



INSTITUTO SALESIANO DE ESTUDIOS SUPERIORES
II JORNADA ACADÉMICA
22 DE FEBRERO DE 2007
LIC. IGNACIO GARCÍA RANGEL

DE LA IDEA AL SIGNO: HACIA UNA NOCIÓN PRAGMÁTICA DE VERDAD

En lo que respecta a la relación entre sociedad de información y conocimiento intentaré discutir dos aspectos de la paulatina transformación del pensamiento que refieren al cambio de la noción de verdad y de la noción de razón, que sugieren que la ontología de la substancia, la cual había prevalecido desde la cosmovisión griega hasta bien entrada la modernidad, ha venido siendo desplazada por una ontología de la acción. La noción de verdad ha transitado de una verdad parmenídea a un proceso de semiosis ilimitada mientras que la noción de razón enfatizó su parte activa con la consecuencia de fracturarla ya que se descubre que cada fragmento de la realidad tiene su propia lógica.

Para mostrar la ruta recorrida por la verdad apelo al recurso fabulador. En el *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche narra la “historia de un error” cuyo tema consiste en ‘cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en una fábula’.¹ Esta suerte de parábola nos cuenta breve pero claramente el desarrollo de la noción de verdad, desde la Idea platónica, nocturna, hasta el amanecer del positivismo. El filósofo póstumo, como todo filósofo con pretensiones mesiánicas, considera que “su” tiempo es “el” tiempo, y por ende, que la historia tiende teleológicamente hacia “su” filosofía. Por supuesto que lo que pretendo poner en juego aquí no es una hermenéutica del pensamiento de Nietzsche, quien no se preocupó por asentar que pasaría después, sino poner en cuestión si seguimos con el sol en el zenit, o si, ya que el mediodía es el instante también más breve pues el astro solar sigue su curso, resulta inevitable que las sombras comiencen a alargarse en sentido contrario.

1. El mundo verdadero, asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso, —él vive en ese mundo, *es ese mundo*.

(La forma más antigua de la Idea, relativamente inteligente, simple, convincente. Transcripción de la tesis «yo, Platón, soy la verdad».)

1. La verdad es esférica, sólida, completa; la verdad se recibe, no se crea; la verdad es *episteme*. La mentira es producto del hombre; el hombre común, el hombre de la *polis* se mueve en la *doxa*. La esfera de la acción de la política en el mundo grecorromano, como el resto de mun-

¹ Friederich Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, Barcelona, Alianza, pp. 51-52.

do, era para Platón sombra y sombra de las sombras. En este mundo, la vocación filosófica en tanto vida contemplativa conlleva la renuncia a la vida activa. Dedicarse a la vida activa equivale a “morir para el mundo”; paradójicamente, la praxis viene a ser una suerte de ensueño, donde los sofistas son “verdaderos” maestros de la mentira. Sin embargo, esta mentira tiene «virtud», es decir, capacidad para lograr algo, para producir un efecto. Viene a ser así entonces que la “mentira” es “verdadera” porque actúa, porque es causa de una acción.

2. El mundo verdadero, inasequible por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso («al pecador que hace penitencia»)

(Progreso de la Idea: ésta se vuelve más sutil, más capciosa, más inaprensible, —*se convierte en una mujer*, se hace cristiana...)

2. Durante el medievo teocéntrico, la verdad es *gratia*, se le da al hombre para que sea salvo. ¿Salvado de qué? Salvado de la mentira. Jesús el Nazareno promete a sus discípulos: «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida»² pues para aquellos que creyeren en él, conocerían la verdad «y la verdad os hará libres.»³ Más el profeta judío les advierte que permanezcan en guardia contra los falsos profetas y embaucadores: «Mirad, no os dejéis engañar. Porque vendrán muchos usurpando mi nombre y diciendo: ‘Yo soy’ y ‘el tiempo está cerca’. No les sigáis.»⁴ La imposibilidad para distinguir entre las señales auténticas y las que no, llevó a la jerarquía medieval a la institución de la manía persecutoria inquisitorial. Nueva paradoja de la verdad: el confiado mundo de la revelación es un mundo lleno de signos y símbolos, que por su naturaleza, apuntan más allá de sí. Ya lo había planteado el Apóstol de los Gentiles: *Videmos nunc per speculum et aenigmatē*.⁵

3. El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, imprometible, pero, ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo.

(En el fondo, el viejo sol, pero visto a través de la niebla y el escepticismo: la Idea, sublimizada, pálida, nórdica, königsberguense.)

