

# ACERCA DE DECIR LA VERDAD

TERRY EAGLETON

Una breve historia acerca de la verdad podría narrarse más o menos así. En tiempos premodernos, la verdad era en gran medida un fenómeno apartado del humilde mundo material. Era más elevada que las realidades cotidianas, algo que moraba en una esfera olímpica propia; o alternatively podía ser pensada como algo más profundo que aquellas, escondido elusivamente en el corazón de la cosas. Alcanzar la verdad, por lo tanto, implicaba descartar los caparazones empíricos de los fenómenos para arrancarles sus esencias vitales. Esta visión de la verdad sobrevive hasta bien entrada la modernidad, tal como Hegel, entre otros, hubiera atestiguado; pero es sólo con la modernidad propiamente dicha que la verdad desciende dramáticamente a tierra, cuando la mente se aparta de los ideales religiosos o platónicos y se amarra, de manera baconiana, a lo realmente existente.

Algo similar ocurre en literatura. No es sino hasta el celebrado surgimiento de la novela, a principios de los tiempos modernos, que el ordinario mundo de cada día pasa a ser considerado un asunto apto para el tratamiento literario. Por supuesto que los personajes de la vida común habían hecho su aparición en escritos tempranos, pero casi siempre como sirvientes, soldados de infantería, escuderos o bufones. La idea de que la experiencia social común y corriente merece ser investigada como algo valioso en sí mismo, y no como modelo de una verdad más elevada, es revolucionaria. Tal como lo ha señalado Charles Taylor, esta idea hunde sus raíces en la cristiandad<sup>1</sup>, pero debe transcurrir un largo tiempo para que esta agenda demótica llegue a infiltrar el encantado dominio de la cultura artística. Lo cómico acerca del primer gran héroe novelístico, Don Quijote, es precisamente su nostálgico rechazo patricio a abrazar este valiente nuevo mundo del realismo burgués.

Para nosotros es imposible recrear la excitación y la confusión de los primeros lectores de, digamos, Daniel Defoe —muchos de los cuales habrían sido criados en base a una dieta de épicas, pastorales, elegías y tragedias— cuando se topaban con una narrativa que parecía hallar la existencia cotidiana

na extraordinariamente cautivante. Lo que ayudaba a que esto fuera así era el hecho de que se trataba de la temprana existencia *capitalista*, en la cual el cambio frenético, la repugnante inestabilidad y las emociones fuertes de la supervivencia en un mundo predatorio eran la esencia del juego. También ayudaba el hecho de que, tal como lo atestigua gran parte de la literatura desde Balzac hasta Brecht, el capitalista y el criminal son gemelos terribles que requieren en gran medida del mismo tipo de habilidades y aptitudes. Gracias a la emergencia del mercado capitalista, ahora era posible escribir una fábula de la vida diaria que tuviera todas las virtudes de una atrapante obra de suspenso.

Sin embargo, si bien la mente se había amarrado a lo real, lo había hecho sólo para elevarse por sobre ello. En la esfera estética, esto viene a conocerse como la trascendencia del arte, el modo en que este se sumerge en las alcantarillas sólo para elevar hasta las estrellas lo que allí encuentra. El arte es un proceso de alquimia, que toma la escoria de la experiencia diaria y la transmuta en el oro de la forma estética. Trabaja con lo empírico pero, para ser arte y no una mera forma de registro documental, debe hacerlo de manera tal que deje al desnudo su idealidad o tipicidad. Como tal, esta nueva modalidad agresiva, conocida como realismo, todavía está alineada con los viejos géneros idealizantes, pastoral, heroico, épico y otros semejantes, como lo denuncian los artistas *avant-garde* del siglo XX. Puede ser que el tipo de idealidad de Balzac sea más carnal que la del Dante, pero la relación del arte con lo real aún es ambigua, puesto que lo abraza y lo rechaza en un mismo gesto.

Hay una ambigüedad similar en la filosofía. El empirismo puede concebir una mente lo suficientemente vacía e inerte como para recibir la impresión vívida de las cosas reales; pero, en última instancia, esta humildad ante lo real existe para elevarse por sobre ello con el propósito de dominarlo, subordinando el conocimiento a los fines de la dominación política y tecnológica. Si al examinar atentamente la forma y la textura de las cosas nos olvidamos de nosotros mismos, lo hacemos a fin de descubrir las leyes subyacentes que gobiernan su comportamiento; y esto, a su vez, con el fin de intervenir en ellas para tornarlas en nuestro propio beneficio. El sujeto humano que a John Locke y David Hume se les presenta como poco más que una mezcla de sensaciones discretas también es, políticamente hablando, el activo y unificado yo soberano. En este sentido, la epistemología de la Ilustración, al menos en la superficie, está curiosamente en contradicción con su política.

Entonces, por mucho que la mente se amolde cómodamente al mundo, una brecha debe ser mantenida entre ambos, una brecha que nos dé espacio para manipular cualquier cosa que tengamos en nuestras miras cognitivas. En este sentido, todo el proyecto de la Ilustración contiene las semillas de su posterior subversión posmoderna. Porque cuanto más permite esta brecha

que el mundo material sea manipulado por las tecnologías humanas, más densamente mediado se vuelve ese mundo, hasta el punto en que se hace difícil vislumbrar la cosa misma a través de la espesa red de conceptos y procedimientos instrumentales que se interponen entre nosotros y aquel. La esfera “noumenal” de Immanuel Kant es uno de los nombres de este problema en la alta modernidad. Hacia la época de la modernidad tardía, nos encontramos preguntándonos si es que realmente hay algo en absoluto allá afuera, o si lo real es nada más que un efecto transitorio de nuestro modo de hacer las cosas. Ahora hemos subyugado nuestro entorno tan minuciosamente que no nos queda nada donde posar nuestra mirada con ansiedad y admiración excepto nuestras propias tecnologías de dominación, mientras que el mundo ha sido reducido a nada bajo sus implacables operaciones. El poder está para revelar la verdad, y lo hace: quien posee el mayor subsidio a la investigación tiene más probabilidades de tropezar con ella. Pero también la oculta, en tanto los dadores del subsidio a la investigación discretamente insinúan que preferirían no tener un resultado que desacredite su producto comercial. A medida que nuestras inestables tecnologías de la verdad vienen a clausurar el mundo mediado por ellas, el abismo premoderno entre la verdad y la realidad empírica retorna con disfraces posmodernos. Ahora adopta la forma de un orden social escindido del mundo por medio de los propios discursos que supuestamente deben hacerlo accesible. La diferencia es que, para los platónicos tanto como para los *Expedientes X*, la verdad está allá afuera, más allá del reino de la experiencia ordinaria, mientras que para el posmodernismo la verdad está aquí adentro.

