



BOLETÍN VERITAS
INFORMACIÓN BIBLIOGRÁFICA
VERITAS BULLETIN
BIBLIOGRAPHIC INFORMATION

BOLETÍN VERITAS
Información bibliográfica

2025 | número 3 | POSVERDAD
Coordinación: Juan A. Nicolás | Raúl Linares



JUAN ANTONIO NICOLÁS (COORD.)
Universidad de Granada
RAÚL LINARES-PERALTA (COORD.)
Universidad de Granada

ÍNDICE

PRESENTACIÓN: POSVERDAD, CRÍTICA FILOSÓFICA Y HORIZONTE INTERCULTURAL	1407-1409
ENTREVISTA A RAÚL FORNET-BETANCOURT: CRÍTICA INTERCULTURAL ANTE LA POSVERDAD	1410-1420
RESEÑAS	
BRONCANO, Fernando. 2019. <i>Puntos ciegos. Ignorancia pública y conocimiento privado</i> . Lenguaje de Trapo (Álvaro Santos Saborido).....	1421-1426
HERRERAS, Enrique. 2021. <i>Lo que la posverdad esconde. Medios de comunicación y crisis de la democracia</i> . Chabsel (Alejandro Marín).....	1427-1433
NICOLÁS, Juan-Antonio & LINARES-PERALTA, Raúl (Eds). 2023. <i>Zubiri en tiempos de posverdad</i> . Ápeiron. Estudios de Filosofía Nº18. (Esteban Vargas)	1434-1436
NICOLÁS, Juan-Antonio, BALLESTEROS-AGUAYO, Lucía, & LINARES-PERALTA, Raúl (Eds.). 2023. <i>Diccionario Posverdad</i> . Comares (Enrique Herreras)	1437-1440
PHILSTRÖM, Sami. 2021. <i>Pragmatist truth in the post-truth age</i> . Cambridge University Press (Daniel Castro Santiago).....	1441-1446
ZOGLAUER, Thomas. 2023. <i>Constructed Truths. truth and Knowledge in a Post-truth World</i> . Springer (Irene Somozas Aranda).....	1447-1452
INFORMACIÓN BIBLIOGRÁFICA: POSVERDAD (3).....	1453-1464

**PRESENTACIÓN: POSVERDAD, CRÍTICA FILOSÓFICA Y
HORIZONTE INTERCULTURAL**

***PRESENTATION: POST-TRUTH, PHILOSOPHICAL CRITIQUE AND
THE INTERCULTURAL HORIZON***

RAÚL LINARES-PERALTA
Universidad de Granada

JUAN ANTONIO NICOLÁS
Universidad de Granada

El presente número del *Boletín Veritas* continúa la línea de análisis y reflexión filosófica iniciada en entregas anteriores en torno al fenómeno de la posverdad, un concepto que, lejos de disiparse como moda pasajera, se consolida como uno de los retos epistemológicos, éticos y políticos más acuciantes de nuestro tiempo. La multiplicación de estudios, debates y propuestas en torno a este fenómeno nos obliga a seguir interrogándolo desde diferentes marcos filosóficos y disciplinas afines.

Este *Boletín Veritas* n^o3 ofrece una mirada ampliada sobre la posverdad, desde un enfoque que va más allá de su caracterización general como manipulación informativa o distorsión mediática. En esta ocasión, se introducen nuevas perspectivas que exploran tanto las raíces filosóficas del problema como las posibles vías de superación, con especial atención a la dimensión intercultural, al papel de la racionalidad crítica y a la posibilidad de rearticular el valor de la verdad en un contexto fragmentado y plural..

El boletín se estructura en tres secciones principales:

1. ENTREVISTA A RAÚL FORNET-BETANCOURT: CRÍTICA INTERCULTURAL ANTE LA POSVERDAD

Este número se abre con una extensa y profunda entrevista al filósofo cubano-alemán Raúl Fornet-Betancourt, figura clave del pensamiento intercultural contemporáneo. En ella se abordan, entre otras cuestiones, la pluralidad de tradiciones filosóficas en América Latina, la tensión entre modernidad y tradición, el diálogo Norte-Sur, y la posibilidad de una ética intercultural en tiempos de crisis global. Fornet-Betancourt ofrece una lectura crítica de la posverdad como ideología que amenaza con erosionar los fundamentos del diálogo entre culturas y que puede neutralizar la búsqueda común de justicia y verdad. Su propuesta se basa en recuperar una “universalidad itinerante” fundada en el diálogo honesto entre tradiciones diversas, y en la vigencia de los valores ilustrados reinterpretados desde un horizonte intercultural.

2. RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Como es habitual, este boletín incluye una selección de reseñas de obras significativas que abordan la posverdad desde distintos ángulos filosóficos, sociales y políticos. La variedad de enfoques refleja la riqueza del debate contemporáneo:

- Fernando Broncano analiza en *Puntos ciegos* la ignorancia estratégica y la injusticia epistémica en las sociedades del conocimiento, desde la epistemología política.
- Enrique Herreras, en *Lo que la posverdad esconde*, profundiza en el vínculo entre los medios de comunicación, la posverdad y la crisis de la democracia, desde una ética aplicada al periodismo.
- Se reseñan dos volúmenes colectivos editados por los coordinadores del boletín: *Zubiri en tiempos de posverdad* y el *Diccionario Posverdad*. El primero reúne diversos análisis y propuestas filosóficas, desde la perspectiva de la filosofía de Zubiri, frente a los desafíos que la posverdad plantea al pensamiento contemporáneo. Participan en él especialistas de primer nivel, tanto nacionales como internacionales. El segundo volumen ofrece una herramienta de divulgación accesible, centrada en los conceptos fundamentales que permiten comprender el fenómeno de la posverdad.

- Además, se presentan obras de autores internacionales como Sami Philström y Thomas Zoglauer, que proponen respuestas pragmáticas y constructivistas al problema de la verdad en contextos posverdaderos.

Cada reseña ofrece no sólo una descripción de los contenidos, sino también una valoración crítica que ayuda a situar cada obra en el panorama del debate actual. Se trata de una selección diversa, tanto en procedencias como en enfoques, que permite vislumbrar la complejidad del fenómeno y la necesidad de una aproximación multidisciplinar.

3. INFORMACIÓN BIBLIOGRÁFICA

Este apartado complementa las reseñas con un repertorio ampliado de obras recientes relacionadas con la temática del boletín. Su finalidad es facilitar el acceso a una bibliografía actualizada, útil para investigadores, docentes y estudiantes interesados en el fenómeno de la posverdad desde la filosofía y disciplinas afines.

Con este tercer número del *Boletín Veritas*, generosamente publicado por la revista *Cauriensia*, la Cátedra G.W. Leibniz desea seguir contribuyendo a una reflexión filosófica rigurosa y comprometida, capaz de afrontar críticamente los desafíos del presente. La posverdad, como síntoma de un malestar epistémico, ético y político, requiere respuestas articuladas, no sólo desde la filosofía académica, sino también desde la responsabilidad pública del pensamiento. A ese horizonte apunta este boletín: a abrir espacios de diálogo, crítica y búsqueda compartida de verdad.

**ENTREVISTA A RAÚL FORNET-BETANCOURT: FILOSOFÍA
INTERCULTURAL ANTE LA POSVERDAD**

***INTERVIEW WITH RAÚL FORNET-BETANCOURT:
INTERCULTURAL PHILOSOPHY FACING POST-TRUTH***

ENTREVISTADO: RAÚL FORNET-BETANCOURT

Aachen, Alemania

ENTREVISTADOR: RAÚL LINARES-PERALTA

Veritas. Observatorio de la verdad

Fecha: 15-03-2023

BREVE CURRICULUM VITAE



Raúl Fornet-Betancourt, nacido en Cuba, es doctor en filosofía por las universidades de Aachen y de Salamanca. Su doctorado de habilitación lo obtuvo en la Universidad de Bremen.

Es además catedrático honorario en la Universidad de Aachen así como profesor honorario de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima. Actualmente

es director del Instituto ISIS, de Eichstätt, y de la Escuela Internacional de Filosofía Intercultural (www.eifi.one).

Ha recibido, entre otras distinciones, el Premio Internacional de Filosofía Karl –Otto Apel, el Doctorado Honoris Causa por la Universidad del Zulia en Venezuela y la Universitätsmedaille de la Universidad de Eichstätt. Es fundador y director de Concordia. Revista Internacional de Filosofía. Es el iniciador y coordinador del Programa de Diálogo Filosófico Norte-Sur así como del Programa de Diálogo con Cuba. Es además el iniciador y organizador de los Congresos Internacionales de Filosofía Intercultural. Es también miembro de la *Société Européenne de Culture*.

Entre sus trabajos destacan: *Estudios de Filosofía Latinoamericana* (México 1992), *José Martí* (Madrid 1998) ; *O marxismo na América Latina* (São Leopoldo, Brasil 1995), *Modele befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte* (Frankfurt 2000), *Transformación intercultural de la filosofía*, (Bilbao 2001); *Transformación del marxismo en América Latina* (México 2001); *Filosofía e interculturalidad en América Latina* (Aachen 2003); *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual* (Madrid 2003); *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural* (Aachen 2004); *La interculturalidad a prueba* (Aachen 2006); *Interculturalidad y religión* (Quito 2007). *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano* (Barcelona 2009); *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural* (Aachen 2009); *La philosophie interculturelle. Penser autrement le monde* (Paris 2011). *Interculturalidad, crítica y liberación* (Aachen 2012); *Interkulturalität und Menschlichkeit* (Aachen 2013); *Filosofía y espiritualidad en diálogo* (Aachen 2016); *Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica* (Aachen 2017); *Con la autoridad de la melancolía. Los humanismos y sus melancolías* (Aachen 2019); *Tradition, Dekolonialität, Konvivenz* (Aachen 2021), *De la soledad* (Granada 2023).

Trabajos suyos ha sido traducidos al coreano, francés, inglés, italiano, polaco, portugués, ruso, serbio, español y alemán.

ENTREVISTA

BOLETÍN VERITAS: *En su obra Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual (Madrid: Trotta, 2004) entabla un diálogo con algunos de los filósofos latinoamericanos más reconocidos: Enrique Dussel, Arturo A. Roig, Juan Carlos Scannone, Luis Villoro, y llega a la conclusión de que sus análisis*

padecen una suerte de ‘déficit de interculturalidad’. Casi 20 años después ¿Cómo valoraría la situación actual de las filosofías latinoamericanas?

Raúl Fornet-Betancourt: Agradezco la pregunta; y especialmente agradezco que en ella se me pregunte por la situación actual de la filosofía en América Latina en plural. Pues, como en otras regiones del mundo, también en América Latina el desarrollo de la filosofía sigue un curso marcado por una innegable diversidad de planteamientos, enfoques, perspectivas de solución de las cuestiones discutidas y, por supuesto, de las posturas o convicciones personales desde las que se reflexiona. Es bueno, pues, hablar en plural de “filosofías latinoamericanas”. Sin entrar en detalles sobre esta pluralidad de la filosofía en América Latina, diría, para empezar mi respuesta por este punto, que dicha pluralidad se ramifica obviamente en múltiples manifestaciones, pero que, a mi parecer, se puede “agrupar” en dos grandes líneas que marcarían los polos de la tensión central que caracteriza, siempre desde mi punto de vista, la vida filosófica en la actual América Latina. Me refiero, por una parte, a la línea que, por razones de brevedad, llamaré la línea tradicional que trabaja desde el convencimiento de que la filosofía latinoamericana es hija de la filosofía occidental y que, en consecuencia, su quehacer debe obedecer al esfuerzo por aportar al desarrollo de la tradición de la que viene y de la que ha recibido sus cuestiones fundamentales y sus métodos de investigación. Y, por otra parte, me refiero a la línea que, también por razones de brevedad, llamaré la línea contextualizadora y que entiende que el pensar filosófico debe articularse siempre como un pensar que encuentra sus cuestiones y sus métodos en los correspondientes contextos o mundos de vida en los que se desarrolla, sobreentendiéndose que esos mundos no son “mudos” sino que representan órdenes de vida y convivencia humana que interpelan con sus memorias y narrativas de búsqueda de sentido y esperanza. Dentro de cada una de estas dos líneas se pueden comprobar a su vez naturalmente muy diferentes acentuaciones que son el reflejo real de la pluralidad aludida. Prosigo mi respuesta limitándome a la pluralidad de la segunda línea mencionada y dentro de ella destacando solo uno de los acentos que la configuran, a saber, el que representa la filosofía intercultural latinoamericana. Ateniéndonos, pues, a este campo, y respondiendo directamente a la pregunta, diría que en los últimos 20 años esta cara de la filosofía latinoamericana ha contribuido de manera sustancial al movimiento de apertura de la reflexión filosófica a la diversidad cultural del Subcontinente americano, al promover prácticas de ejercicio del filosofar a partir de y con los pueblos originarios, con los pueblos afrodescendientes o con las nuevas culturas populares emergentes en movimientos sociales donde se cruzan muy diversas tradiciones. Y significativo es que este proceso de transformación de la filosofía en América Latina ha

logrado tener consecuencias claras incluso en el nivel formal, digamos, de la institucionalización de la filosofía o de las estructuras institucionales que conforman el marco para el estudio académico de la filosofía. Hablo en concreto de la creación de programas de grado, como maestrías, diplomados e incluso doctorados, que tienen como eje la perspectiva de la interculturalidad. Tres ejemplos representativos de este positivo cambio: El “Doctorado en Estudios Interculturales” en la Universidad Católica de Temuco, en Chile; el “Diplomado Internacional de Interculturalidad” en la ODU CAL (Organización de Universidades Católicas de América Latina y el Caribe) y La “Cátedra Carlos Astrada de Filosofía Intercultural” en la Universidad de Buenos Aires, en la Argentina. Lo que a su vez ha impulsado un fuerte incremento de publicaciones (tesis doctorales, libros, números monográficos sobre filosofía intercultural en revistas filosóficas, etc.) en los últimos años. Resumiendo, podemos decir, por tanto, que el “diagnóstico” del ‘déficit de interculturalidad’ tendría hoy que ser revisado en buena parte, al menos en lo que se refiere al desarrollo que ha seguido en este último tiempo esta “cara” de la filosofía en América Latina. Al mismo tiempo hay que decir sin embargo que esta “recuperación” en el campo de la interculturalidad va pareja con un proceso de signo contrario en el interior de lo que llamé antes la línea tradicional. Pues aquí se nota una creciente preocupación por poner la filosofía “a la altura” de los criterios internacionales de excelencia académica que lleva, a fin de cuentas, al fortalecimiento de hábitos imitativos de patrones del “Norte”, tanto en lo sistemático como en lo metodológico.

