

# Agamenón y su porquero. Notas sobre la verdad del poder y el poder de la verdad<sup>1</sup>

Jorge Larrosa

Universitat de Barcelona. Departament de Teoria i Història de l'Educació  
thjlb06d@d5.ub.es

---

## Resumen

A partir del apólogo con el que Antonio Machado inicia su *Juan de Mairena*, este texto pretende suscitar algunas reflexiones sobre la construcción política, social y pedagógica de «la verdad» y de «la realidad». La tesis que se ensaya es que para combatir la verdad del poder y la realidad del poder hay que combatir también el poder de la verdad y el poder de la realidad. Y, a partir de ahí, imaginar qué puede significar «educación» una vez abandonado el principio de la verdad (o la verdad como principio) y una vez perdido el sentido de la realidad (o la realidad como sentido).

**Palabras clave:** verdad, realidad, poder, educación.

---

## Abstract

This text tries to raise some reflections, about the political, social and pedagogical construction of «truth» and «reality», from the apologist with which Antonio Machado begins his *Juan de Mairena*.

The thesis which is tried is that in order to fight against the truth of power and the reality of power we have also to fight against the power of truth and the power of reality. And from there, it is tried to imagine what can mean «education», once abandoned the principle of truth (or truth as a principle) and once lost the sense of reality (or reality as sense).

**Key words:** truth, reality, power, education.

---

## Sumario

De la realidad de la mentira a la mentira de la realidad	Breve historia de la realidad El uso de la realidad
Sobre creyentes y agnósticos	Y ahora ¿qué?

1. Este trabajo fue leído como conferencia en el V Seminario Internacional de Reestructuración Curricular organizado por la Secretaría Municipal de Educación de la ciudad de Porto Alegre (Brasil) en julio de 1998.

La verdad es la verdad, dígala Agamenón o su porquero.  
 Agamenón: —Conforme.  
 El porquero: —No me convence.

Antonio MACHADO / Juan DE MAIRENA

Juan de Mairena, el autor del libro cuyas primeras palabras he colocado en el encabezamiento de este texto, es uno de los treinta y seis heterónimos o apócrifos inventados por Antonio Machado. Como Machado, también Juan de Mairena era poeta y profesor, pero no profesor de francés en un instituto, sino profesor de retórica, de poética y de filosofía en la Escuela Popular de Sabiduría Superior de una ciudad provinciana a la que asistía un grupo variopinto de adolescentes. Escéptico en sus convicciones, heterodoxo en su palabra, enormemente cordial en el trato y estrictamente socrático en su pedagogía, Juan de Mairena nos ha dejado unos magníficos apuntes de sus clases en las que la habitual grandilocuencia metafísica y sublime con la que suelen tratarse los grandes problemas vitales y culturales está a menudo contrapunteada con el cinismo ingenioso, socarrón y saludable de figuras bajas y populares como Perogrullo, Gedeón, Badila, gitanos, artesanos, personajes de la calle o de los cafés, o el anónimo porquero de Agamenón.

Como buen profesor de retórica y de poética, y también de filosofía, Juan de Mairena coloca en el encabezamiento de los diarios que recogen los avatares de sus cursos un apólogo sobre la verdad<sup>2</sup>. Y el apólogo comienza con una sentencia pronunciada no sabemos por quién o escrita no sabemos dónde que distingue limpiamente entre el «ser» de la verdad y el «decir» de la verdad.

El «ser» de la verdad está formulado tautológicamente: «la verdad es la verdad»: como quien dice «la verdad es verdadera» o «el ser verdad de la verdad está en su propia condición de verdadera». Pero la duplicación de la palabra *verdad* en ese enunciado no es del todo inocente, puesto que hace que la sentencia funcione implícitamente como un imperativo. «La verdad es la verdad» puede traducirse como «hay que aceptar la verdad porque es verdad» o «hay que inclinarse ante la verdad por su propia condición de verdadera». Eso de «la verdad es la verdad» nos está diciendo por qué tenemos que inclinarnos ante ella, del mismo modo que el enunciado aparentemente tautológico «la realidad es la realidad», a veces adjetivado como «la dura realidad», funciona para que nos comportemos como personas realistas, es decir, para que reconociendo el carácter real de la realidad, como si dijéramos su solidez, su peso o su dureza, nos pleguemos de una forma realista a sus mandamientos. El primer enunciado del apólogo, entonces, no sólo afirma el «ser» de la verdad sino también su poder y su fuerza.

Por otra parte, el «decir» de la verdad se refiere a dos personajes que no sólo representan dos posiciones y dos funciones sociales distintas (obsérvese que

2. MACHADO, Antonio (1936). «Juan de Mairena. Sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo» en *Prosas Completas*. Madrid: Espasa Calpe, 1989, p. 1.909.

Agamenón manda sobre los hombres y el porquero manda sobre los puercos), sino también subordinadas. El porquero es el porquero de Agamenón, el siervo de Agamenón, el que cuida, no unos puercos cualesquiera, ni siquiera sus propios puercos, sino los puercos de Agamenón, los puercos de ese hombre llamado Agamenón que es el propietario de los puercos y seguramente también el propietario de «su» porquero. Además sólo Agamenón tiene nombre propio, mientras que el porquero no es ni propietario de los puercos, ni propietario de sí mismo, ni siquiera propietario de su nombre.