En estas condiciones, la verdad es cualquier cosa que necesitemos para hacer lo que queremos hacer. De manera pragmatista, se puede resolver la disputa entre la verdad y el poder fusionándolos de algún modo. La verdad se convierte en una cuestión que depende de lo que realmente hacemos —una hipótesis material seductoramente práctica para los radicales, aunque sea una que entra en contradicción con su sospecha de que la verdad generalmente termina siendo lo opuesto de lo que hacemos. Aun así, la concepción realista de la verdad como lo que sea que acaece\* es notoriamente difícil de erradicar. Por un lado, si la verdad se refiere a nuestras necesidades, entonces precisamos saber qué es lo que necesitamos, lo cual parecería reintroducir una noción realista por la puerta trasera justo cuando ha sido echada a patadas y sin ceremonias por la puerta de adelante. En parte, lo mismo es cierto respecto de la afirmación prescriptivista o nietzscheana de que la verdad

---

\* N. del T.: Eagleton usa la expresión *whatever is the case* (lo que sea que acaece), en obvia alusión a la proposición inicial del *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein: *The world is all that is the case* (El mundo es todo lo que acaece).

es aquello que hacemos existir por decreto, una visión que sufre el defecto de que ya debemos conocer algo sobre cómo son las cosas del mundo para evitar el bochorno de plantear situaciones que sean lisa y llanamente imposibles. Si la verdad es simplemente una función del poder y el interés, ¿cómo lo sabemos? ¿Y esta afirmación describe lo que acaece o es ella misma una función del poder y el interés? Una teoría coherentista de la verdad, para la cual son verdaderas aquellas proposiciones que se codean amistosamente con el resto de nuestras proposiciones, está perseguida por el mismo inexorable retorno del realismo: ¿cómo podemos *saber* que una proposición encaja con las otras? La verdad, que comenzó siendo un ilustre asunto muy alejado de nuestro alcance sublunar, acaba siendo en el presente algo inquietantemente cercano. Esto es un síntoma del hecho de que nosotros, modernos tardíos, somos aparentemente incapaces de salirnos de nuestras propias cabezas.

El lector capaz de discernir habrá notado que esta historia de la verdad ha sido un tanto selectiva. Sin embargo, sirve para resaltar cierta paradoja de la modernidad, esto es, que la única manera de dominar finalmente la realidad es abolirla, en cuyo caso no queda nada para ser dominado. Te quedas varado con tu propia y solitaria soberanía, mientras el mundo se te escurre por entre los dedos y te deja dando manotazos en el aire. A menos que el mundo ofrezca alguna resistencia a tus designios, es en absoluto imposible conocerlo, ya que es la recalcitrancia de una cosa lo que señala que allí hay algo para ser comprendido. Pero esta resistencia también es intolerable, puesto que significa que tu poder es incompleto. Lo que debes hacer es purgar la realidad de sus sentidos inherentes para reducirla a arcilla en tus manos; pero, ¿qué virtud hay en manipular un mundo que no tiene sentido? Si la verdad es algo que impones sobre las cosas, sólo para extraerla otra vez en el proceso conocido como conocimiento, ¿no es esto una acción tan absurdamente circular como la de aquel hombre de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein que al pasar el dinero de una mano a otra cree que está realizando una transacción financiera?

Te enfrentas entonces a la opción de Hobson, entre un universo real pero intratable y uno que es dócil pero no pasible de ser conocido. Mientras más dominio ejerces, menos es lo que comprendes, excepto tu propio proyecto —una miopía que en el presente es conocida como política exterior norteamericana. Aquellos cuyos satélites pueden monitorear cada centímetro del planeta son los que tienden a producir alumnos de primaria que piensan que Malawi es un personaje de Disney. Los más ignorantes de la geografía son aquellos que tienen sus bases militares en cada rincón del globo. En este estado de cosas, el poder y la verdad no pueden coexistir fácilmente. Mientras más tienes del primero, más escasa se vuelve la otra mercancía.

Además, si no hay nada allá afuera para rechazar tu dominio, ya que la realidad en su totalidad ha sido sometida desde hace tiempo a fuerza de los golpes de la voluntad imperativa, tampoco hay nada allá afuera para legitimar tu propia autoridad. Te conviertes, para tomar la frase kierkegaardiana, en un monarca sin reino, sin frenos a tus caprichosas fantasías. Es, por así decirlo, el síndrome de Michael Jackson a escala global. La única legitimación se convierte en auto-legitimación; pero, ¿cómo puede el yo ser una fuente de validación si él mismo no ha sido validado? No hay amenaza a tu poder sólo porque no queda nadie ni nada que pueda desafiarlo —por lo cual, dado que el poder vive sólo en la respuesta que provoca, comienza gradualmente a hacer implosión. No puedes consolidar tu identidad aplastando al resto de la humanidad, puesto que la identidad, incluso en Washington DC, es un asunto diferencial que requiere de la irrefragable existencia de otros. La solución ideal a este dilema era la del Marqués de Sade, que soñaba con una víctima que fuera sumisa pero que también reaccionara, porque podía torturarla indefinidamente sin llegar a matarla totalmente. Mientras haya alguien que pueda gritar, puedes quedarte tranquilo de que tu soberanía no se está transformando en un vacío.

Por lo tanto, en la cima misma de su control, el Hombre Ilustrado es arrojado a una cierta impotencia trágica. No hay ningún mérito en dominar un mundo al que le has quitado su sustancia. ¿Quién estima ser reconocido por los esclavos? El voluntarismo, o el culto de la voluntad imperial, es la otra cara del nihilismo. A menos que los iraquíes y las demás víctimas del imperialismo occidental acepten tu dominio, tu propia soberanía será sencillamente desacreditada, por mucho que sea el petróleo que convenientemente puedas arrebatarse en el proceso. Aun así, una hegemonía tal implica un conocimiento preciso, que es exactamente lo que la fantasía psicótica conocida como poder absoluto socava. Si tal poder reconoce la verdad de su adversario, deja de ser absoluto; si no lo hace, deja de ser efectivo.

Una forma de razón que pueda abarcar la totalidad del mundo con una sola mirada, casi como un dispositivo de supervigilancia del futuro, debe ser lo suficientemente abstracta como para hallar un problema en la particularidad. La Ilustración amenaza con entregarnos la clase de conocimiento que es tan general que resulta incapaz de penetrar en lo particular. No puede haber ciencia de una margarita o un renacuajo individuales, como sí puede haber una ciencia de la especie como un todo. Nos enfrentamos con el absurdo de una forma de producción de verdad tan poderosa que es humillada por lo sensorialmente específico. Por consiguiente, la razón tiene necesidad de una prótesis, una suerte de subciencia o pseudo-ciencia que le otorgará el acceso a lo especialmente particular; y esto es lo que se conoce como estética, que fue inventada en 1750 en el corazón de la Europa de la Ilustración<sup>2</sup>.

Podía haber ahora una ciencia de lo concreto, la cual más tarde reaparecería como fenomenología y *Lebensphilosophie*. En realidad, si no pudiera haber una ciencia tal, estaríamos en un serio problema político, puesto que ¿cómo puede la razón dominar a una ciudadanía sin conocerla a fondo? Si la coerción ha de dar paso a la hegemonía, una racionalidad soberana debe conocer la verdad sobre el sujeto; y en los tiempos modernos esta es una función (hay otras, más subversivas) de la novela, la cual, como una suerte de sociología dramatizada, representa un conocimiento más “vívido” e íntimo que cualquier otro que pueda suministrar la ciencia política.

