

## LA VERDAD DE LAS COSAS (en la cultura del consumo)

José Miguel Marinas  
Universidad Complutense  
Instituto de Filosofía, CSIC

«... el mitófilo es de algún modo filósofo, pues el mito está hecho de cosas que sorprenden» (Aristóteles, *Metafísica*, 982 b).

### Resumen

Este trabajo es una breve reconstrucción del contexto político y cultural de las nociones metafísicas de verdad. La «verdad antigua» de la «adaequatio intellectus ad rem» supone la denegación política de la construcción de verdades —pluralidad presente en los textos de Aristóteles. La «verdad moderna» circula entre el fetichismo y el simulacro: procedimientos ambos de la industrialización y el consumo que extienden la lógica de la mercancía a la praxis filosófica. Por eso se analizan dos paradojas: a) el fetichismo no explica sólo el sistema de los objetos del mercado, es también un modelo del sujeto; b) la cultura posmoderna del simulacro es una aliada inconsciente de la «verdad antigua».

*Palabras clave:* Aristóteles, verdad, ideología, fetichismo, simulacro, sociedad de consumo.

### Abstract

This text is a short reconstruction of the political and cultural context of metaphysical notions of truth. The «old truth», i. e. the «adaequatio intellectus ad rem» is the political denegation of the construction of truths —plurality which is present at Aristotle's texts. The «modern truth» goes between «fetichism» and «simulacrum»: the both procedures of the industrialisation and consumption that extend the logic of commodity until philosophical praxis. Two paradoxes are analyzed: a) fetichism is not only able to explain the system of the market objects, is also a model to the subject; b) The postmodern culture of simulacrum is an unconscious ally for the «old truth».

*Key words:* Aristotle, truth, ideology, fetichism, simulacrum, consumer society.

Si, como dijo Nietzsche, a la verdad «no se le ha permitido en absoluto ser un problema»<sup>1</sup>, la cuestión pudiera ser ahora el exceso de su problematización. Sobre todo porque parece estar en juego no tanto su linaje, erudito o terrible, sino el reto de representarnos con precisión el conglomerado de sus dimensiones actuales: nuestra tarea no es discurrirla como un *topos* filosófico sino como una *encrucijada práctica*.

<sup>1</sup> B. Allen, *Truth in Philosophy*, Harvard U. Press, 1993. Introducción.

En tiempos de ficción y simulacro, de realidades virtuales y de virtudes vueltas imagen, ¿qué idea de verdad nos cabe para orientar no sólo nuestra lógica sino nuestra acción? El trato con los nuevos objetos y las nuevas formas de intersubjetividad, ¿qué dejan en pie de la vieja verdad? ¿Seguimos sosteniendo, o seguimos presos de una noción ideológica de verdad contemplativa, inmóvil, pese reconocer —cuando hacemos historia o sociología— que quedó desplazada por enormes mutaciones que datan ya de siglos? ¿Cómo podemos practicar, entonces, alguna apertura en la arqueología o desconstrucción de las nociones de verdad que permita reconocer la textura de las verdades en la vida cotidiana?

Estas son algunas de las formulaciones que incitan al recorrido que pretende este trabajo. Recorrido que parte de nuestra desazón, esto es, de nuestro tanteo actual: de la verdad, en la cultura del consumo lo que destaca es sobre todo su fragmentación, sus visibles inconsistencias. Y un campo de problemas que no son puramente especulativos, porque respecto de ellos ya estamos en acción, a veces de forma urgida. Uno, y muy vasto, es cómo la autocracia de la técnica y del intercambio modifican la reflexión de la verdad en los mundos de la vida cotidiana. Otro, cómo el relativismo que pretenda obrar honestamente en materia de verdad —para empezar, reconociendo su catadura como problema— permite construir, respecto a la verdad, un pensamiento universalista, esto es, formulado en términos de humanidad. Otro más es cómo es posible postular una crítica de los nuevos mitos de la verdad que no se reduzca a endosarlos en exclusiva a los registros logicistas, sino que sea capaz de traerlos al campo concreto de la racionalidad práctica, en la sociedad de fin de siglo.

Si propongo, a través de estos problemas, hablar de la verdad de las cosas es por intentar acompañar algunos desplazamientos que la cultura actual experimenta en el planteamiento mundano y filosófico del problema de la verdad. La expresión del subtítulo «en la cultura del consumo» tiene el valor de un anclaje textual, que desdramatiza y limita la contundencia del título que convoca. Pretende, como enseña Barthes<sup>2</sup>, lo que el texto en un anuncio: que es atar la polisemia de lo que va arriba. En aquel caso la imagen, en este la desmesura del enunciado principal.

Digamos que, más allá de la memoria perdida de las cosas, de la verdad como desvelamiento o como recuerdo (pues ἀληθεύω, el verbo de hacer verdad, tiene parentesco, no sólo de homofonía, con *evitar el olvido*), se nos impone intentar recorrer los nudos de las representaciones actuales de la verdad, consideradas exactamente como quehaceres de la verdad. O *de verdad*. Un nuevo estilo de verdad proponen las cosas que hemos hecho y que intercambiamos, hasta el punto de que nos afectan y afectan nuestros registros conceptuales e ideológicos en el modo de encarar la verdad y sus valores.

Para establecer este estilo, que forma el suelo no filosofado de nuestro hábito de verdad de hoy, podemos analizar algunas de sus dimensiones y el

<sup>2</sup> R. Barthes, «Retórica de la imagen», en *La aventura semiológica*, Paidós, 1990.

grado de eficacia que presentan. Porque la verdad hecha problema se entrecruza con otras problemáticas que no son desligables de ella.

