

Verdad y veracidad políticas en Bernard Williams. Reivindicación de la *parresía*

Political Truth and Truthfulness
within Bernard Williams Thought.
Defense of *parresia*

Verdade e veracidade políticas
em Bernard Williams: reivindicação
da *parrésia*

**Cómo citar
este artículo en APA:**
Bordamalo, S. (2016)
Verdad y veracidad
políticas en Bernard
Williams. Reivindicación
de la *parresía*. *Analecta
política*, 6 (10), 151-166.

Recibido:
10 noviembre 2015
Aprobado:
10 de diciembre 2015

SANTIAGO BORDAMALO ECHEVERRI

Magíster en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás de Tunja y profesor de la misma universidad. Correo electrónico: santiago.bordamalo@usantoto.edu.co / orcid.org/0000-0003-1138-3257 / Dirección Postal: Calle 19 # 11-64. Tunja-Colombia.



Resumen

A partir del libro titulado *Verdad y veracidad: una aproximación genealógica*, libro que se constituye en una suerte de 'testamento' filosófico del autor británico Bernard Williams (1929-2003), este artículo pretende destacar el deslinde propuesto por el autor entre 'verdad / veracidad' y las implicaciones políticas de dicha distinción. Se resalta la preocupación ética y política de Williams desde su crítica, tanto al utilitarismo inglés como al formalismo kantiano.

Palabras clave:

Verdad, veracidad, Bernard Williams, filosofía política, Michel Foucault.

Abstract

Based on Bernard Williams' work *Truth and Truthfulness*, which might be seen as a sort of philosophical 'will' of the British philosopher, the paper aims to highlight the demarcation between *truth* and *truthfulness* and the political consequences of such a demarcation. The paper accentuates the political and ethical concerns of Williams from the perspective of his critique of both English Utilitarianism and Kantian Formalism.

Key words:

Truth, Truthfulness, Bernard Williams, Political Philosophy, Michel Foucault.

Resumo

A partir do livro intitulado *Verdade e veracidade: uma aproximação genealógica*, livro que se constitui em uma espécie de 'testamento' do autor britânico Bernard Williams (1929-2003), este artigo pretende destacar a demarcação proposta pelo autor entre 'verdade / veracidade' e as implicações políticas de tal distinção. Ressaltaremos a preocupação ética e política de Williams a partir de sua crítica, tanto ao utilitarismo inglês como ao formalismo kantiano.

Palavras-chave:

Verdade, veracidade, Bernard Williams, filosofia política, Michel Foucault.

Introducción

En el mencionado libro B. Williams (2006) identifica en la *sinceridad* y la *precisión* los dos valores básicos de la verdad y se trata de acortar la distancia entre la demanda de verdad y la incerteza. Es clara la deuda con Nietzsche y se manifiesta de forma más obvia en la adopción de un *método genealógico* como herramienta para la explicación y la crítica. Aunque parte de su intención era atacar a los que consideraba que negaban el valor de la verdad, el libro advierte que entenderlo simplemente en este sentido significaría perderse parte de su propósito. *The Guardian* (2003) escribió en su obituario a Williams que el libro es un examen de aquellos que “se burlan de cualquier supuesta verdad por ser ridículamente ingenua, pues está inevitablemente distorsionada por el poder, el sesgo de clase y la ideología”.

La genealogía de la veracidad

En el libro el filósofo británico (Williams, 2006, pp. 13-29) plantea el complejo problema del deslinde *veracidad-verdad*: “Estas dos tendencias, el fervor por la veracidad y la desconfianza frente a la idea de la verdad, están relacionadas entre sí, quedamos enfrascados en una lucha de retóricas [...] Es fácil observar que la exigencia de veracidad y el rechazo de la verdad pueden ir unidos” (Williams, 2006, pp. 13-14). Critica que hoy la pasión por la veracidad simplemente se controla y se acalla sin satisfacerse y plantea su problema: “¿Cómo podemos afrontar esta situación?” (p. 15). De hecho, cuántas tensiones y conflictos se presentan entre estos vocablos que aparecen como sinónimos “[...] debido a la creencia en una verdad externa y objetivas acerca de los individuos y la sociedad” (p. 16). Sin embargo, reconoce que “la noción de verdad cumple una función central en nuestra comprensión del lenguaje y, por ende, en la comprensión personal, social y política de nosotros mismos” (p. 18). Pero se trata de superar un *‘error categorial’* de un valor de verdad para convencerse de que muchos quieren ‘saber la verdad, descubrirla y contársela a otras personas’, redescubriendo un ‘concepto cotidiano de verdad’.