Esta contienda entre la verdad y el poder llega a un punto culminante en tiempos modernos, pero tiene orígenes premodernos en los debates teológicos medievales entre los realistas y los nominalistas. Los realistas teológicos, como Tomás de Aquino, tienden a sostener que el mundo es de un modo particular, y que incluso Dios debe respetar este hecho. Después de todo, fue él quien decidió hacerlo de ese modo, y como el resto de nosotros debe vivir con sus errores. Para nominalistas como Duns Escoto, por el contrario, Dios no puede ser restringido por su propia Creación, por lo cual el modo en que las cosas son debe ser puramente arbitrario. Seguramente Dios puede hacer que  $2 + 2$  sea igual a 5, o convertir a Dick Cheney en una *drag queen*\*, si es que ha de ser omnipotente. Para los nominalistas, el poder supera a la verdad; y los relativistas posmodernos, para quienes el modo de ser del mundo no es ni uno absoluto ni completamente arbitrario, son sus herederos tardíos. Ellos son, por así decirlo, los Duns modernos.

En este sentido, la más popular de todas las doctrinas posmodernas —el anti-esencialismo— tiene una historia política espectacularmente dudosa. Es sólo porque los teóricos posmodernos no leen a autores tan poco de moda como Escoto o Aquino que este hecho no ha salido a la luz. Para los anti-realistas medievales, no había una realidad esencial de las cosas, ya que tales esencias sencillamente obstruirían el infinito poder del Todopoderoso. De un modo bastante similar, para los posmodernistas el mundo debe ser aleatorio, mudable, difuso y de bordes borrosos si es que la subjetividad (o, para los más cínicos de la brigada posmoderna, el consumismo) ha de ser desencadenada. Sin embargo, el “Dios” de los debates medievales siempre puede ser leído como “Estados Unidos de América” en los debates contemporáneos. En efecto, dado que Norteamérica es una nación tan enormemente piadosa, ninguna comparación podría ser más apropiada. Mientras más esencias le arrancas al mundo, más lo vuelves arcilla en las manos del Todopoderoso. No hay anti-esencialismo más devoto que el poder absoluto. Las verdades tienen que ser construidas, y no inherentes, si es que no han de actuar como frenos

---

\* N. del T.: En castellano, travesti, transformista.

a los proyectos propios. Si una cosa no tiene identidad propia, mucho más sumisamente adoptará tu impronta.

El más reciente asalto posmoderno sobre la verdad se conoce en la Casa Blanca como política basada en la fe. Esto no es, como parece a primera vista, tanto una cuestión de ignorar los hechos que no concuerdan con tus visiones políticas, cuanto de ignorar los hechos que no encajan con algunos otros hechos. En lo que concierne a las teorías de la verdad, entonces, tiene resabios de coherentismo, pero también de constructivismo. De hecho, la denominada política basada en la fe simplemente lleva alguna doctrina posmoderna común y corriente a extremos paródicos. Por ejemplo, un lugar común en la obra de críticos tales como Stanley Fish es que los hechos son simplemente cualquier cosa que nuestros marcos interpretativos nos constriñan a definir como tales<sup>3</sup>. En una palabra, la verdad es institucional. No es que los hechos den origen a las interpretaciones, sino que los hechos nacen de las interpretaciones institucionalizadas. Lo que cuentes como verdad objetiva será definido por tus intereses, creencias, compromisos y deseos.

En cuanto a cierta filosofía kuhniana de la ciencia, entonces, no puede haber discusión sobre los hechos, puesto que comunidades de interpretación rivales formularán los temas en cuestión de modos que no dejan un terreno común de hechos acordados en base a los cuales puedan reñir. No hay conflictos, sino simplemente inconmensurabilidades. Lo que tú aduces como evidencia desde tu visión conservadora del mundo no constituirá evidencia para un radical como yo, porque lo que cuenta como evidencia está determinado por nuestros previos compromisos y creencias. Siempre es posible decir: “¡Pero eso no es lo que yo llamo un hecho!”, en una especie de epistemología que mira con un solo ojo. Podemos saber que el mundo está ahí porque se nos resiste, pero en esta teoría lo que cuenta como resistencia varía de un marco conceptual a otro. El hecho de que, mientras escribo, muchas personas en Washington parecen no haber notado que existe una extendida resistencia nativa a su autoridad en Irak, y en cambio sólo perciben un puñado de enloquecidos infiltrados extranjeros, es una versión política de este punto.

¿De dónde provienen entonces los intereses y las creencias? Tradicionalmente, la crítica de la ideología ha tenido algo para decir sobre esta cuestión, pero una historia post-ideológica está condenada a ser reducida al silencio ante esta pregunta. No bastará con sugerir, como lo han afirmado los pensadores clásicos desde Aristóteles a Marx, que nuestros intereses, creencias y deseos surgen de una reflexión sobre cómo funciona el mundo. Por el contrario, para esta teoría posclásica, eso significa poner las cosas cabeza abajo, ya que nuestras visiones sobre cómo funciona el mundo surgen de nuestros intereses, creencias y deseos. La tradicional pregunta ético-política fue siem-

pre la siguiente: ¿qué hay que hacer dados los hechos reales? Y esto implicaba el intento de conducir un complicado pasadizo de los hechos a los valores, de la teoría a la práctica. Se suponía que podrías abrirte paso desde el ser al deber ser —desde cómo las cosas se presentaban a cómo deberías operar sobre ellas. La verdad en el sentido empírico podía generar acción verdadera en el sentido moral o político.

El posmodernismo rompe decisivamente este vínculo, pero de un modo novedoso. Ahora, ninguna cantidad de investigación sobre cómo son las cosas te dirá cómo actuar —sin embargo, como lo consideraron pensadores anteriores, no porque sea difícil ver cómo puedes moverte desde un campo al otro, sino porque “el modo en que las cosas son” está en cualquier caso construido por tus valores y deseos. En realidad aquí no hay dos esferas distintas en absoluto, y esta es la razón por la cual la pregunta de cómo atravesar el pasaje desde una a la otra se torna irrelevante.

Sin embargo, el posmodernismo disuelve la supuesta falacia naturalista sólo a un precio muy alto. Porque los intereses, creencias y deseos ahora quedan suspendidos en el aire, desprovistos de cualquier base en la verdad objetiva. Son el lecho rocoso primordial debajo del cual no se puede cavar, porque lo que encontrarías allí, si lo hicieras, estaría en sí mismo determinado por ellos. Y esto hace que tales creencias queden convenientemente clausuradas para la indagación crítica. Uno está cargado con sus propias creencias tal como podría estar afectado por la fiebre tifoidea. Aquí, la razón no es una corte de apelaciones, ya que tus intereses y creencias determinarán qué es lo que cuenta como razonable en primer lugar. Mientras que alguna vez la verdad fue un absoluto posado sublimemente sobre la historia empírica, ahora los deseos e intereses son lo absoluto. No puedes quedarte detrás de ellos, del mismo modo en que no puedes quedarte detrás del Todopoderoso. Una era pragmática se ha echado encima una nueva especie de trascendentalismo.