B.V.: Podría decirse que uno de los problemas principales de las filosofías latinoamericanas pasa por la búsqueda de una identidad cultural propia en el contexto de lo que se ha denominado ‘crisis de la modernidad’. En este sentido, se ha recurrido a los saberes tradicionales y cosmologías ancestrales de los ‘pueblos originarios’, criticando en muchos casos con dureza la ideología oficial del ‘mestizaje’ que ha servido a los Estados-nación como legitimación. ¿Cómo puede gestionarse desde la Filosofía intercultural esa tensión existente entre modernidad y tradición? ¿Tiene sentido hablar de una ‘Modernidad alternativa’ o inclusive de una convivencia entre ‘Modernidades múltiples’ (Pluriverso de sentido) sin por ello ser acusado de posmoderno o relativista?

R.F.: Adelanto una observación: cuando hablamos ahora de “filosofías latinoamericanas” y decimos que uno de sus problemas centrales “pasa por la búsqueda de una identidad cultural propia”, creo que conviene tener en cuenta, sobre el trasfondo de lo dicho antes sobre este plural, que ahora lo referimos concretamente al grupo de lo que llamé la línea contextualizadora. Pues son las filosofías que se enmarcan en este grupo (por ejemplo la filosofía de la sabiduría

popular, la ética de la liberación o la filosofía de la historia de la historia latinoamericana – que se podrían ilustrar con los nombres de Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel y Leopoldo Zea, respectivamente–) las que manifiestan con toda claridad que en sus planteamientos y perspectivas late lo que Carlos Beorlegui ha llamado “una búsqueda incesante de la identidad” (Cf. Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Publicaciones de la Universidad de Deusto, Bilbao 2004). Teniendo esta acotación en cuenta diría que, en efecto, las filosofías latinoamericanas, en el sentido de filosofías contextualizadas en sus mundos de vida, son filosofías que se caracterizan, en buena parte de su esfuerzo reflexivo, por la búsqueda de formas de expresión para una identidad cultural propia y que esa búsqueda de una expresión propia de lo propio y desde lo propio ha llevado justamente a la crítica a la apuesta de los estados nacionales, desde sus primeras manifestaciones como estados independientes, por una modernidad que yo llamaría modernidad reducida porque el horizonte moderno al que recurren los estados nacionales latinoamericanos para la “modernización” de las instituciones, entre ellas la de la enseñanza pública, es el de una modernidad centroeuropea y de corte positivista, centrada en el culto del “progreso”. El problema no es, pues, tanto la modernidad como su reducción y su aplicación reductora que lleva a la exclusión de otras tradiciones, justo porque se consideran no aptas para seguir el curso del progreso. En esto es muy ilustrador el conocido planteamiento de Sarmiento con su dicotomía de “Civilización y barbarie”, que pone precisamente la civilización del lado de la modernidad progresista del “Norte” e identifica barbarie con la herencia española y, por supuesto, con la de los pueblos originarios. A la luz de este proceso histórico la filosofía intercultural se esfuerza por mostrar que el conflicto entre modernidad y tradición es, bien mirado, un falso conflicto. Pues a su juicio no hay conflicto entre modernidad y tradición sino entre tradiciones. Lo que quiere decir que la modernidad debe ser vista también como una tradición o, mejor dicho, como un giro en la historia europea en el que no nace una única tradición, *la* moderna, sino que en él se abren varias formas de buscar nuevos caminos. En tal sentido se han entendido, por ejemplo, el barroco o el romanticismo como otras formas de modernidad. De donde se sigue, para la filosofía intercultural, que el diálogo con la llamada modernidad, al menos desde la experiencia histórica de América Latina y los reclamos de reconocimiento de los pueblos originarios que en ella están presentes, debe plantearse como un dialogo entre tradiciones que ofrecen referencias de sentido o, lo que es más, que se presentan como indicadoras de fuentes de sentido para la vida y la convivencia. Este diálogo, para ser real, exige por su parte, como condición indispensable precisamente la convivencia de una

multiplicidad de tradiciones —que se entiendan como modernas o no es secundario. Lo decisivo es que se vean como contemporáneas en la convivencia. Y a ello añade todavía la filosofía intercultural el momento siguiente: que el diálogo entre tradiciones que reconocen su contemporaneidad en el mundo tiene que apuntar a la superación de la coexistencia indiferente entre las mismas, porque se entiende como un verdadero encuentro, esto es, que no se queda en el intercambio de palabras sino que avanza hacia la profundización de la palabra del otro y de la propia y, con ello, también hacia un terreno común donde no puede quedar descartada la corrección mutua. Dicho en otros términos: para la filosofía intercultural no es el reconocimiento de la multiplicidad de tradiciones lo que lleva al relativismo o a posturas posmodernas del “todo vale”, sino el aislamiento de las tradiciones en sus respectivos horizontes. Y justo por ello apuesta por el diálogo como camino para evitar el aislamiento y la pretensión de autosuficiencia, que quiere decir apuesta por un diálogo donde cada uno *comparece* ante el otro para dar razón de sí mismo y escuchar las razones del otro. De ahí que en esa *comparecencia* de tradiciones puedan abrirse caminos de comprensión mutua, de crecimiento común y, con ello, de afirmación de valores comunes.

B.V.: Nos preocupa especialmente el auge de aquellas impugnaciones radicales de la modernidad. Al tiempo, tenemos presente la existencia de esa ‘herida colonial’ provocada por el proyecto civilizatorio moderno. Desde una Filosofía intercultural, ¿cree que puede seguir apelándose a los ‘valores ilustrados’ y las ‘promesas de la modernidad’ como ‘horizonte emancipador’ en el contexto latinoamericano? En caso afirmativo, ¿qué elementos considera que pueden seguir resultando operativos y de cuáles sería conveniente prescindir?

R.F.: Ante esta pregunta, si he entendido bien el trasfondo de la misma, lo primero que hay que decir es que la filosofía intercultural no se entiende como una de las manifestaciones del pensamiento decolonial. Se desarrolla más bien en la línea del pensamiento antiimperialista latinoamericano y en diálogo con las filosofías latinoamericanas de la liberación, que son tradiciones que, a mi modo de ver, hacen una crítica de la modernidad mucho más diferenciada que la que hacen algunos autores decoloniales con planteamientos que resultan un tanto maniqueos. Dicho esto, lo segundo a decir es que la filosofía intercultural, justo porque tiene como programa, por decirlo de esta forma, la búsqueda de una universalidad itinerante que se obra por los diálogos de toda la humanidad, argumenta a favor de la necesidad de hacer resonar los “valores ilustrados” en otras tradiciones como las latinoamericanas. Y es en ese espacio de resonancia donde se debe decidir, mejor dicho, discernir lo que conviene dejar de lado o asumir como perspectiva de sentido que puede ayudar al mejoramiento moral, político, social, etc. En esa línea creo que se puede afirmar que hay valores o

ideas regulativas discutidas y fundadas argumentativamente en el horizonte de tradiciones europeas, y lo expreso así por no reducirlo a la llamada modernidad ilustrada europea, que no conviene perder de vista en un diálogo intercultural. Por ejemplo, justicia, reconocimiento, tolerancia, paz, ecumenismo, sin olvidar, en un plano más concreto, la idea humanista del perfeccionamiento del ser humano.

B.V.: Desde hace ya varias décadas, en el horizonte de la Filosofía intercultural que usted propone, vienen desarrollándose los ‘Diálogos Norte-Sur’, en el que han tenido lugar encuentros tan significativos como, por ejemplo, el que han mantenido Enrique Dussel y Karl-Otto Apel. Uno de los puntos centrales de ese debate pasaba por discutir el sentido y la posibilidad de articular una ‘ética universal’ desde la que poder encontrar respuesta a los problemas actuales de alcance global como puedan ser, en nuestro caso, el calentamiento global o futuras pandemias como la causada por la SARS-CoV-2. ¿Se dan en la actualidad las condiciones necesarias para que pueda articularse una ‘ética universal’ que sea verdaderamente intercultural?

R.F.: No me siento ni autorizado ni capacitado para responder a una pregunta de tan amplio alcance. Me limitaré por ello a resumir la impresión que tengo desde la experiencia en los Seminarios del aludido Programa de Diálogo Norte-Sur. Este programa de debate filosófico, que se ha considerado por cierto como la primera manifestación de un diálogo directo, “cara a cara”, entre dos corrientes representativas de la filosofía en el “Norte” y el “Sur”, se inició en noviembre de 1989 en un ambiente cultural y político marcado directa y fundamentalmente por dos acontecimientos muy dispares. Me refiero, por una parte, al resurgir de las esperanzas en un nuevo orden mundial con la caída del muro de Berlín y el final de la Guerra Fría; y, por otro, al asesinato de Ignacio Ellacuría y sus compañeros en El Salvador. Estos dos acontecimientos se vivieron en aquel momento inicial como llamados a intensificar la búsqueda de criterios éticos universales para el diálogo como única respuesta capaz de parar la violencia así como para la reestructuración de la convivencia política en el mundo. Es más, el ejemplo de Ellacuría como “mediador” entre las fuerzas enfrentadas y el ejemplo de la “revolución pacífica” en el Este de Europa se interpretaron como un respaldo histórico al esfuerzo, por parte de la filosofía, de trazar líneas éticas de entendimiento universal de cara a la organización de un orden mundial justo. Desde este comienzo hasta el día de hoy han transcurrido más de tres décadas y, aunque el Programa de Diálogo Norte-Sur sigue fiel al llamado inicial de buscar una ética mundial en perspectiva intercultural, mi impresión es que en el tiempo transcurrido ha crecido la adversidad de las condiciones históricas, debido entre

otros factores, a la fragmentación de la conciencia de pertenencia común, la subsiguiente singularización de la lucha por la diferencia o la militarización de la política internacional. Si esta impresión es acertada, creo que la articulación de una ética universal intercultural tendría que empezar por la tarea de despertar la conciencia de pertenencia común o, si se prefiere, la conciencia de que el ser humano, donde quiera que nazca y crezca, nace y crece como miembro del “género humano”. Pero esto no tiene nada de nuevo. Es la idea antigua de la unidad del género humano.

B.V.: En este mismo sentido, nos parece muy valioso el intento que desde la teoría de la racionalidad comunicativa se ha realizado por alcanzar soluciones consensuadas a través de un diálogo horizontal. Ahora bien, como denunciaba Foucault la relación entre saber y poder se refleja tanto en la no neutralidad de los espacios propiciadores de esos diálogos como en las jerarquías que, de facto, se han establecido previamente entre los diferentes participantes del discurso (capital cultural). ¿Cómo pensar la relación entre verdad y poder y la posibilidad de consensos desde la filosofía intercultural?

