

La verdad elaborada y los nuevos modos de acceso al conocimiento: la enunciación performática a través de las prácticas artísticas.

Elaborated truth and new modes of access
to knowledge: performative enunciation
through artistic practices.

Alicia Macías Recio¹

Universidad Internacional de La Rioja, España

Recibido 4 marzo 2023 · Aceptado 2 abril 2023

Resumen

El presente artículo trata de hacer un breve recorrido alrededor de las distintas posturas que han sostenido la idea de la *verdad* como elaboración interpretativa. Para ello, se revisarán textos de autores tales como Nietzsche o Deleuze, junto con otros más contemporáneos como López Petit. Así, se pretende descifrar el papel que tienen las colectividades en los mecanismos de generación del sentido, planteando la performatividad como vía de acceso a las certezas y entendiendo la *verdad* no como aquello que tan solo es verificable a través del discurso, sino como *evento* encarnado inmerso en la dimensión estética.

Palabras clave: Verdad; Construcción; Epistémico; Sensible; Encarnado.

Abstract

This article takes a brief look at different positions that have sustained the idea of *truth* as an interpretative elaboration. To this end, texts by authors such as Nietzsche and Deleuze will be studied, along with more contemporary ones. Thus, the main objective of the manuscript is to understand the role of collectivities in the generation of meaning mechanisms, posing performativity as a means of access to certainties and considering *truth* not as something that is only verifiable through discourse, but as an embodied *event* immersed in the aesthetic dimension.

Keywords: Truth; Construction; Epistemological; Sensible; Embodied.

1. colericafinch@gmail.com

1 · Introducción. Inclinaciones humanas hacia la verdad

Desde que Nietzsche publicara el texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* en 1896 (2001) se han venido sucediendo distintas perspectivas del pensamiento que abordan la *verdad* como hecho construido. Sin embargo, además de las conclusiones del giro lingüístico, con autores como Rorty al frente, se dan otros puntos de vista que apelan hacia los *hechos* verídicos —en el doble sentido de la palabra hecho: suceso y fabricado— como más que cuestiones epistémicas, es decir, los observan desde su dimensión sensible, entendiendo la verdad, por tanto, como un *evento* encarnado. Pero, antes de examinar cómo se ha llegado a conceptualizar la verdad como un *momento*, más que una *idea*, debemos estudiar de dónde nace esta inclinación, puramente humana, sincera e inherente a nosotros, hacia la verdad. Es esta cuestión, y no otra, la que ha venido estableciendo la hoja de ruta filosófica en torno a la idea de la *verdad*, los modos de acceso a la misma y su propia realidad ontológica.

Para ello, habremos de remontarnos algo hacia atrás en la historia del pensamiento y volver al texto de Nietzsche, con el cual, hace ya más de un siglo, el autor advertía de que no se debe abrazar la excepcionalidad del ser humano como algo evidente, pues es algo, en realidad, postizo: “Y es que no hay un ser en la naturaleza, por insignificante y despreciable que parezca, que, al más pequeño soplo de esa capacidad de conocer, no se hinche enseguida como un odre” (Nietzsche 2001 227). En realidad, el objeto de este ensayo buenamente puede interpretarse como un aviso, una llamada de atención sobre el error humano de pensarse ser aventajado en un universo que está por descubrir. Por el contrario, lo que Nietzsche aconseja es reconocer la propia irrelevancia como pieza fundamental de la existencia. Aquí da muestra del nihilismo nietzscheano que le es propio: el “eterno retorno”, que Savater explicó como el hecho de aceptar la vida en su plenitud, reconociendo y valorando lo pasajero, a sabiendas de que jamás uno mismo podrá ser individuo único y, así, el *ser* se reproduce y *retorna eternamente* al mundo a través de las múltiples vidas conectadas (Savater 1977 114). El contexto en que se desarrolla *la verdad* es aquel en que no se comprende el eterno retorno, por lo que el ser humano no llega a entender del todo su

propia caducidad. Es así como, en un intento por abarcar lo *posible* y evitar la mortalidad, se construye la razón a través del lenguaje para poder afirmar la vida, pues en principio nada es cierto hasta que se enuncia. Así, Nietzsche dibuja aquí el concepto de la *verdad* como una *idea* que trata de dar lugar a otros conceptos y, a través de la enunciación de metáforas —que no son otra cosa que la traducción lingüística de las experiencias sensibles—, hacer de ellas un lenguaje común que permita organizar a las colectividades por medio del contrato social. Según el autor:

¿Qué es, entonces, la verdad? [...] la obligación de ser veraz; lo que equivale a decir: de utilizar las metáforas en uso. [...] sólo hemos prestado atención a la obligación de mentir, en virtud de un pacto, de mentir de una forma gregaria, de acuerdo con un estilo universalmente válido. (Nietzsche 2001 231)

Es decir, la verdad, para el filósofo, no es otra cosa que un mecanismo de organización social, diseñado y puesto en funcionamiento por las mismas colectividades que en base a ella operan. O lo que es lo mismo: la verdad como metáfora de la experiencia sensible, mutable y transitoria, una traducción de las vivencias que le son propias a uno, sí, pero que, por supuesto, no es universalizable, pues no sirve ni para todo el mundo, todos los tiempos, ni para todas las cosas, por lo que se habla de “mentira”. La verdad es entonces la solución que el ser humano ha creado para dotar de sentido a su propia existencia, para encontrar consuelo ante el *horror vacui* y, así, esta verdad nunca llega a ser *cierta* pues siempre es elaborada. Sin embargo, “quien busca tales verdades sólo trata de humanizar el mundo, de comprenderlo en términos humanos” (Nietzsche 2001 232), con lo que el entramado de mentiras que constituyen la verdad no se debe reducir a algo meramente malo; simplemente es *necesario*.