En realidad, si vas a tener algún candidato para lo absoluto, la verdad es por lejos uno más plausible que los intereses, las creencias y los deseos. Estos últimos son autoevidentemente empíricos e históricos, mientras que la verdad es histórica de un modo bastante más ambiguo. Por supuesto que hay toda clase de diferentes verdades en distintas situaciones; pero sería difícil imaginar una cultura humana que careciera del concepto de algo que lo sea y que todavía esté viva para contarlo. Quizás sea esto lo que hace la diferencia entre una visión histórica y una visión historicista de la verdad. No deberíamos imaginar que todas las verdades atemporales son ilustres: algunas verdades no cambian porque son sub-históricas antes que supra-históricas, pertinentes a la clase de animales materiales que somos. Al final de cuentas, son nuestros cuerpos los que nos dan un mundo objetivo. Hay objetividad para un tigre, una que coincide con nuestra propia versión de la misma; pero

no es completamente nuestra clase de objetividad, ya que nuestros cuerpos, y por lo tanto nuestras formas de vida material, son muy diferentes. Tal vez haya sido esto lo que Wittgenstein tenía en mente cuando señalaba en las *Investigaciones filosóficas* que si un león pudiese hablar, no seríamos capaces de comprender lo que diría.

Además, si los modos de producción de verdad son innegablemente históricos, el producto mismo lo es menos evidentemente. Este es, quizás, el núcleo de verdad a ser rescatado del racionalismo. Los estados de cosas son históricamente cambiantes, pero las declaraciones verdaderas sobre ellos no lo son. Si hoy es verdad que el capitalismo es una forma de vida injusta, entonces la afirmación todavía será válida mucho después de que el sistema haya fenecido. No deja de ser verdad que Irlanda se unió a Gran Bretaña en 1800 sencillamente porque ya no es el año 1800. Uno puede contrastar esto con los juicios estéticos. Bien puede ocurrir que el juicio de que Shakespeare es un escritor menor haya sido cierto para algunos críticos en 1750, pero no era verdad en 1950. Lo que es bello en Tonga probablemente no sea lo que es bello en Toronto. Las afirmaciones sobre la verdad y la falsedad, sin embargo, sobreviven a sus momentos históricos, un hecho del cual las teorías historicistas de la verdad generalmente no llegan a tomar nota. Al respecto, si las afirmaciones morales son más parecidas a las factuales o las estéticas es un tema de feroz disputa. Si la esclavitud es mala en 2005, ¿era por ende mala en el 50 a.C.?

En cierto sentido, entonces, la política basada en la fe es teoría posmoderna en acción, por muy desagradable que ambas partes puedan hallar esta afinidad. Paul Wolfowitz se sorprendería al oír que él está, en alguna medida, en el mismo campo que un puñado de relativistas morales pelilargos que se deleitan con Robert Mapplethorpe\*. Pero el hecho de que el posmodernismo sea mayormente irreligioso no debería opacar el paralelo entre ambas posiciones. La política basada en la fe, al igual que la Casa Blanca de Bush en general, es una curiosa mezcla de pragmatismo malintencionado e idealismo visionario, ya que si tratas a la verdad como algo puramente instrumental no puede cumplir ningún rol cognitivo en refrenar tus vanagloriosas fantasías. Para ambos credos, hay algo llamado creencia que va hasta el fondo de las cosas y que, a fin de cuentas, no admite discusión. Así, las verdades fundacionales salen por la ventana, pero sólo para dejarte con una clase diferente de dogmatismo.

Tomadas en conjunto, estas creencias y estos compromisos, junto con sus prácticas asociadas, constituyen lo que llamamos cultura. Lo que ahora es ab-

---

\* N. del T.: Fotógrafo norteamericano contemporáneo, autor de obras que exaltan el desnudo masculino y la sexualidad gay. Es considerado uno de los exponentes más destacados del arte posmodernista. Sus muestras suscitaban virulentos ataques por parte de las organizaciones moralistas de Estados Unidos.

soluta, en el sentido de inmune a la indagación racional fundamental, no es alguna Idea platónica, ni un Dios cristiano, ni una Sustancia spinoziana, sino, irónicamente, las cosas cotidianas y variables de un estilo de vida específico. Como diría Wittgenstein, es aquí donde nuestra espada teórica golpea el fondo rocoso y nos vemos forzados a terminar la discusión con un irónico reconocimiento: “Esta es justamente la clase de cosas que hacemos”. La verdad es un producto de la convención cultural. Por supuesto que todavía hay juicios verdaderos o falsos que pueden hacerse sobre tal o cual cuestión; pero lo que queda fuera de su ámbito es la profunda gramática cultural que nos permite identificar tales asuntos y formular tales juicios en primera instancia. No puede decirse que esta gramática sea en sí misma verdadera o falsa, como tampoco podría afirmarse que el hindi es gramaticalmente superior al húngaro. Esta lógica cultural es ahora tan inmune a la crítica como las más elevadas formas de la Razón clásica. La cultura se convierte en la condición trascendental de la verdad.

La cultura es una idea popular en el posmodernismo por toda clase de razones, pero una de ellas es que parece combinar las esferas de los hechos y los valores, una movida que, como ya hemos visto, es típica del pensamiento posmoderno. Se trata de un término que es descriptivo y normativo, una manera distintiva de hacer las cosas y un implícito encomio de esta condición. No sólo es un hecho que grupos particulares de personas hagan las cosas a su propio y único modo, sino que es encomiable que así sea. El hecho mismo de la existencia de diversas culturas es también un valor. La pluralidad siempre es preferible a la homogeneidad —de manera que, según este razonamiento, una serie de sociedades políticamente diversas, algunas de ellas con inclinaciones neofascistas, sería preferible a una monótona sucesión de sociedades socialistas–feministas. Como ocurre con la mayoría de los liberales y algunos adolescentes, lo valioso no es tanto lo que yo haga, cuanto el hecho de que yo elijo hacerlo, a mi modo único y autoexpresivo.

Noam Chomsky señala en algún lugar que la concepción del intelectual como alguien que le dice la verdad al poder es errónea en dos sentidos. Por un lado, el poder ya conoce la verdad; y, por otro, no es el poder sino sus víctimas quienes necesitan la verdad con mayor urgencia. No sorprende que la mayoría de los que en la actualidad son indiferentes a la idea de verdad no tengan una necesidad política apremiante de ella. No es un insistente imperativo político para los profesores de Stanford, como puede serlo para los trabajadores de los *sweatshops*\* malayos. Pero uno puede ampliar el punto de Chomsky añadiendo que el poder no necesita que se le diga la verdad porque de algún modo le resulta irrelevante. Por supuesto que no de cualquier modo: el capitalismo

---

\* N. del T.: Término con que se alude a las fábricas donde se explota al obrero.

occidental se aferra sinceramente a verdades morales tales como la naturaleza benéfica del libre mercado o el edificante carácter de la democracia liberal. Sin embargo, en la práctica se supone que estas grandes verdades morales deben interferir con el sistema lo menos posible. Si el posmodernismo hace colapsar los hechos y los valores, el sistema capitalista mismo continúa sosteniéndolos tan rigurosamente separados como lo haría cualquier kantiano dedicado. Las verdades morales son como el alcohol: cuando comienzan a interferir con tu vida cotidiana es hora de abandonarlas.

