

## VIVIR SIN VERDAD<sup>1</sup>

“Vivir sin verdad”. El título debería haber sido “Pensar sin razón y vivir sin verdad” o, a la inversa, “Pensar sin verdad y vivir sin razón”. Porque lo que pretendo es reflexionar sobre el paralelismo y la complicidad (no me atrevería a afirmar la determinación causal) entre la filosofía de nuestro tiempo y la vida, la cultura, de nuestra época. Pensar *sin razón*, menospreciando la razón, y *sin verdad*, sin pretensiones de fundamento, coherencia, necesidad o universalidad..., parece el reverso, o el anverso, de una vida, que al fin se expresa en una cultura, entregada a la contingencia, a la esquizofrenia, sin fines ni orden, sin la función “disciplinaria y totalizadora” de la razón; una vida inauténtica, inesencial en sentido ontológico radical, donde la verdad – entendida también aquí como *adaequatio* a algo, a lo real o al ideal- está ausente.

Opté por “vivir sin verdad” por economía. Pero, como digo, mi pretensión es reflexionar sobre el paralelismo-complicidad entre una existencia inesencial<sup>2</sup>, que se expresa en una cultura de la banalidad<sup>3</sup>, y un pensamiento nihilista<sup>4</sup> y postmoderno que convive satisfecho con su consciencia postfilosófica, es decir, que asume frívolamente su *inanidad epistemológica* y su *impunidad moral*. Y me preocupa, en especial, responder a dos cuestiones de esta problemática:

- Primera, descubrir la *lógica* de ese desvarío filosófico, es decir, la comprensión de la necesidad de la deriva nihilista;
- Segunda, identificar el *poder oculto* que pone y fuerza ese paralelismo, el *amo* de la voz que habla en la filosofía y la cultura del presente.

---

<sup>1</sup> Conferencia impartida en el Ateneu Barcelonés, el 27 de Junio del 2005.

<sup>2</sup> Entiendo “inesencial” en sentido radical de *existencia sin esencia*, fuera ésta perdida, olvidada o ausente.

<sup>3</sup> Entiendo “banalidad” en el sentido de una cultura que ha dejado de ser mediación entre el individuo y lo universal, por tanto, ha renunciado a la posibilidad de transcendencia e identidad colectiva, pasando a ser mera justificación de la inmediatez y la finitud.

<sup>4</sup> Interpreto “nihilista” en el uso, no siempre genuinamente nietzscheano, que del término hacen los postmodernos; al fin es hoy el uso más extendido, aunque es bien conocida la multivalencia del mismo en la obra nietzscheana.

### 1. *La necesidad de la deriva nihilista.*

Para exponer esta idea hemos de partir, una vez más, de la Ilustración y del ajuste de cuantas con la misma llevado a cabo por la filosofía contemporánea. Centrando la mirada en el proceso histórico, y situándonos a la mayor distancia posible, desde donde sólo se revelen los hitos que nos interesan, apreciamos que hasta el segundo tercio del siglo XX la Filosofía ha viajado sobre el tren de su consciencia de ser *voluntad de verdad*. El amor a la sabiduría era la forma originaria de denominar la voluntad de verdad. Pensaba la verdad como su destino y la razón como su instrumento y método.

No creemos necesario insistir mucho en esta tesis; baste en todo caso con indicar diversos aspectos de su autoconciencia que manifiestan esta consciencia de sí:

- La filosofía clásica y moderna se presenta y expresa siempre como conocimiento verdadero de la realidad. De las ideas (Platón) a las esencias (Husserl), tasando por numerosas ontoepistemologías, la filosofía se autopresentaba como saber fundado, universal y necesario de lo existente, como *saber verdadero de lo real*, como conocimiento verdadero del mundo.

- Al mismo tiempo se consideraba a sí misma conocimiento del bien, de los valores, de los derechos y deberes, de las reglas y del sentido de la vida y la acción social. O sea, como *conocimiento de la verdad moral*, de los fines, de lo justo.