Señalo tres que aparecerán como bastidor de lo que diga. Las formas de pensar y actuar la identidad (vieja categoría que siempre se arrimó al sol de la verdad, a la que Parménides le atribuyó un corazón impávido en un cerco redondo). Los juegos del relativismo cultural (repertorios de hechos y de mitos) y del universalismo moral posible (repertorios de argumentos y de deberes). Los nuevos repartos de lo sagrado y lo profano (en los que la reducción del primero al segundo —la secularización como idea del programa ilustrado— sigue hoy siendo más un deber moral que una tendencia: deber moral que exige primero lucidez en el análisis).

Para este recorrido, se me ocurre una hipótesis de base que puedo formular en dos enunciados:

a) La idea clásica de la verdad —la verdad como adecuación— que tiene un sustrato naturalista, se ha visto modificada en la práctica y desplazada, primero, al campo del sujeto cognitivo, después al de la subjetividad problemática, y en tercer lugar al mundo de las cosas. Es decir, al campo de la relación de estas con los sujetos —no sólo *sub specie cognoscentis*, o bajo la forma de territorio en el que la verdad libra batalla o produce síntoma— sino como productores y consumidores de verdades.

Las «cosas» no son sólo los objetos, los artefactos, sino un modo nuevo de crear espacios, o relatos, o formas de relación marcados por los objetos y sus formas de presencia (por no decir sus significantes). El desplazamiento de las acepciones y hábitos de la verdad desmonta los presupuestos ontológicos y cognitivos (verdad clásica, verdad moderna) en virtud de las modificaciones de la producción y del consumo como formas principales de la realidad culturalmente representada. En los espacios culturales de la producción y del consumo —que tienen, respectivamente, un siglo y medio y medio siglo— la problemática de la verdad adquiere la dimensión de su carácter construido. Y sus marcos conceptuales y prácticos son, respectivamente, la forma del fetiche (fetichismo) y, más en nuestro tiempo, la del simulacro (verdad como artefacto).

b) Pero la vieja idea naturalista de la adecuación, con sus implicaciones fixistas, santificadoras, no desaparece, sino que continúa como un mito básico que acompaña los estadios recientes de la verdad como artefacto. Precisamente para suturar las contradicciones de esos cambios en la representación.

Siempre que hay un cambio en la construcción de las esferas de lo profano y lo sagrado, en la construcción social de la realidad a la que práctica y conocimiento han de adecuarse (según la vieja verdad), la verdad naturalista actúa como un mito que sutura los conflictos y encubre las pérdidas. La coexistencia de la verdad como *adaequatio naturalis*<sup>3</sup> con una practicidad

<sup>3</sup> A propósito de la fórmula *Veritas est adaequatio intellectus ad rem*, dice Barry Allen: «Ni Scotus ni Ockham la usan, ni se generaliza hasta el período tardomedieval. Santo Tomás y otros la atribuyen al *De definitionibus* de Isaac Israeli (siglo X), y parece tener su origen en Avicena

habitada por los simulacros tiene un alcance mayor. Convive con sujetos cuyas mediaciones de identidad no sólo han desmontado (hace un siglo, al menos) los lugares de la pertenencia, de lo natural (una acepción de *phýsis* es *linaje*), sino que se refieren, mediante el simulacro del producto naturalizado, de la «verdad-no verdadera de las cosas» a su autoconstrucción como verdad, a su compleción en el espacio del simulacro como verdad.

Se trata, entonces, de un problema mayor que sigue atravesando las maneras de decir de la gente en su relación con lo que hay. Tanto con el territorio exterior (como antaño se decía de la «res extensa») como con el que tras Freud se abrió como «territorio interior»: que no yace en ninguna suerte de profundidad, sino que está a la vista, está hecho de lo externo, de lo que hay (lo inconsciente, dirá Lacan, no es íntimo sino éxtimo<sup>4</sup>) y luego está vuelto sobre sí, como otro.

Adecuación, vinculación, coherencia, o bien imposibilidad (constitutiva o histórica) de tenerlas, de alcanzar síntesis, reposo, son otros tantos nombres del problema. Voluntad de verdad como tarea, reconocida en su insistencia, pero también ficción, fingimiento, ocultación, engaño, dominación (voluntad de poder) son otras constantes que adoptan hoy rostros peculiares. Que nos muestran una apertura del ya reconocido, al menos desde Nietzsche, como problema algo más que lógico o metafísico.

Preguntarse por el estatuto de la verdad de las cosas puede tener el sentido de un rodeo, ya que no el de la búsqueda ansiosa de un paso del noroeste (como Serres dice): rodeo que nos permita ver el mapa de un territorio en el que los juegos lógicos y metafísicos tienen su contexto, es decir, están *tejidos con* los repertorios de la reproducción de una ideología que no encuentra fácilmente materiales nuevos para hacer plausible —y este sí que es marco universalista— la dominación.

Por eso recorreremos, apuntando sus aspectos más centrales, tres momentos de la construcción de la verdad en su sentido pragmático, en su contexto cultural: el momento de la verdad como adecuación, que reduce y deja estático un desarrollo, el aristotélico, más matizado y cercano a las prácticas sociales (productivas o de intercambio); el momento de la verdad como fetiche, que adviene con la producción industrial y cierra también las posibilidades de ver, pues sella en la parte las posibilidades del todo y en objeto las posibilidades del nuevo sujeto social; el momento de la verdad como simulacro, que tratando de lograr el máximo de independencia de la vieja verdad naturalista, parecería que vuelve a consagrarla, pues la suplantata.