R.F.: Aquí estamos ante la famosa “fuerza de las cosas” que es, en este caso, la fuerza sorda de las estructuras de poder en que, de hecho, se mueve la convivencia social y, dentro de ella, especialmente la convivencia y el diálogo entre culturas. La filosofía intercultural es lo suficientemente “realista” como para reconocer este hecho y deducir de las asimetrías estructurales a que lleva que una búsqueda intercultural de la verdad no se puede dar dentro de ese marco, ya que una búsqueda realmente intercultural de la verdad requiere simetría entre los que buscan la verdad. De donde se sigue para la filosofía intercultural que repensar la cuestión de la relación entre verdad y poder requiere, primero, la crítica de las asimetrías sancionadas hoy en día por el llamado curso real del mundo y de la historia y denunciar esas asimetrías, recurriendo a un término de Ignacio Ellacuría, como lugares que no da verdad o que nos alejan de la verdad, En una frase, en este primer momento la filosofía intercultural propone trabajar por la supresión de las asimetrías. Y aprovecho para recordar en el contexto de esta pregunta que este fue precisamente el tema central del IV Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, celebrado en Bangalore, India, en el 2001. (Cf. Raúl Fornet- Betancourt (Ed.), *Cultural y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2003). Y en un segundo momento la filosofía intercultural trata de precisar la tarea indicada en el primero subrayando que la relación entre verdad y poder, justo en el desequilibrado mundo actual, tiene que ser planteada, aclarada y redimensionada en la lucha por la justicia. Sin un marco de relaciones justas, tanto a nivel nacional como internacional, no se puede, a mi modo de ver, pensar la relación

entre verdad y poder desde un horizonte normativo que permita comprender que el poder, sobre todo cuando lo entendemos como poder político de organización de la convivencia humana, tiene que ejercerse desde la “observancia” de al menos ciertas “verdades”. Sobre esto, se permitirá intercalarlo como final de mi respuesta, resulta iluminador el texto de la ponencia de Karl-Otto Apel en el VI Seminario Internacional del Programa de Diálogo Norte-Sur. Cf. Karl-Otto Apel, “Das Problem der Gerechtigkeit in einer multikulturellen Gesellschaft”, en Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.) *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur*, Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt/M. 1998, páginas 106-130.

B.V.: En otro orden de fenómenos sociales de actualidad tenemos la denominada “posverdad”. ¿Cómo caracterizaría usted este fenómeno?

R.F.: Aquí seré muy breve pues, aunque pueda resultar polémico para algunos, mi opinión es que el actual fenómeno de la “posverdad” debe verse como uno más de los movimientos ideológicos que sacuden nuestro tiempo. Quiero decir que lo veo como un movimiento que responde a los intereses de grupos de opinión a los que les conviene fomentar, para sus fines de dominio, la indiferencia ante valores fundamentales que nos han servido hasta ahora como puntos cardinales en la orientación de nuestro pensar y hacer. Indiferencia que comprendo además como la condición básica para que se pueda llevar a cabo una solapada suplantación axiológica en nuestras sociedades actuales.

B.V.: Algunos autores auspician que este fenómeno es un signo de la “muerte de la verdad”. ¿En qué medida es o puede ser cierta tal aseveración? ¿Es posible vivir sin verdad?

R.F.: Tal auspicio me parece un despropósito, además de contradictorio. Pues, ¿qué pretensión de validez podría tener el anuncio de la “muerte de la verdad”, si con tal proposición no se pretende anunciar una nueva “verdad”? Y por lo que hace a la posible certeza de la aseveración de la muerte de la verdad, quiero dar a pensar lo siguiente: Si la verdad es una de esas cuestiones, ideas, valores o como queramos llamarla, que con mayor persistencia acompaña a toda la humanidad en toda su historia, no creo que ninguna generación tenga la autoridad para extenderle el certificado de defunción, no solo por respecto a la historia vivida en la búsqueda de la verdad por las generaciones pasadas sino también por respecto al carácter constitutivamente abierto de la historicidad de la contemporaneidad que somos los que hoy vivimos. Mientras haya apertura histórica y se vean futuros posibles, habrá tiempo para que la verdad acontezca o la obtengamos como una de esas “cosas” que el tiempo puede deparar. En referencia al último aspecto de la pregunta de si es posible vivir sin verdad, mi

respuesta es que no. Creo que, si nos referimos a una vida humana con sentido -que quiere decir vida llevada por una buena convivencia con la naturaleza y con nuestros semejantes y abierta a dimensiones trascendentales de la realidad-, la verdad, al menos como horizonte que nos mueve a mantenernos en camino, nos es indispensable. Pero, hablando más concretamente, la vida, precisamente como convivencia, necesita la memoria de la verdad porque necesitamos en el vivir diario necesitamos confiar, autenticidad, fiabilidad.

B.V.: ¿Cómo ha afectado o puede afectar la posverdad a la relación de unas culturas con otras?

R.F.: La ideología de la posverdad, si gana influencia en el contexto del mundo actual, afectaría, a mi manera de ver, negativamente el diálogo entre culturas porque tendría, evidentemente, la consecuencia de que desaparecería del encuentro entre culturas la cuestión de la búsqueda de un punto de posible convergencia y de reconocimiento de lo que, *en verdad*, une en y por más allá de las diferencias. Y ausente dicha cuestión en la relación entre culturas, ésta sería, como ya señalaba antes, una relación en la que bajo la bandera del “todo vale” lo que se promueve, quiérase o no, es la indiferencia frente al otro. En otras palabras, la ideología de la posverdad tendría, en este nivel, del diálogo intercultural la para mi nefasta consecuencia de que declarar imposible o sin sentido cualquier intento de un juicio ético de las culturas.

B.V.: ¿Qué puede o debe aportar la filosofía ante la posverdad? Y más concretamente, ¿cómo responder a tal fenómeno desde la filosofía intercultural? ¿Cabe algún criterio de verdad desde sus coordenadas al que aferrarse ante la posverdad?

R.F.: Creo que una de las aportaciones que puede y debe hacer la filosofía en general ante el fenómeno de la posverdad es precisamente enseñar a tratar de manera crítica con este relativamente nuevo concepto de posverdad. ¿Cómo? Pues, por ejemplo y siguiendo la idea de Ignacio Ellacuría de los lugares que dan verdad, mediante una fenomenología de los lugares que en el mundo actual nos interpelan con la verdad que se hace en ellos y que nos llaman a sumarnos a la tarea de hacer manifiesta la verdad en y de la historia humana. Esta fenomenología sería la mejor manera de poner de manifiesto que la posverdad tiene también ciertamente sus lugares en este mundo, pero que no por ello se debe considerar como el reflejo de lo que acontece en todo el mundo, es decir, que es un fenómeno que, en el mejor de los casos, es parcial, y que, por tanto, su generalización o extrapolación nos da lo que en lenguaje marxista se llama una “conciencia falsa” del mundo. Mostrar esto sería realmente importante hoy

como tarea de la filosofía en general. Y en su vertiente más específica de filosofía intercultural le correspondería destacar que frente a la ideología de la posverdad se levanta la práctica de un diálogo de culturas en cuya dinámica se refleja una preocupación central por llegar a un conocimiento de lo propio y de lo ajeno que pueda ser compartido como verdadero, esto es, como un conocimiento que nos devela lo que en realidad somos o estamos llamados a ser. En este sentido la filosofía intercultural no propone ningún criterio, digamos, formal de verdad, pero por la experiencia de su práctica dialógica puede afirmar frente a la posverdad que la misma facticidad de los diálogos en que nos empeñamos, es reveladora de que no nos resignamos a que el mundo deje de ser un lugar en el que resuene la verdad

Gracias por colaborar con *Boletín Veritas*.

RESEÑAS - REVIEWS

BRONCANO, Fernando. 2019. *Puntos ciegos. Ignorancia pública y conocimiento privado*. Lenguaje de Trapo

La epistemología social es una disciplina filosófica -de existencia relativamente corta- que intenta dar una teoría descriptiva de las modalidades sociales en las que se produce, reproduce y distribuye el conocimiento. Un enfoque tal pasa por descentrar tanto al sujeto cognoscente tradicional como sus rendimientos cognoscitivos. Frente a las aproximaciones clásicas de la epistemología, que ponen en el centro de los actos y logros cognoscitivos al individuo, la epistemología social considera el conocimiento como un logro colectivo, fruto de la interrelación de instituciones sociales, convenciones, normas prácticas, tecnologías, artefactos, cuerpos, mentes, etc. Por esta razón, y correlativamente a este desplazamiento del sujeto cognoscente, corre pareja una transformación de las preguntas que articulan la investigación y que ya no serán -o al menos, no de la misma forma- las cuestiones tradicionales de epistemología. Por ejemplo, para la epistemología social, ya no se trata de analizar al interior de la subjetividad cómo se encuentran organizadas las facultades, cómo éstas generan determinadas creencias sobre el mundo, cómo se articula la experiencia o cuáles son los límites del conocimiento. Más bien, se trata de analizar la forma en las que las posiciones epistémicas de las personas que conforman una sociedad interactúan con las posiciones sociales que aquellas ocupan dentro del tejido social. De igual manera, otra de las preguntas que recupera la epistemología social, siguiendo en esto a Thomas Reid en su polémica con Hume, es la del valor cognoscitivo del testimonio. El testimonio es, ante todo, una variedad cognoscitiva estrictamente social cuyo sostén es el acto normativo de compartir conocimientos. Los actos testimoniales son relaciones sociales donde uno de los interlocutores se encuentra en una cierta situación de carencia epistémica y otro goza de cierta abundancia cognoscitiva. Por esta razón, los actos testimoniales son una forma de relación social basados en lazos de confianza y responsabilidad que convierte al conocimiento en un bien común a quien pregunta y a quien responde.

Sin embargo, la epistemología social es desde su nacimiento una teoría descriptiva de las dimensiones sociales del conocimiento y, por ello, se ha abstenido de dar un carácter normativo a los logros alcanzados dentro de su investigación. Como respuesta a esta ausencia de un plano normativo en una disciplina especialmente preparada para ello, nace la epistemología política. Esta última, apoyándose en los planteamientos de la epistemología social, establece una dimensión normativa -ética y política- sobre los modos sociales de producción, reproducción y distribución del conocimiento y la ignorancia. Bajo esta óptica, tanto el conocimiento como la ignorancia tienen ciertas modalidades virtuosas, que los hacen bienes a crear y distribuir socialmente de manera justa y que, de ser injustamente creados y repartidos, tenemos la necesidad y el deber de denunciarlo

como una situación socialmente reprochable. Dicho de otra manera, la epistemología política es una economía del conocimiento preocupada por estudiar la distribución justa o injusta del conocimiento y la ignorancia en tanto bienes y males públicos al interior de sociedades concretas. Por eso, y de forma más determinada, se trata de estudiar quién conoce, qué conoce, y por qué conoce; y quién ignora, qué ignora y por qué ignora lo que tendría que conocer.

Puntos ciegos: ignorancia pública y conocimiento privado (2019) se enmarca dentro de esta estela de ramas de estudios que acabamos de mencionar. Su autor, Fernando Broncano, es uno de los principales representantes de la epistemología social y política en el ámbito nacional y, en su amplia trayectoria intelectual, se ha dedicado al estudio y desarrollo de disciplinas como la filosofía de la tecnología, teoría de la racionalidad o epistemología social y política. Además, es catedrático de Lógica y Filosofía de la Ciencia en la Universidad Carlos III de Madrid y algunas de sus principales obras son *La melancolía del cyborg* (2009), *Racionalidad, acción y opacidad* (2017) o *Cultura es nombre de derrota. Cultura y poder en los espacios intermedios* (2018). En el libro del que aquí nos ocupamos, trata de ofrecer al lector un diagnóstico y valoración de las formas en las que se produce y distribuye el conocimiento y la ignorancia al interior de las sociedades de la información y el conocimiento desde la perspectiva de la epistemología política. Para ello, Broncano se esfuerza en la construcción de un cierto paisaje general de las sociedades del conocimiento mediante la puesta en coordinación de análisis pertenecientes a diversas disciplinas como la filosofía, la historia, la psicología, la sociología, teoría de los medios de comunicación de masas, organización de la economía mundial, etc. Con esta visión general en mano puede entregarnos, a golpe de vista, un privilegiado mapa de los principales conflictos que asolan la época en lo que a la economía del conocimiento se refiere.

La obra se encuentra dividida en tres grandes secciones precedidas por un capítulo introductorio donde se explicita la hipótesis general que guía la investigación. La primera sección, titulada *Las contradicciones culturales de la sociedad del conocimiento* se encarga de ofrecer al lector un marco general para el desarrollo teórico de la obra. En ella se detallan algunos de los procesos históricos que han dado lugar al nacimiento de las sociedades del conocimiento, las principales instituciones sociales donde éste se produce, los principales dispositivos mediante los cuales la cultura neoliberal se ha apropiado de las formas de creación y distribución del conocimiento, etc. En la segunda sección, *Túneles de la mente y autopistas de la información* se perfila el marco general de la obra para dar un diagnóstico de cómo la *infosfera* se ha convertido en uno de los principales ecosistemas epistémicos en las sociedades contemporáneas. En ella se explica cómo, por ejemplo, los grandes medios de distribución de la información han aprovechado los sesgos cognitivos naturales del psiquismo humano con el fin de dirigir

la esfera pública en determinadas direcciones, normalmente con la intención de mantener intacto el *status quo*. También se abordan en esta sección como las *fake news* o el desinterés y la desafección por los hechos han terminado por generar un cierto clima social que algunos denominan de *posverdad*. Finalmente, la última sección, titulada *Ignorancia estratégica e injusticia epistémica* expone algunas de las modalidades virtuosas de la ignorancia, así como, las formas viciosas en las que la ignorancia se produce socialmente sobre asuntos que, en principio, son de interés colectivo (ignorancia estratégica).