Se acerca el pensador inglés al controvertido tema de la *‘autoridad’* (Williams, 2006, pp. 19-23): concretamente la ‘autoridad académica’, no exenta de imposiciones ideológicas y de manipulaciones del poder. Se oscila entre veracidad y autoritarismo en un mundo alienado y agregaría, también alineado. “La veracidad supone el respeto por la verdad y reclama dos virtudes básicas: *Precisión y Sinceridad* (con mayúsculas)” acota B. Williams (2006, p. 22), así mismo apunala: “La

autoridad de los estudiosos debe fundarse en su veracidad en ambos aspectos: son precisos y no mienten [...] Las virtudes de la verdad no son un fetiche particular de la especulación erudita” (p. 22). De ahí ‘el cuidado que debe poner el investigador en la búsqueda y la expresión de la verdad’. En este orden de ideas, tangencialmente critica el autor a J. P. Sartre, quien descalificaba sistemáticamente a su coteráneo A. Camus por su falta de formación filosófica... Por eso adquiere relevancia la concepción williamsiana de veracidad ‘respecto de las verdades cotidianas’ hasta ir más allá de la verdad abstracta, al respecto cabe mencionar “esto mismo es una verdad, y la autoridad académica no va a sobrevivir si no la reconoce” (p. 23).

Así se va delineando una *‘genealogía de la verdad’*, cometido para el cual el autor apela a F. Nietzsche como paradigma, quien habló de ‘voluntad incondicional de verdad’ (Williams, 2006, p. 25) y servicio a esa causa: ‘evitar engañarnos a nosotros mismos, superar la cómoda falsedad’. Y puntualiza aún más:

F. Nietzsche no supuso que la veracidad pudiera desvincularse de la preocupación por la verdad; su principal afán fue cómo puede hacerse soportable la verdad [...] incluso a una verdad simple, cruda, fea, nauseabunda, inmoral. Descubrió que los valores de *la verdad y la veracidad* –tales como la resistencia al autoengaño y a las mitologías tranquilizadoras– no se justificaban en sí mismos y que no venían dados sin más en el concepto de *‘verdad’*. (Williams, 2006, p. 27)

Y B. Williams (2006) aclara tajante: “Mi relato genealógico se propone dotar a la verdad y la veracidad de un decoroso *‘pedigree’* para dar sentido a nuestros compromisos con ellas dos. Para él se trata de ‘dar sentido a nuestros compromisos fundamentales con la verdad y la veracidad’” (p. 29). Y aclara que “el tema de este libro es la *veracidad* que evidencia la preocupación por *decir la verdad* a otras personas, discriminando lo verdadero de lo falso. Mi propósito es explicar los fundamentos de la *veracidad* como valor y virtud” (p. 31). Su disertación se mueve entre la clarificación del Naturalismo (se refiere al ‘estado de Naturaleza’) para luego centrarse en ‘la genealogía de la veracidad’ (pp. 47-49): el descubrimiento y la expresión de la verdad para superar la instrumentalidad en la que vivimos... “La filosofía tiene que consistir en algo más que en argumentos abstractos y que, ante estas cuestiones, la filosofía misma tiene que involucrarse en la historia [...] Se requieren actitudes propias hacia la veracidad” (Williams, 2006, p. 48).

Insiste Williams (2006, p. 54) en los mencionados atributos de la precisión y la sinceridad, como dos virtudes básicas de la verdad. La *sinceridad* es ‘cuestión de voluntad, disposición a decir espontáneamente lo que uno cree’, mientras la *precisión* implica intención, elección y concentración de esfuerzo (p. 54). Es preciso

reconocer con Jesucristo que “la verdad nos hace libres” (Jn 8: 32 ctd en Williams, 2006, p. 68).

La investigación se ocupa entonces del interés humano en la verdad, que a su vez conlleva la creencia, la aserción y la comunicación y, por ende, se correlaciona con el lenguaje y el significado [...] Las teorías filosóficas de la verdad no son más que ejercicios de metafísica o de teoría del conocimiento; otras asumen la tarea de dilucidar la función esencial que la verdad desempeña en relación con cosas tales como las aseveraciones y las creencias. (Williams, 2006, p. 69)

Verdad, aserción y creencia

En este orden de ideas, el filósofo analítico británico desglosa la trilogía “*Verdad, aserción y creencia*” (Williams, 2006, pp. 71-89): sostiene que, siguiendo a Moore, Russell, Frege y Tarski, la verdad misma es un concepto indefinible. Efectivamente, es preciso remitirse a ‘aserciones’ o afirmaciones puntuales. “La conexión entre aserción y verdad provee un lugar natural para las expectativas de sinceridad [...] Y en el nivel más básico, esta es franqueza sin más, falta de doblez o insinceridad, no disimular la verdad para expresarla con mucho cuidado” (Williams, 2006, p. 81). Así mismo, ‘*aserciones y conocimiento*’ constituyen otro binomio significativo que da lugar a otros tipos de ‘acto de habla’, al igual que las creencias convertidas en ‘*promesas*’ (de donde se deriva el vocablo ‘*compromiso*’) se erigen en normas de verdad. El autor infiere: “En este sentido, las virtudes de Precisión y la Sinceridad y nuestras relaciones con otros nos ayudan a construir las creencias que albergamos” (Williams, 2006, p. 88). Conclusión de este acápite: “La verdad, pues, mantiene una conexión interna con las creencias y con las aserciones” (p. 91).