La sentencia que abre el apólogo, eso de «la verdad es la verdad, díjala Agamenón o su porquero», indica claramente que el «ser» de la verdad y la «fuerza» de la verdad no tiene nada que ver con el «decir» de la verdad, que la verdad es independiente de quién la diga y, sobre todo, independiente de las diferencias entre los hombres. Y es esa independencia de la verdad respecto a las relaciones sociales que marcan las condiciones de su enunciación la que va a ser juzgada a continuación por esos dos personajes convertidos ya en antagonistas, es decir, en contendientes de una lucha cuyo territorio es la verdad del poder y el poder de la verdad.

En la segunda parte del apólogo, Agamenón, el propietario de los cerdos, del porquero, de su nombre y, seguramente también de la verdad, el que está acostumbrado a decir la verdad en nombre propio, está conforme con que la verdad es obligatoria por sí misma, por su misma condición de verdad, independientemente de quien la diga. Además Agamenón, el que tiene la fuerza, está dispuesto a reconocer que la fuerza de la verdad se deriva de la verdad misma, del propio carácter verdadero de la verdad. Pero el porquero, que no es nadie porque no tiene fuerza, ni nombre, ni cerdos, ni siquiera verdad, no se deja engañar. Él no se deja convencer de que la verdad sea la verdad independientemente de quien la diga, de que la realidad sea la realidad independientemente de quien la defina, y de que los cerdos sean los cerdos independientemente de quien sea su propietario. Él sabe que la verdad, como los cerdos, nunca será suya, porque él no es nadie. Él sabe que siempre va a ser vencido en la lucha por la verdad y en la lucha por los cerdos. Pero en el fondo de su corazón sigue latiendo la dignidad de ese irredento «no me convence» como lo único que puede oponer al tirano. El porquero no tiene una verdad distinta a la verdad del tirano. El porquero sabe que está ya de antemano vencido por la verdad del poder. El porquero sabe que la verdad del poder es la única verdad y la verdad verdadera. Pero conserva al menos la secreta dignidad de no dejarse convencer por el poder de la verdad.

Y ahora estamos ya en condiciones de hacernos una pregunta que quizá no sea del todo impertinente. Porque seguramente habrán reparado ustedes en que el apólogo nos da las palabras de los personajes antagonistas, de Agamenón y de su porquero, pero nos hurta al tercer personaje. La primera sentencia, eso de «la verdad es la verdad, díjala Agamenón o su porquero», está ahí impersonal y anónima, como caída del cielo, como si no fuera dicha por nadie, como si esa verdad sobre el ser de la verdad y sobre el decir de la verdad que se presenta a la consideración de Agamenón y del porquero estuviera

ahí por sí misma, como escrita en el aire, como venida de ningún sitio, sin poder y sin propietario. ¿Quién habla en la primera sentencia?

Mi sospecha es que esa primera sentencia ha sido acuñada por otro servidor de Agamenón al que podríamos llamar «su filósofo». Sin duda Agamenón tiene unos cuantos servidores que garantizan su fuerza física, su poder sobre los cuerpos y las vidas de sus súbditos. Pero sin duda cuenta también con algunos servidores que garantizan su fuerza «simbólica», es decir, su poder sobre las mentes y las conciencias. Algunos refuerzan el poder de su brazo, otros aseguran el poder de su verdad. Y para asegurar el poder de su verdad es conveniente que esa verdad sea reconocida como «la» verdad, es decir, que aparezca como independiente de la fuerza. Por eso lo que hace el filósofo de Agamenón es fijar las reglas del juego de la verdad o, si quieren, las condiciones de la lucha por la verdad.

La primera sentencia del apólogo es una sentencia en la que el filósofo de Agamenón habla de la verdad y de la fuerza de la verdad estableciendo al mismo tiempo las reglas del juego de la verdad. Pero su eficacia descansa en la ocultación del filósofo como sujeto que enuncia la sentencia, en hacer como si fuera la verdad misma la que hablara, como si fuera el ser mismo de la verdad el que se presentara a sí mismo como independiente de todo decir. Y es ahí, como muy bien sabe el porquero, donde el juego de la verdad empieza a ser un juego truco, un juego en el que él nunca puede ganar, un juego en el que el poder de la verdad está al servicio de la verdad del poder.

A partir de este apólogo de Machado/Mairena, y con la manifiesta intención de ahondar en los riesgos y en las posibilidades del punto de vista del porquero, lo que voy a proponerles a continuación es una serie de reflexiones sobre la verdad del poder y sobre el poder de la verdad en la época de la globalización informativa y comunicativa. Y voy a permitirme además mezclar la palabra *verdad* con otras palabras similares y que funcionan de modo parecido como, por ejemplo, *objetividad*, *realidad*, *certeza*, etc. Porque en la época moderna es lo mismo decir «es verdad», que decir «es cierto» o «es seguro» o «es objetivo» o incluso «es real». Por eso voy a hacer como si la primera sentencia del apólogo de Juan de Mairena pudiera haberse formulado también como «la realidad es la realidad, o lo objetivo es lo objetivo, o las cosas son las cosas, o lo que hay es lo que hay, ... dígalo Agamenón o su porquero», variaciones éstas últimas con las que seguramente Agamenón también estaría conforme y el porquero quizá no.