Visto la cantidad de temáticas tratadas nos centraremos en exponer las principales tesis sobre las que se sustenta la presente obra. Como se mencionó más arriba, la epistemología política es, ante todo, una economía del conocimiento, preocupada por estudiarla justa o injusta distribución del conocimiento y la ignorancia en tanto bienes y males públicos al interior de sociedades concretas. Es decir, para la epistemología política una sociedad es (entre otras cosas) una urdimbre de interrelaciones humanas enlazadas por conocimientos e ignorancias específicamente organizados. Por ejemplo, en una sociedad con un número muy pequeño de miembros, cualquier miembro conocerá con detalle los aspectos más nimios de la vida de los individuos con los que cohabita. Frente a ella, sociedades hipercomplejas como las nuestras se basan en una casi total ignorancia mutua de las vidas de sus miembros (al menos en cierto plano de análisis). Con estos dos ejemplos es fácilmente comprensible por qué Broncano defiende que toda sociedad, en tanto se reproduce en el tiempo, ha de poseer una cierta «estructura epistémica». La estructura epistémica de una sociedad es la forma en la que se crea, transmiten y distribuyen el conocimiento y la ignorancia en tanto bienes socialmente producidos. Por eso, representar dicha estructura epistémica sería idéntico a levantar una «topografía de los conocimientos e ignorancias que organizan una sociedad», es decir, de cómo se encuentran entrelazadas «las posiciones epistémicas y las posiciones sociales» dentro de una sociedad determinada. Levantando un mapa semejante, encontraríamos claramente representados algunos fenómenos como: los principales núcleos e instituciones generadores de conocimiento; los grupos sociales que tienen acceso a determinados conocimientos y los que no; las redes y artefactos de intercambio y distribución de esos conocimientos; las barreras existentes, intencionadas o no, al flujo de conocimiento que determinadas instituciones sociales, prácticas o grupos crean; las zonas y ámbitos a los que determinados conocimientos nunca llegan; cómo se utiliza la ignorancia para el mantenimiento del *status quo* (ignorancia estratégica); etc. Los análisis de Broncano parten entonces de la aceptación de esta hipótesis: toda sociedad tiene una estructura epistémica determinada, y dicha estructura epistémica es, al menos en cierta medida, representable.

Aceptada esta hipótesis, el autor enfoca la mayor parte de sus esfuerzos en levantar un mapa detallado de la estructura epistémica de las sociedades contemporáneas las cuales, no sin razón, pueden ser denominadas sociedades de la información o sociedades del conocimiento¹. De esta forma, a lo largo del libro, encontramos un continuo análisis y descripción de algunas de las principales instituciones dedicadas a la génesis del conocimiento (universidades y complejos académico-empresariales), instituciones de aplicación de determinados conocimientos (hospitales o grandes obras de ingeniería), redes de artefactos que permiten su distribución (medios de comunicación de masas o Internet), prácticas científicas (los sistemas de publicaciones o el método científico), etc. Y, paralelamente a estos análisis, encontramos ilustrados algunos de los principales procesos históricos que han permitido la aparición de todo este cúmulo de instituciones, prácticas, valores, etc. Todo ello termina por entregarnos un fresco de cómo las sociedades del capitalismo industrial han transitado a las sociedades del conocimiento o, lo que es lo mismo, al capitalismo cognitivo.

Una vez construido este panorama general, ¿cuál es la valoración del autor sobre las sociedades del conocimiento? El diagnóstico y valoración final es bastante desesperanzador, aunque sin duda, como puede verse en el décimo capítulo, totalmente alejado de cualquier concepción fatalista. Para Fernando Broncano las sociedades de la información y el conocimiento -que en su modalidad realmente existente identifica con el capitalismo cognitivo- son, paradójicamente, sociedades radicalmente injustas desde el punto de vista de la epistemología política. Si bien se reconoce que en algunos aspectos se han dado grandes pasos para una distribución más justa del conocimiento, en último término, las sociedades del conocimiento contemporáneas son sistemas basados en la producción de ignorancia estratégica y de desinformación sistémica. «El capitalismo cognitivo es también y sobre todo un laberinto de muros a la circulación de datos, información y conocimiento. La ceguera estructural se genera en todos los niveles: en la recolección de datos, en la transformación en información y en la producción y distribución de conocimiento».

Se trata entonces de mostrar cómo la dinámica interna del capitalismo cognitivo ha generado un “ecosistema epistémico” especialmente favorable a la creación de una estructura epistémica injusta. Para defender la tesis se empieza por describir, en primer lugar, la forma en la que se produce y distribuye el conocimiento. Para Fernando Broncano, siguiendo en esto a Moulrier Boutang, el flujo e intercambio de conocimientos puede ser descrito como un proceso análogo al proceso de polinización. Moulrier Boutang para describir la forma del trabajo social cognitivo creó el concepto de «polinización cognitiva», que haría referencia a «la inmensa red de interacciones educativas, sugestivas, de imitación, de colaboración, de aportaciones y pequeños descubrimientos que van generando el cúmulo de conocimientos por los que nuestra sociedad se reproduce». La fábrica creativa social funciona por la interacción de una

miriada de pequeños actos continuos cooperativos de trasmisión de información y conocimiento, basados, fundamentalmente en el don y en la interacción casual y espontánea. Es precisamente esta forma social de relación cognitiva la que posibilita el florecimiento de un complejo tejido cognitivo social que favorece la aparición de nuevas teorías, artefactos, tecnologías, diseños, visiones de la realidad, etc.

La base social del conocimiento está basada antes en el don y la polinización que en relaciones fundadas en el intercambio monetario. Puede entenderse perfectamente por qué el capitalismo cognitivo es un modo de producción especialmente proclive a la destrucción del inmenso tejido de relaciones cognoscitivas que conforman la estructura epistémica de la sociedad. Al introducir los mecanismos de mercado en la producción, reproducción y distribución de ideas se obstruyen o, directamente, se destruyen las mallas sobre las que se sustenta el logro colectivo que es la producción de conocimiento. En último término, «la concepción neoliberal del conocimiento como capital en el que hay que invertir atentapeligrosamente contra la larga historia de producción común de conocimientos. Y no solo los conocimientos que paradigmáticamente entran en estas consideraciones. Me refiero a los conocimientos científico-técnicos o a los conocimientos cotidianos, como son el cocinar o tomar el autobús». Algunos aspectos señalables de las prácticas destructivas de la estructura epistémica social y el trabajo de polinización que lo sustenta son: *la privatización de la publicaciones científicas, el sistema de patentes con los derechos de exclusión que conceden, los monopolios del poder científico-tecnológico, la extensión masiva del secreto en tanto práctica económica-financiera, la burocratización del sistema de enseñanza, la hiper-especialización de los profesionales, o el abandono de las investigaciones de baja intensidad tecnológica.*

Finalmente, nos gustaría terminar con un apartado de críticas o aspectos que, bajo nuestro punto de vista, podrían ser mejorados en la obra. En primer lugar, consideramos que, si bien conceptos como dato, información y conocimiento ocupan un papel central en la obra, se encuentran desarrollados, conceptual y analíticamente, de forma muy escueta. Siendo justos, es verdad que el propio autor reconoce que el empeño del libro no es la de ofrecer una teoría desarrollada de todos ellos, sino la de utilizarlos como conceptos a partir de los cuales ofrecer un diagnóstico epocal sobre la economía del conocimiento. Sin embargo, siendo su lugar preeminente en la obra, y que a lo largo de la misma se utilizan cientos de veces, se echa en falta una mayor profundización y desarrollo conceptual de los mismos. Se pueden encontrar ciertas definiciones de ellos de forma indirecta o transversal, a través de los múltiples análisis, descripciones y ejemplos, pero mediante cierto grupo de definiciones se ganaría en claridad expositiva y concreción en el alcance de las tesis manejadas. Es más, consideramos que el concepto de conocimiento que se maneja parece tener tal amplitud (decisión intencionada del autor), que incluso ámbitos que en apariencia no serían justificables como conocimiento, se encuentran englobados por el concepto. En último término se echa en falta algún tipo

de cualificación o distinción entre conocimientos, una enumeración de los tipos si es que los hay, las esferas a las que pertenecen, etc. La carencia de esta distinción termina por ofrecer un cierto magma indistinto que, nombrando a una gran cantidad de fenómenos con los mismos conceptos, nos impide delimitar el grano de la paja.

Una segunda crítica, continuando en la línea anterior es que, siendo el concepto de conocimiento tan abarcante, daría pie a un tratamiento más pormenorizado de algunas prácticas corrientes y cotidianas que, como el autor reconoce, forman parte de lo que él entiende por conocimiento (preparar la comida, coger el autobús, etc.). Sin embargo, nos encontramos que gran parte del libro se focaliza en tratar lo que ocurre en las principales instituciones generadoras de conocimiento, más en concreto: las universidades, proyectos de ingeniería o grandes monopolios de la información. Esta focalización en las cuestiones relativas al ámbito académico (como el sistema de publicaciones, la hiperespecialización universitaria, la burocratización del sistema de enseñanza, los monopolios científico-tecnológicos, etc) termina por oscurecer y dejar de lado precisamente todos aquellos conocimientos que no entran dentro de estas instituciones, y que sin duda, también están sufriendo el embiste de las apropiaciones neoliberales que él denuncia.

Por último, obsta decir que, el estilo de escritura de Fernando Broncano es muy ameno y de fácil seguimiento, preciso y de gran claridad lingüística. Todo ello sin que se pierda un ápice en profundidad y riqueza analítica. Igualmente, a la exposición la acompañan gran cantidad de ejemplos, que facilitan al lector la comprensión de las tesis defendidas. Otro aspecto a resaltar es la finura a la hora de describir y analizar situaciones cotidianas ante las que todos nos encontramos y que, gracias a la labor de Broncano, son desnaturalizadas.² En último término, aquí se nos ofrecen herramientas conceptuales para la comprensión de muchos fenómenos concretos en los que nos hallamos inmersos, así como, para la comprensión de los mismos como momentos y concreciones de procesos históricos a escala global, los cuales abrazan, al menos, los últimos 150 años. Por todas estas razones, consideramos que el libro de Broncano es una parada fundamental para todo aquel que quiera introducirse en una disciplina de “nuevo” cuño como es la epistemología política y que, como hemos visto, ya ha alcanzado grandes resultados, los cuales serán, con toda seguridad, ampliados en un futuro.

Álvaro Santos Saborido

HERRERAS, Enrique. 2021. *Lo que la posverdad esconde. Medios de comunicación y crisis de la democracia*. Chabsel.

Lo que la posverdad esconde es un libro de Enrique Herreras, experto en ética y filosofía política, en el que aprovecha a la vez su especialidad académica y su trabajo periodístico como articulista y crítico, tratando la ineludible cuestión de la posverdad en relación con la responsabilidad de los medios de comunicación. La filosofía en general tiene el deber de afrontar el problema de la posverdad, y la ética, específicamente, ha de aplicarse al ámbito de la comunicación, tanto más cuanto el bien interno de la profesión periodística es, en principio, la veracidad. Según el propio autor, el libro se asienta sobre cuatro columnas de problematicidad, respectivas a sus cuatro capítulos principales: (1) La repercusión de la situación actual de los medios (redes sociales, *fake news*, espectacularización, viralización...) en la crisis de la democracia. (2) El estudio de la antiquísima categoría de “verdad” a la luz de la de “posverdad”, en pos de dilucidar la idiosincrasia de la verdad periodística. (3) Desarrollar una ética aplicada a los medios. (4) La descripción de una democracia deliberativa en cuya consecución la información es clave.

En el distendido primer capítulo, que abarca alrededor de la mitad de la obra, Herreras explora varios y variados cauces (éticos, culturales, tecnológicos, políticos, económicos...) a través de los cuales el panorama mediático de la posverdad influye directamente en una crisis de la democracia. Como repasaremos ahora brevemente, este capítulo reflexiona sobre el papel de los medios, de los consumidores y de otros tantos agentes protagonistas en esta coyuntura.

El autor no asume de pleno diagnósticos como el de Maurizio Ferraris, según los cuales viviríamos hoy en la era de la posverdad (¿es que vivíamos antes en una era de la verdad?), aunque sí admite una tendencia. Ahora bien, ¿no significa el auge de la posverdad esencialmente un detrimento de la verdad? La posverdad es, al fin y al cabo, una modulación de la mentira, y Herreras se plantea si no hay tras este sonado fenómeno ante todo un descrédito de la verdad como valor. Lo que hay es una guerra trágica entre verdad y posverdad, de cuya estructura de poder subyacente, que alimenta y alienta la posverdad, son partícipes también los medios de comunicación. Estos giran también en la rueda economicista, y su autonomía está siempre en peligro por su dependencia de los poderes económicos y la publicidad. Ello deriva en que la satisfacción de sus intereses como negocio prevalezca a menudo sobre su misión informativa y su veracidad. Además, los medios operan como una especie de morada oculta de la democracia: escapan al control de los poderes democráticos, pero a la vez

están al servicio de las élites democráticas (partidos políticos, lobbies influyentes...).