Sinceridad: la mentira y otras clases de engaño

En clave williamsiana, la verdad debe considerarse como un valor, que implica obviamente la virtud de la Sinceridad (Williams, 2006, pp. 91-125): urge precisar las ‘*reglas contra la mentira*’ en orden a construir ‘*las normas sustantivas de la veracidad*’, de modo que decir la verdad asume la virtud de la sinceridad por su papel decisivo. Sin embargo, no es fácil responder a estas preguntas: “¿Debo decir

la verdad?, ¿cuánta verdad debo decir?” Pero otro interrogante más radical sería: “¿Debo creer la verdad?” (p. 94). Y se responde parcialmente: “El triunfo de la Sinceridad consistiría en que nadie dijese nunca una mentira” (p. 94). Empero, la sinceridad implica también la confianza y, por ende, la confiabilidad. Por ejemplo: “Un comportamiento digno de confianza, como el de mantener la palabra, tiene un valor intrínseco” (p. 96). Y esto supone superar el criterio utilitarista, sea directo o indirecto. Efectivamente, “la *Sinceridad* tiene una historia, que encontramos al pensar sobre las virtudes de la verdad en nuestra propia vida. Por eso –hasta cierto punto–, la filosofía debe abrirle paso a la historia, involucrarse en ella” (p. 99). En este contexto, coincide él con Michel Foucault, en la “historia real, gris, meticulosa y pacientemente documentada”¹.

Williams (2006) habla de *'fidelity, loyalty, reliability'*, la veracidad es no mentir, no robar, mantener las promesas, en suma, es una forma de confiabilidad y, por ende, de honestidad. “Si nos preocupamos por decir lo correcto, hemos de ser honestos con nosotros mismos, la adecuación de la acción a las palabras, de modo que se diga la verdad tal como se ve, con franqueza elemental” (Williams, 2006, p. 100). Entonces la Sinceridad adquiere un valor intrínseco y responde a dos interrogantes: “¿Qué tiene que ser la Sinceridad?, y ¿qué estructura de otras virtudes y valores la circundará?” (p. 101). Ahora bien, la Sinceridad implica sus *'disposiciones'*: en primera instancia:

Ella consiste en la disposición de asegurar que nuestra propia aserción expresa lo que realmente creemos [...] disposición de asegurar que toda aserción que alguien haga exprese una creencia genuina. Y la *confiabilidad* es algo más que evitar la mentira, si queremos que la Sinceridad sea la virtud de la confiabilidad en el discurso. (Williams, 2006, pp. 101, 103)

Para captar esto, aclara: “Mentira es una aserción cuyo contenido el emisor cree que es falso y que formula con la intención de engañar al oyente respecto de ese contenido” (Williams, 2006, p. 102). En este ámbito juega un papel importante la *filosofía del lenguaje*, pues puede presentarse *'el fetichismo de la aserción'* (p. 106): la distinción entre la mentira y otras formas de discurso engañoso y es preciso darle la razón a Tomás de Aquino, cuando afirma: “Todas las mentiras son por definición un error” (*Summa Theologiae*, IIa, q. 69, 1-2 ctd en Williams, 2006, p. 107). Insiste en “una distinción moral general entre la mentira y otras formas de discurso deliberadamente engañoso, en virtud de la cual mentir es a todas luces

1 De hecho, lo cita en p. 31: “Nietzsche, genealogía, historia”.

incorrecto, mediante formas de discurso que inducen a error” (p. 107). Incluso es importante evitar el equívoco, las evasivas, el fingimiento, el subterfugio y el disimulo... formas de aserción falsa. Al respecto Williams anota que se abusó mucho del *‘sigilo sacramental’* católico y de ahí tantos desfases entre lo que el emisor *‘conci-be para sí’* y lo que *‘da a entender’* enmarcados en tiempos de persecución religiosa, por ello aparecieron muchos dilemas que justificaron muchas maniobras casuísticas e incluso se buscaba un bien mayor mediante creencias falsas: “¡Una pendiente resbaladiza de excepciones hasta que nos quedamos sin regla!” (Williams, 2006, p. 110). E. Kant ratificó también la afirmación del Aquinate. “El hombre como ser moral no puede usarse a sí mismo como un simple medio (una máquina de hablar) que no estuviera ligado al fin interno (a la comunicación de pensamiento)” (*Metafísica de las costumbres*, 6, 429 ctd en Williams, 2006, p. 111).