Entonces, y tratando de dar respuesta a la cuestión con la que se inició esta introducción, la búsqueda de la verdad no nace sino de las aspiraciones sociales y colectivas a la mera existencia; la enunciación de verdades, además de su construcción, es un intento por dominar la vida y comprender el mundo. El reconocimiento de esta condición, de la *arbitrariedad* propia de la verdad, es lo que Deleuze entiende como posicionamiento positivo, es

decir, como una apertura al mundo tal y como es, un abrazo al futuro como “repetición antológica de lo mismo” (Savater 1977 112), siendo “lo mismo” todo aquello que es bueno. Para Deleuze, de este modo, dar cuenta de que la *verdad* tiene génesis, o sea, reconocer que no siempre ha estado ahí, será fundamental, pues a través de esta visión será como se pueda comprender —o generar— el sentido de las cosas. Siendo esto así, el *sentido* para Deleuze es un “efecto”, no un “origen”; y el *sinsentido*, por otro lado, al carecer de cualquier sentido propio, no será lo mismo que la ausencia de sentido (Deleuze 2005). Es decir, el *sentido* y el *sinsentido* no son términos opuestos, ni siquiera tienen porqué ser complementarios: son cosas distintas. En sus propias palabras (Deleuze 2005):

[...] la contradicción se engendra, no en la relación de un término con el otro término. Según la transformación de lo hipotético en conjuntivo, «si es de día, hay claridad» implica que no es posible que sea de día y que no haya claridad [...] El sinsentido opera una donación de sentido, tanto como una determinación de significación. Pero no lo hace en absoluto de la misma manera. (100-101)

Esto quiere decir que el sentido *se construye* a través de adiciones que nacen de los sinsentidos, por ejemplo: *es de día, pero está nublado*, en principio es un sinsentido, pero lo que en verdad implica es que *puede ser de día cuando esté nublado, tendrá sentido*. Dicho de otra forma, el sentido aparece cuando el sinsentido se manifiesta: no existe el sentido ontológico, sino que este es, más bien, un “producto” propio del ser humano, algo que se puede “producir con nuevas maquinarias” (Deleuze 2005 103). Así, tendrá mucho sentido —valga la redundancia— pensar *la verdad*, o sea, aquello con sentido, como una herramienta de precisión que nace de los sucesivos intentos de comprender la realidad que nos engrana. Por tanto, la inclinación humana hacia la verdad, que se suele asimilar como génesis del sentido —como si la verdad existiera por sí sola y el sentido se lo diéramos nosotros— es, en realidad, un mecanismo de supervivencia.

Esta elaboración conjunta y —más o menos— consensuada de *verdades con sentido* será sobre la que se reflexione en el presente artículo, tratando

de dilucidar qué papel desempeñan las colectividades en los mecanismos enunciativos de verdad e investigando sobre las prácticas artísticas y la performatividad como agentes operantes del saber que promueven —y facilitan— la construcción colectiva de verdades múltiples.

2 · Nuevos paradigmas interpretativos sobre el concepto de la *verdad*

Para la elaboración del proyecto se seguirá una línea de investigación transversal y teórica sobre el tema de la verdad y su naturaleza discursiva, ejecutando un análisis de las últimas tendencias interpretativas que se han podido identificar desde las esferas del pensamiento contemporáneo. En este epígrafe se hará especial hincapié en los estudios de implicación política y, en el siguiente apartado, en aquellos relacionados con el desarrollo de prácticas artísticas, de las que el mismo Nietzsche dice que son muestra de “que sólo es real la vida disfrazada de apariencia” (2001 236), es decir, el arte como ejemplo fehaciente de la verdad *reconocida* como estrategia de subsistencia.

Como se ha visto, partiendo de las reflexiones de Nietzsche (2001) y Deleuze (2005), la verdad no existe en el mundo de manera previa e independiente a nuestra experiencia, sino que se elabora acorde a las vivencias de los distintos pueblos y colectividades; es un instrumento que asegura la supervivencia y la co-presencia mutua a través de la enunciación colectiva de definiciones válidas que organizan las sociedades y sus procedimientos. Pudiera parecer que dichos argumentos remiten a una especie de *mundo sin hechos* donde todo es válido, corriendo pues el riesgo de calificar este pensamiento como demasiado relativista. Pero, todo lo contrario, debe entenderse como lo que Gianni Vattimo explicó como el cambio ontológico que se ha producido en torno a la idea de *verdad* como hecho *hecho*, es decir, que se construye y, por consiguiente, es resultado de un paradigma interpretativo (2010). De hecho, el reconocimiento de esta verdad —en principio consensuada— compone, según el autor, el fundamento mismo de la democracia. En palabras de Vattimo (2010):

Si existiera una verdad «objetiva» de las leyes sociales y económicas (la economía no es una ciencia natural), la democracia sería una elección por completo irracional: sería mejor confiar el Estado a los expertos, a los reyes-filósofos de Platón o a los premios Nobel de todas las disciplinas. (18)