---

(siglo IX) y no generalizarse en occidente hasta el siglo XII». B. Allen, *Truth in Philosophy*, Harvard U. Press, 1993, pp. 186-187. En la fórmula antigua medieval verdad significa «que aquello que es es». Y S. Anselmo —Diálogo *De Veritate*— acuña la equivalencia de verdad como «rectitudo (corrección, orden) que sólo la mente percibe».

<sup>4</sup> Vid. Ignacio Gárate y José Miguel Marinas, *Lacan en castellano: tránsito razonado por algunas voces*, Madrid, Ed. Quipú, 1996.

## Aristóteles entre el pastor y el comerciante

Si, como sabemos, la fórmula tardomedieval de la verdad como adecuación con la cosa tiene más éxito del esperable, al estilizar un campo abierto de problemas cognitivos y políticos, debe existir alguna razón contextual que lo haya hecho posible.

Por eso conviene señalar algunos pasos de esta operación a la que sin embozo llamo ideológica, para dar a entender cómo la verdad ha sido excluida, no ya al territorio extramoral (quizá habría que decir postmoral, o posterior a los sistemas morales clásicos) al que Nietzsche invita, sino al vagoroso mundo de la metafísica que coexiste y consagra la tecnocracia. No es que este mundo desconozca las fracturas de las reglas de la polis (o del imperio) sino que las sublima en un concepto rector, para luego gobernar con él. Ellos, los guardianes de este territorio, saben de su valor de cambio (Fukuyama, por ejemplo). Lo que nos importaría es ver cómo este valor distorsiona su valor de uso, hasta ocultarlo. Hasta excluirlo de la racionalidad práctica concreta para dejarlo al metalenguaje.

La pregunta por la verdad choca desde su formulación aristotélica con una de las piedras de toque, que es la verdad del simulacro. Si ἀλήθεια es nítidamente formulada como «el decir no ser lo que es y ser lo que no es, falso, pero ser lo que es y no ser lo que no es, verdadero»<sup>5</sup>, ello implica, como Allen sugiere, al menos tres presuposiciones, que van a tramar la base de la verdad medieval: la prioridad de la naturaleza frente al lenguaje, la cultura o los efectos de la experiencia histórica; la postulación de una relación de semejanza entre lo que se dice y lo que es<sup>6</sup>; la subordinación del ser de los signos a la presencia natural, física, finalmente dada, de los no signos a los que sustituyen.

Este carácter secundario o derivativo de los signos por los que la verdad es simbolizada y comunicada<sup>7</sup>, marca un itinerario que, a mi entender, construirá, junto con una peculiar lectura que equivoca φύσις y *natura*, el armazón de la verdad naturalista.

Lo llamativo es que Aristóteles no es tan objetivista o tan cosista, cuando debate la cuestión de la verdad de las cosas. Puesto que reflexiona cuidadosamente con dos límites del decir y de lo que es. El primero, bien lo sabemos, es el valor de la opinión (δόξα) en el que la relatividad —lo relacional de objeto a sujeto en un contexto— es lugar de verdad que permite construir lo que es en sí y lo que es apariencia: perspectiva —πρός τι (para alguien). Con una analogía que aproxima, sin confundirse con ella, a la relación entre μῦθος y σοφία, del lema inicial.

El otro límite, el relativo a lo que es, lo plantea la pregunta por la verdad de, es decir, por el estatuto ontológico de los *artificios*. No sólo la verdad de

<sup>5</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 1011b, L. IV, 6, 35. Edición de V. G<sup>a</sup> Yebra, Gredos, 1970. Las versiones castellanas son mías.

<sup>6</sup> *Metafísica*, 1051b, IX, 10.

<sup>7</sup> B. Allen, *op. cit.*, pp. 10 y ss.

lo perecedero, que Aristóteles aborda desde su vigorosa reformulación de la φύσις, sino directamente de aquellos entes que no tienen generación y desarrollo, sino analógicamente.

El racimo de conceptos y dimensiones que se despliegan desde aquí es vastísimo. Nutre la historia misma de las categorías precartesianas y casi la totalidad de los armazones de los mitos que pueblan hoy el imaginario colectivo: esto es, los relatos de la memoria colectiva, con o contra los relatos de los medios.

Que Aristóteles encontrara correcto llamar a la filosofía ciencia de la verdad (II, 1, 20) no le impedía considerar, acerca de la filosofía práctica (orientada no a la verdad sino a la obra, ἔργον) que lo que tienen como tarea teórica (θεωροῦσιν) los prácticos no son las causas eternas (τῶν αἰεί-τὸ αἰδίου) sino el descifrar cómo está dispuesta una cosa para alguien y en el presente.

El principio jerarquizador desde una verdad que —pretendió él— sortea el tiempo y lo relacional, y subordina cabe sí toda suerte de verdades prácticas, alcanza también a los artefactos. A las cosas producidas. Porque sólo cabe analogarlas con la φύσις de los entes no fabricados, con el mundo de lo que crece y perece. Φύσις es lo que se desarrolla: no más, no menos. Por eso hay aquí dos analogías, dos equivalencias construidas.