Con todo, la mentira convierte a una persona en despreciable ante los demás, pero sobre todo ante sí misma. En tal sentido, es determinante la *‘veridicción’* o decir veraz (*‘Parresía’* la denominaron los griegos desde vieja data literaria y filosófica). En el ámbito político –recalca Williams (2006) – prolifera el *‘engaño a la opinión pública’*, menos mal cada vez más difícil (p. 113). Se trata entonces y también de *“merecer la verdad”* (pp. 114-125): en una sociedad *‘hobbesiana’* urge la *‘disposición ética de la Sinceridad’*, esto responde concretamente al sentido de *‘preferencia’* en que insisten los filósofos analíticos. El sentido de merecimiento de la verdad se aplicó a personas asesinas y otros depravados, con el riesgo de relativizar tanto la *verdad* como la *veracidad* porque fomenta *‘la deshonra ante uno mismo’*. De ahí que “las motivaciones de honor y evitación de la vergüenza han desempeñado un papel clave en las disposiciones de la Sinceridad” (“Shame and Necessity”, 1993, p. 119). “Ser franco con los demás puede considerarse en sí mismo como una necesidad y quebrantar una promesa no se debe hacer ni con un asesino” (p. 120). El filósofo analítico infiere que:

[...] no todo el mundo merece por igual la verdad, no todo el mundo tiene el derecho de saberlo todo [...] pero es típico que las pequeñas sociedades tradicionales estén llenas de mentiras, porque es demasiado difícil mantener algo en secreto, y así el silencio podría tener que convertirse en evasión y ésta en engaño. (Williams, 2006, p. 121)

No obstante, “el engaño implica manipulación, específicamente de las creencias de las personas, y puede formar parte de ‘usar’ a alguien en un sentido más general” La expresión ética sobre tratar a los demás como fines y no *‘meramente como medios’* adquiere un sentido incluso más profundo que el que le dio el propio Kant. Entonces:

La *Sinceridad* implicará en cierto modo un sentido de *justicia* [...] El valor intrínseco de ella hace que convertirse en un mentiroso resulte una idea poco atractiva, incluso en relación con esa persona, no tanto porque mentir se convierta en un hábito (mitomanía), sino porque las noticias de las mentiras se divulgan. Todo esto siempre ha sido un problema para quienes explican éticamente el problema de decir la verdad y mantener las promesas [...] Lo importante aquí es más bien saber qué clase de persona es: respecto de la *veracidad* [...] Para muchos esta sinceridad es una regla con muchas y diferentes excepciones, puesto que hay toda clase de casos en los que lo *'mejor'* que se puede hacer es engañar, y en algunos ni siquiera está bien sentirse mal por eso. [...] Esa estructura de respeto mutuo y la capacidad de sentir vergüenza ante uno mismo y ante los demás es un *recurso ético tradicional* –arcaico incluso– pero aún muy necesario. (Williams, 2006, pp. 123-124; los énfasis son míos)

Por otra parte, la *'Precisión'* williamsiana se refiere a 'cierto sentido de la realidad' (Williams, 2006, pp. 127-138) que permite superar la fantasía en virtud de un sano realismo: "Tanto la investigación como la virtud de la Precisión se dirigen a la verdad" (p. 139). De ahí –nuevamente resaltado– el estrecho vínculo entre "*Veracidad y Libertad*" (pp. 143-150), que amerita ser citado *in extenso*:

Contra fuerzas tales como la corrupción política y el terror, en contraste con el oportunismo y la autoafirmación en los negocios o la política; por eso nos alejamos –al estilo de *Platón*– de las sórdidas y represivas limitaciones de nuestra vida política y social, mediante una huida de la oscuridad y la superficialidad de la vida cotidiana y de la política concreta hacia un mundo intelectual de luz y claridad. *Primo Levi* fue otro ejemplo en tiempos de fascismo degradante, y *Orwell*. Importa mucho la libertad de expresarse, también al estilo de *Richard Rorty* [...] Ser capaces de describir aquellas formas autoritarias de persuasión que están legitimadas bajo el título de *'educación'*. Tenemos que mencionar *la verdad* para explicar la virtud de la Precisión... (Williams, 2006, pp. 144-148, resaltado por el autor)

En este contexto, el autor afirma: "Estamos de acuerdo con Michel Foucault –con palabras de Paul Veyne–: 'La historia de las ideas empieza propiamente cuando alguien historiza la idea filosófica de la verdad' (1986, p. 39). Por eso yo he insistido en que no existe aún una historia del concepto de *verdad*" (Williams, 2006, p. 296).

De la sinceridad a la autenticidad

Más adelante, Williams (2006) apuntala de nuevo sus criterios: “La verdad no es relativa a la audiencia. En concreto, la verdad de un enunciado no tiene nada que ver con si le agrada escucharlo a un determinado público” (p. 165). Reitera que urge “decir la verdad sobre el pasado, en la dimensión de la *Sinceridad*, pues este valor está asociado con la autenticidad personal [...] La aparición de estas ideas ha afectado profundamente a nuestras concepciones actuales de la *veracidad* y sus relaciones con el yo” (p. 171).