Tomemos, por ejemplo, a George Bush cuando habla de *freedom* (libertad) o —como a veces la llama, para demostrar que no está semánticamente empobrecido— *liberty* (libertad). La libertad es un concepto maravillosamente conveniente para los políticos occidentales, porque tiene al mismo tiempo un alto sentido espiritual y un bajo sentido material, y puede parecer que uno está implicando el primero cuando en realidad está aludiendo al segundo. La libertad es aquello que las almas perdidas de Bahía Guantánamo anhelan y lo que hace que los hospitales iraquíes estén abarrotados de cuerpos mutilados. Es lo que inspira a los disidentes saudíes y lo que empuja a la quiebra a los pequeños agricultores. Es uno de los pocos lenguajes que hablan con igual fluidez los arzobispos y los jefes ejecutivos, los petroleros y los filósofos de Oxford. Uno puede señalar, naturalmente, las contradicciones entre el discurso de Bush sobre la libertad y su sórdido apoyo a las autocracias de derecha. Pero este no es totalmente el punto en cuestión. Porque implicaría asumir que este altisonante lenguaje retórico está realmente orientado a conectarse directamente con los asuntos prácticos; y esto sería un error categorial, como si uno considerara que los banales lloriqueos de un ganador del Oscar son un discurso incisivamente analítico que merece ser apuntado y verificado asiduamente en cuanto a su veracidad científica.

En efecto, la ideología está pensada para legitimar tu comportamiento, pero de un modo que no está concebido para soportar un escrutinio demasiado literal o atento, como tampoco lo soportaría la pregunta de cortesía que uno le hace a un colega sobre la salud de su primo. Las altas verdades morales y los bajos hechos empíricos pertenecen a géneros diferentes, por así decirlo, que se mueven en diferentes niveles y están gobernados por diferentes protocolos. Las palabras de Bush sobre la libertad son ciertamente pronunciadas con seriedad, pero así también una buena actuación de *Macbeth*. Las verdades morales altisonantes se construyen para alojar una buena cantidad de ambigüedades e inconsistencias. Es parte de nuestros valores el lamentar que lo que hacemos no siempre esté a la altura de nuestros valores. “¡Que la libertad encienda un millón de fuegos en los corazones de los hombres!”, o alguna otra fatuidad por el estilo, no está pensada como una pura farsa, pero tampoco está pensada para tener el mismo estatus de: “me apetece un

pastel de cerdo de Melton Mowbray”\*. Para usar la jerga técnica de la teoría lingüística, uno no debería tomar el lenguaje performativo de la ideología en un espíritu tan constatativo.

Esta es una razón de por qué está tan errada la idea posmoderna de que un ataque a la verdad es de algún modo radical. El hecho es que aquellos que dirigen el presente sistema no están para nada interesados en la verdad; pero los posmodernistas no llegan a verlo porque los toman literalmente cuando aquellos parlotean sobre verdades eternas. Los posmodernistas imaginan que el capitalismo avanzado todavía necesita esencias, absolutos e ideales invariables, y que deconstruir estas cosas significa, por ende, minar el sistema. Es cierto que Estados Unidos (EUA) está actualmente pregonando una versión metafísica del libre mercado a la cual, por cierto, no le vendría mal un poco de deconstrucción. Pero esto no es típico de los países capitalistas, la mayoría de los cuales son seculares, pragmáticos y desencantados, y que están forzados a ser así en virtud de sus propias operaciones materiales. En EUA, la ideología habitualmente tiene una tonalidad más altisonante, patriótica y metafísica, dados los peculiares antecedentes religiosos de esta nación. Pero no está fuera de discusión que el capitalismo en general pueda sobrevivir fácilmente a la muerte de la metafísica, aun cuando sea cierto que Dios, para usar una frase johnsoniana, ha venido muriendo por demasiado tiempo desde que Nietzsche publicara su algo prematuro obituario. Lo que ayudará a que Dios y la metafísica sigan vivos en el presente, sin duda, es el hecho de que Occidente está luchando contra un adversario fervientemente metafísico. El hecho de que ellos hablen de Alá y Mahoma implica que debes contrarrestarlos con tus propios dioses locales, Libertad y Democracia.

La mayoría de las civilizaciones premodernas sin duda hallarían extraordinaria la idea de que uno puede conducir sus propios asuntos políticos y económicos de otro modo que no sea dentro de un contexto de normas morales y culturales. El socialismo es un intento por revivir esta noción para la era moderna. Si la verdad, en su sentido ético-político, es en gran medida irrelevante para el capitalismo tardío, lo es entre otras razones porque esta tiene algo embarazosamente amateur en un mundo completamente tecnologizado. No hay calificaciones técnicas para la indignación moral. En una sociedad fuertemente estratificada y profesionalizada, lo que puede ser hecho por cualquiera, como atarle los cordones de los zapatos a un niño u objetar la destrucción del planeta, está destinado a ser desvalorizado. Las

---

\* N. del T.: Se refiere a los famosos pasteles de cerdo originarios de la localidad de Melton Mowbray, ubicada en el condado de Leicester. El autor usa este caso como ejemplo de enunciado inequívocamente performativo, para contrastarlo con el menos creíble enunciado sobre el “millón de fuegos en los corazones de los hombres”.

humanidades, que se especializan en la verdad moral, están por lo tanto destinadas a parecer bastante originales en este contexto. Enfrentadas con este insensible profesionalismo, deben decidir si van a derrotarlo o unírsele —si lanzar una crítica humanística a sus desalmados procedimientos, o bien imitar tales procedimientos volviéndose ellas mismas positivistas o científicas. El marxismo ha sido visto en diferentes momentos bajo ambas luces, tanto como una crítica moral del cientificismo cuanto como una crítica científica de la moralidad.

El problema de tratar de derrotar a tu adversario es la irrelevancia. Puesto que el capitalismo tardío, como hemos visto, en la práctica no pierde mucho el sueño por la verdad moral, tu crítica está destinada a moverse en un nivel diferente al de su blanco. El problema de buscar unirse al sistema, de lo cual son ejemplos la psicología conductista o el alto estructuralismo, es que obtienes acreditación pero sólo a riesgo de perder tu identidad. Además de derrotar o unirse al sistema, también está la alternativa de superarlo, de lo cual el postestructuralismo, la hermenéutica y la filosofía tardía de Wittgenstein pueden servir de ejemplos. El punto consiste aquí en afirmar que la verdad científica y tecnológica son simples versiones especializadas del conocimiento cotidiano, mucho más parecidas al discurso moral o artístico que lo que comúnmente se reconoce. Esto tiende a funcionar espléndidamente en las universidades, pero no tan así en los gobiernos o las salas de directorio de las corporaciones. También tiende a procurarte algunos aliados de derecha bastante embarazosos.