Nombrar ἀλήθεια lo propiamente desvelable en el orden de las causas, impulsa hacia arriba la analogía con la φύσις mediante el recurso de la sublimación mayor. Pero la analogía hacia abajo, hacia la búsqueda de la verdad de las cosas perecederas —que han de tenerla, puesto que «cada cosa tiene tanto de verdad como de ser»<sup>8</sup>— topa en el lugar del artefacto con la limitación del reparto de los saberes.

El saber que tiene que habérselas con la verdad, el teórico, que no es productivo, delega en los filósofos prácticos y estos contemplan de cerca a los que obran en la τέχνη: los especialistas en producir nuevos objetos, nuevos utensilios, sin atender a más verdad que la de su τέλος.

La idea de φύσις como producción natural y, desde esta idea, el ascenso por analogía negativa al mundo de las causas innatas o imperecederas, es posible cuando se compara y se abstrae respecto del artificio, de la τέχνη como producir prefigurando (en contexto, en perspectiva, πρὸς τι). La adecuación (como tarea del pensamiento, del decir) y la secundariedad (de lo dicho frente a la cosa) se invierten en el caso de los artefactos, como Aristóteles barrunta al acotarlos como tema.

Los artefactos tienen su verdad accesible en la medida en que entran en el campo de la φύσις. En el libro V (4, 25), ἀλήθεια, la gran idea de la verdad desvelada, mostrará su poderío sacralizador cuando se diga que

«... también se llama naturaleza (φύσις) al elemento primero, informe e inmutable desde su propia potencia, del cual se hace alguno de los entes naturales (τῶν φύσει»<sup>9</sup>

<sup>8</sup> *Metafísica*, *ibid.*: ὡσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας.

<sup>9</sup> El códice Lurentianus, siglo XII, dice «τῶν φύσει μὴ ὄντων». Tal como G<sup>a</sup> Yebra anota,

ὄντων); por ejemplo, se dice que el bronce es la naturaleza (φύσις) de una estatua y de los utensilios de bronce y la madera de los de madera»<sup>10</sup>.

Una cierta petición de principio (se llama naturaleza lo inmutable de los seres naturales), además del φύσει como dativo que no muestra origen sino quizá destino o parangón —«como los naturales»—, nos llevaría a pensar mejor la subordinación que señalábamos siguiendo la sugerencia de Allen.

Igualar *verdad* y *causa* topa aquí con varios límites. No sólo con la idea, aparejada a la de verdad, de la secundariedad de los signos respecto a las cosas. La orientación, τέλος, prefigurada en los signos que fueren —podríamos decir— tiene (como lo muestra la producción de artefactos, utensilios, verdades) prioridad sobre su causa material o su ὕλη. Topa, sobre todo, con la pertinencia de una concepción de la verdad, teórica, que se ve extrapolada en una construcción posterior: *la hipóstasis de la verdad*.

Esta no es la mera cosificación poética o religiosa de la verdad «pura y sin velo/o sin duelo» que Fray Luis decía a Felipe (Ruiz) que ansiaba ver en los dominios del Gran Albañil. Hipóstasis no es objeto semántico, sino operación pragmática: del orden de la política de la verdad.

Es la operación de fondo a la que la verdad, de aquél que, según dice Borges, era buscado por Averroes, se ve sometida: la sacralización de una verdad jerarquizadora, que había sido construida ascendiendo por las analogías de técnica y conocimiento. La ἀλήθεια, actividad de desvelar, que tiene su correlato en las naturalezas superiores, y que somete la verdad analógica de los artefactos a la condición de cosas.

## La producción de la verdad

Es claro que esta operación no la cierra el estagirita, pues algo más del juego de la ἐνέργεια (capacidad) en su relación con ἔργον (la obra) desarrolla como para ser identificado inocentemente con el estaticismo escolástico de la *potentia* y el *actus*<sup>11</sup>.

La operación de fondo ha consistido en la naturalización (desde un *ordo naturalis* de las cosas como cerradas en su jerarquía ontoteológica) de una

---

aunque dé prioridad a la versión inicial. El titubeo documental puede ser interesante, pero sólo lo tomo como señal de la dificultad de conceptualización, la de los artefactos, que expongo.

<sup>10</sup> Tomo aquí la traducción de G<sup>a</sup> Yebra.

<sup>11</sup> Es interesante el recorrido del momento preescolástico que Hannah Arendt realiza para reconstruir, valiéndose en parte de las diferenciaciones aristotélicas, la *vita activa* frente al ideal de la *vita contemplativa*, verdadera mentora ésta de la ideología de la *adaequatio*. Arendt distingue tres tipos de actividades humanas: el *trabajo*, la *obra* y la *acción*, según los diferentes tipos de relaciones que mantiene el individuo respectivamente con la *naturaleza*, con los «objetos mundanos» y con los demás individuos, con las consiguientes dimensiones prácticas de la libertad, la proyectualidad y la procesualidad. Vid. Simona Forti, *Vida de la mente y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, versión castellana de J. M. Marinas, Valencia, Ed. Alfons el Magnanim, 1997, capítulo 7.

actividad —la de desvelar, recorrer lo que atraviesa las apariencias, las perspectivas, el para quién y el tiempo— dándole un lugar ontológico autónomo, santificándola como sagrada. Y lo llamo santificación porque es la cosificación y exención (poner aparte) de lo que es un quehacer abierto, y profano, el de desvelar. Que no sea ποιητική (I, 2, 27) (*activa*, traduce al latín Moerbeke<sup>12</sup>, *productiva*, dice G<sup>a</sup> Yebra) responde bien a un orden del reparto de las tareas, que podría dejar a productores de conceptos, de mitemas y de filosofemas engañándose sobre su tarea principal: la de legitimar.