Vistas así las cosas, al ir más allá de la sinceridad como declaración honesta, emerge el alto valor de la *autenticidad* (Lionel Trilling, “Sincerity and Authenticity”, 1972, cit., p. 180). Para J. J. Rousseau debería existir un vínculo entre la sinceridad como autenticidad y la virtud, con la fiabilidad, el honor y la benevolencia. El mencionado Trilling escribió que el ideal de ser auténtico y personal está en el núcleo mismo rousseauiano: conservar la relación con la sinceridad en tanto que comportamiento veraz frente a los demás: decir la verdad a otras personas constituía un estilo de vida minoritario, una suerte de “*libertinaje aristocrático, típicamente estético*” (p. 182). Y Williams puntualiza una vez más: “La autenticidad pervive como ideal individual, cuando la hipocresía –violación de la sinceridad– es un vicio especialmente importante, más que el egocentrismo. [...] La noción de honestidad está vinculada con la sinceridad y con una confrontación valiente con la verdad” (p. 182). Pilares de la *autenticidad*, virtud hoy en vías de extinción, en que nos movemos por criterios de esnobismo y modas decadentes y mayoritarias.

De ahí el elogio del autor a Diderot y el llamado a “*estabilizar la mente*” (Williams, 2006, pp. 188-194): asumir compromisos con la verdad mediante un “*pensamiento desiderativo*, alentado por los modelos políticos de deliberación” (p. 193, cursiva del autor). Entonces la autenticidad se proyectará a *otras personas* (pp. 194-200): aquí el pensador inglés se cuestiona: “¿Qué verdades se descubren sobre uno mismo?” Y responde que “un compromiso personal, una lealtad o un estilo de vida, pues las demandas de autenticidad requieren algo más que decisión” (p. 198). Efectivamente, libertad y conciencia de sí son dos de sus ingredientes. Debemos servirnos de los *modelos o paradigmas de la sinceridad y del compromiso*, obrando incluso ‘*contrafácticamente*’, puesto que se trata del

Proyecto de la vida auténtica tanto en términos sociales como puramente personales [...] La sinceridad aquí tiene que crear la verdad, y la actual comprensión de uno mismo tiene que extenderse a una vida que continuará siendo satisfactoria y

tendrá suficiente sentido. La búsqueda de la *autenticidad* necesita de las virtudes de la verdad. (Williams, 2006, p. 200)

Según Williams (2006), surge otro tríptico interactuante: “*Veracidad, liberalismo y crítica*” (pp. 201-224): Verdad y política se imbrican inexorablemente para dar lugar a la *‘resistencia’*, idea que puede considerarse ligada al estilo foucaultiano (p. 203). Cita el caso de Nelson Mandela en Suráfrica, con la Comisión de la Verdad y la Reconciliación y es inevitable pensar en Colombia y su ambiguo *‘Proceso de Paz’* en curso y el triunfalista y mal enunciado *‘Postconflicto’* que suena a paliativo hueco. Así mismo, se entreveran *‘Democracia y libertad’* en medio del actual *‘mercado de las ideas’* (pp. 207-213), excelente ‘diagnóstico con pronóstico reservado que reclama cuidados intensivos’ en medio de una información que ya se torna *‘infoxicación’* y una globalización que se vuelve *‘terrorista’* por sus innumerables tentáculos capitalistas neoliberales, de ahí que exprese Williams (2006): “Las cosas marcharían mejor encaminadas hacia la *verdad*... El sistema de mercado resulta decepcionante... Irrumpe la trascendencia de la libertad de palabra [...] Lo esencial no es que todo el mundo pueda hablar, sino que todo lo que sea digno de decirse se diga, lo cual lleva a pensar de nuevo en la *‘Parresía’*” (pp. 211-212).

Así las cosas, la *crítica* es imprescindible e inamordazable, la *Teoría Crítica* hoy se reivindica con J. Habermas y su *‘situación ideal de habla’* en que todos los emisores y agentes racionales están comprometidos con la idea de verdad (Karl Otto Apel: *‘Towards a Transformation of Philosophy’*, 1980, ctd., p. 218). En este sentido Williams (2006) afirma:

En esta discusión, creo yo, la *veracidad* aparece con el mismo tipo de valor político que le han otorgado las mejores esperanzas de la Ilustración, pero hay que temer de los programas de ésta para el avance y la aplicación de la *verdad*, pero mucho qué apreciar en su preocupación por la *veracidad*. (Williams, 2006, p. 223)

Urge, ¿cómo no?, “*la construcción de sentido*” (‘Dar sentido’ = ‘Making sense’, pp. 225-257), es un remate estelar del autor (como su *testamento y/o ‘canto de cisne’* de su Vida y Obra), en que sintoniza de nuevo con M. Foucault en *‘El coraje de la verdad’*, o *‘Parresía’* terminal, y amerita de nuevo una cita *in extenso*:

Pero antes tenemos que preguntarnos -en general- qué pueden hacer *la verdad y la veracidad* por un relato histórico más allá de validar sus materiales más básicos [...] Guardar un decoroso respeto a la verdad, ante tantas demandas de veracidad [...] De lo contrario, la *cultura de la veracidad*, *‘el sentido para percibir los hechos’*, podría desaparecer [...] Vivir en la verdad no es más que una forma mejor de ser... Urge mostrar

una verdad y celebrar *el coraje de la veracidad*. [...] La esperanza no puede seguir siendo que la verdad –suficiente verdad, toda la verdad- por sí misma nos haga libres. Pero que las virtudes de la verdad resistan ya es mucho más que una esperanza; están obligadas a resistir –de una u otra forma- , al menos mientras los seres humanos se comuniquen. La Esperanza es que resistirán en las formas más valientes, intransigentes y socialmente efectivas que han adquirido a lo largo de su historia; que puedan existir algunas instituciones que vayan tanto a respaldarlas como a expresarlas; y que las formas en que los seres humanos del futuro van a dar sentido a las cosas les permitirán *ver la Verdad y no ser destruidos por Ella*. (Williams, 2006, pp. 237, 245, 247, 252, 257)

Sus notas finales: ‘El vocabulario de la verdad’

Al decir de Williams (2006, pp. 259-264) –en un anexo final–, si no hay una historia del concepto de verdad sí existe una historia de las teorías de la verdad y de las formas de descubrirla. Efectivamente, también urge indagar sobre las prácticas y cualidades básicas relacionadas con la verdad en orden a justipreciarla en nuestro pensamiento (*alétheia*), desocultamiento del Ser para el cuestionable Heidegger (Cf. Faye, 2009). Aparecieron también los vocablos *eteós*, *etymos* y *etéimos* como afines al de ‘verdad’... como *nemertés* (que traduce ‘no errar el blanco’) y *atrekés* (‘recto’). Palabras arcaicas que entran en el ámbito de la Verdad y la Veracidad, como connotaciones –según el autor– de ‘Precisión’ y ‘Sinceridad’. Pero, según Thomas Cole (1983, ctd 2006: p. 263), el término *alétheia* salió vencedor como vocablo general para ‘verdad’ –a diferencia, p. e., de *akríbeia*– asociada con valores como cuidado, concisión, orden y coherencia. Remata el autor británico Williams (2006): “Esto nos recuerda que desentrañar la estructura de la Sinceridad en ese mundo exige que comprendamos muchas cosas, además de las exigencias propias de la comunicación de información” (p. 264).

Implicaciones políticas del binomio verdad-veracidad

A modo de complemento del libro *Verdad y veracidad*, se ha incorporado un estudio de Pablo Badillo O’Farrell (2011). Se trata de algunos elementos relevantes de

la visión política de Bernard Williams, en su obra *In the Beginning was the Deed* (inspirado en *Fausto* de Goethe).

En efecto, el filósofo inglés contrapone ‘moralismo y realismo políticos’ (2011, pp. 15-27): él se acerca al Liberalismo, en el que el miedo ocupa lugar importante porque lo emparenta con Judith Shklar y su “liberalismo del miedo” (*The Liberalism of Fear*). En verdad, este tópico del miedo se desprende de Thomas Hobbes y su concepción de *Leviatán*... El Estado legitimado e identificado con un ‘reino del terror’, como un ente coactivo. De hecho, B. Williams afirma: “*El Liberalismo impone condiciones más estrictas de legitimación que los Estados no-liberales*” (citado en Badillo, 2011, p. 19), y resalta varios aspectos: rechaza el moralismo político, la solución liberal –herencia ilustrada– y sus falsas legitimaciones ideológicas. Desarrolla una ecuación, en el sentido de que “*legitimidad más modernidad resulta igual a liberalismo*” (Badillo, 2011, p. 20).

Así mismo, comparte puntos de vista con Habermas: el rechazo de la posibilidad de derivar la legitimación política de las propiedades formales de la ley moral y prefiere la idea de la *representación* sobre la de *autonomía* del pensador alemán. Concuerda con Matt Sleat en que: “el poder es solamente legítimo si se usa de acuerdo con los principios que son justificables para todos aquellos a los que va destinado” (Badillo, 2011, p. 21). Para este otro autor, Williams plantea la posibilidad de una teoría política realista. Este se acerca –en el ámbito ético- a la denominada por Max Weber ‘*ética de la responsabilidad*’ tan necesaria en la política (Badillo, 2011, p. 23). Se trata de buscar la *verdad* –retoma el tema del libro que he desglosado-, que está alineada con la crítica de J. Habermas a J. Rawls y su ‘*Teoría de la Justicia*’ por considerarlo una posición reformista.