## De la realidad de la mentira a la mentira de la realidad

Voy a tomar como hilo conductor a partir de ahora una tesis que formuló Gianni Vattimo en el primer capítulo de un libro menor pero muy vigoroso que se titula *La sociedad transparente*. El punto de partida de la tesis de Vattimo consiste en una determinada interpretación de la sociedad en la que vivimos en tanto que puede caracterizarse como una sociedad de la comunicación generalizada o, más concretamente, en tanto que puede definirse como una sociedad en la que los aparatos de comunicación de masas, los *mass media*, los

periódicos, la radio, el cine, la televisión, pero también los aparatos culturales y educativos de masas, son determinantes para la producción, la reproducción y también la disolución de eso que llamamos *realidad*.

Y fíjense ustedes que he dicho «producción» y «disolución» de la realidad y no, como también podría decirse, «manipulación» o «falsificación» de la realidad. Y no es que la manipulación o la falsificación no sean importantes o que no nos cause un particular desasosiego la certeza de que vivimos en un mundo en el que la información generalizada se corresponde con el engaño generalizado, en el mundo de la simulación, en un mundo donde, como dice Manuel Vázquez Montalbán, rige casi sin disimulos la doble verdad, la doble moral y la doble contabilidad. El juego de la mentira y de la denuncia de la mentira tiene en nuestros tiempos una importancia que difícilmente puede ser exagerada. Quizá como en todos los tiempos. Y ese proverbio griego probablemente acuñado por Solón, uno de los míticos Siete Sabios, y enormemente citado y parafraseado en el mundo antiguo, ese proverbio que dice «que mucho mienten los poetas», puede sustituirse hoy por «que mucho mienten los periódicos, o la radio, o la televisión, o el cine». Quizá en nuestros tiempos, como en todos los tiempos, la honradez tenga una de sus formas de manifestación en la declaración de guerra a la mentira, en la sospecha permanente, en el escepticismo sistemático, en el seguir diciendo que a lo mejor las cosas no son como nos dicen que son, que los hechos no ocurren como nos dicen que ocurren y, quizá más importante, que lo que se nos dice que tiene que ser y que tiene que ocurrir no es todo lo que puede ser y no es sólo lo que puede ocurrir. Quizá en nuestros tiempos, como en todos los tiempos, la tarea es educar un ser que no se deje engañar. Pero que no se deje engañar no sólo por los periódicos, o la radio, o la televisión, o el cine, sino que no se deje engañar tampoco por todos esos aparatos educativos o culturales que, pretendiendo inmunizarle contra la mentira mediática, inculcan quizá otras formas de mentira, disfrazadas esta vez con el manto de la realidad.

Vattimo no habla de la falsificación o de la manipulación de la realidad, sino de su producción y de su disolución. El problema que él intenta plantear es el de la realidad misma, y el del funcionamiento de los aparatos que la producen y la disuelven. En su abordaje de ese problema, del problema de la fabricación y a la vez del desvanecimiento de la realidad en la sociedad de la comunicación, Vattimo utiliza como contraste o como fondo una tesis a la vez complementaria y opuesta a la suya, concretamente la que formuló Adorno en el ex-curso sobre la industria cultural que escribió para el libro que firmó con Max Horkheimer y que titularon *Dialéctica de la Ilustración*. En ese texto, Adorno considera la industria cultural como un gigantesco aparato de homogeneización y de estandarización de las conciencias y de las visiones del mundo mediante la producción de una realidad única<sup>3</sup>. Sin embargo, frente a la conclusión de Adorno, Vattimo sugiere que los medios de comunicación de masas

3. HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W. (1944). «La industria cultural» en *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 1994, p. 165-212.

han producido una explosión y una multiplicación generalizada de las visiones del mundo. Para Vattimo, «Occidente vive una situación explosiva, una pluralización que parece irrefrenable y que torna imposible concebir el mundo y la historia según puntos de vista unitarios»<sup>4</sup>. Y un poco más adelante, «la intensificación de las posibilidades de información sobre la realidad en sus más diversos aspectos vuelve cada vez menos concebible la idea misma de una realidad. Quizá se cumple en el mundo de los *mass media* una “profecía” de Nietzsche: el mundo verdadero, al final, se convierte en fábula. Si nos hacemos hoy una idea de la realidad, ésta, en nuestra condición de existencia tardo-moderna, no puede entenderse como el dato objetivo que está por debajo, o más allá, de las imágenes que los *media* nos proporcionan. ¿Cómo y dónde podríamos acceder a una tal realidad en-sí? Realidad, para nosotros, es más bien el resultado del entrecruzarse, del contaminarse (en el sentido latino) de las múltiples imágenes, interpretaciones y reconstrucciones que compiten entre sí, o que, de cualquier manera, sin coordinación central alguna, distribuyen los *media*»<sup>5</sup>.

La tesis de Vattimo respecto al «efecto-realidad» de los medios de comunicación es la pluralización de la realidad y, como correlato, la erosión del principio de realidad, es decir, la disolución de la realidad como principio. Y la valoración de ese efecto pluralizador y disolvente es, con algunas cautelas y reconociendo los peligros, positiva: «si por el multiplicarse de las imágenes del mundo perdemos, como se suele decir, el “sentido de la realidad”, quizá no sea ésta, después de todo, una gran pérdida»<sup>6</sup>.