Es decir, la verdad *construida* no otorga validez a todas las posturas ni a todos los hechos *hechos*, no todo es válido, sino que esta verdad, al ser elaborada conjuntamente, da muestra de la necesaria participación horizontal y democrática de los individuos pertenecientes a las sociedades, es signo de la agencia propia de las personas para *estar* en el mundo. Esto, lejos de significar que *no exista la objetividad*, implica que es la forma de enunciar los *hechos*, participativa, lo que configura a la *verdad*. Haciendo ahora alusión al apunte de Vattimo “la economía no es una ciencia natural” (2010 18), cabe señalar aquí que el autor indaga sobre las verdades sociales, culturales y políticas, más allá de introducirse en las verdades que se han dado por ciertas sobre el mundo natural, como pudiera ser la Ley de la Gravedad, la Termodinámica o el Sistema Solar. De cualquier modo, lo que se propone en este texto es que estas reflexiones son aplicables también para dichos sucesos, o lo que viene a ser lo mismo: las verdades sobre los fenómenos más alejados de nuestra experiencia social y colectiva también han sido elaboradas por el ser humano en un tiempo y lugar concretos.

Partiendo de esta hipótesis, se debe aclarar que en ningún momento nos referimos a la realidad como simple constructo o producto del razonamiento humano, sino a la idea de que las grandes verdades que han venido dando forma al conocimiento científico del mundo, al igual que las verdades socio-culturales, si bien constatan fenómenos de manera empírica, lo que formulan sobre ellos es una *acepción* de su definición — si es que la hubiera —, es decir, uno de los muchos modos de expresar lo que ocurre. Esto no es nada nuevo, filósofos como Heidegger, Wittgenstein o Merleau Ponty han venido avisando durante el último siglo sobre la existencia de estos mecanismos de enunciación (Dreyfus y Taylor 2016 45). Entonces, la verdad ayuda a articular una comprensión de la realidad en la medida en que facilita estructuras y contextos en los que las elaboraciones conceptuales humanas tienen sentido y se corresponden con los fenómenos del mundo, sin llegar a ser *inherentes*

a estos últimos. Es decir, lo que *existe* como tal, y somos nosotros quienes a través del lenguaje constituimos *verdades con sentido* acerca de ello, para así poder organizar nuestro conocimiento de manera coherente. Siendo esto así, se debe tener cuidado de no caer en el relativismo, como se advertía hace unas líneas y, en lugar de eso, apelar a la responsabilidad, pues, tal y como decía Ludwik Fleck citado por Latour:

La verdad no es *relativa* y ciertamente no es *subjetiva* en el sentido popular de la palabra. La verdad no es una convención sino, desde una perspectiva histórica, un evento en la historia del pensamiento, en su contexto contemporáneo, modelada según las limitaciones racionales. (2007 14)²

Lo que viene a decir que, más allá de ser libre y deslavazada, la verdad es aquello que se nombra en un tiempo concreto, es una verdad contingente, y, así, mutable. Para comprender mejor estos conceptos de verdad *construida* y *transitoria*, se puede acudir a un ejemplo muy concreto: el caso de Newton. DiSalle describe en su libro *Understanding Space-Time. The Philosophical Development of Physics from Newton to Einstein* (2006) cómo la controversia científica entre los postulados de ambos científicos ha dominado el pensamiento metafísico hasta la fecha. De hecho, las conclusiones comunes a las que se ha llegado han sido que Newton estaba equivocado, que erró terriblemente al definir el espacio-tiempo absolutos y la teoría de la simultaneidad, y que su fallo ha sido arrastrado durante demasiado tiempo. Pero, verdaderamente, la equivocación no fue del físico; según DiSalle, han sido aquellos que se empeñaron en estudiar los principios newtonianos enmarcados en los contextos contemporáneos y no en el siglo XVII, donde corresponden, los que se han engañado a sí mismos (7). De haberlo hecho así, se habrían dado cuenta de que lo que Newton propuso no era una definición determinista de

² Traducido del original: “*Truth is not ‘relative’ and certainly not ‘subjective’ in the popular sense of the word. (...) Truth is not a convention but rather (1) in historical perspective, an event in the history of thought, (2) in its contemporary context, stylized thought constraints. (p. 100)*”, extraído por Latour de la obra de Fleck *Genesis and Development of a Scientific Fact* (1981 [1935]).

asuntos metafísicos, sino una serie de conceptos estructurados que hacían de éstos ideas inteligibles para el ser humano. Es decir, lo que planteaba Newton era una teoría, pero no sobre la “ontología” de las cosas, sino sobre su “estructura” y la capacidad humana para *articularla* (22). Entonces, si bien las verdades newtonianas se han demostrado hoy *no viables*, sin embargo, sí que fueron válidas en su tiempo, ya que sirvieron de fundamento para la metafísica y el desarrollo de la física experimental.

Por tanto, el conocimiento científico, más que dar cuenta de los fenómenos que tienen lugar en la realidad, habla sobre el ser humano y su manera de entender el mundo, de las estructuras y esquemas inteligibles que este elabora en aras de comprender lo que ocurre a su alrededor. Así es como se puede hablar de verdades *construidas* y *transitorias* para todos los campos: social, económico, político, cultural, científico, natural... Y, en consecuencia, si *verdad* es aquello que *se enuncia* colectiva y democráticamente, lo que no se menciona, al no haber entrado en el cómputo de esquemas que describen el modo humano de entender las cosas, no es cierto. Esto significa que discursos minoritarios, vivencias disidentes, costumbres indígenas, etc. no sean consideradas *verdades* a ojos de la sociedad global, al haber quedado relegadas a meros relatos y no haberse reconocido como vías válidas de comprensión de la realidad.