3. Entre la gran catedral tomista y la sencilla cátedra del filósofo regimontano se encuentran las buhardillas del inglés Hobbes y del judío holandés Spinoza. Ambos se preocuparon por la relación de la verdad con las acciones, pues durante el albor de la modernidad se delinea con mayor nitidez la relación entre conocimiento y acción. Para el “gemelo del terror” lo perentorio consiste en evitar la anarquía; si para evitarla no es posible esperar la manifestación de la verdad, entonces se exige su creación: el *Leviathan* es la *Commonwealth*, el soberano instituye la verdad. De lo que se trata es reducir la ambivalencia del lenguaje en tanto que lo arbitrario es lo impuesto como regla común. La diseminación y la alteridad son perjudiciales para el *consensus*. Comenta Balibar que “es necesario que los individuos que intercambian palabras en la comunidad

² Jn 14 6.

³ Jn 8 32.

⁴ Luc 21 8. Cf. Mt 24 4, Mc 13 5.

⁵ 2 Cor 13, 12.

lingüística no dejen de informarse, de *enseñarse* recíprocamente. La univocidad del sentido es la condición teórica de la comunicación, pero también es su resultado práctico.”⁶

En cambio, para el demócrata Spinoza, la verdad es producida ya que el “lugar” de la verdad no es el lenguaje, si el lenguaje se concibe como nominación y representación; ¿cómo es que el “lugar” (o el no lugar) de la verdad viene a ser un *proceso*?⁷ La VII proposición de la IIa parte de la *Ethica* nos da una vía de aproximación: “El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas.” Recordemos la *Ethica* tiene como objetivo principal mostrar el conocimiento verdadero para alcanzar la *beatitudo*; así, la verdad tiene un fin primordialmente pragmático pues el hombre feliz es aquél que se ha liberado de las ataduras de la ilusión. ¿Cuál es la diferencia con la versión platónica de la liberación del alma? Que para el discípulo socrático y pitagórico, el alma había visto la verdad, la idea antes de su encarnación mientras que para el renegado judío la idea también es un afecto. En la medida que es un afecto, la idea va modificándose a medida que va adecuándose, y en ese proceso de adecuación, el hombre modifica simultáneamente sus afectos.

Ignoro hasta que punto Kant haya sido influido por Spinoza: su *Razón práctica* ha de ser una ética al modo geométrico por el ambiente de la época. De lo que sí estoy seguro es que el modesto filósofo estableció firmemente los cimientos de una arquitectónica de la razón. La razón deja de ser pasiva y se convierte en productora del conocimiento. Como buen arquitecto, Kant distinguió los grados de la validez subjetiva de un juicio: la opinión, la creencia y el saber. La plomada crítica nos dice que

tener por verdad, o validez subjetiva del juicio, en relación con la convicción (que posee al mismo tiempo, validez objetiva), tiene los tres grados siguientes: *opinión*, *creencia* y *saber*. La opinión es un tener por verdad con conciencia de que es insuficiente *tanto* subjetiva *como* objetivamente. Si sólo es subjetivamente suficiente y es, a la vez, considerado como objetivamente insuficiente, se llama *creencia*. Finalmente, cuando el tener por verdad es suficiente tanto subjetiva como objetivamente recibe el nombre de *saber*.⁸

Puesto que no es posible *saber de Dios*, hay que *crear en él*. A falta de su existencia probada habrá que inventarlo: Dios se convierte en un postulado gracias a que “... cuando el tener por verdad es teóricamente insuficiente, sólo puede llamarse creencia desde un punto de vista práctico. Este aspecto práctico es, o bien el de la habilidad, o bien el de la moralidad. La primera se refiere a fines opcionales y accidentales; la segunda, a fines absolutamente necesarios.”⁹

El resultado de la crítica kantiana consiste en haber vedado al hombre el conocimiento

⁶ Balibar, *Nombres y lugares de la verdad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995, p. 25.

⁷ Balibar, *ibid.*, p. 34.

⁸ Kant, *KrV*, A822/B850-A823/B851. Cf. *Crítica de la razón pura*, Barcelona, Alfagura, 2002, Pedro Rivas., td.

⁹ Kant, *KrV*, A823/B851.

en sí; el filósofo intempestivo tiene razón en este punto: el sol es un sol nórdico, brumoso y páli-do. En cambio, le ofrece la posibilidad de producir, de construir una morada habitable, y ya no provisional como lo pretendía Descartes.

4. El mundo verdadero —¿insacuable? En todo caso, inalcanzado. Y en cuanto inalcanzado, también *desconocido*. Por consiguiente, tampoco consolador, redentor, obligante: ¿a qué podría obligarnos algo desconocido?...