Lo que Vattimo viene a decir es que, en nuestro mundo, los porqueros han tomado la palabra y han hablado de forma distinta al tirano. Y como no hay palabra única, nadie puede utilizar ya los enunciados tautológicos e implícitamente imperativos con los que la palabra del amo pretendía legitimar su valor de palabra única, todo eso de «la verdad es la verdad» o «la realidad es la realidad». Nuestro porquero sabía muy bien que «la verdad es la verdad» o «la realidad es la realidad» son las palabras del amo, del único que habla. Y lo que ahora ocurre gracias a la lógica immanente al funcionamiento de los *media* es que el amo ya no es el único que habla, que la verdad se declina en plural y que hay tantas realidades como definiciones de la realidad. En palabras del mismo Vattimo, «[...] han tomado la palabra minorías de todo tipo, han salido a la palestra de la opinión pública culturas y sub-culturas de todas clases. Ciertamente se puede objetar que a esta toma de la palabra no ha correspondido ninguna auténtica emancipación política: el poder económico está aún en manos del gran capital. Pero el hecho es que la misma lógica del “mercado” de la información reclama una continua dilatación de este mercado mismo, exigiendo, consiguientemente, que “todo” se convierta, de alguna manera, en objeto de comunicación»<sup>7</sup>.

4. VATTIMO, Gianni (1989). *La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós, 1990, p. 80.

5. Op. cit., p. 81.

6. Op. cit., p. 83.

7. Op. cit., p. 79.

La tesis de Vattimo es que la realidad se nos ha convertido en una multiplicidad de interpretaciones o, en términos de Nietzsche, que el mundo verdadero se nos ha convertido en fábula<sup>8</sup>. En la sociedad de la información y de la comunicación generalizada, dice Vattimo, ya no tenemos una realidad distinta a las interpretaciones que nos pueda servir como principio o como fundamento de la verdadera interpretación, ya no tenemos un mundo verdadero independientemente de las fábulas que contamos sobre él. Así se multiplican las formas posibles del engaño y de la falsificación, se permiten formas inéditas de manipulación, se favorece la trivialización y el vacío de sentido, se abren nuevos peligros, pero, al mismo tiempo, se nos da la posibilidad de liberarnos de la tiranía del principio de realidad y de la dictadura del mundo verdadero. Podría decirse, con las mismas palabras que Heidegger tomó de Hölderlin para concluir su ensayo sobre la técnica, que «donde está el peligro, allí crece también lo que salva»<sup>9</sup>.

Lo interesante del planteamiento de Vattimo es el modo como replantea el problema de la relación entre la verdad y la ficción o entre la realidad y la interpretación. Y en este punto lo único que hace nuestro filósofo es aplicar al mundo de la comunicación algunas de las tesis más radicales de lo que se ha venido en llamar «ontología hermenéutica» o también, en otros términos, «nihilismo consumado», a partir de una línea de pensamiento cuyos jalones esenciales son Nietzsche, Heidegger y Gadamer. No les voy a aburrir a ustedes con los detalles de la argumentación y voy a limitarme a señalar algunas ideas generales con el fin de ampliar un poco el sentido de esa afirmación un tanto provocadora de que la pérdida del sentido de la realidad quizá no sea, a fin de cuentas una gran pérdida, porque a lo mejor la realidad ha funcionado como un poderosísimo principio totalitario.

Para la hermenéutica entendida ontológicamente el lenguaje no sólo es un sistema convencional de signos para la representación de la realidad o para la expresión de la subjetividad, sino que constituye el modo primario y original de experimentar el mundo. Y es desde ese punto de vista que debe leerse la célebre sentencia de Gadamer: «El ser, que puede ser comprendido, es lenguaje»<sup>10</sup>. Y aquí es muy importante el funcionamiento de las comas: no es sólo ese ser particular que es objeto de la comprensión el que es lenguaje, sino que es todo el ser el que, en cuanto puede ser comprendido, se identifica con el lenguaje. La ontología hermenéutica pretende validez universal y eso significa que en y por el lenguaje se nos revela el ser en todas sus modalidades. La ontología hermenéutica se extiende hasta incluir en su ámbito la ciencia y

8. «Cómo el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en una fábula» es el título de un capítulo de NIETZSCHE, Friedrich (1888). *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza, 1973, p. 51. Por otra parte, y para la idea de que no existe una realidad independiente de las interpretaciones, ver el aforismo 22 de NIETZSCHE, Friedrich (1886). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza, 1972, p. 44-45.
9. HEIDEGGER, Martin. «La pregunta por la técnica» en *Conferencias y artículos*. Barcelona: El Serbal, 1994, p. 30.
10. GADAMER, Hans-George (1960). *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme, 1977, p. 567.

la técnica e incluso la totalidad de la experiencia humana. Para la ontología hermenéutica el lenguaje es el modo de aparición del ser y, por tanto, el lugar de la verdad. Desde ese punto de vista, el lenguaje no es sólo un medio para la expresión, la significación o la comunicación, no están por un lado las cosas o los hechos y por otro las palabras que los nombran, los representan y los hacen comunicables. Además, la verdad no se entiende desde el modelo positivo del saber científico, como correspondencia de las proposiciones y los hechos. La conclusión, obvia, es que tanto la realidad como la verdad pierden su carácter imperativo.

Es en ese contexto en el que pueden situarse las afirmaciones nietzscheanas sobre la verdad como la ficción que se impone como verdadera o sobre la realidad como la interpretación dominante. Y es a partir de esas posiciones que puede hablarse, por ejemplo, de juegos de verdad, de poética de la verdad, de política de la verdad, de historia de la verdad, de retórica del realismo, de historia de la realidad, etc.