Esta evolución del término *verdad* es algo que se ha venido reconociendo desde la ruptura de la Filosofía como búsqueda de la verdad, pasando a conceptualizarse, más abiertamente en la era del Postmodernismo, como disciplina que trata de discernir aquello que queda oculto, la “ontología de la actualidad” descrita por Foucault y a la que hace referencia el mismo Vattimo (2010 40). Dicho de otra manera, lo que es conocido como *verdad* se rearticula de nuevo a partir de los años 70 con autores como Lyotard (1979), presentando una incredulidad total hacia las “metanarrativas” o *grandes verdades de la humanidad*, que vienen a ser sustituidas por la multiplicidad y las “micronarrativas”, que son las que constituyen el cómputo global de experiencias, de ser éstas abarcables. De cualquier modo, lo cierto es que las verdades quedan lejos de haber sido democratizadas y, a pesar de la importancia depositada desde la teoría en las micronarrativas, el desfase en el reconocimiento de las experiencias minoritarias como *verdades* es algo que se sigue manteniendo. Así lo afirmaba Deleuze en su texto *Minorías* (2002 473), donde describe

cómo los sistemas marginales de grupos diversos, entre los que se desarrollan procesos muy dispares y ajenos al *establishment*, están caracterizados por su acción en base a las “líneas de fuga”, es decir, por la *diferencia con la verdad* de la que son portadores y que les permite experimentar un continuo estado de devenir. Esto quiere decir que las “minorías”, definidas por su alteridad distinta a aquella del *otro*, que es *verdadero*, continúan operando en los márgenes de la diferencia, no reconociéndosele su agencia enunciativa y, por tanto, sin llegar a existir verdades que los engranen. Sin embargo, no está todo perdido, pues como arguye el propio Deleuze (2002), las “minorías” pueden provocar mutaciones sistémicas a través de la acción espontánea y los mínimos acontecimientos que escapen al control; es precisamente por residir en los márgenes que desde ahí pueden *empujar*.

Por consiguiente, aunque se ha acordado que la verdad es *construida* y *transitoria*, se debe hacer un inciso para estudiar el nivel de acuerdo en su carácter democrático. A este respecto realiza López Petit unas reflexiones sugerentes en su texto *Lo no-ideológico en tanto que verdad* (2011), con las que da pie a imaginar un nuevo mundo de *verdades de verdad*. Así, el filósofo plantea que, en este mundo digital, hiperconectado y triste, se debe entender la realidad contemporánea como “ideológica” en sí misma, pues si la *verdad* es hoy producto de la continua generación interpretativa de sentido —construida y transitoria—, en ese caso, no existe ideología pues toda la realidad es ideológica. Si todo lo cierto lo es en base a elaboraciones conceptuales e interpretaciones del mundo, entonces la certeza misma depende de la inclinación política del ojo que la enuncie, por tanto, la realidad —desde el prisma humano— será ideológica en su totalidad. Todo lo que consideramos *verdad*, es producto de un pensamiento político bien articulado. Así ha pasado, por ejemplo, con los estudios médicos centrados en las capacidades reproductivas del cuerpo femenino, que dejan a un lado el placer o el consentimiento, además de negar a las mujeres el poder ser *sujetos portadores de verdades* sobre sus propios cuerpos (Tuana 2006); o con el descrédito a las comunidades hídricas indígenas y autogestionadas, que ha desembocado en la opinión extendida de que estos son sistemas a los que el mercado puede acceder libremente para explotarlos (Shiva 2002).

Volviendo a Vattimo (2010), la *verdad* es un mecanismo democrático en la medida en que involucre a todos los agentes que en base a ella van a

operar, si no, tal y como ocurre con los ejemplos anteriores, se convierte en dogma. Es ahí donde reside la potencia de los argumentos de López Petit, que afirma que, si todo es ideológico, lo único que puede eludir esta “crisis de sentido” es reconocer la verdad como elaborada, o sea, el acto mismo de *construir* nuevas verdades de manera consciente (2011). En esta misma línea, el autor anima a tomar distancia de las aspiraciones modernas que en primer lugar inclinaron al ser humano en su interminable búsqueda de la verdad y a que, ahora, en lugar de anhelar verdades universales que promuevan la cohesión *homogénea* de las sociedades, se trate en cambio de realizar desplazamientos, de dar lugar a correlatos ajenos y, así, ser capaces de observar aquello que se oculta en los márgenes en este gran régimen ideológico que toma la verdad por bandera y que, sin embargo, no la practica. En resumidas cuentas, ahora, la inclinación hacia la verdad debe ser *heterogénea*, lejos de ser unificadora. En este sentido, si la verdad ha sido hasta este momento construida y transitoria, un *evento* mutable que se da en tiempos concretos, a partir de ahora se trata de lograr un consenso *articulado* por diferentes acuerdos que den muestra de la multiplicidad de vivencias que traducen el mundo y dan pie al entendimiento humano. Es una labor de reconocimiento que constata que no existe un único modo de conocer.