Presas de este dilema, las humanidades pueden hacer siempre una metamovida, tomando como objeto de crítica el hecho mismo de que el sistema prevaleciente sea en gran medida impermeable a la crítica moral. Pero esto no resuelve el conflicto entre un humanismo ético “amateur” y el sistema técnico o profesional al que pretende criticar. Lo que se necesita es un discurso que sea ambas cosas, técnico y humano, ético y analítico, y esto es lo que caracteriza a todos los momentos más interesantes de la crítica literaria. La que por lejos es la forma más antigua de esta crítica, la retórica, se preocupa por ambos, el análisis riguroso del lenguaje y la práctica de la persuasión moral o política. Además, cada dimensión es vista en términos de la otra. En el siglo XX, la denominada escuela de crítica de Cambridge (los Leavis, Empson, I.A. Richards, L.C. Knights y sus colegas) vio una relación interna entre la rigurosa discriminación verbal y la salud espiritual de toda una civilización.

George Orwell le dio a esta visión una inflexión más radical, mientras que los formalistas rusos, las *avant-gardes* europeas y (con un color político diferente) la Nueva Crítica Norteamericana estaban de igual modo alertas a los vínculos entre el análisis lingüístico técnico y la crítica política. El más destacado

de todos los críticos culturales británicos del siglo XX, Raymond Williams, fue criado en este linaje de “Cambridge”, mientras que los grandes filólogos europeos, de Bajtin y Auerbach a Curtius y Spitzer, uncieron la erudición profesional más formidable a una generosa visión humanística. Lo que el trabajo literario tiene en común con la cultura que lo rodea es el lenguaje, que proporciona el vínculo vital entre ambos; y este es también un vínculo entre lo delicadamente particularizado y lo ambiciosamente abstracto. En su peor momento, la crítica literaria ha sido una parodia de ambas cosas, vinculando un universalismo moral necio a un miope culto de lo particular.

Sin embargo, tal universalismo ha estado crecientemente a la defensiva en un período de particularismo militante. Ya no hay verdades universales, sólo afirmaciones sobre el mundo que no pueden ser abstraídas de sus orígenes políticos y sus efectos. Esta es una oposición engañosa, ya que en la época militante de la clase media la doctrina misma de la verdad universal estaba estrechamente vinculada con una política revolucionaria. No obstante, una vez que la revolución fue consumada, y cuando la burguesía ya no necesitaba lanzar su lucha en términos tan grandiosamente totalizantes, el particularismo posmoderno se convierte en la orden del día. El universalismo y el internacionalismo dan paso a esos animales bien diferentes: la globalización y el cosmopolitismo.

En los escritos de neo-nietzscheanos como Michel Foucault, una sospecha acerca de la verdad es parte de una casi patológica aversión hacia la noción toda de subjetividad<sup>4</sup>. Porque claramente no puede haber verdades sin sujetos humanos; y los sujetos humanos son sólo esos cuerpos en los cuales el poder ha cavado un surco conocido como intimidación personal o interioridad psicológica, de modo tal de poder subyugarlos del modo más efectivo posible. Las criaturas sin verdad son criaturas sin cadenas, y toda la noción de un saber emancipatorio llega a parecer contradictoria. La autorreflexión no es el primer paso hacia la libertad, sino un espesamiento y refinamiento de la misma materia subjetiva en cuyos pliegues el poder se segrega a sí mismo, mientras hábilmente promueve en nosotros la ilusión de que nuestra interioridad es un valor en vez de una forma de esclavitud. En este tétrico escenario hay un eco de la Voluntad schopenhaueriana —en realidad, Schopenhauer es a Hegel como Foucault es a Marx. Ambos le imprimen un giro pesimista al pensamiento de la Ilustración, considerando a la autonomía humana que este valora tan altamente como el ardid de un poder o Razón que se ha vuelto malévolo.

La aversión de Foucault a la subjetividad es en parte una hostilidad estructuralista a la conciencia como tal, una hostilidad que este hereda de su mentor, Louis Althusser. No está siquiera preparado para hablar de ideología, un término con resonancias demasiado centradas en el sujeto, y prefiere en

cambio discutir sobre “tecnologías”. Althusser mismo no censura el término como “humanístico”; pero su celebrado ensayo sobre este tópico navega cerca de una especie de conductismo social, para el cual la ideología es más o menos idéntica al desempeño de ciertas prácticas<sup>5</sup>. Hay en esto un toque del católico romano renegado: la iglesia católica ha insistido siempre en su modo cuasi-materialista de abordar la fe como un asunto de conducta ritual y codificada, y no como una interioridad protestante celosamente preservada. “Captúralos por su comportamiento, y sus mentes y corazones los seguirán” es un venerable precepto papista. Para Althusser, es la ideología lo que abre ese ilusorio santuario interior conocido como subjetividad autónoma, para fabricarse una morada allí. Es, por así decirlo, un parásito que crea a su propio anfitrión. Una vez más, entonces, la subjetividad está contaminada desde el principio, y la verdad junto con ella. Es por esta razón que Althusser debe escindir a la verdad de la subjetividad, en ese saber-sin-un-sujeto que es la ciencia o la teoría.

Para Althusser, la teoría puede suministrar una crítica de la sociedad porque, como la Razón spinoziana, puede inspeccionarla como si lo hiciera desde afuera, blindada respecto de las vicisitudes de la historia en un claustro propio y al abrigo de los vientos. La ideología, en contraste, no puede proporcionar una base para dicha crítica, ya que en realidad no es para nada un asunto de conciencia, sino de irreflexiva práctica cotidiana. En este sentido, los extremos opuestos de nuestra breve historia de la verdad vienen a unirse en la obra de Althusser: a un mismo tiempo, las ideas están elevadas por sobre la historia y demasiado ligadas al mundo como para asirlo críticamente. Foucault, por su parte, ciertamente desea una perspectiva crítica tal; pero se trata de una que sólo puede estar implícita en sus investigaciones históricas, dado que él rechaza la teoría de Althusser y presenta una versión reformulada de su noción de ideología. Las ideas están tan vinculadas a las formaciones históricas, son tan preeminentemente prácticas y materiales, que parecen incapaces de establecer el tipo de distancia que les permitiría reflexionar críticamente sobre sus contextos. Y esto, lógicamente, debe aplicarse a Foucault mismo. Es aquí donde su estilo literario diestramente despojado de afectos viene al rescate, insinuando en su desapasionada *arrogancia* una suerte de distancia crítica respecto de los materiales que él presenta, la cual en realidad no puede ser teóricamente justificada.

Lo que aquí pareciera estar faltando, estrujado hasta dejar de existir entre verdades que son demasiado ideales y verdades que son demasiado pragmáticas, es el hecho de que la reflexión crítica es parte del modo en que habitamos nuestra historia, y no un modo de situarnos desinteresadamente apartados de ella. Tomar alguna distancia crítica de nuestros contextos es parte del modo peculiar en que estamos ligados a ellos. Como seres auto-

trascendentes (es decir, históricos), nunca estamos completamente adentro ni completamente afuera de una situación, sino perpetuamente entre ambos. Esto es lo que nos permite actuar y simultáneamente reflexionar sobre nuestra acción. Los pragmatistas y los neo-nietzscheanos, en contraste, sacan del hecho de que las ideas siempre están materialmente “situadas” la falsa conclusión de que una crítica general es por consiguiente imposible. En una movida que asombra a aquellos para quienes la crítica y el materialismo son aliados íntimos, la función crítica del conocimiento es sacrificada a su carácter material.