El reparto de lo sagrado y lo profano —de lo no desvelado y de lo desvelador, si ampliamos esta terminología del orden de la verdad— no queda abierto sino santificado, exento, desde la operación ideológica medieval. Que el obispo de Corinto diga en el siglo XII que la filosofía es una ciencia no activa, puede ser coherente con el reparto de entonces. Que se desprenda de ahí que la investigación de la verdad que, incluía todas las esferas o prácticas o espacios relativos a los de aquí y ahora en Aristóteles, excluye la reflexión de la producción y la autoproducción, sería una limitación logicizante, escolástica.

Porque su correlato como mito continuo, santificado, es que nos muestra un terreno de contingencias artefactas que no encuentran verdad, esto es, ser, sino por analogía con lo desvelado, esto es, con la Desvelada. Un hondón de la verdad respecto de la que todo, juegos de apariencias, conflictos, construcciones, se multiplican como pálidos espejos, como simulacros finitos. Esa verdad es más mortal que vital.

Así que decir que los prácticos teorizan, como los mitófilos filosofan, supone acotar el alcance de las tareas. Y su implantación concreta. El orden de los objetos adquiere sentido, fundamento y dimensión en la medida en que la τέχνη, que es histórica y sometida al modo de la producción, desplaza continuamente el momento de la identificación. Y de aquí el cambio de los presupuestos del proceso de la verdad. Ser no es ser el mismo. La unidad de la identidad no forma la característica básica del ser de los seres. Y la mediación del intercambio, que la trae el comerciante, pone en otro lugar las reflexiones del pastor: la esencia de la verdad como «reunión que ilumina y guarece», «que reúne todos los seres presentes en su presentarse y los pone ante nosotros», o «la esencia de la verdad es libertad» quedan señalados como una lectura que no abre sino que refuerza la hipostatización, esta vez, también del sujeto.

*Esse est fieri*, es φύσις artificiosa. Pero, sobre todo, está realizada por sujetos en posiciones desiguales. No es ya un orden inmutable producido por el reconocimiento de las autoidentidades como tarea veritativa del filósofo, sino por la problematicidad de un sujeto que pone lo suyo en el conocer, y se pone a sí en el hacer. Este es el paso que va de la prioridad subjetual del racionalismo a la recuperación de la praxis en el desarrollo y la crítica al

<sup>12</sup> Es el autor del texto latino, escrito hacia mediados del siglo XIII, que Yebra establece y coteja con el griego. Dominico, Obispo de Corinto y «geomante».

idealismo. La Ilustración continuará con una idea de naturaleza ya muy tecnificada: el paisaje del *homo naturalis* de Rousseau se parece —cómo iba a ser de otra manera— a los campos de acantonados entre Ginebra y Freny-Voltaire. Pero dejará paso a una problematicidad del sujeto, cuyo corazón tiene razones que la razón no comprende (primera cosa que se le revuelve extraña y no sólo a los contemplativos, sino a los emigrantes a Londres, o a París, o a Viena, más tarde a Madrid o a Barcelona).

El hacerse signo extraño —no signo abierto— del sujeto moderno, viene de su valer de otra manera. Su equivaler, su fuente de valor y de reconocimiento, ya no es teórico-abstracto (el sujeto de los filósofos) o fruto de la luz y el refugio que da el linaje: los estamentos son el nuevo nombre de la φύσις santificada, es decir, de la política de la verdad del estado absoluto. Su equivalencia, la vía de la adecuación que la verdad absoluta impone, tiene que ver con su conversión, primero, en la figura abstracta del individuo contemporáneo, y luego en mercancía. La forma individuo y la forma mercancía median, es decir, configuran la tarea de hacer verdad del sujeto de la crisis de la modernidad.

La adecuación es un proceso abierto en el que el primero, la realidad cambiante a la que los signos se referirán, es una abstracción real —en palabras de Zizek<sup>13</sup>— en la que la figura del objeto-mercancía se corresponde con un sujeto individual de necesidades. Que en la realidad el sujeto sea, ya no comunitaria, pero sí colectivamente sujeto de la producción y destinatario de la apropiación es cosa que la verdad de las cosas no permitirá que se vea. De la opacidad no se encargarán principalmente los filósofos, sino los medios (economistas liberales incluidos) de lo que antes se llamaba δόξα: es decir, de la formación de la opinión pública.

La verdad de las cosas remite no a la mera estaticidad de estas frente a un mundo nuestro que es estático, exento de aquél, sino que las interpreta como productos que han adquirido entidad y que permiten modular nuestras formas de desarrollo y relación. No toma sólo la relación de verdad como un reconocimiento, primero, de la ποίησις, y, en general, de la πράξις como lugar y condición de la verdad, que ya no es mera afectación, o intelectual adecuación a la cosa para reconocer qué es o que es. Ni tampoco queda sólo en el reconocimiento del sujeto cognitivo como lugar de la verdad. Ni incurre en la sublime mutación de los mundos subjetivos (con sus diferencias concretas y sus guerras interiores) en un apacible y tremendo campo de la *Existenz*, pastoreador de lo que por ahí anda (*Dasein*). Trata más bien de analizar y acotar qué problemas de verdad surgen en el trato no meramente teórico sino práctico con el repertorio vasto de las cosas, los bienes, los simulacros, los escenarios de la vida, en tanto resultado de la producción y reproducción de nuestro modo de vida. Este conjunto de actividades de la cultura lo solemos nombrar como el estadio más reciente de la modernización

<sup>13</sup> *El oscuro objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 1993.

de nuestras sociedades, con sus representaciones y valores —en el sentido de recorridos de la invención y de dominación: ποιήσις y ἐγκράτεια— a la que llamamos cultura del consumo.