- En fin, simultáneamente asume el presupuesto de que, como conocimiento de la verdad, le corresponde el control de las diversas formas de legitimación, epistemológica, moral, estética o política; o sea, controla los límites del actuar legítimo. De este modo, el “semáforo del saber” es también “semáforo del poder”, del poder legítimo, de lo que se debe hacer y omitir, del control y límites de lo legítimo.

1.1. Esta última tesis merece una reflexión particular, pues afecta directamente al discurso que queremos implementar. A veces se interpreta que la modernidad rompe con la *filosofía del saber-verdad* para abrir las puertas a la *filosofía del saber-poder*. Esta interpretación nos parece desenfocada y obedece a una confusión, a saber, a la identificación del saber-verdad con la contemplación y el saber-poder con el conocimiento técnico. Se piensa sin suficiente precisión que la ruptura entre filosofía clásica y filosofía moderna se manifiesta en la sustitución del conocimiento especulativo o contemplativo como modelo de verdad por el conocimiento técnico y experimental. De ahí que suele situarse la ruptura en los orígenes de la modernidad, en la obra de Francis Bacon.

Esta interpretación no es del todo correcta, al menos por dos razones. Por un lado, la ciencia empírica y aplicable a la transformación del mundo no es el único saber reconocido y elogiado en la modernidad; aunque re definan, la modernidad sigue distinguiendo la *episteme* de la *téchne*; y, por otro, incluso aceptando la identificación reductiva, lo importante es destacar que el nuevo marco filosófico moderno sigue sacralizando la idea teórica de verdad, no rompe con la asimetría entre saber y poder, entre verdad y utilidad.

Esto se aprecia incluso en F. Bacon, que pasa por ser el autor que formula con más contundencia la identidad *saber-poder*. A pesar de que su apuesta decidida por la bondad del saber práctico o técnico le lleva a hacer de su instrumentalidad o aplicabilidad el criterio de distinción entre el conocimiento verdadero y la falsa especulación (debido a la confusión entre “signo” y “criterio”), nunca duda en poner el saber por encima del poder; es éste el que deriva inmediatamente de aquél, y no a la inversa. La instrumentalidad es mero signo del saber verdadero, cualidad intrínseca al mismo; *el poder es fruto del saber, pero sólo en tanto que saber verdadero; el poder deriva de la verdad, y nunca a la inversa.*

El descubrimiento de esta dimensión útil de la verdad, de la finalidad activa del pensamiento, es algo que anteriores sociedades no podían reconocer, pero que la sociedad burguesa debía instaurar para afirmar su legitimidad y

reconciliar su función con su consciencia. Esta orientación a la acción tendrá poderosos efectos en la concepción de la verdad, imponiendo la preferencia por el saber útil frente al saber especulativo, provocando la deriva epistemológica empirista y experimentalista, etc. Pero hasta donde llega la consciencia moderna, con su desplazamiento teórico desde una idea del saber como mero fin en sí mismo a otra en que el saber es pensado como viaducto por donde circula *la vida buena y la buena vida*, en esa deriva, decimos, *el saber sigue siendo pensado como autónomo en su génesis y en su determinación*; el bien, que incluye ahora a la utilidad, deriva de la verdad, y esta sigue siendo el horizonte, destino y límite de la filosofía. En otras palabras y en resumen: *la primera modernidad no descubre el lado oscuro del saber, no desvela la perversión intrínseca a la voluntad de verdad que rige su nacimiento y destino.*

1.2. La tradición filosófica fijó bien la escisión entre el *saber útil*, sometido a la necesidad, que había de hacer de la observación y la experimentación, de la empiricidad, su camisa de fuerza, y el *saber bello*, liberado de la determinación natural, de la sumisión al fin, y entregado en su libertad a la fabricación de fines y valores. En Platón aparece en su *República*, cuando se acaba la descripción de “la ciudad de los cerdos”, de los estúpidos; en d’Alembert-Diderot, en el “Discurso preliminar” a la *Enciclopedia*, el saber-poder baconiano es asumido como condición de posibilidad de otros saberes, de los saberes bellos. El saber sin libertad –y tal vez sin verdad- es puesto al servicio del saber de la libertad. La voluntad de verdad, pues, está operando en el fondo.