(Mañana gris. Primer bostezo de la razón. Canto del gallo del positivismo.)

4. El positivismo para Nietzsche significa tanto como haber dejado de pensar en términos metafísicos y supersticiosos. Un contemporáneo del filósofo sajón, genio y figura irracional, químico experto y lógico excepcional, kantiano por más señas, Charles Sanders Peirce, también se preocupa por la relación entre acción y verdad. Dos de sus tesis vienen al caso: la primera se refiere a los métodos para fijar la creencia. La segunda señala que la semiosis, el proceso de producción de signos es infinito.

Una creencia genera un hábito: un hábito consiste en la disposición a actuar y dicha disposición es la que define el significado de una cosa. En lo que respecta a la fijación de una creencia, de los cuatro métodos posibles, el más efectivo consiste en la institución de una creencia como verdad por medio de la autoridad: el mejor, en cuanto a su capacidad para alcanzar la verdad, es el método científico que queda abierto a progresivas correcciones, proceso abierto e infinito.

Esta relación entre creencia y acción, significado y hábito es lo que yo designaría “ideología”: una cosmovisión que permite a los sujetos relacionarse entre sí porque, entre otras cosas, les brindan una imagen de sí y de los demás que orientan el comportamiento o conducta. A la formación de este conjunto de ideas Nietzsche le llamó “genealogía de la moral”.

5. El «mundo verdadero» —una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga, — una Idea que se ha vuelto inútil, superflua, *por consiguiente* una Idea refutada: ¡eliminémosla!

(Día claro; desayuno; retorno del *bon sens* [buen sentido] y de la jovialidad; rubor avergonzado de Platón; ruido endiablado de todos los espíritus libres.)

5. Quizá Nietzsche buscaba la perfecta coincidencia entre ser y aparecer, aunque él mismo parece que fue víctima de la facultad metafórica del lenguaje. La metáfora comparte con el signo la capacidad de remitir a algo diferente de sí. Ahora bien, si la noción de signo consiste en todo aquello que está en lugar de otra cosa, la búsqueda de lo esencial, de lo verdadero se vuelve interminable puesto que si queremos señalar la verdad, la “verdad” que es un nombre, término, *flatus vocis, suppositio materialis*, resulta que remite a otra. Entonces, “verdad” sería el único signo autoreferente, *verum index sui*; la verdad sería un signo que no refiere sino que “exhibe”.¹⁰ Más esta autoreferencia estalla en el juico tautológico: decir que la verdad es la verdad no me

ayuda para reconocerla porque la verdad se tiene que diferenciar de lo que no es verdad: resulta que hay una verdad que es en sí misma, y hay otra verdad que es diferencia de sí misma y su contrario. Sólo con esta oposición el nombre de verdad puede pasar de puro significante que no significa nada a adquirir sentido.¹¹

La estabilidad de la verdad se vuelve imposible: comienza la deriva del sentido, la *différance* explica la diferencia como aplazamiento del sentido. Sin embargo, ya que se debe identificar el nombre de la verdad, debemos encontrar un término axial: “dios”, “la historia”, “la idea”. Entonces, aquella remisión “más allá de sí”, de “la verdad como otra” provoca que la verdad *en sí* sea una “verdad desventurada”, opaca para sí, que necesita del reflejo, de la especulación para hacerse visible. Todo discurso de la verdad siempre ha ocultado, activamente, la evidencia de otros nombres de la verdad. Al preguntar por la verdad *en si*, aparece un representante en su lugar.
12

6. Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!
(Mediodía; instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad; INCIPIT ZARATHUSTRA [comienza Zarathustra].)

6. ¿Será verdad que han sido suprimidos ambos mundos? La fábula intempestiva afirma enfáticamente su eliminación, pero, el mismo Nietzsche-Zarathustra sabía que el problema de la verdad está indisolublemente unido al del lenguaje. En el *Crepúsculo de los ídolos*, nos lanza otra reflexión intempestiva:

No nos estimamos ya bastante cuando nos comunicamos. Nuestras vivencias auténticas no son en modo alguno charlatanas. No podrían comunicarse si quisieran. Es que les falta la palabra. Las cosas para expresar las cuales tenemos palabras las hemos dejado ya también muy atrás. En todo hablar hay una suerte de desprecio. El lenguaje, parece, ha sido inventado sólo para decir lo ordinario, mediano, comunicable. Con el lenguaje se *vulgariza* ya el que habla. – De una moral para sordomudos y otros filósofos.¹³

Esta noción nihilista del lenguaje muestra y realza la distancia entre la cosa, la “realidad”, y el signo, el “lenguaje”. La gran paradoja consiste en que lo que se interpone entre mí y el mundo, entre mí y el otro, es lo mismo que me permite la relación entre mí y el mundo, entre mí y el otro. El lenguaje, como medio, es diabólicamente simbólico. De ahí la exaltación del arte que Nietzsche pregona. El medio de expresión más auténtico y más propio sería cualquier forma dionisiaca; la poesía tendría en su contra el equilibrio apolíneo.