Decir cultura del consumo puede parecer un anacronismo o una trivialidad. Anacronismo porque el propio desarrollo del intercambio de bienes, en la medida en que se establece la acumulación necesaria a la reproducción del sistema, hace de todo universo de representaciones y saberes prácticos una cultura del consumo, una racionalización de sus desajustes. Y trivialidad porque los nombres de las cosas a fuerza de usarlos quedan consagrados, esto es, reducidos a una proximidad que les quita su apertura real, que los deja como estereotipos y no como espacios de reconocimiento y deliberación.

Cultura del consumo hace referencia al conjunto de formas de intercambio social (de bienes, de palabras, de afectos, mimetizando a Lévi-Strauss) que se racionalizan a través de un universo o universos de representaciones explícitamente regulados y modelados por la lógica de la forma mercancía. Es decir, por el fetichismo de la mercancía. Aludir al capitalismo de consumo como contexto histórico y social concreto —el que da lugar a las teorizaciones de Marx y, colateralmente, de Simmel y Veblen— supone atender, más allá de la logicización de la verdad (su juego procedimental monológico o dialógico) a la configuración de los sujetos y los objetos en sus mediaciones materiales y culturales específicas.

Pensar esta configuración presenta la forma de una tensión entre dos líneas que quiero sintentizar en dos enunciados, ya casi vulgata (como lo fue en su día la *adaequatio intellectus ad rem*): una, oriunda del idealismo, otra, del materialismo histórico. La primera dice: *el concepto, salvando la duración de lo que hay, engendra la cosa*<sup>14</sup>. La otra, versión crítica de la anterior, dice: *las cosas tienen su propia teoría*.

La raigambre hegeliana de ambas y el que la primera haya quedado en el ámbito del hegelianismo de Lacan, por ejemplo, mientras que la segunda sea desencadenante del programa de investigación de la cultura del consumo que inicia Benjamin, nos permite dar un paso más, colocándolas o reconociéndolas, alterando su orden, para el análisis de la verdad de las cosas de la producción y del consumo. «Tienen las cosas su teoría» apunta a la indagación de la verdad del fetiche. «El concepto engendra la cosa» indica la forma de anudarse de la verdad del simulacro.

<sup>14</sup> Las dos sentencias tienen, como no podía ser de otro modo si las caracterizamos de lugares comunes, anclajes textuales concretos. La primera se encuentra desde las versiones de Kojève a sus influjos en J. Lacan, *Écrits*, París, Ed. du Seuil, 1966, pp. 140, 234, y sobre todo 406-415. La segunda está brillantemente reescrita, entre otros lugares, en los *Passagenwerk*, *Gesammelte Schriften*, Vol. V, Suhrkamp, 1991; y en *Paris, capitale du XIX siècle. Le livre des passages* de Benjamin, especialmente en los capítulos dedicados a Marx (Cap. X) en donde desarrolla una interesante aplicación al protoconsumismo del modelo del fetichismo de la mercancía. Vid. J. M. Marinas, «Paisaje primitivo del consumo. Alegoría frente a analogía en los Pasajes de Benjamin», *La Balsa de la Medusa*, n° 34, (1995), 7-26.

## Verdad del fetiche y verdad del simulacro

La tarea teórica se complica cuando el orden de la realidad y el intercambio, y la reflexión sobre la producción de lenguaje y de ideología, nos enseñan que trabajar con la verdad, que hacer verdad, no es meramente quitar un velo a la cosa. Desvelar no es sólo mirar «cómo el ser verdadera», en feliz y paisajística expresión de Zubiri<sup>15</sup>. Supone un trabajo de construcción. Bajo un signo —sea este objeto, fetiche o simulacro— no hay cosa sino otro signo. Es decir, hay un trabajo de nombrar y ocultar, de designar y desimbolizar, de exaltar y de denegar. Su mediación por los fetiches, es decir, su conversión en las formas mercancía no desrealiza, es decir, no enajena respecto de la verdad de las cosas en virtud de que su ser se oculte bajo su aparecer. Su ser: el proceso de transformación en el que el tiempo de la vida y del trabajo se aplican en la re-producción del orden de las cosas, de los espacios que estas median. Se oculte bajo su aparecer: su valor de cambio, entendido como el proceso de hacer equivalentes, conmensurables<sup>16</sup>, identificables y, por tanto, autoidénticos, homogeneizables, intercambiables, los modos de la desigualdad. Incluso bajo el nombre piadoso de la diferencia.

El *quidproquo* de la verdad del fetiche, de la verdad como fetiche, tiene que ver con la transmutación de un orden de la dominación denegada en la naturalización del orden de las cosas intercambiables. Lo peculiar generalizado, el proceso ocultado, los sujetos etiquetados, intercambiables.