Por si todo esto fuera poco, los medios de información atraviesan también una problemática que atañe a su intenso desarrollo tecnológico. Internet, en principio, ha democratizado la información, pero también la deforma. Piénsese, por ejemplo, en que en internet muchas veces sólo está identificado uno de los muchos elementos de la comunicación: el medio, que es la red. El emisor se multiplica y anonimiza, el receptor se hace más abstracto que la multitud de la que ya hablaba Kierkegaard y el mensaje se baña fácilmente en posverdad. Disolución de la atribución de responsabilidades, burbujas generadas por el sesgo de confirmación..., muchos son los alicientes a la posverdad que incrementa el ciberespacio. Con todo, se da la paradójica situación de que, en la llamada era de la información, el papel del periodista como su mediador está en crisis.

Los medios de comunicación no escapan de la tendencia del difuso exhibicionismo narcisista posmoderno. Pero Herreras se cuida de no demonizarlos por ello. El periodismo puede seguir siendo de calidad, pero para ello debe huir de la espectacularización y de atenerse acríticamente a los mecanismos del mercado. Una disociación consciente entre el "interés público" y el "interés del público" saca a relucir que la información, para ser un medio democrático transformador e ilustrado, ha de adoptar un funcionamiento crítico, con una tensión constante entre lo que el público quiere escuchar y lo que debe escuchar para formar una cultura democrática cualitativamente valiosa. Los medios pueden instruir a la sociedad siendo "antisociales" en el sentido adorniano, esto es, evitando la pura mimesis y optando por inducir un conocimiento que, en última instancia, pueda ser transformador.

Por su lado, el receptor es también corresponsable de un estado de cosas en el que las *fake news* proliferan. Igual que los avances técnicos suelen ir, lamentablemente, adelantados a la reflexión sobre sus repercusiones, la ingente velocidad que hoy ha adoptado la transmisión de la información sobrepasa con creces al desarrollo de la desconfianza necesaria para consumirla responsable y provechosamente. La democracia se encuentra en peligro si algo tan decisivo como la información se multiplica como los panes y los peces sin ningún filtro, lo que es el gran caldo de cultivo para la posverdad. Al final, la posverdad es un engaño al uso pero cuyo peligro se eleva a la enésima potenciado por los avances tecnológicos. Ante esto, Herreras defiende la imperiosa necesidad de que recobren protagonismo los medios en los que la información viene firmada y la responsabilidad está establecida, así como de lograr un "empoderamiento" del público. También sugiere que, por no volver a caer en el mito de la neutralidad

de la tecnología, es preciso regular (y autorregular) todo canal que en la práctica sirva de difusor informativo, incluyendo las redes sociales.

Con todo, la prensa y sus sucedáneos son un elemento crucial en la democracia; si una entra en crisis lo hace también la otra, y viceversa. Es esencialmente la mercantilización y politización de la información lo que induce dicha crisis. Si la dinámica de fondo es la de una racionalidad estratégica, se está haciendo más por construir realidad que por constatarla, de modo que la voluntad de los ciudadanos estará siendo fabricada a diseño. Un déficit democrático en toda regla. Libertad de expresión y de información, así como el derecho a la información, son ejes cuyo debilitamiento es tan virulento para la democracia como lo sería el de la separación de poderes, por ejemplo. Por todo lo que hemos dicho y más, es patente que la relación entre democracia e información es muy estrecha. Lo que la posverdad esconde es, primordialmente, la degradación de esa relación mediante la inoculación de información falsa que resta valor a la ulterior participación democrática.

El segundo capítulo del libro lleva por sugerente título “Sobre verdad y mentira en sentido periodístico”. Pese a que el periodismo no es filosofía, sí es preciso elaborar una filosofía de la verdad capaz de dar cimientos sólidos al periodismo. La posverdad está en una especie de limbo más allá de la verdad y la mentira; no se sitúa del lado de ninguna, sino que simplemente inventa verdades de vinculación emocional e interesada. Que hablemos de “pos”-verdad es un buen signo de que todavía damos valor a la verdad en sí. Lo que hay que elaborar es la dicotomía entre verdad y posverdad, para elucidar cómo combatir esta última, antes de que desaparezca su prefijo.

Adhiriendo tres concepciones filosóficas de la verdad, de entre las muchas que hay, al ámbito periodístico, Herreras pone el foco sobre tres líneas de ejercicio del periodismo en relación con qué consideren que sea la verdad: (1) periodismo positivista objetivista, (2) periodismo posmoderno relativista y (3) periodismo perspectivista. El primero y el segundo, uno por exigente de más y el otro por laxo, son en parte responsables del auge de la posverdad; al menos según el autor, que va a decantarse por la vertiente perspectivista y a considerar la relevancia del “punto de vista”.

El periodismo de corte puramente objetivista toma sus presupuestos de un pensamiento positivista según el cual la realidad es el conjunto de los hechos, los cuales son a su vez perfectamente objetivos, accesibles y documentables. Este obliga a la neutralidad y a la separación clara entre información y opinión, dos cosas en principio recomendables. Ahora bien, esta postura se vuelve problemática desde el momento en que es necesaria una selección de hechos bajo

un criterio, lo que impide la neutralidad absoluta, por no hablar de que del periodismo se espera un enriquecimiento valorativo de la información dada. La objetividad pura es demasiado exigente incluso como para ser un ideal, por la forma misma en la que necesariamente el periodista trabaja los hechos. El objetivismo ingenuo despierta, por tanto y con razón, reacciones, de entre las que destacaremos la posmoderna.

La posmodernidad, en su crítica radical a los grandes relatos, no deja indemne la Verdad; la estima imposible e innecesaria. Desemboca directamente en un relativismo que, al emparar el ámbito de la comunicación, es el que da rienda a la espectacularización, la difuminación de la frontera entre información y opinión y la proliferación de la idea de que todo punto de vista es exactamente igual de valioso. Como ya denunciaba Habermas, el posmoderno renuncia incluso a los mínimos de racionalidad que él mismo necesita para su pretendida validez pluralizada. El resultado es el descrédito de la verdad en favor de un narcisismo cuasi solipsista o vuelto sobre sí, que genera burbujas de autoconfirmación más que de información; en definitiva, la posverdad.

Como ya hemos apuntado, Herreras acaba viendo en el perspectivismo la vía por la que la verdad (periodística) recupere un fundamento que, además, pueda ser plural y no dogmático. Para ello, examina la relación y compatibilidad entre los “puntos de vista” y la verdad, echando mano de dos clásicos perspectivistas como son Nietzsche y Ortega. Contra la lectura posmoderna del alemán, Nietzsche siempre tuvo clara la posibilidad de jerarquizar las formas de vida y, por tanto, los puntos de vista. Al contrario que Dios, la verdad sobrevive en Nietzsche. Todo es interpretado, sí, pero eso no socava la verdad (socava, como mucho, la Verdad), solamente pone la tilde sobre el sentido pluridimensional y metafórico de la misma. Es cambiante, relativa, plural, relacional, biológica y todo lo que se quiera, pero hay verdad. La Verdad objetiva se transforma en verdad de sentido, y lo crucial pasa a ser la “comprensión”; cada situación hermenéutica se revela como síntoma del auténtico acontecer, un horizonte en el que puede profundizarse. Por su lado, Ortega y Gasset también huye tanto del racionalismo como del relativismo/escepticismo con su perspectivismo. Desde su raciovitalismo, diríase que la verdad está en cada punto de vista, pero sólo a la manera de perspectiva, claro está. Lo crucial del perspectivismo es que se acerca a la verdad de manera que no es la condición humana encarnada la que intenta dramáticamente acercarse a ella con impotencia, sino que es la verdad la que necesariamente está como diseminada en perspectivas.

De su breve análisis filosófico de la verdad, el autor concluye que esta es, sobre todo en sentido periodístico, una actividad: “verdadar”. Es la actitud que

le exigiremos al periodista. Y consiste, dicho brevemente, en una veracidad honesta dedicada a los puntos de vista. Es decir, la verdad periodística es tanto más verdad cuanto mayor sea su clarificación y demarcación del punto de vista que adopta. Como afirma también Habermas, sólo si se explicitan las perspectivas mismas desde las que se habla podrá construirse una columna común a partir de lo que sobreviva en muchos puntos de vista. Por lo tanto, la verdad del periodista no es solamente exactitud positivista, sino también una importante honestidad perspectivista.

De todas maneras, la apuesta por un enfoque veraz del periodismo requiere de una deontología, un código ético interno que, una vez aceptada la diferencia entre veracidad y engaño, apueste sistemáticamente por la primera, sin caer en las mieles del segundo. En otras palabras, cabe definir y aclarar los bienes internos del periodismo, y aportar directrices orientativas en base a ello. Entramos así de pleno en la reflexión sobre la ética aplicada a los medios. Es sobre lo que versa el tercer capítulo. En él, siendo realista y considerando las diferentes dimensiones que operan en el oficio periodístico, Herreras construye una ética aplicada: (1) a la información en sí, (2) a la empresa o negocio informativo y (3) a la profesión del periodista.

Una ética de la información ha de afrontar las tensiones entre el derecho a la información y otros valores como, por ejemplo, la libertad de expresión. Una vía hacia relajar esas tensiones consiste en tratar con dignidad al espectador o receptor, convertirlo en público (no en masa), respetar su individualidad racional. Para ello, los medios deben construir una red pública de diálogo racional, no un escaparate exhibicionista del espectáculo y el enganche emocional. Todo sin necesidad de renunciar a la diversión o el entretenimiento. Por otro lado, una ética empresarial refiere a la necesidad de comprender el requerimiento de conciliar los intereses económicos, a los que una empresa jamás puede renunciar, con la responsabilidad ante la repercusión externa de sus políticas. Esto, aplicado a la empresa informativa, quiere decir buscar la rentabilidad económica no a cualquier precio, sino haciendo valer sus bienes internos en tanto que agente responsable de la formación ciudadana, en el sentido que venimos apuntando. Esta ética no va ligada a un detrimento de la rentabilidad, que en el caso de los medios puede aumentar si inspira cierta confianza real al público.

En cuanto a una ética individualizada del periodista o la periodista, ha de considerarse todavía como bien interno la máxima neutralidad, en aras de evitar el exhibicionismo burdo y la posverdad, pero siendo a la vez conscientes de que siempre hay un punto de vista que debe perfilarse con honestidad, como venimos diciendo. Además, debe acrecentarse el periodismo de investigación y el

rol del periodista como vigilante del poder (y de su oposición). Es preciso también no abandonar el papel ilustrado de, al menos, cierto tipo de periodista; al fin y al cabo, un periodista debe poder mostrar que, aun asumiendo la infinidad de opiniones, existen criterios racionales a partir de los cuales se critica y se opina mejor o peor. Un rasgo que distingue a un buen periodista de opinión es la capacidad de ver con amplitud y horizonte el paisaje social, y con ella puede y debe contribuir a la construcción de una opinión pública nutrida, madura y con alcance de miras. La veracidad, por supuesto, es otro valor primordial. En definitiva, un periodista contribuirá a la salud democrática si ejerce un papel de informador honesto, veraz, crítico y fiscalizador del poder.

La ética de la información, la ética de la empresa informativa y la ética del periodista forman una tríada conjuntiva, crucial para una regulación no jurídica de la actividad mediática. Los tres vértices poseen sus propios bienes internos, y a la vez todos ellos deben perseguirse mediante autorregulación y corrección.

El cuarto capítulo se encarga del papel de la información en la persecución de una buena democracia, una democracia deliberativa. Como ya se ha insinuado, la situación actual de la información, transmitida desenfrenadamente en redes masivas, incrementa las posibilidades de espacios de deliberación, pero no sin inducir a la vez nuevas problemáticas. Las redes sociales no abren automáticamente las puertas al paraíso del diálogo cosmopolita que usualmente se supone tras ellas. Las redes serán lo que los usuarios y sus empresas las hagamos ser. Sabemos que hay potenciales formas de control social de un autoritarismo insospechado en sus confines, confines que por cierto casi siempre son burbujas que los propios algoritmos generan. Si la deliberación es la formación democrática de un “nosotros” con una voluntad construida con razones, una red deliberativa requerirá un pueblo que no solamente se comunique, sino que se comunique dando razones y argumentos, para que la dictadura más justa, que es la de la mayoría, no sea una tiranía. Lo ideal es ir hacia una justicia establecida con una racionalidad plural, asentando las prescripciones normativas sobre el peso de la razón, lo que Habermas llama “coacción sin coacción”. Para posibilitar tal estado de cosas, Herreras destaca la “*paideía* mediática”. Es necesario formar ciudadanos con competencias mediáticas, especialmente aquellas que los doten de autonomía, de pensamiento crítico, a través del conocimiento de las dinámicas de los medios, incluso del omnipresente lenguaje cinematográfico.

El autor concluye el ensayo con un quinto capítulo a modo de “última página” (así se titula), en el que sintetiza su diagnóstico de la posverdad como crisis de la veracidad, que es además correlato de la crisis de la democracia y

parte de todo un panorama cultural que estamos tan solo comenzando a saber llevar. La posverdad es un monstruo que hemos alimentado, y que sólo podrá ser derrotado mediante un respeto al valor de la realidad. La batalla es urgente, ante el peligro (que señala Pepe Reig en el epílogo) de vernos arrastrados a una distópica “postdemocracia”, una “bulocracia”.