Quiero decir, con estas ligeras referencias, que cierta consciencia de los límites respecto a la libertad del conocimiento que impone la inevitable sumisión del pensamiento a lo real, a la acción técnica, a la utilidad, a la satisfacción de necesidades, ya estaba presente en Platón y en la Ilustración. Pero, en todo caso, esa sumisión estratégica del pensar a la razón instrumental, no era considerada un olvido de la verdad, pues el poder derivaba de la verdad del saber, aunque fuera un saber de primer grado. Además, no negaba otro espacio del pensamiento donde, libre de la necesidad, el

pensamiento no sólo accede a nuevos reinos de la verdad sin o que asume su radical autonomía y pone el reino de los fines y los valores.

En consecuencia, y esta es la primera idea que queremos dejar bien sentada, la ni la filosofía clásica ni la moderna descubren el lado oscuro de la razón y de la verdad.

## *2. El amo del saber.*

El descubrimiento y tratamiento sistemático del lado oscuro del saber (aunque puedan rastrearse las sospechas a todo lo largo de la historia de la filosofía) nos llegará, si no exclusiva al menos principalmente, de la mano de Heidegger, de Horkheimer y Adorno y de Foucault, todos ellos usufructuarios de la provocación nietzscheana que postulaba la voluntad de verdad como máscara de la voluntad de poder.

2.1. El impropio nietzscheano era terrible, pues no aludía a tópicos sobre el mal uso del conocimiento, la debilidad de la razón dada la finitud humana, la servidumbre del saber ante la falta de autoconciencia, el desvío de sus usos a fines innobles, etc.; la tesis de Nietzsche, netamente ontológica, era una carga de profundidad a la idea de sí de la filosofía. Según la misma, la verdad era cómplice inseparable del mal, si no la figura bella del mismo. La voluntad de verdad, carta de legitimidad de la filosofía, es sólo la máscara del dominio, mera ficción estratégica de la voluntad de poder, nuevo demiurgo de lo real.

Las representaciones verdaderas del mundo son sólo interpretaciones subjetivas puestas por la irrefrenable voluntad de poder. El nihilismo, como consciencia filosófica de este desenmascaramiento del rostro oculto de la verdad y el valor, es la consciencia que surge ante el fin de la ilusión, ante el descubrimiento de que el deseo de poder, fuerza ciega e impensable, está en la base de la luz; ante el descubrimiento de que nuestros destinos se tejen en las sombras. (Freud, desde otras coordenadas, vino a sumarse a la fiesta dirigiendo su mirada a las tenebrosas profundidades del inconsciente).

Heidegger redescubrirá esta tesis aportando seducción, pues esa identidad de la razón con el mal deriva, según el filósofo alemán, de la intrínseca relación de lo racional con la orientación del lenguaje a la acción. El orden racional, que se presentaba como manifestación de la verdad, pasaba a ser pensado como la sustitución de ésta en nombre y al servicio del poder, de la dominación de las cosas.

2.2. Los filósofos de la crisis (del fundamento) emprenden una tarea deconstructiva sin tregua ni límites. Sin menospreciar las diferencias filosóficas y políticas entre estos pensadores, coinciden en sus efectos de demolición:

- *Discontinuidad o ruptura en el lenguaje*: mágico-mitológico/analítico-racional. La perversión, por tanto, tiene su origen por la irrupción de la *razón* en el lenguaje, a partir de cuyo momento éste se convierte en instrumento de dominio de lo real perdiendo para siempre su función primigenia de ser un lugar de la realidad donde ésta se hace visible a la consciencia humana. La razón, la racionalidad, es la cauda del mal, que fuerza una relación impropia del hombre con el mundo: existencia inesencial, de depredador o dominador, no de “pastor”.

- Todos entienden que *la ruptura se expresa en el terreno de la razón*, sea pensándola en su uso ontológico, autora de un lenguaje que no respeta el ser, sino que lo adapta a su lecho de Procusto, a sus redes de pesca; sea pensándola en su función epistemológica, como autora de un lenguaje pervertidor del léxico (conceptos, leyes, etc.). De ahí su incansable tarea crítico negativa, deconstructiva.