Posteriormente, el pensador británico de “*Verdad y veracidad*” se centra en “*el liberalismo del miedo*” de J. Shklar, y hace evidente su escepticismo sobre conceptos abstractos, tales como los Derechos Humanos²: Fustiga los abusos de los poderes públicos en todos los regímenes (p. e. la execrable tortura), considerando a J. Shklar más enraizada históricamente que John Locke y John Stuart Mill. Urge, a todas luces, denunciar las amenazas del poder. Entonces el ‘*escepticismo*’ de B. Williams se convierte en ‘*realismo*’: “*En el momento actual se produce una clara ausencia de filosofía política en relación con la acción política*” (Badillo, 2011, p. 30), aludiendo y coincidiendo con Isaiah Berlin: “la política actual se encuentra en

2 Th. Osborne. “Power, ethics, truth”. 2008, p. 27.

un nivel menguante en los Estados-nación, ya que los centros de decisión son en realidad los del poder económico y éste es internacional” (Badillo, 2011, p. 31).

Así las cosas, B. Williams intuyó los desequilibrios desencadenados por la globalización (por esos días ya se estaba gestando *El malestar de la Globalización* del economista norteamericano Joseph Stiglitz, quien corroboraba sus críticos pronunciamientos). Considera él que es necesaria una reflexión filosófica sobre los argumentos en que se basan las políticas (neo) liberales si en verdad queremos hablar de una ‘política de la esperanza’ (Badillo, 2011, p. 33). Por eso es pertinente hablar de “*relativismo y Derechos Humanos*” (Badillo, 2011, pp. 33-42), pues su incumplimiento ha acarreado la pena de muerte, la vigilancia extrema de la población, la censura política y tantos desmanes totalitaristas recientes: “el gobierno es, en primera instancia, la aserción del poder contra otro poder”, acota tajante. Por su lado el articulista español señala: “por ello para Williams no se puede separar bajo ningún concepto la idea de Derechos Humanos y la de legitimidad” (Badillo, 2011, p. 34).

Williams reconoce que los poderes públicos de los gobiernos se encuentran incapaces de dar respuesta a las aspiraciones de los DD. HH. (Badillo, 2011, p. 35), aseveración que resulta tan grave como evidente en nuestros días. A su perspectiva de “echar la mirada hacia atrás en el campo ético-político la denomina ‘*relativismo a distancia*’” (Badillo, 2011, p. 36), desde luego, indica que determinados juicios no se necesitan realizar. “Para Williams, todas estas tesis trascienden la perspectiva del relativismo estándar”, anota Badillo (2011, p. 37). Temas como el dramático autoritarismo reincidente de nuestro tiempo reclama no paliativos sino correctivos severos (concepciones teocráticas de gobierno, como en estos días el *Estado Islámico* y sus atrocidades como las de París, en parte provocadas por las ‘*potencias*’ imperialistas y colonizadoras). Él condenó estas formas emergentes de teocracia obsoleta y nefasta. La conclusión no se hace esperar: “*Las prácticas de dicho poder político comprenderán coerción sin legitimación*” (Badillo, 2011, p. 39).

Finalmente, lo que más le preocupa a B. Williams es “*cómo podemos actuar*” (Badillo, 2011, pp. 40-42): deslindando ética del compromiso y ética de la responsabilidad. Concretamente, se refiere a la libertad de expresión y de información, ambas de profunda coacción. Para tal efecto –vale la pena citarlo *in extenso* y como remate crítico muy vigente–, considera:

Será necesaria una *teoría de la Persona* más ambiciosa que la invocada por él mismo en la descripción de los DD. HH. básicos, que no es otra que la teoría de la

autonomía liberal [...] No sólo es imprescindible la posibilidad de crítica a las actuaciones de los distintos poderes *públicos y privados* máxime cuando la libre expresión tiende a ser internacionalmente infecciosa. ¿Qué debemos hacer ante estas circunstancias? Estimular la información y denunciar la censura. La moderna tecnología de las comunicaciones puede contribuir *negativamente* a observar los DD. HH., y *positivamente* como una clara aportación contra el secretismo, el control de información y la supresión de la crítica. B. Williams combina una visión realista y escéptica sobre el hecho político, un claro temor a la puesta en práctica de cierta variante del liberalismo, en la que el miedo puede ser causante de abusos de los más fuertes sobre los más débiles y una perspectiva en la que los DD. HH. han de ser considerados en el marco intercultural actual y dentro de la *Globalización* con una perspectiva claramente relativista, que por otra parte se sitúa en la línea habitual del pensador británico. (Badillo, 2011, pp. 41-42)