En definitiva, Enrique Herreras proporciona un enfoque moderado en aras de aunar la actividad del informador con una deontología que, bien aplicada, pueda hacer frente a la proliferación de lacras como la posverdad, y con ello contribuir a una salud democrática. Destacaría de su postura la defensa de la crítica, como actividad de juicio cualificado que influye al mismo tiempo en la opinión pública y en la creación del ámbito que se critica. Él se centra en la crítica de arte, por razón de su biografía como periodista inserto en esa especialidad, pero pienso que reluce una extrapolación legítima de la crítica a toda actividad comunicativa. Igual que el crítico de arte, como bien decía Ortega, contribuye a mejorar no sólo la recepción del espectador sino también el arte mismo, la crítica de la realidad sociopolítica (por parte de los periodistas, pero también de otros agentes cualificados) es un motor del diálogo y la transformación, capaz de hacer latentes las fisuras e injusticias y ponerlas en un brete. Si tuviera que emitir una valoración, diría que *Lo que la posverdad esconde*, pese a no contener ninguna revelación fascinante, se sitúa claramente como un libro de referencia en la ética aplicada al periodismo, por la gran capacidad del autor de hilar circunstancias y conceptos de la teoría comunicativa con una orientación ética que persigue la revitalización de la democracia.

Alejandro Marín

NICOLÁS, Juan-Antonio y LINARES-PERALTA, Raúl (Eds.). 2023. *Zubiri en tiempos de posverdad*. Ápeiron. Estudios de filosofía (Nº 18)

Este importante monográfico, editado por los profesores Nicolás y Linares, contiene diversos artículos que, directa o indirectamente, están relacionados con el tema de la “posverdad” a la luz de la filosofía de Xavier Zubiri. Zubiri no trató explícitamente este tema, pero su filosofía contiene diversas posibilidades para meditarlo. Esto es lo más importante en la comprensión de un filósofo: instalarnos en “lo pensado” de un autor. Lo pensado de un filósofo es algo “real”, es un “más” que lo que dejó escrito. Por ello, se puede reactualizar ese “pensamiento” para meditar incluso lo explícitamente no dicho por ese autor. Es lo que, a mi juicio, intentan hacer los autores de este monográfico. Y en el tema de la posverdad ellos piensan acertadamente que la filosofía de Zubiri tiene aquí mucho que “dar de sí”.

El monográfico se divide en dos partes de desigual extensión. La primera parte llamada “Reinterpretando a Zubiri” contiene cinco artículos que contienen temas generales de la obra de Zubiri. En “Elementos y principios”, Diego Gracia toma estos dos términos desde su aparición en el curso “Ciencia y realidad” (1945-1946) de Zubiri, e intenta meditarlos en su obra posterior. Gracia sostiene que “elemento” termina por identificarse con las “propiedades elementales”, lo que conducirá al tema de la “esencia”. Por su parte, “principio” corresponderá a “propiedades sistemáticas”, lo que llevaría a Zubiri a plantear desde aquí el tema de la “sustantividad”. En “Génesis de la idea de inteligencia en Zubiri (I). ¿Inteligencia sin situación histórica ni existencia?”, Ángel González presenta críticamente el tema de la inteligencia sentiente planteando un fundamento incluso previo a la aprehensión primordial de realidad. El artículo de Ricardo Espinoza “Un modo de entender lo real desde Zubiri para comprender lo humano: más cercano a Lacan y más lejos de Meillassoux” plantea que el tema de lo “real” ha cobrado nueva actualidad en los nuevos realismos como el “realismo especulativo” de Meillassoux y la obra de Lacan y su escuela. Espinoza plantea que el pensamiento de Zubiri de lo real como “de suyo” puede clarificar mejor los realismos presentes. En “El surgimiento de la realidad: Zubiri antes de su encuentro con Heidegger”, Antonio González intenta estudiar cómo surge el tema de la “realidad” en el joven Zubiri, previo a su encuentro con Heidegger en 1928. Zubiri, antes de este encuentro, había leído la tesis de habilitación de este sobre Escoto y Ser y tiempo. González hace un fino análisis de estas obras de Heidegger y de los artículos de Zubiri de esta época para tratar de esbozar qué idea de realidad tenía Zubiri antes de este encuentro. Finalmente, en “Η ὁδός

πέφυκε, una herramienta histórica para la metafísica contemporánea”, Carlos Sierra nos muestra que la metafísica como reología debe seguir la vía física, y no la vía lógica, tal como está en la obra de Zubiri, pero también en otros pensadores previos como Platón y Aristóteles.

La segunda parte llamada “Zubiri ante la posverdad” contiene la parte más propia del monográfico. Los autores que escriben en esta segunda parte, con sus diversos matices y acentos, en general están de acuerdo en que el tratamiento de Zubiri de lo que es realidad, intelección, verdad, sentimiento, volición, etc., son claves para repensar la “posverdad”. Ante todo, la realidad en Zubiri entendida como “de suyo” “en” la aprehensión y sus diversos modos de actualización intelectual (aprehensión primordial, logos, razón, entendimiento) son relevantes para este tema. También son importantes el tema del sentimiento y la volición sentientes. Piénsese, por ejemplo, en el engaño o en el bulo. Estos tienen un componente intelectual: se afirma lo que se sabe falso. Pero hay también un momento volitivo: la “intención” de engañar o falsear. Hay otros fenómenos como las verdades parciales, etc. Pienso que los autores apuestan bien a que la obra de Zubiri puede fundamentar acertadamente los problemas implícitos de la “posverdad” actual.

Veamos brevemente estos artículos de la segunda parte. En “Estructura de la «posverdad» y sus condiciones de posibilidad en la verdad real. Cómo entender la verdad práctica en tiempos de posverdad desde el punto de vista de Zubiri”, Víctor Tirado establece un rico diálogo entre las obras de Ferraris, Chul Han y Zubiri. Tirado nos muestra que el tema de la “posverdad” debe ser entendido desde el análisis de Zubiri de la realidad y la inteligencia sentiente como “fundamento” de la posverdad. El hombre “ya” habita en la verdad real radical. En “Los hechos alternativos desde la noología de Zubiri”, José Villa pone el acento en la “libertad” en que se mueve el logos descrito por Zubiri lo que permite entender lo que se ha llamado los “hechos alternativos”. En “The Relationship Between Artificial Intelligence and Post-Truth in Light of Zubiri’s Noology”, Thomas Fowler relaciona la IA y posverdad a la luz de Zubiri. Algunas ideas de Zubiri como voluntad de verdad de ideas y real, la teoría del espectro, etc., son utilizadas aquí para entender este tema. En el artículo “¿Cómo afecta la posverdad a los planos de la aprehensión primordial, del logos y de la razón?”, Jesús Conill analiza finamente los distintos momentos de la verdad zubiriana (verdad real y sus diversas dimensiones, verdad dual y sus diversas actualidades, etc.). Desde allí plantea que la posverdad puede ser explicada en su fundamento tanto por la noología de Zubiri como también por la genealogía de Nietzsche. Raúl Linares en “Hermenéutica, posverdad y «realismos». Un enfoque desde Zubiri” centra su estudio de la posverdad en el realismo de Zubiri y su distinción con el

realismo clásico y los constructivismos. Este especial realismo de Zubiri permite, de mejor manera que otras posturas, explicar el fenómeno de la posverdad. En “Contra la posverdad. La idea de verdad en la filosofía de X. Zubiri”, Jesús Ramírez centra su artículo en el análisis de la “verdad” y sus diversos aspectos, algo clave para combatir la posverdad. En “Posverdad en contextos de guerra”, los autores Juan Nicolás y Albert Julià estudian el fenómeno de la posverdad en un tema específico: las guerras recientes. Se utilizan especialmente las filosofías de Apel y Zubiri para entender este tema, por ejemplo, la mentira. Finalmente, los dos últimos artículos del monográfico tratan sobre el tema de la educación, aunque desde distintos aspectos. En “Los valores espirituales y su enseñanza en un mundo posverdadero”, Carlos Pose trata la educación desde el tema del valor y la fruición en Zubiri. Por su parte, en “Educar en la verdad en tiempos de posverdad desde Zubiri: una propuesta para la teoría de la educación” los autores Juan Hernández, Sheila Parra y Marc Pallarés se centran más bien desde la “verdad real” de Zubiri y sus diversas dimensiones.

Para finalizar, quisiera destacar el tema de la “verdad parcial” en Zubiri, que fue mencionado en el monográfico, pero que creo relevante de destacar todavía más para el tema de la posverdad. La aprehensión primordial nos da una verdad real, pero compacta. Es el logos quien “libremente” diferencia esta unidad. Hoy la publicidad nos entrega mentiras, pero que, en general, son poco seductoras. La fuerza de la publicidad está en la “actualidad” de “verdades parciales”. Y esto sí que es profundamente seductor. Urge la educación del pensar que permita enseñar a recorrer dinámicamente todo el campo aprehensivo, y no meros fragmentos.

Esteban Vargas

Nicolás, Juan Antonio, Ballesteros-Aguayo, Lucía y Linares-Peralta, Raúl (Eds.). 2023. *Diccionario Posverdad*. Comares.

Un fantasma recorre el mundo del periodismo tradicional, de las redes, de la política, de la economía, de la historia, de la filosofía... y, en sí, de la vida social: el fantasma de la posverdad. Recordemos que este neologismo se convirtió en la palabra del año 2016 por el diccionario Oxford, ante la popularización de su uso en el contexto de la votación del Brexit y las elecciones que ganó Donald Trump en Estados Unidos. Para un primer acercamiento al significado básico de la posverdad, podemos decir que post-truth apela a las emociones y a las creencias que influyen más en la formación de la opinión pública que los hechos.

En la actualidad hay dos maneras de entender la posverdad. Por un lado, hay quienes señalan que la posverdad es una distorsión deliberada que manipula emociones, por lo que, en realidad, son mentiras, es decir, lo contrario de lo que se piensa con intención de engañar. Esto último no es nuevo, ha sido habitual en la historia (es la práctica usual de los demagogos de todos los tiempos), pero la diferencia con el concepto actual es que se trata de una mentira emotiva y, sobre todo, que las redes pueden aumentar su volumen por su capacidad de viralizarla. Es decir, su uso masivo. Por el otro, hay estudiosos que van más allá, al subrayar que la posverdad es más que una mentira, porque se trata de la pérdida, o indiferencia, por la verdad.

Un fantasma, en fin, que precisa reflexiones de calado dada su significancia en nuestro tiempo. Esto es lo que intenta, y consigue este *Diccionario Posverdad*. Como su nombre indica, se trata de un compendio de conceptos cuyo común denominador es su relación directa o colateral con el término estudiado. De entrada, habría que subrayar que se trata de una buena iniciativa por varios motivos. Primero, por la propia idea de diccionario, porque nos adentra de manera urgente a una mirada poliédrica del alarmante fenómeno de la posverdad. Segundo, porque, aunque los autores que participan provienen del ámbito académico, ha realizado un esfuerzo para lograr la siempre difícil síntesis del periodístico para exponer sus consideraciones con respecto a los términos seleccionados. No obstante, antes de que se haya convertido en un libro, los textos fueron publicados previamente en la prensa, en concreto en los periódicos generalistas, *Ideal* (Granada) y *El salto* (Andalucía). Lo cual es parte de la señalada buena idea. Y, por último, porque no sólo sirve para abrir boca, a raíz de los sugerentes (en general) textos recogidos, para adentrarse en el señalado fenómeno, sino también porque el libro al completo es un aliciente para seguir indagando a partir de la bibliografía que acompaña a cada artículo.

La idea básica queda patente en la Introducción, firmada por sus tres editores, Juan Antonio Nicolás, Lucía Ballesteros y Raúl Linares, cuando se señala que el concepto “afecta transversalmente a todas las disciplinas del saber, ciencias y

humanidades, e igualmente a todos los niveles de racionalidad”.Y la idea fundamental que recoge es el hecho de que hay determinadas instancias económicamente muy potentes que “utilizan consciente e informativamente muy influyentes que utilizan conscientemente la distorsión de las verdades para conseguir determinados fines, generalmente ocultos”.Pero más allá de este crucial asunto, lo importante es que la posverdad, en última instancia, significa la pérdida del valor de la verdad. Una cosa es que la verdad sea compleja, como bien sabemos en el ámbito filosófico, y otra que se pierda el interés por la misma. O, más bien, “el coraje de la verdad”, que diría Foucault.

Esto último queda patente en el concepto también resaltado de “bullshit”, explicado en el presente libro por Daniel Gamper. Con esta noción, Frankfurt está queriendo decir que la posverdad no es una mera mentira, porque la mentira se puede desmentir. Así es: si el mentiroso es consciente del peso de la verdad, también lo es de su mentira; sin embargo, al “bullshitter” no le intranquiliza la verdad, le es indiferente, y solo busca impresionar. No le importa si lo que se narra describe la realidad, y más bien la inventa para alcanzar su propósito: persuadir de un aparente hecho con el fin de destruir al adversario.