- Todos tienden a pensar que esa ruptura de modo crecientemente trágico, en cuanto *responde a una determinación exterior al discurso*: a la necesidad de vivir, de ser *en* y *del* mundo. Por tanto, no se vive como deserción, sino como destino (Heidegger acaba por reconocerlo: lo que en sus primeras obras llama un “error”, insinuando otra ontología fundamental que lo corrigiera, pasa a ser pensado como necesidad de esa desviación, de ese ocultamiento).

- Todos *aspiran a salvar el saber, algún tipo de saber, liberándolo de la exigencia de verdad*. Efectivamente, la dimensión trágica de su consciencia no

reside, al parecer de estos autores, en la inexorable vinculación entre voluntad de verdad y voluntad de poder, en la inevitabilidad de la subordinación del pensar a la estrategia de dominio; la inconsolable tragedia surge al pensar que la voluntad de verdad se ha apropiado de la totalidad del campo de conocimiento, incluso de la totalidad del campo del decir, con lo cual no hay espacio para un pensamiento libre de sospecha.

Esta pérdida de la confianza es radical. Es dramático ceder el mundo de la técnica a la razón instrumental, a la lógica ciega del dominio; *el drama es desconsolado y desgarrador cuando se advierte, con Horkheimer, que la razón instrumental, en su esencia subjetiva, se independiza y automatiza de las voluntades individuales y colectivas hasta adquirir un carácter de razón "objetiva", automática, que sigue su curso ciego por encima de toda consciencia; el drama parece barbarie cuando, con Adorno, se comprende que la lógica de la razón productiva no respeta ni los más sagrados lugares de las creaciones espirituales, irrumpiendo en la moral y en el arte e imponiendo su determinación dominadora.*

La dimensión trágica, pues, se revela cuando se comprende que no basta con aceptar la pérdida definitiva de la razón como vía a la verdad, dejando abierta otra vía de acceso a la misma (cosa que Heidegger ensaya con el regreso a la *aletheia* y el mismo Adorno intenta con un nuevo abordaje del arte). La consciencia trágica culmina cuando se reconoce que la renuncia al conocimiento del mundo (verdad epistemológica) y a la legitimación de la acción y la cultura (verdad moral) no es suficiente, sino que es necesario asumir que no hay lugares adonde ir, que estamos condenados a convivir con el mal.

Me parece que Foucault es la figura filosófica que mejor encarna esta consciencia; la figura filosófica final. Si me lo permitís: la figura filosófica del auténtico "último hombre", que asume que no tiene adonde ir y que ha de elegir entre la entrega (vida inesencial) o la simple resistencia (vida humana) hecha en nombre de nada y sin esperanza de victoria, no ya porque sea imposible, sino porque no tiene sentido.

Todos estos filósofos de la crisis, pues, tienden a reconocer la inevitabilidad de la expansión de la razón instrumental, su complicidad con la dominación, la perversa fascinación de la verdad al servicio del poder...; difieren en sus salidas, en sus huidas o fugas, más o menos coherentes, bellas o desgarradas. *En todo caso, parecen no renunciar del todo a la ilusión de un lugar para la otra ciudad, la de la libertad, que ellos identifican con el arte, la poesía, el lenguaje de la creación-ficción del sí mismo, o simplemente con la sisífrica tarea negativa o la resistencia sin destino, todas ellas formas desesperadas de asumir la renuncia a la razón y a la verdad que ella gestiona, pero conservando un lugar en ninguna parte a algo que no se atreven a llamar verdad, pero que se le parece.*

### 3. Otra mirada sobre la crisis.

Yo creo que la filosofía de la crisis puede explicarse internamente al desarrollo de la filosofía moderna. Muchos pasajes de la *Dialéctica de la Ilustración* así lo expresan. No se trata de desconocer el factor exterior, el efecto en esa lógica del progreso del capitalismo. Al contrario, lo reconocemos. Pero *pensamos que la filosofía de la crisis no responde a ninguna etapa del capitalismo; corresponde, más bien, a la crisis de la consciencia anticapitalista, a la desaparición del horizonte revolucionario o alternativo.* La filosofía de la crisis es una fuga a ninguna parte, una marginalización irreversible del pensamiento.