Por eso podemos decir que no es que los itinerarios, o mejor, las prácticas de la verdad se asomen graciosamente al exterior (es peligroso asomarse), sino que es el exterior el que las modifica. Un exterior o extimidad que forma al propio sujeto. No sólo se inserta —crítica de la vía del racionalismo y luego del idealismo— en las condiciones subjetuales de la verdad. Sino que, más allá de la introversión nietzscheana, Freud, viene a decir Joël Dor<sup>17</sup>, transforma rompiendo definitivamente el narcisismo del conocedor al postular la *Spaltung* del sujeto. Constitutivamente, podríamos añadir, este no puede decir verdad sin decir la suya: sin reconocer que el lugar desde el que la dice es a la vez accesible y vedado.

Así el territorio de la verdad, de la construcción de la verdad se diversifica, se hace más abigarrado que la mera *adaequatio* o *rectitudo* —operación de

<sup>15</sup> En algún lugar de *Sobre la esencia*, de cuya página quisiera acordarme.

<sup>16</sup> Sobre el problema de la conmensurabilidad, B. Allen, op. cit., pp. 127-128, establece una sugerente relación entre la construcción teórica y la transformación de los objetos del consumo: «Two unexchanged commodities may differ in price, yet their existence presupposes that some commodities are in fact exchanged, or in other words that there is a historically established circulation of exchange-values. Sameness and difference in price have no determination, no cause or ground, in anything whose existence is indifferent to the history of monetary (symbolic) exchanges. Similarly, the conmensurability of things unexchanged though variously same or different stands or falls with the actual circulation, in a larger practice, of things credited with determining, that is, evaluating, this value authoritatively, standardly, paradigmatically, correctly».

<sup>17</sup> *La a-scientificité de la psychanalyse. La paradoxe institutrice*. Éditions Universitaires, 1988, Vol. II, p. 7.

la mente, como vimos. Necesita, en el recuento de sus recursos (de sus componentes) pensar las condiciones del sujeto escindido como las de la sociedad escindida.

Para tapar esta escisión, para bloquear o hacer opaco el repertorio de sus contradicciones, para suturarla (operación reguladora del poder) se re-produce y se pone en circulación una verdad naturalista. Sea en su versión griega escolastizada o en su versión heideggeriana. Esto es, una preconcepción de la verdad como no artefacta, como no producida y destinada al consumo. A quien trate de desmenuzar (no hace falta llamar a esto desconstrucción) las condiciones de anudamiento de esta generalización sacralizadora, se le colocará en el predio del relativismo, cuando no del atentado contra la verdad.

Por eso cabe en la crítica una doble dirección: hacia lo que pervive —poniendo un nuevo contexto a los conceptos y modelos: restaurando las guerras intestinas y los nombres de sus fautores—; pero también hacia lo que brota: tratando de desvelar las operaciones de la nueva sacralización que el universo del consumo opera bajo el nombre oscuro del simulacro y su generalización, como una nueva forma de la verdad.

La vía del análisis de la verdad del fetiche, recordemos, se produce en un momento en el que la cultura del capitalismo de producción entra en crisis y apunta a lo que será su resolución ulterior en la cultura del consumo, en el presente nuevamente en crisis. Lo que preocupa a Marx —y sobre todo a Simmel y a Veblen— es cómo el ajuste de una cultura que ha producido el ethos de la identidad de la producción —el cuerpo del trabajo— se quiebra, primero, en el exceso y la diseminación del despilfarro (o del consumo conspicuo) como indicador de la verdad de las clases, y luego en el consumo de masas, como verdad de la domesticación, el disciplinamiento —mediante un cambio en la cultura— de las necesidades de la ampliación de los mercados. Bajo el capitalismo de consumo, para suturar sus quiebras (de las que *La teoría de la clase ociosa* y, como ejemplo breve, los estudios de Simmel sobre la moda son dos anuncios) se gesta una nueva verdad que se generalizará en la cultura de masas del capitalismo del consumo. La política de la verdad coincide con el disciplinamiento del nuevo ethos económico. La nueva edificación del ciudadano y consumidor requieren y se basan en los dos nuevos nudos ideológicos del fetiche y del simulacro.

La crítica del fetichismo nos enseña, por vez primera para lo nuestro, que las formas de identidad, de identificación y de reconocimiento se desplazan de los escenarios de la adscripción y del linaje a los de la ocupación (*Beruf*). Pero ya en ese momento —y en esto quizá Marx ve más lejos que Weber—, esta última surte efectos que van más allá de la ética del trabajo como mera reguladora de la relación con los bienes en el mercado. En este sentido, *mercado* alude a algo que va más allá del poder adquisitivo como indicador del status, de los actos de compra como cálculo instrumental individual.

Mercado no es compra. Es la generalización de un modo de representar sujetos, procesos y objetos regido por la lógica del fetichismo. Esta somete

la acción de todas y todos a un recorte: recorta la verdad de las cosas respecto de la fuente de su valor. Recorta y pone en cosa todo lo que interviene en la producción, incluyendo el conflictivo proceso de la producción de la verdad, de la identidad mediada de los sujetos. Tratar de desvelar la verdad del fetiche supone reconocer la teoría, no sólo la memoria, contenida en las cosas. La actividad contenida, denegada en las cosas: escenarios de la representación y guiones del producir y del consumir. Del trabajo prohibido (hasta en su representación fotográfica) y del trabajo oculto en las mercancías. En los *Pasajes* y las calles de antaño —cuando había ciudades de los milagros— y en los bazares de hogaño —los «milagros» de las ciudades. Mito y rito, regidos por el fetichismo de la mercancía, hacen no sólo que las cosas aparezcan como productos —convirtiendo el participio pasado, resultado de la acción, en sustantivo— sino que estas quedan exentas de su impar relación con los sujetos. Estos mismos serán productos (no historia) en el sentido de cosas equivalentes. Hasta aquí llega Marx —leyéndolo de nuevo— con su tarea de desmontar o, mejor, tantear los nudos atados de las cosas, los espacios, las auras sin brillo que son las secuencias de nuestro trato con ellas, el intercambio. El análisis de la cosificación es el gran trabajo que, como es sabido, muestra la potencia, la gracia, de un recorrido crítico. Y enseña que el proceso productivo de las cosas no se agota (no agota su *τέλος*) en su mercantilización o traducción en otros subsistemas (financiero o de trueque).