A pesar de su erudición filológica, Nietzsche no tuvo en cuenta que ya Aristóteles había señalado la relación entre el conocimiento intuitivo y el logos poético. El filósofo del Liceo

¹⁰ Balibar, *ibid.*, pp. 46-47.

¹¹ Cf. Balibar, *ibid.*, p. 53.

¹² Balibar, *ibid.*, pp. 63-64.

había designado a la propiedad distintiva del pensar con el adjetivo θεωρητικός, que significa intuitivo, contemplativo o visionario. Pero para que la visión sea completa necesita del logos, que es productivo, y no sólo reproductivo. Podríamos decir que ya en los mismos filósofos griegos hay argumentos para poder considerar al acto *teorético* como auténtica y literalmente *poético*, ποιητικός, como el acto de la poesía.¹⁴

Tomando como cierta la metáfora nietzscheana vamos rumbo a la idea de que el conocimiento aprehende pura apariencia, lo que Baudrillard designa como “simulacro”, “hiperrealidad”, fenómeno manifiesto hasta llegar a la idea de Umberto Eco, de que la semiótica estudia todo aquello que sirve para mentir.¹⁵ Me parece que una noción común al francés y al italiano, una nota postmoderna, consiste en que tanto el «simulacro», la «hiperrealidad» comparten con el signo, la mentira la cualidad de ser producidos. Un signo, un «simulacro» puede ser cualquier cosa, cualquier objeto o utensilio, un monumento o un vestigio, lo más vanal como lo más importante, en cuanto encarnados y producidos comparten un origen común: la capacidad poética de la verdad.

La ontología de la acción, su pragmatismo radica en hacer de la funcionalidad, la eficacia, la utilidad el criterio de verdad. ¿Acaso no es hoy más que ninguna otra época, un tiempo en el que no nos importa tanto saber *qué* funciona o cómo, sino simplemente que *funciona*. El acento se ha desplazado. Quizá todas nuestra teorías puedan estar equivocadas: la radio no funciona gracias a las ondas herzianas, sino –hipótesis fabuladora- gracias a los visvirulos, entes que viven en los cables y en el aire o a los gnomos y a las hadas; todo ello no importaría mientras funcione el *gadget* en cuestión. Hoy nos rodeamos de objetos y útiles, de medios de comunicación, de transporte, de entretenimiento de los que no tenemos la más remota noción de lo que permite su funcionamiento. La descompostura de cualquiera de ellos puede alterar la confortable o agitada vida cotidiana y entonces se convierten en obstáculo.

Dado este panorama: ¿cuántos de nosotros sentimos la curiosidad, el impulso de explorar las bases elementales de su funcionamiento? Los niños han perdido esa capacidad de asombro y de pregunta: esperan que se les dé más. No importa el proceso ni el costo: sólo cuenta el resultado. Ahora la expectativa consiste en un funcionamiento “mejor”, “mayor”, “más” potente, amigable, etc. No es de extrañar que el científico goce ahora de los atributos icónicos de los magos de antaño porque hay poca gente que entienda la jerigonza científica.

No quiero sonar apocalíptico: sólo deseo señalar que el pragmatismo, en cuanto onto-

¹³ Nietzsche, “Incursiones de un intempestivo”, Aforismo 26, en *El crepúsculo de los ídolos*, p. 103.

¹⁴ Nicol, *Metafísica de la expresión*, México, FCE, 1989, 1ª. reimp., 2ª. ed., p. 63,

¹⁵ Eco, *Tratado de semiótica general*, Barcelona, Lumen, 2000, 5ª ed., p. 30.

logía de la acción, se ha extendido para cobrar modos de manifestarse que quizá no había contemplado su fundador. Esta ontología de la acción tiene una virtud heurística positiva que habrá de ser tratada en otro lugar.

Como final, ¿cabría añadir un episodio más a esta fábula? Ensayémoslo.

8. Un mundo concedido no le basta al hombre: ahora desea ser creador su propio mundo. El hombre crea sobre el mundo, un nuevo mundo; una simulación.

(¿Seguimos en el mediodía? ¡Quién sabe! Una gran sombra se ha extendido por encima de toda la superficie. Ahora el hombre puede elegir la hora del día que más le guste.)