Quiero expresar así mi resistencia a que sea interpretada como transición filosófica u origen de la filosofía pragmatista postmoderna, aunque así suela ser presentada y venerada. Yo creo que si algo expresa esta filosofía es la consciencia trágica de una cultura que ven desembocar de facto en el nihilismo, pero que no entienden como su destino necesario. Es la propuesta del filósofo equilibrista, que hace Nietzsche en su *Zaratustra*: *“una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, una cuerda sobre un abismo”*. ¿Recordáis? *“Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar, un*



*peligroso mirar atrás, un peligroso estremecerse y pararse*". Ese filósofo que asume que es sólo puente, ocaso, y no meta o destino.

El destino no es abandonar el pensamiento (la "derrota del pensamiento", que dice Alain Finkielkraut; acierta más el título de otro libro suyo, el de "crisis de la cultura"), sino pensar sin fe, *pensar sin verdad*. (El nihilismo es un fáctico cuya aparición debemos explicar). La alternativa no es una ética indolora en el horizonte del "crepúsculo del deber", como interpreta Gilles Lipovetsky, sino la tragedia de seguir pensando y luchando sin verdad fundamentable pero con esa insoportable certeza íntima que te lleva a negar o resistir sin horizontes de esperanza o trascendencia.

Quiero decir, en definitiva, que la filosofía de la crisis hay que considerarla no tanto como una etapa de la filosofía cuanto como una fuga, expresión de un fracaso, de puertas históricas cerradas, de cadáveres a la cuneta de la historia. Si algo expresa esta filosofía es el rechazo de la reconciliación que la modernidad idealmente prometía y que se hizo insoportable en su concreción práctica, una reconciliación sin revolución. La filosofía postmoderna, en cambio, expresa el momento de la reconciliación con la positividad.

No podemos entrar en la descripción de esta situación; la dejamos para el próximo curso. Pero quiero indicaros dos o tres ejes de reflexión significativos al respecto, que enuncian otras tantas vías de esa reconciliación con lo dado:

- Generalización del pluralismo: en lugar de vivir sin verdad. Se opta por vivir con verdades de *prêt-à-porter*.
- Del humanismo al humanitarismo (éticas indoloras): de las brigadas internacionales a los telemaratonés.
- De la democracia parlamentaria (confrontación de verdades y razones) a la democracia de opinión y de consensos.
- De la cultura del "hombre y mujeres libres e iguales" a la del gregarismo y la banalidad: o del individualismo aristocratizante de la excelencia al pseudoindividualismo gregario de la mediocridad.

Lo dicho hasta aquí nos permite sentar nuestra tesis de que la filosofía de la crisis es una vía muerta; que la filosofía postmoderna que usufructúa parasitariamente su tragedia es la alternativa histórica a la Ilustración fracasada; que es esta la filosofía cómplice de la actual cultura y formas de vida del capitalismo del con sumo.

Efectivamente, la nueva autoconciencia de la sociedad actual, la banalización (otro fáctico a desentrañar) que acompaña al nihilismo, es ajena a la consciencia trágica de la filosofía de la crisis. Adorno se preguntaba si era posible pensar con sentido, si era posible la filosofía, después de Auschwitz, símbolo no sólo de la derrota definitiva de la razón ante la barbarie, sino de la complicidad con ella; hoy más bien debemos hacernos la pregunta si es posible pensar una vez derrotados por la banalidad.

Porque, a pesar de todo, Nietzsche, Heidegger, Adorno y Foucault vivían con referencia a la verdad, poniendo a ésta en el horizonte, en lo inalcanzable, en lo imposible, en lo impensable. Pero no en lo indeseable. Sus miradas iban más allá de cualquier *factum*. No se entregaron al positivismo; siguieron pensando que la filosofía es dar un paso más allá, aunque fuera al margen de la razón. *Buscaban la estrella de la verdad*.

La postmodernidad, en cambio, en tanto que reconciliación con lo real, es un efecto no deseado por la filosofía crítica del siglo XX, aunque ésta haya sido su cómplice, aunque de ésta tomen sus armas y su autoridad. La filosofía postmoderna, en tanto que reconciliación con lo dado, es cómplice de la consciencia y la cultura de la nueva figura del capitalismo definitivamente consolidado, triunfante, sin enemigos.