### Sobre creyentes y agnósticos

Ahora ya podemos plantearnos legítimamente una pregunta aparentemente absurda pero que yo creo fundamental: ¿de dónde viene la realidad? o, mejor, ¿a qué viene la realidad?

Porque la realidad, eso que según parece está empezando a disolverse en interpretaciones, es algo bastante reciente (es imposible, por ejemplo, traducir al griego antiguo o al latín clásico la palabra *realidad*) y además algo propio de nuestro mundo (que yo sepa, no se encuentra nada que sea parecido a la palabra *realidad* en otras lenguas y culturas extrañas a la nuestra). O sea, que sólo nosotros somos (o éramos, si hemos de creer a Vattimo) seres plenamente realistas, lo cual no tendría demasiada importancia y sería además un título de orgullo si estuviéramos absolutamente convencidos de dos cosas. Primero, si estuviéramos convencidos de que nuestra historia puede contarse en términos de progreso, es decir, si pudiéramos decir que nosotros somos por fin realistas, que por fin, gracias a dios o a los avances de la ciencia, nosotros hemos conseguido saber de una forma realista lo que hay en la realidad y que por eso hemos inventado finalmente esa palabra tan nuestra, la palabra *realidad*. Y segundo, si estuviéramos convencidos de que lo mejor que podrían hacer los hombres de otras culturas distintas a la nuestra es desarrollar también, como nosotros y con nuestra ayuda, una concepción realista de la realidad que les permita usar adecuadamente la palabra *realidad*.

Pero resulta que esas dos convicciones son cada vez menos evidentes, digan lo que digan los que están empeñados en que «no caigamos» en el relativismo. A propósito, ¿se han fijado ustedes que en el relativismo siempre «se cae»? ¿por qué será que el relativismo es una caída o un tropezón o una tentación?, porque seguro que ustedes han observado que también se dice eso de la «tentación» del relativismo. ¿Por qué será que el relativismo es pecado? Yo tengo la sospecha de que la concepción del relativismo como pecado, esa concepción



que está implícita en las expresiones que les acabo de señalar, revela como por contraste que la creencia en la verdad y en la realidad es eso, una creencia, una creencia que, como todas las creencias, requiere para su mantenimiento y para su fortalecimiento la realización por los creyentes de constantes y reiteradas profesiones de fe. El relativismo es pecado porque va contra la fe, y hay que conservar la fe en la realidad y en la verdad porque esa fe es condición indispensable para ser fieles a los que hablan en su nombre, a todos aquellos por cuya boca habla la realidad y la verdad, y para seguir sus mandamientos. Y de la misma forma que hubo un tiempo en que se obedecía a los que hablaban en nombre de Dios y transmitían sus órdenes, hoy se obedece a los que hablan en nombre de los Hechos y transmiten sus imperativos. Y esa fe es la que hoy parece que está en crisis.

Cerremos ya este ex-curso un tanto religioso y volvamos a donde estábamos, a eso de que la realidad es un invento europeo y además reciente, y a esa pregunta un tanto perversa que yo les invitaba a plantearse: ¿de dónde viene y a qué viene la realidad?

### Breve historia de la realidad

Para empezar una breve historia de la realidad<sup>11</sup> podríamos tomar como punto de partida una fórmula bien conocida del griego antiguo que se basa en la antítesis entre *logo* y *ergo*, entre lo que sólo es de palabra, lo que es en apariencia, y lo que es de veras, lo que es objetivamente, lo que es de hecho, lo que es en realidad. Un narrador, por ejemplo, podría expresarse así: «Manuel decía (*logo*) que amaba a María, pero de hecho (*ergo*) sólo estaba interesado en acostarse con ella». Con ello, el narrador está denunciando el engaño de las declaraciones de Manuel sobre sus sentimientos hacia María. Pero además, con la segunda parte de su enunciado, nos está diciendo también con palabras que no es amor el interés supuestamente único, objetivo y verdadero de Manuel por la relación carnal con María. Porque el segundo miembro no por contraponerse al primero deja de estar hecho de palabras. Los dos elementos de la antítesis, *logo* y *ergo*, son ambos metalingüísticos, es decir, anotaciones sobre cómo debemos considerar los dos fragmentos del discurso, instrucciones sobre a cuál de las dos proposiciones debemos prestar nuestro asentimiento, indicaciones sobre cuál de ellas debemos creer. Y además, y quizá más importante, la relación entre los dos elementos funciona también como una anotación sobre el significado y el uso de la palabra *amor*; como si lo que se nos estuviera diciendo es que Manuel usa la palabra *amor* de forma engañosa, nombrando con ella un interés carnal, cuando la palabra *amor* sólo es legítima cuando se usa para nombrar un interés que no sólo incluye el deseo físico. La sospecha, naturalmente, es que el segundo miembro del discurso es doblemente engañoso puesto que

11. Los componentes filológicos de esta sección han sido tomados de GARCÍA CALVO, Agustín. «Sobre la realidad o de las dificultades de ser ateo» en *Lalia. Ensayos de estudio lingüístico de la sociedad*. Madrid: Siglo XXI, 1973.

apoya su engaño sobre la cualidad engañosa del primero, presentándose así como verdadero.