Tomando el libro poliédrico de manera genérica, observamos que los conceptos desarrollados ofrecen un amplísimo horizonte, incluso hay términos que brindan diferentes perspectivas, como es el caso del propio de posverdad que al que se acompañan otras nociones fundamentales como Posmodernidad, Pos-democracia, Pos-historia, Veracidad y la propia Necesidad de verdad. También, por ejemplo, en el ámbito mediático hay múltiples asuntos que se complementen: Alfabetización mediática, Derecho a la información, Espacio mediático, Ética de la comunicación, Ética periodística, Verdad periodística, Noticias falsas, etc. En el campo político, también aparecen diversos conceptos como Democracia, Brexit, Populismo, Agresión a Ucrania, y Campaña y promesa electoral (cada vez es más evidente que la posverdad contamina las campañas electorales). No faltan discusiones con connotaciones filosóficas (Aporía de la posverdad Disonancia cognitiva, Racionalidad, Rigidez cognitiva...), históricas, psicológicas, históricas, económicas, aparte de las múltiples caras en se muestra Internet, el mundo de la libertad, pero también de la mentira.

Lo significativo es el cúmulo de descripciones, pero también de crítica al potencial destructivo de la posverdad, del que todavía se está por ver sus repercusiones en su totalidad. De todos modos, comprender el fenómeno es ya un paso significativo. En este sentido, quisiera resaltar que hay un discurso continuo que ayuda al clarificar el concepto de posverdad, en el que se incluyen discusiones a

veces abiertas, no siempre de manera directa, por lo que el lector tiene el aliciente añadido de descubrir estas.

De ese modo, queda patente que la posverdad, como desinformación, no sólo consiste en faltar a la verdad, sino hacerlo, además, intencionalmente infligiendo un daño. “Es por lo que, en nuestro tiempo, mentir no sólo sale a menudo gratis, sino que produce réditos y se normaliza y hasta se enaltece, sin ningún remordimiento sin rubor” (Javier Roldán).

En el ámbito de las redes, también se resaltan las burbujas epistémicas de los grupos herméticos “que conllevan un auto-reforzamiento en el que las percepciones y la comprensión de la realidad de las personas se divorcian cada vez más de la verdad en la medida en que solo reasunta relevantes las creencias propias” (Raúl Linares). La clave está en que cuando la realidad choca con nuestro sistema de creencias, preferimos mantener nuestras creencias y alterar la realidad, “buscando hechos alternativos que nos den la razón y reduzcan la disonancia cognitiva” (Roberto. Muelas). Así es, “una vez que las personas hemos formado una opinión sobre algo o alguien, las estrategias mentales que utilizamos para gestionar la información sobre esa opinión tratan de confirmarla (Ángel Sánchez-Rodríguez). No obstante, “la rigidez cognitiva convierte a muchas personas en dogmáticas” (Anastasio Ovejero).

En este contexto, la espectacularización y polarización se coaligan en una dinámica en la que la mentira se propaga más fácilmente que la verdad. Esto acontece también en el ámbito de “los opacos algoritmos que regulan la circulación de mensajes, favorecen la visibilidad de aquellos que generan más tráfico, más allá de la veracidad” (María Lamuedra). Por si fuera poco, “la posverdad alumbra un modo de economía dominante (Fernando López).

Lo único positivo de todo ello es que la posverdad es un fenómeno que afecta a la verdad, por lo que también alumbra la necesidad de seguir pensando la verdad, “la necesidad de verdad” (Raúl Linares). Desde el punto de vista filosófico, la pérdida de vigencia eficaz de la verdad exige una (nueva y transformada) concepción de verdad capaz de hacer frente a la “descapitalización” que ha sufrido este valor (Juan Antonio Nicolás).

A partir de ahí, el campo filosófico se nutre de reflexiones como las siguientes: “los caracteres del fenómeno social de la posverdad son los propios del ejercicio de una racionalidad, técnica, instrumental y estratégica, y supone un abandono de la auténtica racionalidad comunicativa, que conlleva intrínsecamente pretensiones de validez como la verdad y la veracidad. En cambio, la posverdad se suele definir entre otras cosas como una distorsión deliberada de la comunicación, que conlleva, bulos, desinformación y falsedades (Jesús Conill). No obstante, parece claro que “la vigencia

de la verdad no es un problema ligado exclusivamente al nivel teórico del saber (conocimiento), sino que requiere una vida en la verdad” (Juan Antonio Nicolás).

Si la objetividad se suele considerar como el antídoto a la posverdad, Jesús Conill pone algunos puntos sobre las íes: “la objetividad es una pretensión y una intersubjetividad es una mediación en el horizonte de la búsqueda de la verdad que nos sea posible alcanzar frente a la pretensión de desvalorizarla en favor de la presunta posverdad. La objetividad reducida pretende alcanzar algún nivel de la verdad, pero ha de saber que es una verdad parcial y reglada, que debe quedar abierta, porque se mueve siempre en un contexto interpretativo”.

Todos caminos conducen a una Roma: la posverdad es una de las amenazas a la democracia. Y no de manera particular, sino que está inserta en otras amenazas como la polarización, el auge del populismo- “será verdadero aquello que el populista siente como verdadero (Manuel Arias-Maldonado)-, o el mal uso de la inteligencia artificial, tema también tratado en el libro. Sin salirnos de ese contexto, se puede afirmar que “el papel de la verdad en relación con la dinámica democrática, especialmente en los procesos electorales, que dependen muy directamente de la información difundida y recibida” (Juan Antonio Nicolás). “Una circulación de la verdad insuficiente o deficitaria puede considerarse como un inicio de debilidad democrática” (Andrea Pérez). Por ejemplo, “mediante los hechos alternativos, la posverdad de alza como una cuestión de poder, de capacidad de instaurar una versión de la realidad que beneficia coyunturalmente la posición de quien los difunde” (Andrea Pérez).

Más allá de este interesante y ameno desglose, quisiera resaltar que el tema de la democracia no sólo tiene que ver con las elecciones, sino, de manera general, al debate público informal en un sentido mucho más amplio. En realidad, “se ha producido una especie de epidemia de la mentira, una “mentidemia”. Y eso se ha convertido en una cierta “normalización” de la mentira (Juan Antonio Nicolás). De ahí el peligro –añado- de que, retrotrayendo la mirada ya clásica de Hannah Arendt, la mentira deje de ser un proceso subjetivo, para convertirse en un proceso sistémico de la política y de los medios.

En suma, un interesante y, sobre todo, orientador estudio que, parafraseando un conocido libro (en otros tiempos) de Woody Allen, podríamos decir que en él aparece todo lo que usted querría saber sobre este tema, y nunca se atrevió a preguntar, o, simplemente, no se le había ocurrido. Una, en fin, amena y útil publicación que enseña que la mentira se puede decir de muchas maneras, y más cuando se pierde, como se ha dicho, el valor de la verdad, o del conocimiento, pues ese último es el significado real de esta pérdida.

Enrique Herreras

PHILSTRÖM, Sami. 2021. *Pragmatist truth in the post-truth age*. Cambridge University Press.

Vivimos tiempos tumultuosos. No hay nada a lo que aferrarnos y la confusión es unánime. Todo resulta posible y, a la vez, nada es realizable. Vivimos una novedad histórica: si bien estamos libres de cánones y cadenas, fuera de toda estructura, pudiendo actuar, trabajar, amar y expresarnos; siempre terminamos quietos, absortos en esas ilusiones con el porvenir que nunca realizamos. Podríamos abducir esta suerte de parsimonia existencial a multitud de sentimientos que harían de lastre, como la apatía, el desdén o, incluso, el temor, pero el tiro se quedaría corto. Pues, si bien todos esos sentimientos son causa directa de nuestros males particulares y colectivos, no constituyen su raíz. Hemos de indagar más profundo. Todas esas emociones tristes en tanto que menoscaban nuestra fuerza vital –por seguir a Spinoza– proliferan a causa de un doble fenómeno inversamente proporcional: el empequeñecimiento del sujeto frente al crecimiento del objeto ante él. Es la sensación de sobrecogimiento, el *ethos* de nuestro tiempo; y se da cuando aquello que tenemos ante nosotros nos sobrepasa y nos sentimos impotentes antes de acabar. El sobrecogimiento es una claudicación ya anunciada.

Ante el caos que levanta la posverdad como una polvareda, el profesor Sami Philström lanza esta obra “Pragmatist Truth in the Post-Truth Age. Sincerity, Normativity, and Humanism”, cuyo subtítulo nos adelanta las tesis principales que vertebrarán el texto todo.

El profesor Philström nació en Helsinki en el año 1969. Desde el 2014 es profesor en la universidad de la misma ciudad, ocupando la asignatura de filosofía de la religión en la facultad de teología de dicha institución. Esta es la principal temática de sus trabajos, sin descartar sus ejemplares trabajos sobre ética y metafísica, que han sido reconocidos por la Sociedad Charles S. Peirce con el premio al ensayo a jóvenes académicos en 1998; por la universidad de Kentucky en 2004; o el premio a alumno del año por el instituto Mäkelänrinne de Helsinki en 2018.

El capítulo primero sienta las bases del estudio que se sucederá en los capítulos próximos, presentando las nociones a tratar, como la Verdad, la sinceridad, la relación de ambas con la moral, o la posibilidad de que desemboquen en la posverdad. En él, el profesor Philström presenta a los autores que constituyen su repertorio intelectual y enarbola la primera tesis de la obra: la distinción entre el pragmatismo de corte más intelectual y el que el autor denomina “vulgar”. Este último tipo hace referencia al intento péfido de imponer las afirmaciones propias sobre el conjunto social, llegando incluso a hacer del odio y la chabacanería

Verdad. La miríada de falsedades prorrumpidas por Donald Trump durante su presidencia de los EE. UU. es el mejor ejemplo que el autor encuentra para ilustrar esta forma ruin de pragmatismo.

Así mismo, este capítulo, basado en un artículo anterior del autor, busca reafirmar la tesis principal de la obra, a saber: que, ante la problemática de la posverdad, es necesario más pragmatismo si cabe. Por ello, dedicará las páginas siguientes a exponer las principales posiciones del pragmatismo que denomina “intelectual”, agudizando la mirada en pos de detectar si por alguna de sus tesis podemos desembocar en el barrizal de la posverdad en que nos encontramos.

El primero de estos autores es William James, cuya filosofía supondrá la principal caríatide de la obra toda, y cuyo pragmatismo da otra vuelta de tuerca al formulado por Peirce para defender una pluralidad de verdades. Pues James estaba convencido de que toda verdad siempre lo es para alguien en particular. Esta postura no nos aboca al relativismo, sino que su distinción entre “verdad” y “sinceridad” le permite establecer un compromiso ético por parte de los individuos en que fundar su convivencia. Muy distinto resulta el neopragmatismo de Richard Rorty, cuya convicción de que entre la fragilidad del mundo no hay existe ningún concepto abstracto que nos permita hablar de bondad humana. Para rescatar algo de esta postura para su pesquisa, el profesor Philström acude a Hannah Arendt para afirmar con ella que, si bien la verdad es impotente, nos es irremplazable.

La importancia de este capítulo inicial no es sólo fundamentar la pesquisa, sino que mediante él el profesor Philström nos advierte de que no basta con reflexionar sobre la Verdad en sí, sino que debemos tener en cuenta cómo una concepción pluralista de la Verdad pueda ser plausible y responsablemente sostenible en una sociedad multicultural, con todos los desafíos que ésta conlleva. Para ello, en el capítulo 2, muestra cómo atajar desde su posición pragmatista la diversidad religiosa. Conjugando con maestría las tesis de Arendt y James para desarrollar una concepción integral del individuo, el profesor Philström aborda el problema del exclusivismo religioso en pos de la convivencia y la permeabilidad que se espera de las sociedades inter-culturales.

Sin embargo, como el mismo autor reconoce, el mayor mérito de este capítulo consiste en ser puente entre la noción de sinceridad desarrollada en el primero y el siguiente, donde se tratará el pragmatismo que él detecta en la antropología kantiana.

Este apartado comienza con la declaración de Philström de que no piensa que el pensamiento trascendental kantiano esté tan reñido con los pluralismos y contextualismos en que se sustenta el pensamiento jamesiano como uno cabría

esperar. Después de declarar que la subjetividad humana infunde al mundo de una dimensión trascendental, siendo ese el lugar respecto al que debemos cumplir con nuestros compromisos éticos, el profesor Philström aborda los tres grandes interrogantes kantianos desde la postura de un William James al que declara “semi-kantiano”, ya que sólo discreparía con el filósofo de Königsberg en cuanto a la pregunta “¿Qué debo hacer?”. No obstante, esta última discrepancia no es óbice para buscar similitudes entre ambos autores y el profesor Philström declara que es en su concepción de la sinceridad humana donde podemos buscar un punto de acuerdo entre sus dos posturas. Por lo que emprende un estudio del pesimismo en Kant, el cual considera una dimensión trascendental en la que podemos aspirar a mejorar el mundo tomando en consideración nuestra vulnerabilidad.