En definitiva, la verdad hoy consiste en admitir las potencialidades de un mundo que experimenta distintos procesos a través de las subalternidades, donde no se deben considerar tan solo las narraciones puramente verificables a través del discurso dominante, sino aquellas que se materializan en la puesta en práctica también, las acciones “rizomáticas” de las que habla Deleuze (1990) y que entretejen las luchas y las distintas apropiaciones populares, trasladando los postulados verídicos tradicionales y, consecuentemente, haciendo de la verdad un instrumento de veras democrático. Un escenario en el que no solo sean válidas las concepciones del método científico o de las ideologías hegemónicas, sino donde el conocimiento popular, el saber indígena o las vivencias desplazadas también sean reconocidos con potencial para desarrollar esquemas que expliquen la realidad desde algunas de sus múltiples acepciones.

3 · Una nueva verdad: prácticas performativas y el papel del arte en los mecanismos de generación de sentidos

La verdad como *evento*, con su consiguiente carácter construido, transitorio y acordado, implica no sólo que se reconozca la arbitrariedad de lo cierto en momentos y lugares dados, sino que también se infiere de aquí el papel de los pueblos a la hora de establecer sus propios métodos de traducción para entender la realidad a través de esquemas elaborados de certezas. De esta forma, más que renunciar a la verdad como concepto *objetivo*, se podría aventurar que las acciones a perseguir, lejos de componer una simple negación de la objetividad, deben abordar la creación y construcción de nuevas subjetividades, nuevas verdades prácticas, performativas, que den forma y atraviesen a los individuos por medio de pequeñas acciones emancipatorias del pensar: las mutaciones sistémicas de las “minorías” de Deleuze (2002). No es cuestión de desarmar lo ya acordado pues, en ese caso, los mecanismos y esquemas inteligibles para la comprensión de la realidad acabarían desarticulados, sino de generar otros nuevos al tiempo que se *reestructuran* los ya existentes. En palabras de Fortanet, no se trata de acometer contra el *establishment* por medio de “armas racionalistas, sino materialistas” (Fortanet 2019). Es decir, repensar el carácter epistemológico inmaterial que se le ha adjudicado a la verdad históricamente y ser capaces de trasladarla al campo de lo estético, lo perceptible, lo apreciable. La nueva construcción colectiva y democrática de verdades, para que tenga *sentido*, debe dar un paso más allá de la enunciación y embarcarse de lleno en la *performatividad*. Es una cuestión de elaboración, de generación y de emancipación que sobrepasa la simple negación y trata de abordar un enfrentamiento crítico efectivo y activo, esta vez, dando lugar a verdades paralelas, verdades sensibles, entrelazadas y, al mismo tiempo, contingentes. Es decir, hacer de la verdad no una idea que tan solo se pueda pensar, sino un campo de batalla encarnado, una verdad *vivable*. Ya lo decía Latour: “una de las condiciones imprescindibles para *conocer* es aprender a *dejarnos afectar* por nuestros objetos de estudio” (Calvillo 18).

A este respecto, una de las pensadoras que mejor ha expuesto el problema de la asunción de verdades no acordadas ha sido Butler que, en su libro *El género en disputa* (1990), habla de la asignación primaria del género

al nacer, que nada tiene que ver con lo natural del cuerpo humano, pues buenamente se podría agrupar a las personas por el tamaño de sus pies en lugar de atender a la sexuación de sus cuerpos, a lo que ella llama —recordando a Foucault— “ontología de atributos accidentales” (83). En este sentido, Butler argumenta sobre la sexuación de los cuerpos y su identificación con el género masculino o femenino como una demanda de identidad por parte de la cultura, es decir, es una *verdad* que se formula partiendo de ciertas características fisiológicas que hacen los cuerpos inteligibles a través del lenguaje —como las metáforas de las que hablaba Nietzsche (2001)—. De este modo, el género se “performa”, pues su legitimación consiste en reproducir una serie de verdades culturales obligadas que trascienden al individuo, o lo que es lo mismo, las facetas de la personalidad que corresponden al género y que ciertamente no le son propias a la persona, sino que vienen impuestas por los aparatos sociales (Butler 1990). La identidad, y no solo de género, define *quién somos* dependiendo de *quién no somos*, y cuando el libro de ejemplos —a seguir o a huir de— no resulta suficiente, se deben generar nuevos modos de concebir y experimentar la propia existencia que excedan las verdades compartidas: transgénero, género fluido, *queer*, travestismo, etc. Así son las nuevas performatividades generadoras de verdades heterogéneas: aquellas que articulan y asumen formas distintas de hacer el mundo inteligible a través de nuevos esquemas, abriendo el abanico epistémico de posibilidades y, no solo eso, sino que también se amplía el espectro estético al operar por medio de sensibilidades disidentes.

Continuando con el ejemplo del género para tratar de comprender mejor cómo funciona la verdad y en qué medida se puede hacer uso de ella para democratizarla, se debe depositar atención sobre el hecho de que, si la cultura interpreta el sexo y asigna un género al individuo, entonces, podría decirse que el género es la expresión reglamentaria de una norma, es decir, la ejecución y puesta en marcha de un *poder* que reproduce parámetros de persona y, a través de la información sobre las actitudes deseables para lo femenino o lo masculino, se convierte también en *poder de control*. De esta forma, la verdad, como ejercicio de poder y mecanismo organizativo, como ya advertía también Nietzsche (2001), se convierte en algo de lo que uno puede apropiarse. Las verdades que se han reconocido como fundamentales pueden y *deben* mutar, y es a través de la agencia que otorga la enunciación

performativa desde los márgenes como estas mutaciones se pueden practicar e inducir.