Si consideramos ahora el funcionamiento nominal del segundo miembro de la antítesis, habría que tener en cuenta que el nombre griego *ergos* no significaba originalmente en absoluto «cosa» o «realidad», las más abstractas y a la vez las más concretas y las más reales de nuestras palabras, sino que empezó por significar la «obra del hombre», la «acción humana» o incluso el «trabajo». De ahí que la palabra *energeia*, derivada de *ergos*, significara algo así como «capacidad o disposición para actuar». Del mismo modo que ese otro nombre que en nuestra lengua es medio sinónimo de «realidad», eso de la «praxis» o de la «práctica», se deriva del nombre verbal *pragma*, que significaba algo así como «actuación» o «negociación». Y del mismo modo también que el verbo griego *ontos*, del que se deriva el nombre *eonta* que se traduce después al latín como *entis* y al español como *entes*, significa «hablar de algo», «tratar sobre algo», «poner algo en cuestión».

Lo que nosotros llamamos «realidad», esa especie de totalidad genérica que incluye el conjunto de las «cosas», fue primero determinado como el asunto del decir y del obrar, como el problema de nuestras palabras y de nuestras acciones, como aquello que nos concierne y que está en medio de nosotros, en medio de nuestros decires y de nuestros haceres, como la cuestión: como si dijéramos «¿la realidad?, he ahí el asunto, he ahí el problema, he ahí la cuestión».

La lengua latina utilizó el ablativo *re* de la palabra *res*, y a veces reforzado con el adjetivo *vera*, para funcionar del mismo modo que el segundo miembro de la antítesis griega entre *logo* y *ergo*. Así el griego *ergo* puede traducirse en latín como *revera*, algo así como verdaderamente de hecho o lo que es de hecho en verdad. Y el nombre latino *res*, que nosotros traducimos también por «cosa», se empleaba originariamente para las propiedades y para la hacienda, así como para los asuntos judiciales, cuyos inculpados se llamaban *reus* antes de llamarse «encausados» o «acusados», y así también como para los asuntos públicos, porque la expresión latina *res publica* no significa en absoluto la República, es decir, el Estado, sino aquello que le concierne a todo el mundo y que por ello mismo se discute.

Y quizá no sea del todo impertinente hacer otra consideración filológica a partir de esta última aproximación entre el reo y el encausado. Porque la palabra española *cosa*, como la portuguesa *coisa* o la francesa *chose*, se derivan del uso latino de la palabra *causa* para designar la discusión de aquello de lo que se discute, es decir, de aquello que es el caso o el asunto de la discusión. La causa no es lo que produce un efecto, sino la negociación de un caso o de un asunto, de una cosa, pero de una cosa no en el sentido de «objeto de la realidad», sino en el sentido de «asunto que concierne a la discusión».

Sólo secundariamente tenemos la progresiva evolución de la palabra *res* para designar las cosas naturales, como en *Rerum natura*, el título célebre de Lucrecio, habitualmente traducido como *De la naturaleza de las cosas*. Y finalmente, el adjetivo *realis* y el nombre *realitas* aparecen en el latín medieval y en

el contexto de la especulación de las escuelas aristotélico-tomistas a partir de la progresiva substantivación o cosificación o, si ustedes quieren, por utilizar una palabra muy expresiva de la jerga marxista, a partir de la progresiva reificación de unos morfemas que en su origen funcionaban como marcadores metalingüísticos y a partir de la progresiva abstracción y generalización de unos nombres que primariamente se referían al asunto de la discusión o a aquello en torno a lo cual se planteaba el funcionamiento de instituciones humanas como el comercio, el trabajo, la política o la justicia.

La conclusión es que la palabra *realidad* y la realidad misma se constituyen por una progresiva desvinculación. En primer lugar, por una progresiva desvinculación de su carácter lingüístico o retórico o, lo que es lo mismo, del funcionamiento de la lengua para la persuasión. En segundo lugar, por una progresiva desvinculación de su función en las instituciones en las que encarna el poder y la propiedad. Y sólo así, una vez desvinculada de la lengua y de las relaciones sociales, una vez convertida en realidad en-sí, en realidad extralingüística y extrasocial, en realidad plenamente real como si dijéramos, la realidad puede funcionar como principio externo e independiente tanto para el control de la lengua como para el control social, si es que ambas formas de control no son, en realidad, una sola.

En nuestro tiempo, una vez convertida la realidad en plenamente real y las cosas en objetos plenamente objetivos, lo real no puede ser ya aquello que se discute, aquello que se pone en cuestión, aquello que abre la cuestión y el cuestionamiento, sino que la apelación a la realidad de la realidad y a la objetividad de las cosas funciona terminantemente como lo que cierra la discusión y lo que zanja la cuestión. Cuando es la realidad la que habla, nosotros debemos callarnos.

Además, la desvinculación progresiva de la realidad y su progresiva conversión en la totalidad de las cosas, permite también que nuestro mundo haya objetivado como cosas, y por tanto como partes de la realidad, tanto el lenguaje mismo como las propias relaciones sociales. Como si por un lado estuvieran «las cosas» y por otro «las palabras» que las representan y las dicen, y aún por otro lado «la vida social» en la que están las cosas y en la que funcionan las palabras.