Estos pensadores están tan ávidos por combatir las nociones idealistas de la verdad, insistiendo (bastante apropiadamente) en la naturaleza histórica, institucional y socialmente interesada del conocimiento, que no llegan a advertir que justamente se han privado a sí mismos de toda posición crítica ventajosa respecto del *statu quo*. En su opinión, tomar tanta distancia de nosotros mismos significa caer del borde epistemológico. Para someter nuestro estilo de vida a una crítica tan vigorosa, necesitaríamos salirnos de nuestra piel y mirarnos a nosotros mismos con los ojos apartados de un venusiano. Ellos no ven que el estar situados y la crítica radical van de la mano. Uno debe estar, como ellos dicen, en posición de conocer —y esta es la razón por la cual, digamos, las mujeres o los campesinos pobres o las víctimas del imperialismo occidental saben más que sus amos sobre la verdad de su propia condición. Si estuvieran situados en ninguna parte, que es lo que algunos erróneamente entienden por objetividad, no conocerían nada en absoluto. Nada es tan ciego como la mirada del ojo de Dios. No todo el mundo está situado como para ser capaz de juicios objetivos. Habitualmente, uno puede distinguir a los que no lo están a partir del modo en que colocan el término objetividad entre comillas.

Nietzsche nos enseñó a ver la verdad en términos cuasi-biológicos, como algo estrechamente conectado a la lucha de la especie por dominar su entorno natural. Nuestra facultad cognitiva misma ha evolucionado; y uno de sus preciosos desarrollos, irónicamente, es ese rechazo a concederle un rol demasiado grandioso a la conciencia que Nietzsche mismo comparte con Marx y Freud. Para las corrientes más fértiles de la filosofía moderna, siempre hay algo que es anterior al pensamiento —algo que lo pone en su sitio pero que elude parcialmente su alcance, ya sea que uno lo llame trabajo, o ser-en-el-mundo, diferencia o el Otro, poder, el inconsciente o lo prerreflexivo. Sin embargo, aunque de esta manera materialista Nietzsche busca destronar a la conciencia, está sorprendentemente despreocupado por las bases sociales e institucionales de la verdad, un proyecto que es asumido por algunos de sus sucesores.

Sin embargo, una vez que esto sucede siempre existe el peligro de combinar ambos tipos de indagación. Porque, ¿qué significa declarar que las ideas están impulsadas por los intereses? Puede significar, por ejemplo, que tenemos la clase de mundo conceptual que tenemos en virtud de una ardua lucha evolutiva, durante la cual nuestros sentidos evolucionaron en los modos necesarios para clases específicas de actividad de la especie. Esto, si se quiere, es una suerte de pragmatismo, pero de una variedad “profunda”, cuasi-antropológica, lanzado de una manera notoriamente no-rortyiana al nivel de la especie material misma. Pero puede fácilmente hacérselo funcionar junto a un sentido menos ontológico y más ideológico acerca de la naturaleza del conocimiento impulsado por el interés, como en el caso de las compañías farmacéuticas que sobornan la investigación médica. Dado que ambos son ejemplos de conocimiento “interesado”, cierta clase de cínico posmoderno puede argumentar que la última clase de cosas es realmente tan inevitable como la primera. Los que objetan los sobornos a la investigación médica o la negación del calentamiento global pueden por lo tanto ser objeto de burlas como campeones patéticamente anticuados del mito del desinterés.

De manera similar, la apelación wittgensteiniana a las “formas de vida” ronda ambiguamente entre lo antropológico y lo político. Cuando decimos: “este es justamente el tipo de cosas que hacemos”, ¿queremos decir cosas tales como imaginar que el tiempo se mueve hacia adelante, contar de un cierto modo o distinguir entre lo animado y lo inanimado, o hacemos referencia a que no donamos mosquiteros a África porque somos demasiado avaros? ¿Hasta dónde llegan las formas de vida? El hecho de que lo que cuenta como indagación desinteresada esté determinado por criterios profundamente arraigados en nuestra cultura no significa decir que tal cosa no exista. ¿Qué otra cosa podría posiblemente ser? Wittgenstein mismo no creía en una idea de la verdad muy independiente de nuestro ser genérico o profunda gramática cultural; pero esto no significaba que aprobara la política de su propia cultura. Nada le impidió referirse despectivamente al Gabinete británico como un grupo de viejos ricos, o salir corriendo hacia Moscú, en lo profundo del terror estalinista, con la esperanza de ser formado como médico.

Una forma de distinguir a los radicales de los demás es que los radicales sospechan que la verdad es usualmente desagradable. En este sentido, se asemeja a lo inevitable. Los izquierdistas tienden a practicar una hermenéutica de la sospecha: creen que la verdad es usualmente más fea y más vergonzosa que lo que el consenso general imagina. La verdad puede ser valiosa, pero no es del todo simpática. Esto no es cinismo: al contrario, surge de la falta de confianza de los radicales en el actual sistema político, la cual a su vez surge de su fe en las capacidades humanas que dicho sistema ahoga. Aun así,

es difícil descreer de gran parte de lo que se dice a tu alrededor sin volverte sarcástico e insensible, cualidades que están en contradicción con la fe política que desde el principio te conduce a tal descreimiento. Es verdad que, al final de cuentas, el escepticismo y la fe no están en disputa, dado que una ética realista sostiene que sólo al enfrentarte a lo peor puedes tener la esperanza de superarlo. En este sentido, tiene mucho en común con la visión trágica. Sin embargo, en algo menos que el largo plazo, es difícil ser escéptico sobre mucho de lo que es tenido como verdad, sin convertirse en el tipo de persona que menos quieres en cualquier decente civilización del futuro. “No querría ser parte de una sociedad que incluyera a gente como yo” es la versión socialista del chiste de Groucho. Aquellos que luchan dura y amargamente por la justicia son a menudo forzados a ser los peores ejemplares del orden social que prefiguran.

Sin embargo, existe también una perspectiva menos deprimente. La verdad, como los diamantes, es en cierto modo valiosa porque es difícil de alcanzar. Marx pensaba que si la verdad estuviese espontáneamente a disposición en la superficie de las cosas, la ciencia no sería necesaria. Es porque existe una brecha entre el modo en que las cosas son y el modo en que parecen que la ciencia es necesaria. Parece que el sol se eleva, pero en realidad es la Tierra la que desciende. La verdad, para Marx, es lo que ocurre a nuestras espaldas. Es propio de la verdad, como argumentara Martin Heidegger, que se repliegue y se oculte a sí misma; y este ocultamiento es parte de ella, no sólo un lamentable accidente. Que los fenómenos no divulguen espontáneamente la verdad sobre sí mismos es parte de esa verdad.