Se habla por tanto de una verdad que se elabora de manera pragmática, una verdad que parte de la experiencia sensible y múltiple para establecer nuevas vías de acceso a la realidad que posibiliten, así, el reconocimiento de aquellas vivencias que anteriormente habían sido relegadas al mito o la marginalidad, haciendo de las mismas modos factibles y *verdaderos* de construir esquemas inteligibles que faciliten el entendimiento humano del mundo. Dentro de este nuevo escenario, donde se reconoce la agencia de la performatividad como mecanismo para *comprender* y *expresar*, las prácticas artísticas van a adquirir un papel fundamental. Y es que el rol innegable que tiene el arte como catarsis de la experiencia hace posible la resistencia ante el poder hegemónico y la adopción disidente de nuevos poderes que den lugar a texturas heterogéneas de vivencias colectivas. En este marco, las prácticas artísticas van a desempeñar dos funciones de especial importancia: la denuncia y la enunciación performativa.

3.1. El arte como denuncia ante las verdades homogeneizadas

Históricamente, el arte ha venido desempeñando un papel catalizador de las vivencias sociales, esgrimiendo los asuntos contingentes al tiempo en que se crean sus obras y advirtiendo sobre los problemas existentes en su contexto. Así, no son pocas las prácticas artísticas que a día de hoy avisan sobre los peligros de las grandes verdades, generando redes de concienciación e interviniendo directamente en la recepción pública de los discursos dominantes. Aunque, si bien desde los aparatos artísticos se está trabajando por desvelar la *agencia enunciativa* y *performativa* propia de los sujetos, todavía queda un gran trecho por recorrer. Ya lo decía Chul Han al concebir la contemporaneidad como un enjambre colectivo indiferenciado, donde las aglomeraciones circunstanciales de opiniones son, sorprendentemente, aculturales para él (2017). En este sentido, Han entiende la sociedad de hoy como una cámara de eco donde se niega la acción pública y la reivindicación política. Ha desaparecido el reconocimiento como operación dialéctica en la que resulta fundamental *el otro* como diferente: “lo que el yo narcisista se encuentra en los espacios virtuales es, sobre todo, a sí mismo”, afirma

(Han 2017 39). Entonces, si no se tiene cuidado, la verdad que se experimenta será de la que se nos haya proveído y que, al mismo tiempo, co-producimos de manera hiperactiva en la red. A este respecto, Martín Prada (2018) realiza una comparación muy oportuna, enfrentando la sociedad de la vigilancia de Foucault, aquella en la que el espectro de lo visible se encuentra sumergido bajo el control de los sistemas de observación; a la sociedad sumisa ante la información que se promueve y difunde entre sus individuos, a la que llama “sociedad de la posverdad”. El autor habla de una “visualidad digital ensimismada” (2018), en la que nos vemos presos y la cual no da lugar a la interpretación.

Sin embargo, las prácticas artísticas tienen mucho que decir sobre esto. Si se presta atención a las advertencias de Daniel Andújar en su *Cápsula de Confort* (Andújar y Fontcuberta 2020), se podrá apreciar que la denuncia que articula el artista hace énfasis sobre la desposesión de la propia experiencia. Es decir, la obra da muestra de cómo los nuevos sistemas de vigilancia digital, donde ya ni siquiera son las grandes corporaciones las que ejercen el control —sino los propios usuarios en su interminable reciprocidad de transmisión de información—, han conseguido someter a los individuos de tal modo que ahora son ellos mismos los que adoptan las mecánicas del panóptico y las hacen propias. Lo que consigue esta pieza es, ciertamente, descubrir la falacia de una gran verdad: si los conceptos a través de los cuales se comprende el mundo son construidos de manera deliberada, entonces, se deberá tomar conciencia sobre el papel propio de los sujetos en estos mecanismos de generación de sentido. O, lo que es lo mismo: si ahora *somos nosotros* los que nos vigilamos, aprovechemos este poder que se nos ha adjudicado para revertir la situación de dominio.

Con obras como la de Andújar es como el arte se posiciona en contra de los mecanismos enunciadore de verdades homogéneas y trata de dar cuenta del carácter temporal de aquello que consideramos cierto, democratizando la idea de verdad y haciendo de ella un concepto al que se le reconoce su arbitrariedad, posibilitando por tanto la agencia que le es propia a los colectivos que habitan los márgenes para ser capaces de proclamar sus verdades como vías válidas para entender la realidad.

3.2. El arte como mecanismo performático y enunciativo de verdades

Partiendo del arte como denuncia ante la proclamación de verdades homogeneizadas, cabe preguntarse cómo generar verdades más allá de oponer resistencia, pues esto solo consigue trasladar la verdad dominante de su sitio, como ya se analizaba al principio de este apartado. Es decir, es más cuestión de comprender cómo rearticular el tejido de las certezas para hacer de él no una red que, en su acepción textil, *contenga* y *oprime*, sino una red de conexiones y nexos, una red afirmativa de producción de sentidos colectivos dispuesta a crecer y a ampliar, en lugar de a apretar y dominar. En esta línea están surgiendo algunas propuestas más que interesantes desde los ámbitos artísticos que pretenden no solo reorganizar los sentidos de la realidad y reestructurar los esquemas inteligibles, sino generar otros nuevos y, además, provocar también un vuelco en los modos mismos de acceso al conocimiento. Es decir, si lo que se sabe sobre las vías de acceso y entendimiento de la realidad ya no resulta suficiente, en tanto que se percibe cómo *la verdad*, como tal, no basta para acoger todas las vivencias, ¿por qué no proponer nuevos acercamientos al conocimiento?, ¿por qué no modificar el acto de aprendizaje mismo?