## El uso de la realidad

Quizá a partir de esta breve historia de la realidad que acabo de contarles podamos decir algo ahora de cómo funciona la palabra *realidad* y el principio de la realidad. Porque a lo mejor tiene razón Vattimo cuando afirma que estamos perdiendo el sentido de la realidad, o que la explosión y la pluralización de las informaciones está disolviendo el principio de realidad o la realidad como principio. Quizá el modo de existencia tardo-moderno nos esté dando una experiencia de la realidad de nuevo no separable ni del decir ni de las relaciones sociales. Y como en nuestra época el decir se ha fragmentado en múltiples decires y somos además bastante conscientes de la lógica social de la dominación,

acaso esa experiencia de la realidad esté empezando a hacer superflua la hipótesis misma de la realidad.

Sin embargo, aunque la tesis de Vattimo parezca verosímil como una interpretación de nuestro mundo, también es real que la realidad funciona bastante bien y todavía goza de buena salud. Es más, casi podría decirse que vivimos tiempos bastante «realistas».

La praxis, por ejemplo, consiste para nosotros en transformar la realidad. Pero para transformar la realidad hay que creer primero en ella, hay que conocer primero la realidad y hay que adaptarse después de forma realista a sus imperativos. El principio de realidad funciona entonces como un potente principio de control de la praxis.

Seguramente han oído ustedes frecuentemente eso de que «hay que partir de la realidad». Y se habrán dado cuenta de que cuando alguien dice eso a veces da enérgicos golpes sobre la mesa, como si la realidad fuera lo que hay sobre la mesa (y sobre la mesa a veces hay papeles con palabras escritas), o la mesa misma con esa presencia sólida y como evidente que suelen tener las mesas, y a veces acostumbra a blandir ante los ojos un puño cerrado, como si la realidad fuera lo que hay dentro del puño, o el puño mismo moviéndose ante nuestras narices con esa contundencia amenazadora propia de los puños. La pregunta, naturalmente, es quién habla en nombre de la realidad, quién da los golpes encima de la mesa y quién blande el puño ante nuestras narices. Y creo que estarán ustedes de acuerdo conmigo si les digo que son los expertos e, idealmente, los científicos, los que se han hecho hoy en día con el control de la realidad, con el control de las mesas y con el control de los puños.

Y seguramente también habrán oído ustedes eso de que «hay que ser realistas», es decir, «hay que actuar como está mandado, como manda la realidad», es decir, «hay que actuar como mandan los que tienen la realidad en su puño». La palabra *realista* es una palabra que tiene hoy un raro prestigio y un funcionamiento bastante perverso. Es curioso que la palabra *realista* se oponga hoy a otra palabra que antes tenía prestigio, a la palabra *idealista*, como si nosotros hubiéramos aprendido a confiar en el realista, el que sabe hacer las cosas, el hombre práctico y eficaz, el hombre modesto en sus aspiraciones pero preciso en sus actuaciones, el hombre que sabe «de qué va la realidad» y que actúa adaptándose a ella. Por otra parte, la palabra *realista* se opone también a *libresco* como Sancho Panza se opone a Don Quijote, como el hombre que «vive en la realidad» se opone al que vive en los libros y, por lo tanto, en una realidad falsa, en una «realidad teórica» que podríamos decir rizando ya el rizo del absurdo. Y por último el hombre realista es también el hombre objetivo, como si la palabra *realista*, oponiéndose a la palabra *subjetivo*, indicara las cualidades del hombre corriente, del hombre que ha renunciado a su singularidad para constituirse como objetivo, es decir, como uno cualquiera. No pretendo, desde luego, reivindicar a los idealistas, a los teóricos o a los cualquiera. De lo que se trata aquí, me parece, es de denunciar al realista como el que representa a las cosas tal como son en realidad, a la realidad misma, como si fuese la realidad misma la que hablase por su boca.

O sea, que el estado de la realidad es ambiguo. Por un lado, a lo mejor tiene razón Vattimo cuando dice que la realidad vuelve a ser un terreno de discusión y, por lo tanto, que se ha hecho ya innecesaria la hipótesis de una realidad real exterior a la discusión misma. Pero, por otro lado, todavía es un buen arma para la discusión, o para terminar la discusión, el recurso de aferrar la realidad en el puño y blandirla ante los ojos de los contertulios. Lo que nos hace falta, me parece, es ahondar en la posición del porquero porque, como seguramente sabía muy bien nuestro porquero, para combatir la realidad del poder, hay que poner en duda el poder de la realidad.

Si la realidad se nos ha mostrado como un invento europeo reciente, quizá podamos hacer ahora una brevísima consideración sobre la verdad con el fin de llamar la atención de ustedes sobre el funcionamiento del modelo positivo de verdad, del modelo de la adecuación o de la correspondencia entre las proposiciones y la realidad, del modelo que constituye la ciencia moderna y nuestro sentido común, de ese modelo según el cual la ciencia es la teoría de lo real y por eso el principal juego de lo verdadero o lo falso respecto a la realidad. Porque esa realidad desvinculada del decir y de la vida social, esa realidad independiente y única, realmente real y objetivamente objetiva, esa realidad cuyo origen hemos ido investigando en lo que antecede, ¿no es acaso la realidad de la ciencia? ¿Y no será entonces solidaria del modelo de verdad propio de la ciencia positiva?

Y si antes he concluido mi breve historia de la realidad diciendo que para combatir la realidad del poder hay que poner en duda el poder de la realidad, ahora concluiré esta breve consideración de la verdad diciendo lo que sin duda nos estaba queriendo decir el porquero de Agamenón: que para combatir la verdad del poder hay que poner en duda el poder de la verdad.