Por eso podemos suponer que la verdad del simulacro, que viene a reemplazar a la del fetiche, a anidar junta a ella para embellecer sus promesas incumplidas («y seréis como cosas») supone un cambio de sujetos y de escenarios. El fetiche era metonimia: parte visible de un todo prohibido. El simulacro es metafórico, obedece a la necesidad de obturar con realidad inventada la realidad prohibida de decir, de mostrar, de transformar bajo el fetichismo. Por eso echa mano de y permite que resucite, pimpante, su otra cara: la vieja verdad naturalista.

La conversión del fetiche en simulacro es precisamente la conversión del orden de la dominación denegada en el orden de la denegación dominadora. Los bienes como mercancía, los espacios de su apropiación, las jerarquías resultantes, aparecen como constructos —*ἔργα*— producidos por el mero juego del intercambio. Que se acompaña de una política de la verdad que no se limita a mantener activo el mito de la hipóstasis de la verdad ontológica y la reglamentación de las prácticas de la producción y la distribución en virtud del fetichismo, sino que da un paso más: elimina del proceso de presentación de objetos, sujetos y signos su referencia a la práctica concreta en la que fueron prefigurados.

La verdad del simulacro, basada en la mimesis, equivale a una metáfora cortada. En dos sentidos. Primero, porque sutura al sujeto cuyo proceso de identificación era aplazado, alienado por el fetichismo. Lo representa como sujeto entero, macizo (tapada su *αὐτό-ποιησις*, su conflictiva autoconstrucción). Le promete su carácter completo, a cambio y por medio de su inscripción en el espacio de los bienes, de las cosas, que ya no imitan un modelo,

sino que modelizan. Sustituyen no a la naturaleza pretécnica (no hay) sino al universo de la producción como autoproducción posible. Con el simulacro, la mercancía se convierte en el *ens realissimum*. La mayor simulación, la imagen (y la palabra que la domestica y la pone a circular) es lo que verdaderamente se consume.

En segundo lugar, tapa la distancia prometeica del sujeto del consumo. Sugerir, como hago, que eso equivale a la denegación como régimen general de la verdad tiene un sentido concreto. El simulacro deniega que él mismo —sea bien objeto o espacio de representación— no completa al sujeto cuando lo consume. Lo que el simulacro establece como denegación es la imposibilidad de la fusión, la presencia del límite. El simulacro deniega el límite, como el fetiche denegaba el proceso. Por eso se mantiene junto a la vieja idea de verdad hipostasiada. Sólo quien dice «verdad» puede decir «simulacro». La una sutura la dominación (verdad del fetiche) el otro pretende suturar al sujeto (verdad del simulacro).

La verdad del simulacro consiste en que pretende hacerle pensar que su fusión le libera porque le libra de sí, que la fusión del simulacro libera a la sociedad escindida de su escisión y los hace, a ambos momentos, sujeto y sociedad, indistintos, sin distinción ninguna, individuos al fin. El orden del simulacro no es distorsión y vaciamiento del viejo *ordo naturalis*, es refinamiento de la ocultación, de la opacidad iniciada en el orden del fetiche.

Por eso conviene volver a pensar las cosas como grandes simuladoras, porque esta noción (simuladoras de qué, simuladoras para quién) se aclara. Por eso creo que el radicalismo vertiginoso de Baudrillard<sup>18</sup> sigue preso de la coexistencia de verdad y simulacro. Para Baudrillard el nuevo reino del simulacro disuelve la ontología social en simulación, representación, señal, y las muchedumbres en meros nombres que encubren la verdadera realidad: los individuos. Se trata de dos caras del naturalismo ideológico. Sigue suponiendo que hay un correlato inverso del simulacro (el mundo natural no producido) como realidad que este deja mágicamente atrás y sustituye.

Esta consagración del simulacro continúa proporcionando mitos a lo que posmodernos apresurados dijeron que eran ya puros ritos. Como *Mister Proper*<sup>19</sup>, que aparece para colmar el deseo de pasar a la acción cuando hay que limpiar algo muy a fondo, así dijeron que había llegado el tiempo de los puros ritos (*riti senza miti*). No advirtieron que el calvo limpiador era el genio de Aladino que, desde el fondo del Kuwait «pacificado», regresaba para vivir en una película. Como tampoco reconocieron que los ritos, así entendidos, preparaban un nuevo engarce con los viejos mitos fundamentalistas. Esta vez sin contemplación alguna.

<sup>18</sup> Me refiero principalmente a sus opúsculos *Cultura y simulacro* y *A la sombra de las muchedumbres silenciosas*. De más fuste, aunque susciten otro tipo de desacuerdos, hay que considerar para nuestra problemática *La sociedad de consumo* y *La crítica de la economía política del signo*, ed. española, F.C.E.

<sup>19</sup> Ahora llamado *Don Limpio*: otro caso más del pequeño cambio para que permanezca lo sustancial, el mito del poder mágico aliado.