isonomía en la que fue posible establecer una comunidad científica. "El *logos* aparece como discurso comunitario de los ciudadanos iguales, por lo que aparece como razón inmediatamente".³³ Si sólo hay relaciones de poder en el sentido de dominación, entonces el consenso no es entre iguales, sino mero dominio. Serres da a entender que la democracia griega favoreció -o sirvió de modelo- a la isonomía de la comunidad científica. Es necesario que la comunidad científica sea una comunidad de pares, es decir, de seres humanos en pie de igualdad. "El grupo igualitario de los pares constituye el sujeto del conocimiento, como si este conocimiento tuviera como condición operatoria el reconocimiento recíproco de los individuos igualados" (Id., p. 247). No se trata, pues, de que no haya poder; la comunidad científica no es impotente, sino poderosa. Pero esta relación de poder es relación entre iguales, y entre iguales lo que cuenta para esa comunidad es el valor del mejor argumento y de las mejores pruebas. Podría decirse con Spinoza: la potencia de los individuos se ve aumentada y multiplicada por la asociación dentro de una comunidad. En este caso la relación de poder no es de dominación

³³ Michel Serres, *Los orígenes de la geometría*, México, Siglo XXI, 1994, p. 102.

sino de potenciación, de hacer posible la comunidad científica como tal. Digamos que se trata de un equilibrio entre iguales.

Desde luego ese equilibrio se puede perder fácilmente, es muchas veces inestable y precario. Nada asegura que se mantenga el equilibrio que implica la isonomía. Las comunidades humanas suelen ser resistentes al cambio, y la comunidad científica no escapa a ese patrón. No es, pues, casual que Kuhn haya descubierto esas relaciones de poder precisamente en los momentos de innovación radical.

Lo decisivo que es necesario entender aquí es que las comunidades científicas (de sabios, pues hay que incluir a los filósofos, literatos y artistas), obedecen a dos sistemas de patrones (*patterns*) distintos. Un tipo de patrón son las reglas internas que la comunidad de sabios se da para su funcionamiento y que, como vimos, establece en pie de igualdad, en relación de pares. Pero la comunidad de sabios es también una asociación humana, y como toda asociación humana obedece a patrones de comportamiento que son estudiados por la sociología. Las comunidades de sabios no son excepciones a las patrones de conducta social, pues son asociaciones humanas, 'demasiado humanas'. Rige en ellas la emulación, pero también la envidia; hay cooperación pero también competencia, mucha competencia; hay amistad y compañerismo, pero también enemistad y discordia; elogio, pero también censura; etc., etc. Y como dichas relaciones pueden estar siempre presentes, entonces no se puede limitar la relación externa (patrón en el sentido sociológico) a los momentos de cambio ruptural.

El consenso, pues, se da; y puede darse sobre bases de reglas internas de funcionamiento para cada comunidad científica. Ese consenso puede ser racional y razonable; estar regido por el mejor argumento, por una actitud libre de presión. Pero nada quita que en un momento u otro ese equilibrio precario se rompa, y pasemos de relaciones entre pares a relaciones de exclusión o dominación. Irónicamente afirma Serres que la comunidad expulsa a sus revolucionarios, y luego los incorpora como precursores; afirma también que en ello no difieren de las iglesias y de los revolucionarios sociales. En general se usa un concepto "ideal" de consenso, como ocurre en la teoría de Habermas; idealidad que está lejos de coincidir con la realidad histórica del desarrollo del saber humano. Por eso me parece necesario concluir que cuando el consenso no se da, cuando las innovaciones teóricas a la cuales la comunidad de sabios es reticente, entonces no hay otra alternativa que entender la verdad como disenso. Frente a consensos autoritarios, sólo la anarquía puede valer.

No hay que afirmar relativísticamente que 'todo vale', pero si es necesario apostar por el disenso cuando el dogmatismo y el autoritarismo impiden las alternativas innovadoras.

3. Lenguaje y verdad. La comunidad científica adopta un lenguaje. La apertura histórica de un campo de inteligibilidad para una ciencia determinada implica la adopción de un lenguaje. Galileo Galilei y Descartes tuvieron éxito en hacer de las matemáticas el lenguaje de las ciencias físicas. Es un acuerdo que no ha variado hasta el presente, sino que se ha confirmado para otras ciencias. No se trata de un destino del ser, como quiere Heidegger, sino de una decisión sobre bases de razonabilidad y eficacia.

La relación de lenguaje y verdad y de verdad y realidad se relaciona íntimamente con la referencia. La comunidad científica adopta un lenguaje con el cual referirse a lo real, con el cual podemos interpretar y describir lo real. La relación de la verdad con lo real se da a través del lenguaje, -aunque no sólo por medio del lenguaje-; es decir, se da en el cumplimiento referencial de los enunciados. Es verdadero un enunciado si se cumple su referencia. He explicado este aspecto en la teoría de la verdad de Deleuze. El problema ahora es cómo sabemos si se cumple la referencia. Y para ello no tenemos más alternativa que recurrir al criterio empírico.