## Y ahora ¿qué?

Seguramente se han dado ustedes cuenta de que he estado hablando todo el tiempo de algo que tiene mucho que ver con la educación o, incluso, de la educación misma. Como educadores, nos movemos constantemente en esa tensión entre la producción y la imposición de una verdad única y el surgimiento de múltiples verdades. En las escuelas, a veces, ofrecemos como realidad las interpretaciones dominantes. Nosotros mismos hablamos en ocasiones en nombre de la verdad o en nombre de la realidad y enunciados imperativos como «la verdad es la verdad» o «la realidad es la realidad» son demasiado frecuentes en nuestras bocas. Los aparatos educativos y culturales en los que trabajamos son también, junto con los medios de comunicación de masas, lugares de producción, de reproducción, de crítica y de disolución de eso que llamamos *verdad* y de eso que llamamos *realidad*.

Nosotros, como educadores, somos demasiadas veces servidores de Agamenón, aunque creamos que servimos a la verdad o que mostramos la realidad, porque la victoria de Agamenón está justamente en que reconozcamos su verdad como la verdad y su realidad como la realidad, en que creamos que

nos sometemos al poder de la verdad cuando nos plegamos a la verdad del poder, que es la única verdad y la verdad verdadera, y en que pensemos que nos sometemos al poder de la realidad cuando nos inclinamos ante la realidad del poder, que es la única realidad y la realidad real. Pero a veces también nos sentimos como el porquero y sospechamos que a lo mejor no es verdadera la verdad de Agamenón ni real su realidad. Y como sabemos que la verdad de Agamenón es la única verdad y que la realidad de Agamenón es la única realidad, y que ambas son imperativas, nuestra sospecha empieza a dirigirse a la verdad y a la realidad mismas y entonces, como dice Vattimo, perdemos el sentido de la realidad y el sentido de la verdad. Y entonces nos sentimos inseguros, y no sabemos qué enseñar, y no sabemos con qué cara presentarnos en el aula y con qué palabras dirigirnos a nuestros alumnos, y ya comenzamos a dudar de que tengamos cara, al menos esa cara solemne y bastante dura que suelen tener los educadores cuando hablan en nombre de la verdad, y ya incluso dudamos de que tengamos palabras, al menos esas palabras seguras y aseguradas que pronuncian los educadores cuando hablan en nombre de la realidad, y ya empezamos a dudar también que nuestros alumnos sean real y verdaderamente nuestros. Y ahora ¿qué?

Ahora que ya no podemos creer en lo que creíamos ni decir lo que decíamos, ahora que nuestros saberes no se sostienen sobre la realidad ni nuestras palabras sobre la verdad, a lo mejor es hora de aprender un nuevo tipo de honestidad: el tipo de honestidad que se requiere para habitar con la mayor dignidad posible en un mundo caracterizado por el carácter plural de la verdad, por el carácter construido de la realidad y por el carácter poético y político del lenguaje. Lo que se ha desmoronado con el principio de la realidad, con el postulado de la verdad y con la hipótesis del lenguaje representativo no es otra cosa que una ficción, esa ficción que había inventado aquel servidor oculto de Agamenón que hemos llamado «el filósofo» para fijar las reglas del juego de la verdad. Lo que ocurre es que esa ficción era como un suelo firme y seguro y, al perderlo, nos sentimos caer en el vacío y damos el nombre de *nihilismo* a ese vacío en el que ha desaparecido todo lo sólido a lo que podríamos agarrarnos. Pero el vacío es también el nombre de la posibilidad. Y para nosotros lo posible se ha vuelto más necesario que lo real porque lo real, aunque nos mantenía seguros y asegurados, había empezado a asfixiarnos.

Quizá el punto de vista del porquero nos esté señalando que la realidad no es otra cosa que el asunto de la discusión; o que la realidad es la cuestión, es decir, «lo que está en cuestión»; o que la realidad es el problema, es decir, lo que es problemático y puede problematizarse. Y desde ese punto de vista la verdad no es ya la verdad, sino uno de los modos posibles de determinar el asunto, de encarar la cuestión, de hacerse cargo del problema.

Y si la realidad no es la realidad, sino la cuestión, y si la verdad no es la verdad, sino el problema, si hemos perdido ya el sentido de la realidad y si, como el porquero, desconfiamos de la verdad, a lo mejor tenemos que aprender a vivir de otro modo, a pensar de otro modo, a hablar de otro modo, a enseñar de otro modo. Quizá tenemos que aprender a presentarnos en el aula con una

cara humana, es decir, palpitante y expresiva, que no se acartone en la autoridad. Quizá tenemos que aprender a pronunciar en el aula una palabra humana, es decir, insegura y balbuceante, que no se solidifique en la verdad. Quizá tenemos que redescubrir el secreto de una relación pedagógica humana, es decir, frágil y atenta, que no pase por la propiedad. Y decir, como Juan de Mairena a sus alumnos: «No es fácil que pueda yo enseñaros a hablar, ni a escribir, ni a pensar correctamente, porque yo soy la incorrección misma, un alma siempre en borrador, llena de tachones, de vacilaciones y de arrepentimientos. Llevo conmigo un diablo —no el demonio de Sócrates—, sino un diablejo que me tacha a veces lo que escribo, para escribir encima lo contrario de lo tachado: que a veces habla por mí y otras yo por él, cuando no hablamos los dos a la par, para decir en coro cosas distintas»<sup>12</sup>.

12. MACHADO, Antonio (1936). Op. cit., p. 1.933.