Y esto es lo que hay que explicar: ¿Por qué en el siglo XVIII la Filosofía hace de la verdad su fin y de la razón su canon, por qué instaura el saber racional como criterio de la acción y la legitimación; por qué en el XX se rebela y desmitifica trágicamente la verdad y la razón; y por qué, en fin, en el XXI, vive sin ella y se reconcilia con la realidad?

Es curioso observar que el mundo real, que no es movido por la filosofía, ha ejecutado, a su manera grosera, el proyecto filosófico post-heideggeriano. Éste,

en síntesis, tenía dos pilares. Por un lado se acepta la inevitabilidad de la razón instrumental (o sea, la subordinación de la voluntad de verdad a la voluntad de poder;) y, por otro, se ponen las esperanzas de un mundo humano fuera de la razón (arte, religión, poesía).

Pues bien, el capitalismo occidental ha realizado este proyecto, como puede observarse también en dos de sus rasgos esenciales: en su implacable racionalidad en el sistema productivo; y en su pseuconsuelo de emancipación en la apariencia de libertad en el consumo (la esfera del consumo pasa a ser equivalente a la esfera de lo humano).

El paralelismo parece superarse a sí mismo si lo contextualizamos históricamente. En la fase burguesa del capitalismo, la del capitalismo industrial, no se daba esta escisión, que Rorty magistralmente ha descrito en su metáfora de doble cara: "Trotsky y las orquídeas silvestres"). La misma racionalidad de la fábrica se aplicaba a los distintos espacios de la vida privada, de la familia a la escuela o la plaza. Los ámbitos de la moralidad, de las prácticas religiosas, de los modelos sociales de conducta, estaban tan pautados y estructurados como los métodos de trabajo; la misma disciplina, austeridad, ascesis... El dominio de sí mismo (del cuerpo y del alma) formaba parte del dominio de la naturaleza, como Adorno-Horkheimer han descrito en su *Dialéctica de la Ilustración*.

No es difícil, si miramos en el espejo filosófico, identificar estas imágenes con los trazos de la Filosofía ilustrada, su racionalismo universalista. Si lo hacemos nos llevará a sospechar que, ayer como hoy, *la filosofía baila el baile del capital: si ayer éste exigía disciplina y ascetismo en la fábrica, en el hogar y en la plaza, en su metamorfosis contemporánea hoy impone la esquizoide existencia de una doble personalidad: sumisa sin límites en el momento productivo e infinitamente liberada en su función de consumo*. Existencia sólo soportable como vida inesencial, que en el espejo filosófico aparece como propuesta de vivir sin verdad.

Y cabe una última pregunta: ¿Por qué dos fases del capitalismo imponen otras tantas figuras humanas? No es difícil de entender. Basta reflexionar estas dos ideas:

a). Imaginemos a Kant en el Corte Inglés. ¿Sería un buen consumidor? Pero sí sería un buen prototipo del *homo faber*.

b). Imaginemos ahora el “hombre sin atributos” que nos describe Musil. Seguramente es el preferido de los vendedores de banalidades.

Lo que el capitalismo necesita es instalar la esquizofrenia en la existencia humana: de día trabajadores abstractos productores de valores abstractos en la cadena global de la división del trabajo; y de noche depredadores de mercancías, entregados al consumo indefinido en la ilusión de privacidad.

Y no debería extrañarnos. Al fin el capitalismo tiende a perseverar en el ser, tiende a reproducirse; y para ello ha de producir cuanto necesita, incluido su “motor”. Al fin no es un sujeto humano que podamos imaginar con voluntad; ésta ha de surgir en sus extrañas del uso que hace de nosotros mismos. Es decir, el capitalismo tiende a reproducirse ciegamente, y para ello nos usa como su cuerpo y se alimenta de nuestras almas.

Claro está, esta es otra mirada sobre la Ilustración: una mirada que no nos permite elegirla o proponerla por *su* verdad; pero que nos permite añorarla ante la que ha sido de facto su alternativa, otra vida sin verdad, que en el fondo es una vida conforme a la verdad de su amo oculto tras la escisión, que enmascara su fin productivo.