Esto, a su vez, significa que el conocimiento y la virtud son aliados cercanos. Porque si la verdad no es autoevidente, establecerla involucra, entonces, cualidades morales tales como paciencia, humildad, tenacidad, generosidad, autodisciplina, autocrítica, clarividencia, olfato para el fraude y cosas por el estilo. Y puesto que la verdad, como lo hemos sugerido, es generalmente repugnante, también involucra honestidad, coraje y la buena disposición a romper filas. El platónico puede estar equivocado al ver un vínculo entre la verdad y la belleza, aunque los matemáticos y los astrofísicos puedan diferir; pero seguramente no están equivocados al ver una conexión entre la verdad y la bondad. Por lo tanto, aunque la verdad y la virtud pueden entrar en conflicto cuando se llega a la hermenéutica de la sospecha, este es uno de los sentidos en el cual están en íntimos términos la una con la otra.

Freud es sólo uno en un poderoso linaje de pensadores que nos han enseñado que la capacidad de la mente para el autoengaño casi no tiene fondo; pero él es indebidamente reticente cuando se trata de la otra historia que debe ser contada —que el anhelo humano por la verdad, incluso de verdades muy inútiles, tiene la feroz persistencia de un impulso biológico y, como el

hambre o el deseo sexual, no es fácilmente suprimido. Aun así, aunque necesitamos la verdad para poder prosperar, no es aquello por lo que vivimos. Nietzsche pensaba que amar la verdad a cualquier precio era una especie de locura. Si la verdad es indispensable para la justicia y la compasión, no es tan importante como estas. Los que se encuentran viviendo por la verdad —que pasan su tiempo, por ejemplo, luchando contra algún grosero engaño por parte del estado— son admirables, pero no son un modelo de cómo vivir, como ellos mismos serían los primeros en reconocerlo. En una sociedad decente, no necesitarían hacer campaña de este modo. Si el posmodernismo generalmente subvalora la verdad es en parte porque algunos de sus predecesores modernistas la convirtieron en un fetiche. Quizás sea cuando lleguemos a necesitar la verdad con menos urgencia que nos daremos cuenta de que nuestra emancipación política es completa.

## NOTAS

- 1 Ver Charles Taylor, *The Sources of the Self*, Cambridge: Harvard University Press, 1989, Parte 3. El relato clásico del surgimiento del realismo es Eric Auerbach, *Mimesis*, Princeton: Princeton University Press, 1953.
- 2 Ver mi *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford: Basil Blackwell, 1990, Cap. 1.
- 3 Ver, por ejemplo, Stanley Fish, *Doing What Comes Naturally*, Oxford: Oxford University Press, 1989.
- 4 Ver, por ejemplo, Michel Foucault, *The Order of Things*, Londres: Tavistock, 1970, y *The Archaeology of Knowledge*, Londres: Tavistock, 1972.
- 5 Ver Louis Althusser, “On Ideology and Ideological State Apparatuses”, *Lenin and Philosophy*, Londres: Verso, 1971.



## OTRAS PUBLICACIONES DE CLACSO

- Juan Fernando Terán  
*Las quimeras y sus caminos*  
*La gobernanza del agua y sus dispositivos para la producción de pobreza rural en los Andes ecuatorianos*
- Girón y Correa [coords.]  
*Del Sur hacia el Norte*  
*Economía política del orden económico internacional emergente*
- Hoyos Vásquez [comp.]  
*Filosofía y teorías políticas entre la crítica y la utopía*
- OSAL N° 22  
*¿Refundar el Estado en América Latina? Desafíos, límites y nuevos horizontes emancipatorios*  
Revista del Programa del Observatorio Social de América Latina de CLACSO
- Robichaux [comp.]  
*Familia y diversidad en América Latina*  
*Estudios de casos*
- Gutiérrez  
*Género, familias y trabajo: rupturas y continuidades*  
*Desafíos para la investigación política*
- Wortman  
*Construcción imaginaria de la desigualdad social*

- Grimson [comp.]  
*Cultura y neoliberalismo*
- Mato y Maldonado Fermín [comps.]  
*Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*  
*Perspectivas latinoamericanas*
- OSAL N° 21  
*Movimientos sociales. Nuevas realidades, nuevos desafíos*  
Revista del Programa del Observatorio Social de América Latina  
de CLACSO
- Vidal y Guillén R. [coords.]  
*Repensar la teoría del desarrollo en un contexto de globalización*  
*Homenaje a Celso Furtado*
- *Nómadas* N° 25  
*Conocimiento y experiencia de sí*
- Vessuri [comp.]  
*Universidad e investigación científica*  
*Convergencias y tensiones*
- López Segre  
*Escenarios mundiales de la educación superior*  
*Análisis global y estudios de casos*
- Cornejo [comp.]  
*En los intersticios de la democracia y el autoritarismo*  
*Algunos casos de Asia, África y América Latina*
- *Problemas del Desarrollo* Vol. 1 N° 2  
Revista Latinoamericana de Economía
- Cordero Ulate  
*Nuevos ejes de acumulación y naturaleza*  
*El caso del turismo*
- de Sousa Santos  
*Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*  
*[Encuentros en Buenos Aires]*
- Beigel et al.  
*Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano*
- Boron, Amadeo y González [comps.]  
*La teoría marxista hoy*  
*Problemas y perspectivas*

- González Casanova  
*Sociología de la explotación*  
[Nueva edición corregida]
- Babini y Fraga [comps.]  
*Edición electrónica, bibliotecas virtuales y portales para las ciencias sociales en América Latina y el Caribe*
- Girón [coord.]  
*Confrontaciones monetarias: marxistas y post-keynesianos en América Latina*
- Cimadamore, Eversole y McNeish [coords.]  
*Pueblos indígenas y pobreza*  
*Enfoques multidisciplinares*
- Elías [comp.]  
*Los gobiernos progresistas en debate*  
*Argentina, Brasil, Chile, Venezuela y Uruguay*
- Caetano [comp.]  
*Sujetos sociales y nuevas formas de protesta en la historia reciente de América Latina*
- Mirza  
*Movimientos sociales y sistemas políticos en América Latina*  
*La construcción de nuevas democracias*
- Plotkin  
*La privatización de la educación superior y las ciencias sociales en Argentina*  
*Un estudio de las carreras de Psicología y Economía*
- Lechini  
*Argentina y África en el espejo de Brasil*  
*¿Política por impulsos o construcción de una política exterior?*
- Lubambo, Coêlho y Melo [orgs.]  
*Diseño institucional y participación política*  
*Experiencias en el Brasil contemporáneo*
- Boron y Lechini [comps.]  
*Política y movimientos sociales en un mundo globalizado*  
*Lecciones desde África, Asia y América Latina*
- Alimonda [comp.]  
*Los tormentos de la materia*  
*Aportes para una ecología política latinoamericana*

Se terminó de imprimir en el mes de diciembre de 2007  
en los talleres de Gráficas y Servicios SRL  
Sta María del Buen Aire 347 (1277)  
Primera edición, 1.500 ejemplares

Impreso en Argentina