Estas preguntas, en realidad, no son nada nuevas. Arnheim ya hablaba sobre esto a mediados del siglo pasado (1969): afirmaba, en una sucesión lógica de argumentos, que, si antes de establecer *aquello que es cierto* se experimenta lo sensible, entonces la percepción es una función de la inteligencia. O, en otras palabras, es el evento estético el que da lugar a la cognición, de carácter posterior. Esto recuerda bastante a los postulados de Deleuze con los que establecía que *la verdad* no compone un origen al que el ser humano pueda darle “sentido”, sino que ambas ideas son “efectos” propios de la tendencia humana a *comprender* (2005).

Siguiendo estos planteamientos que establecen las verdades como producto de las vivencias sensibles y experiencias estéticas, están emergiendo muchos proyectos híbridos que presentan caminos viables para familiarizarse y empaparse de estos nuevos modos de *conocer*. Entre ellos, el proyecto Yellow Dust, que tuvo lugar en la Primera Bienal de Arquitectura y Urbanismo de Seúl en 2017, llevado a cabo por el colectivo de artistas interdisciplinarios METALOCUS, trajo a colación el término “intimididades mole-

culares” al presentar un dispositivo artístico que hacía medible y visible la contaminación del aire en la ciudad (Lalueta 2017). No obstante, esto no lo conseguía con los artilugios propios de la ciencia —sumos responsables de los datos acerca de la composición del aire—, sino que lo hacía a través de una instalación que exploraba tanto los efectos como los *afectos* de un espacio público y que consistía en facilitar la interacción encarnada y colectiva con los números científicos, a través de la emisión de vapor de agua cuya densidad y color cambiaba según los niveles de polución del momento. O el proyecto *Objections* (Callén y López 2019), que perseguía intervenir los regímenes de sensibilidad estética y transitar los distintos tipos de afectividades que se pueden desarrollar hacia los objetos que ya no se consideran útiles, haciendo de lo que se suele considerar *basura*, de nuevo, objetos dignos de nuestra atención y cuidados.

En definitiva, están viendo la luz ideas que hacen visible lo invisible y, al enunciarlo performativamente, lo convierten en *verdad*. Estos mecanismos de exploración permiten que las certezas se construyan no tan solo por medio de conceptos, sino que las vivencias y las experiencias sensibles adquieran un papel fundamental y comiencen a concebirse como agentes operantes del saber. En suma, cabe señalar aquí que, si bien la realidad *se vive*, esta se presenta *inaprehendida* pues, tal y como se ha venido estudiando, los mecanismos de enunciación de verdades hasta ahora reconocidos no han sabido trascender el campo epistémico. Por todo lo cual, en aras de heterogeneizar la verdad y hacer de este un espacio que reconozca los distintos modos de inteligir el mundo, se trata ahora de dejarse afectar, de digerir las verdades carnalmente y, así, hacer de las certezas un territorio fértil, sensible y colectivo. Para ello, el arte va a actuar como principal catalizador de la experiencia, articulando nuevas sensibilidades y abriendo caminos inexplorados que facilitan la comprensión de la realidad de manera encarnada, múltiple y colectiva.

4 • Conclusiones

A lo largo del desarrollo del presente artículo se ha tratado de dar respuesta a varias cuestiones. Por un lado, la pregunta de *qué es la verdad y de dónde nace*, para la cual se ha acudido al pensamiento nietzscheano y deleuziano. Por otro, *el papel de la verdad en la contemporaneidad y su implicación política*,

para lo que se ha investigado sobre los nuevos paradigmas interpretativos en el segundo epígrafe, acudiendo a ideas como la verdad democrática de Vattimo o la realidad ideologizada de López Petit. Y, por último, *el rol del arte y las prácticas performativas en los mecanismos enunciativos de verdades*, sobre el que se ha incidido en el último apartado y para el que nos hemos servido de Butler, Han y Arnhem. Teniendo en cuenta esta sucesión de preguntas de investigación y el consiguiente desarrollo del texto, se debe concluir que:

Primero, *la verdad* es una estrategia humana para comprender, entender y organizar el mundo, es un mecanismo de supervivencia. Como tal, compone una elaboración, es decir, la verdad es construida, al igual que el *sentido*, por lo que no existe de manera previa e independiente a la experiencia, sino que se produce a través de la enunciación colectiva.

Segundo, el hecho de que la verdad sea *construida* implica que esta sea, en realidad, el fundamento mismo de la democracia. Así, da muestra de la necesaria participación horizontal, y se formula en base a acuerdos de los individuos que a través de ella se organizan en las colectividades. Se debe tener en cuenta que no tan solo la verdad sociocultural es producto de una elaboración, sino que las verdades científicas también. El conocimiento científico, ciertamente, no describe los fenómenos que tienen lugar en el mundo, sino las *estructuras* y *esquemas* que hacen esos sucesos inteligibles para la mente humana.

Por tanto, en tercer lugar, la verdad, además de ser construida, es *transitoria*, en tanto que hace referencia a las certezas que se han establecido en lugares y momentos dados en aras de comprender lo que sucede en la realidad.