Conclusión: la *parresía*

En efecto, ha sido un hallazgo muy significativo descubrir no solo teóricamente sino en la práctica personal y profesional –existencial– que la *Parresía o veridicción* es clave en la Filosofía. Es de admirar que Foucault (1926-1984), no obstante su dramática vida que lo condujo a la temprana muerte por causa del sida, intuyera en el último trienio de su vida la *Parresía* como testimonio audaz de la verdad, al retomar la filosofía griega en sus vertientes socrática, platónica, epicúrea, estoica y cínica, así como en la literatura helénica. Hablo de reivindicación por cuanto esta corriente *parresíastica* (que incluso denomina al filósofo *'parresíastés'*) se relegó en todos los ámbitos: filosófico y teológico (donde constituía la columna vertebral o hilo conductor del martirio cristiano), debido a la *'normalización'* del ejercicio filosófico como enseñanza convencional y repetitiva, sin compromiso histórico explícito sino función racionalista, cerebral y elucubrativa. Muy desafortunadamente, no pocos filósofos –incluso reconocidas lumbreras– han sucumbido en una función de mercenarios del 'statu quo' o 'desorden establecido', como mencioné y ahora recalco de M. Heidegger con el nazismo alemán...

Al hablar de praxiología es importante remitirse a Ferrater (2001, pp. 2875-2877): "disciplina especial encargada de estudiar todas las formas de la acción y/o praxis humana", que articula sólidamente *teoría y praxis* en una relación simbiótica de valores que adecuan medios y fines. No se trata de la visión sesgada de la *praxis* marxista (de índole socio-económica solamente), sino de una aplicación

holística y sinérgica que permee todas las esferas de la vida mediante una coherencia ética. Sobresalen autores como Epicteto, Pascal, Lanza del Vasto (neotomista italo-francés seguidor de Gandhi), Gramsci, Mounier, Zubiri, Wittgenstein, Blondel, Ellacuría, Foucault, Dussel, González (quien la denomina '*praxeología*'), etc.

Las implicaciones williamsianas de la *verdad y la veracidad* convergen con muchas apreciaciones foucaultianas, traduciéndose en el ámbito *político* y planificándose en el ámbito ético, donde desembocan muchas de las inquietudes filosóficas últimas de su vida. De ahí el planteamiento de este problema en el acápite final de este ensayo crítico, aunque el autor no mencione explícitamente el tópico de la *Parresía*.

El propósito ha sido recorrer la última obra de Bernard Williams como filósofo analítico contemporáneo que supera el ámbito lógico de la Verdad y la Veracidad, desmarcándose de un purismo filosófico teórico, para verterse en el ámbito político, escenario –hoy más que nunca– plagado de retos y replanteamientos.

Por consiguiente, el aporte del pensador británico en la filosofía política es muy relevante, al haber sido precursor e incluso pionero de temas como *el Neoliberalismo, la Globalización y los medios de comunicación*.

Referencias

- Badillo O'Farrell, P. (2011). Realismo, miedo y relativismo: Notas sobre la filosofía política de Bernard Williams. *Anuario de Derechos Humanos. Nueva Época*, 12, 13-42.
- Borda-Malo, S. (2014-2015). *La reivindicación de la Parresía en la Obra del último Michel Foucault: implicaciones praxiológicas en los ámbitos político y ético* (Tesis doctoral en curso, Universidad Santo Tomás de Aquino, Bogotá Colombia). [Socialización de avances en el año 2015 en el XVI Congreso Internacional de Filosofía latinoamericana, evento realizado el 30 de junio de 2015 y mediante el artículo "La reivindicación de la Parresía en el último Foucault". Nombre del artículo. En: *Revista 'Quaestiones Disputatae'*, 17, 136-167].
- Cole, T. Archaic Truth. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*. New Series, Vol. 13, No. 1 (1983), pp. 7-28.
- Faye, E. (2009). *Heidegger: La introducción del nazismo en la filosofía (en torno a los seminarios inéditos de 1933-1935)*. Madrid: Akal.
- Ferrater, J. (2001). *Diccionario de Filosofía* (4 Tomos). Barcelona: Ariel.
- Santamaría, F. (2008). Russell y el problema de la referencia. *Escritos*, 16(37), 390-417.

- Santamaría, F. (2009a). *Hacer mundos: El nombrar y la significatividad. Una investigación desde la Filosofía Analítica*. Bogotá: Universidad Santo Tomás de Aquino.
- Santamaría, F. (2009b). Wittgenstein frente a la búsqueda russelliana de un lenguaje lógicamente perfecto. *Escritos*, 17(39), 337-357.
- Santamaría, F. (2011). Esplendor, miseria y resplandor de la Filosofía Analítica: De la Analítica al Neo-pragmatismo. En: P. Cardona & F. Santamaría (dir.), *Estética analítica: entre el pragmatismo y el neo-pragmatismo (19-63)*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Santamaría, F. (2014). *Wittgenstein y la acción: Lenguaje, prácticas e instituciones*. Texto inédito.
- Williams, B. (2006). *Verdad y veracidad: Una aproximación genealógica* (trad. Alberto Enrique Álvarez y Rocío Orsi). Barcelona: Tusquets.