4. Verdad y experiencia. La evidencia empírica es la forma como podemos confirmar si se cumple la referencia de un enunciado o de una serie de enunciados. En este sentido se puede afirmar que la verdad es la potencia de una teoría para dar cuenta de la empiria relacionada con su campo referencial. Las comunidades científicas determinan las reglas de validez de una teoría. En ellas se incluyen qué pruebas observacionales y experimentales han de hacerse valer. Mi tesis supone que las teorías no son autocontenidas. Es decir, que aunque existe un marco epistémico desde el cual se construyen los conocimientos, el marco es lo suficientemente lábil para permitir nueva información. Si el marco epistémico desde el cual se teoriza fuese una red tan tupida que no permite nueva información, entonces la teoría es autocontenida, y no hay manera de validar nuevo conocimiento. Es necesario reconocer el marco epistémico, pues ya no es posible defender un empirismo ingenuo. No existe un conocimiento a la manera como los religiosos prohíben ver a Dios 'cara a cara'. El idealismo platónico pretendía que el alma en su inmaculada espiritualidad tenía un acceso directo a las ideas, siendo éstas la

verdadera realidad: una visión beatífica de la realidad. En cambio, los seres humanos percibimos ciertos aspectos de lo real, mediante órganos sensoriales, mediante la inteligencia; nuestro conocimiento está también mediatizado por el lenguaje, por la praxis social, etc. Por lo tanto, todo conocimiento supone unos medios a través de los cuales nos acercamos a ciertos aspectos de lo real. Esto, pues, justifica que no hablemos de una experiencia neutra, ingenua, sino de la experiencia humana dentro de un marco epistémico determinado. Los aspectos que conocemos de lo real los conocemos por la experiencia, la inteligencia y la razón. Nos movemos, pues, en el uso empiriológico de la razón. Así pues, desde la perspectiva del conocimiento, sólo sabemos que se cumple la referencia de un enunciado o de una teoría por su evidencia empírica, en cuyo caso la declaramos verdadera; al menos mientras no aparezcan evidencias refutatorias.

5. Verdad e historia. La misma condición empírica del saber impone su historicidad; en efecto, la confirmación empírica de una teoría nunca es definitiva porque siempre queda abierta a la posibilidad de refutaciones a causa de nueva evidencia, o de modificaciones radicales que hagan aparecer la teoría previa como un caso de una más general. Así pues, al ser provisional la confirmación de una teoría, ésta está sometida a cambios. La empiricidad lleva a la historicidad. El carácter provisional de la evidencia empírica conduce al carácter provisional o histórico de la verdad. Por eso como ya se dijo en la Edad Media “la verdad es hija del tiempo”. La mortalidad de las teorías científicas es un hecho casi cotidiano. Nuevas teorías son propuestas para sustituir o mejorar a las que quedan invalidadas total o parcialmente. Existen teorías que absorben el núcleo de verdad de anteriores teorías. La mecánica newtoniana absorbe lo que había de verdadero de la mecánica galileana y la cartesiana. Pero la historicidad de la ciencia no se da siempre de esta forma asumptiva. Hay teorías que desplazan por completo a sus antecesoras. El heliocentrismo suplantó sin más al geocentrismo; como el evolucionismo desplaza por completo al fijismo.³⁴ Aquí no hay una incorporación de verdades anteriores, sino una suplantación o desplazamiento. Cuando el cambio es asumptivo se trata de un cambio dentro de una línea de continuidad;

³⁴ Sobre este aspecto ver Ulises Moulines, *Fundamentos de filosofía de la ciencia*, Barcelona, Ariel, 1997. (Cfr “Análisis diacrónico de teorías”). Y Roberto Torretti, *Philosophy of Physics*, Cambridge University Press, 1999, y *La geometría del universo*, Mérida, Universidad de los Andes, 1994. “La crítica de conceptos en las ‘revoluciones’ de la física”.

cuando el cambio es por desplazamiento, se trata de una discontinuidad o ruptura. En las mejoras graduales a una teoría o en la incorporación de una teoría en otra hay conservación de la verdad; y no la hay en las teorías que simple y llanamente suplantán o desplazan a otras. De acuerdo al criterio empírico de la verdad esto es posible porque la nueva evidencia es incompatible con la teoría anterior. De modo que tanto en el caso evolucionario como en el revolucionario es el criterio empírico-racional el que juega un papel decisivo. Es razonable que cambiemos nuestras teorías, e incluso que las cambiemos radicalmente, si buenos argumentos racionales y empíricos nos sirven de base. Es más, sería irracional no hacerlo. Esto significa que la empiricidad se correlaciona directamente con la historicidad de la verdad. La ciencia y los saberes viven a diario del cambio. El cambio no es irracional, pues no se abandona una teoría injustificadamente. Las nuevas teorías han de poder explicar lo que las anteriores explicaban, además de traer evidencias nuevas que las anteriores no explicaban. En este sentido aunque se refute una teoría, se la deje de considerar verdadera, se gana porque adquirimos una mejor. En este apartado estoy analizando sólo el aspecto empiriológico e histórico de la verdad; aspectos que son decisivos. No hay que olvidar los factores externos que también intervienen en los cambios históricos de las teorías; pero ya los he analizado. El cambio no ocurre sin razón; aunque otros factores puedan estar presentes. Aristóteles caracterizó al ser humano como animal, social (político) racional. Agreguemos que el animal social parece querer engullir al animal racional. Hay que ser lo suficientemente anárquico para que ello no suceda.

Acepto también la tesis según la cual después de una ruptura se pueden tender puentes hacia el pasado y así entender que la nueva teoría nos ayuda a iluminar anteriores afirmaciones.

Si quisiéramos resumir sintácticamente las distintas aristas de la verdad que he analizado se podría decir: la verdad implica una determinada racionalidad practicada por una comunidad que adopta un lenguaje para interpretar lo real; racionalidad y lenguaje a partir de los cuales se da toda validación (confirmación o refutación); finalmente, en cuanto dicha evidencia está siempre sujeta a renovación, ha de quedar en estado de apertura histórica. Esto significa que nuestras estructuras veritativas no

son definitivas, sino que están históricamente establecidas, es decir, son provisionales. Dentro de esa historicidad se da una dialéctica de conservación e innovación; algo se conserva, algo muere, y algo nace y renace.

Universidad de Puerto Rico, Recinto de Humacao