Cuarto, estos caracteres de la verdad como *construida* y *transitoria* conllevan que existan enunciados que, a pesar de componer vías válidas de comprensión de la realidad, sin embargo, no sean reconocidos como verdades a ojos de la sociedad global, con lo que su *faceta democrática* es algo que se debe escrutar. En este sentido, se hace necesario fomentar una inclinación hacia la verdad *heterogénea*, no unificadora. Esta labor debe basarse en el reconocimiento de la verdad como elaborada y construida, y no puede partir de la negación de los esquemas inteligibles o verdades establecidas, sino que debe tratar de generar otros nuevos al tiempo que abogue por reestructurar los ya existentes.

Quinto, la *performatividad* es la base que da cuenta de la multiplicidad de verdades, posibilitando el reconocimiento heterogéneo y modificando los modos de acceso a la verdad, que pasan de ser tan solo epistémicos a operar en el campo de la *experiencia estética* y de las *sensibilidades*. Así, las *prácticas artísticas* se sitúan como principal catalizador de la experiencia, siendo capaces de articular nuevas sensibilidades que abran distintas vías de enunciación de la verdad a través de la multiplicidad y la experiencia sensible. El arte no solo reorganiza los sentidos de la realidad y reestructura los esquemas inteligibles —las verdades—, sino que genera otros nuevos: hace visible lo invisible y, a través de la *enunciación performativa*, lo convierte en *verdad*.

En suma, la conclusión principal a destacar del presente artículo sea quizás la idea de que los individuos, por sí mismos, poseen agencia enunciativa y performativa para proclamar verdades y dar a conocer las múltiples vías para comprender el mundo que operan en la contemporaneidad: el conocimiento indígena, las vidas disidentes, las experiencias marginales, etc. No es cuestión de que todo sea válido, más bien, son los propios caracteres de la verdad como construida, transitoria y democrática, los que evidencian la necesidad de *implicar* a todos los afectados por las certezas en los mecanismos enunciativos. Es decir, si bien existen verdades hegemónicas, sin embargo, aquellas que se establecen desde los márgenes tienen potencial para ser reconocidas como estrategias válidas para comprender y expresar la realidad. Y, para ello, las prácticas artísticas van a jugar un papel fundamental, en tanto que la experiencia estética es reconocida como modo primordial de acceso al conocimiento, revelando cuestiones que, desde un foco exclusivamente epistémico, quedarían ocultas.

5 · Bibliografía

- Andújar, Daniel G. y Fontcuberta, Joan. *Cápsula de confort* [charla]. Barcelona: Mercat Audiovisual de Catalunya, 2020. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=HL1l86ntP14&t=4010s>
- Arnheim, Rudolph. *El pensamiento visual*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1969.
- Callén, Blanca y López, Daniel. “Intimate with your junk! A waste management experiment for a material world”, *The Sociological Review* 67 (2019): 318-339.

- Calvillo, Nerea. “Reclamar el aire”. *La aventura de aprender*. Madrid: Instituto Nacional de Tecnologías Educativas y de Formación del Profesorado (INTEF), 2017.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Felix. *Capitalismo y Esquizofrenia: Mil Mesetas*. Barcelona: Paidós, 2002 [1980].
- Deleuze, Gilles. *Conversaciones*. Santiago de Chile: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 1990.
- Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2005 [1969].
- DiSalle, Robert. *Understanding Space–Time. The Philosophical Development of Physics from Newton to Einstein*. Nueva York: Cambridge University Press, 2006.
- Dreyfus, Hubert y Taylor, Charles. “Una imagen nos tuvo cautivos”. *Recuperar el realismo*. Madrid: Rialp, 2016. 19–57.
- Fortanet, Joaquín. *Post-verdad y materialismo* [artículo web]. Madrid: El Salto, 2019. Recuperado de: <https://www.elsaltodiario.com/el-rumor-de-las-multitudes/post-verdad-y-materialismo>
- Han, Byung-Chul. *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder, 2017.
- Lalueta, Inés. *Yellow Dust. Much more than measuring air*. Seúl: METALOCUS, 2017. Recuperado de: <https://www.metalocus.es/en/news/yellow-dust-much-more-measuring-air>
- Latour, Bruno. “A Textbook Case Revisited. Knowledge as a mode of existence”. *The Handbook of Science and Technology Studies – Third Edition*, eds. Edward J. Hackett, Michael Lynch, Judy Wajcman y Olga Amsterdamska. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2007. 83–112.
- López Petit, Santiago. *Lo no-ideológico en tanto que verdad*. Barcelona: Espai en blanc, 2011.
- Liotard, Jean-François. *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra, 2006 [1979].
- Martín Prada, Juan. *El ver y las imágenes en el tiempo de Internet (Estudios visuales)*. España: AKAL, 2018.
- Nietzsche, Friedrich. “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, *Cuaderno Gris. Monográfico sobre Nietzsche y la “gran política”: antídotos y venenos del pensamiento nietzscheano*, *Época III*, 5 (2001): 227–237.
- Rancière, Jacques. *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014.

- Savater, Fernando. *Conocer Nietzsche y su obra*. Barcelona: Dopesa, 1977.
- Shiva, Vandana. “Derechos sobre el agua: El Estado, el mercado y la comunidad”. *Las guerras del agua: contaminación, privatización y negocio*. Barcelona: Icaria, 2002. 35-53.
- Tuana, Nancy. “The Speculum of Ignorance: The Women’s Health Movement and Epistemologies of Ignorance”, *Hypatia*, Summer, vol. 1, 3 (2006): 1-19.
- Vattimo, Gianni. *Adiós a la verdad*. Barcelona: Gedisa, 2010.