De este modo concluye el primer bloque temático, donde el pragmatismo de William James ha sido explicado. Nada más comenzar el cuarto capítulo del libro, el profesor Philström declara cuál será su cometido con él: llevar el pragmatismo a la cuestión de la axiología. En pos de ese objetivo, expondrá la concepción jamesiana de la “voluntad para creer” desde la perspectiva de un pragmatismo holístico. Después de delimitar qué queremos decir cuando hablamos de pragmatismo holístico, Philström desarrolla la noción de James, expresando que la voluntad para creer es un acto de coraje mediante el cual uno mismo desarrolla su propia identidad intelectual, su posición respecto al mundo en base a qué tomar por verdadero. Observemos cómo, en efecto, el concepto está en estrecha relación con la temática de la obra, pero la trasciende, para hablarnos así de nosotros mismos: la verdad no es algo ajeno que prevalezca, sino algo que se dice respecto a nosotros y que debemos buscar dentro de nosotros mismos. La verdad queda concebida como integridad, como sinceridad para con uno mismo.

Empero, esta búsqueda de la verdad interior que cada uno emprende no sucede en un espacio inhóspito, sino dentro de un marco normativo donde individual y socialmente nos remitimos a determinados principios. Al estudio de este espacio está dedicado el capítulo quinto del libro. Coherente con la tesis defendida en el capítulo anterior, el profesor Philström realiza un ejercicio de reflexión negativa sobre las implicaciones de la auto-crítica dentro de nuestra forma de vida, enfocándose en el reconocimiento como condición inexorable y fundamental para evitar menosprecios y vejaciones como las que el sexismo o el racismo fomentan.

Finalmente, el capítulo que cierra la obra supone, en palabras del propio autor, un paso más dentro de la metafísica, pasando de meramente reflexionar sobre distintos problemas a buscar una posición con que arrostrar problemas existenciales desde una postura pragmatista. Nuevamente, aquellos relacionados

con la religión serán el ejemplo en que se centre el capítulo, defendiendo el agnosticismo frente a los vilipendios que ateos y teístas realizan para hacerla ver una postura cobarde. Philström no sólo niega la validez de esas acusaciones, sino que llega a defender el ateísmo como una suerte de equilibrio que nos permite defender la verdad entre la desesperanza y el dogmatismo, convirtiendo el agnosticismo en un humanismo cuya base es la esperanza de que podemos dar una respuesta apropiada ante el sufrimiento extremo.

Como conclusión, después de considerar distintos problemas, tanto éticos como existenciales, desde una postura pragmatista, el profesor Philström aboga por un humanismo trascendental desde el cual poder entender mejor nuestras condiciones como humanos en pos de volvernos mejores y no perpetuar el sufrimiento, el odio y la desesperación, como sucede en la situación en que nos encontramos. La búsqueda de una verdad a la que referirnos se convierte en una disposición ética; lo bueno y lo verdadero vuelven a enlazarse.

Ante todo, es digna de aplauso la habilidad del autor para redactar un texto de tamaña enjundia, hilvanando las ideas y planteamientos de multitud de autores, tanto clásicos como contemporáneos, sin por ello sacrificar la coherencia de la obra ni perder de vista el objetivo que había situado en su horizonte. Así mismo, emprender un camino claro a través de distintas etapas previamente anunciadas fomenta la claridad con que la tesis general es defendida mediante sus partes, permitiendo detenerse en los apartados más importantes sin temer causar hastío al lector. Existen libros de filosofía y otros de una erudición tan admirable como yerma. Considero que el autor ha conseguido situarse en un perfecto equilibrio entre ambos extremos, ofreciendo una propuesta clara a una problemática, capaz incluso de alcanzar al gran público mediante la exposición de una opípara gama de ideas. En cuanto a las cuestiones formales, solo mencionar que en ocasiones la argumentación llega a resultar demasiado reiterativa, llegando a repetir una misma idea varias veces en un mismo apartado dentro de un episodio.

Por otro lado, me gustaría detenerme en tres tesis concretas expuestas a lo largo de la obra. Precisamente, porque la filosofía – dentro del misterio con su ser se nos ha presentado en las últimas décadas – consiste en un ejercicio de arrostrar problemas, como una puesta a prueba del hombre y su intelecto ante los desafíos del mundo. Fiel a esta convicción, no se comprende el motivo por el que el autor no aborda el problema de la posverdad. Si bien la prudencia es una cualidad loable en tanto que nos protege de pronunciar afirmaciones descabelladas o erradas, en este caso la considero excesiva al declarar en el primer capítulo que es la causa de su reflexión sobre la verdad. Bien es cierto que en capítulos posteriores, como el segundo o el sexto, por medio de una exposición de atrocidades que el

dogmatismo religioso granjea, aborda las consecuencias del rencor y la inquina que propaga la posverdad. Pues la definición que el propio autor aborda de ella al inicio de la obra –una forma de hacer pasar el odio como verdad ante las masas– parece de una beldad atterradoramente precisa y hubiera sido de gran interés leer un desarrollo de la misma. Esto, además, hubiera fortalecido tanto las tesis kantianas expuestas en el capítulo tres como la propuesta general de la obra. En especial, hubiera fomentado en el lector el genuino afán por alcanzar la verdad que se percibe en el autor, en cada palabra, en cada tesis defendida; y que supone un problema mucho más grave de lo que la común opinión opina. En resumen, hubiera sido necesario mostrar lo tremebundo de la posverdad mediante un análisis de la misma más profundo que las mentiras de Trump mentadas puntualmente para avivar en el lector el deseo de buscar algo sólido a que aferrarnos, para evitar que nos arrastre la corriente de nuestros tiempos modernos; y que pudiéramos afirmar con convicción que es “verdad”.

Otro aspecto desacertado es la comparación entre Kant y James. Ambos son autores tan presentes a lo largo del texto como diferentes entre ellos. El propio autor comienza el capítulo tercero reconociendo que está prácticamente solo en la defensa de este parecido que afirma ver entre ambos. A pesar de la coherencia lógica con que presenta sus argumentos, basados en obras como “La religión dentro de los límites de la mera razón” o la “Crítica de la razón práctica”, a mi juicio no consiguen mostrar el parecido, sino que, antes bien, dan la impresión de pretender llevar a Kant hacia el pragmatismo cuando precisamente el de Königsberg se encuentra en las antípodas de esta postura. Precisamente, porque la ética kantiana se basa en las ideas defendidas en la magna “Crítica de la razón pura”, un estudio de las estructuras mediante las que la razón percibe la realidad y desde las que cada sujeto puede dirigirse a través del mundo. No nos es posible decantarnos por una que nos favorezca más que otra, pues operan independientemente de nuestro juicio. Podríamos usar como ejemplo la tesis principal de otra obra menor de Kant, como es “La paz perpetua”, a saber: que una paz no debe buscarse con intenciones secretas o proyectos de una guerra futura ni intereses creados que pudieran reavivar el conflicto. Pudiera parecer una tesis pragmatista, pues claramente todos nos beneficiamos de que no haya conflictos.

Empero, esa tesis no surge de un convenio arbitrario, sino de la máxima que corona la magnífica “Fundamentación de la metafísica de las costumbres”; la cual, a su vez, sostiene toda la estructura de la mencionada crítica práctica, a saber: obra de forma tal que tu máxima torne ley universal. Y esta ley particular en aras de la convivencia global no surge del buen parecer de un grupo, ya fuera éste compuesto por la humanidad toda, sino por aquello que estando lejos nos une: las cualidades de la razón y sus propias reglas, expuestas en la *KrV*, que nos desvela

una serie de principios éticos a los que deberse como una suerte de segunda naturaleza, más trascendental. Esta es la razón de que no quede convencido del parecido que el profesor Philström ve entre Kant y James, porque la razón no nos aporta herramientas entre las que decantarnos por aquellas que más beneficio nos aportan, porque su cultivo, como la búsqueda de la verdad, es completamente desinteresado. La razón actúa por sí misma.

Finalmente, quiero destacar lo deslumbrante que resulta la exposición de la idea jamesiana de la “voluntad para creer”, que invita a descubrir más sobre ella y reflexionar. Pues es una idea rebosante de vitalidad. Uno pudiera considerarla un relativismo primitivo desde una primera aproximación, pero es un juicio errado. El concepto consiste en una declaración en favor de la integridad de cada uno, convirtiendo la verdad en un ejercicio de sinceridad para con uno mismo. En una época donde las deslealtades y las conveniencias reinan, el valor de ser fiel a uno mismo es inconmensurable. Sin embargo, cuanta más valiosa es la recompensa, también mayor es la dificultad de la empresa y, en el caso de la integridad, consiste en el doble ejercicio de la introspección y del cuidado por medio de los cuales se curte la identidad. Mediante la voluntad de creer uno puede ampararse en su trayectoria vital para desarrollar principios por medio de los cuales caminar con convicción a través de la existencia. En especial, reconozco mi fascinación por el uso de este concepto en la obra a fuer de su reaparición en el capítulo sexto, como fundamento de la esperanza: la esperanza de que tanto individuos como sociedad podemos ser mejores, más fuertes, más nobles, más bondadosos. Dicho de forma vaga, resulta impresionante la ligazón en base a la esperanza que se realiza de la verdad y la ética, ya que la mentira no es más que una deslealtad para con nosotros mismos, que nos resta valor y confianza como personas, que nos debilita y nos vuelve ruines. Philström recupera de forma espléndida el *bonum* y el *verum* de la escolástica. En cuanto al *pulchrum*, solamente aparece en lo bello del ideal que esta tesis supone, pues no podemos pecar de cándidos. Aún queda mucho por recorrer y esta tesis no supone más que una entrañable posibilidad. Mas la lealtad, la justicia y la sabiduría nunca están de más, sino que deben ser nuestro fin en pos de salvaguardar todo lo inefable que este mundo tiene para ofrecernos. Considero que dentro del guirigay de vocingleros que interfieren a través de medios digitales e informativos, deben comenzar a abundar voces que defiendan la conclusión del profesor Philström. ¿Resulta una ensoñación considerar el humanismo como una esperanza y basar en ella una ética? ¿No es, irónicamente, una esperanza vaga? Tal vez, pero, como enseña Aristóteles, la esperanza supone el sueño de los despiertos. Como concluye Philström, sigamos soñando con cada paso del camino: del camino hacia nosotros mismos.

Daniel Castro Santiago

ZOGLAUER, Thomas. 2023. *Constructed Truths. Truth and Knowledge in a Post-truth World*. Springer.

Esta obra, de muy reciente publicación, aborda uno de los problemas más acuciantes que tenemos planteados en nuestras sociedades en la actualidad: la cuestión de la posverdad. El autor, Thomas Zoglauer, lo hace desde una óptica propiamente filosófica, aunque el uso de un lenguaje fundamentalmente estándar hace que el texto sea accesible para el lector no experto en la materia.

Thomas Zoglauer nació en 1960 en Neckarremms (Alemania). Su formación filosófica académica es deudora de diversas instituciones y universidades a las que ha pertenecido a lo largo de su carrera investigadora. Entre ellas destaca la Universidad de Stuttgart, donde realizó estudios de matemáticas, física y filosofía, y en la que recibió el título de doctor en 1991 con una tesis titulada “The Problem of Theoretical Terms. A Critique of the Structuralist Theory of Science” [“El problema de los términos teóricos. Una crítica de la teoría estructuralista de la ciencia”]. En la misma universidad desarrolló labores de docencia e investigación, y encabezó un proyecto de investigación en el *Sonderforschungsbereich 230* [Centro de Investigación Colaborativa 230], estudiando problemas involucrados en los modelos interdisciplinarios de transferencia del conocimiento. De 2002 a 2003 ocupó la cátedra C3 de Filosofía de la Ciencia en la Universidad de Erfurt (Alemania). Hasta 2016, fue asesor académico en la Universidad Tecnológica de Brandeburgo. Desde 2018, se desempeña como profesor en la *Graduate Academy* de la Universidad de Stuttgart.

Sus obras más destacadas abordan temas relacionados con la filosofía de la mente, la lógica y la ética. Entre ellas se encuentran *Geist und Gehirn. Das Leib-Seele-Problem in der aktuellen Diskussion* (1998) [*Mente y cerebro. El problema mente-cuerpo en la discusión actual*], *Konstruiertes Leben. Ethische Probleme der Humangentechnik* (2002) [*Vida construida. Problemas éticos en la ingeniería genética humana*], *Einführung in die formale Logik für Philosophen* (2016) [*Introducción a la Lógica Formal para Filósofos*] y *Ethische Konflikte zwischen Leben und Tod. Über entführte Flugzeuge und selbstfahrende Autos* (2017) [*Conflictos éticos entre la vida y la muerte. Acerca de los aviones secuestrados y los automóviles sin conductor*].

En la obra que ahora nos ocupa, *Constructed Truths: Truth and Knowledge in a Post-truth World* (2023) [*Verdades construidas: verdad y conocimiento en un mundo posverdadero*], Zoglauer adopta una perspectiva propiamente filosófica para tratar un problema concreto como es el fenómeno de la posverdad. En efecto, el objetivo del autor con este libro es examinar la posverdad desde una

óptica epistemológica, lo que le lleva a plantearse una serie de preguntas específicamente filosóficas como: ¿qué es la verdad? ¿Cuáles son los fundamentos del conocimiento? ¿Podemos tener un conocimiento objetivo del mundo? ¿O solo podemos aspirar a poseer verdades subjetivas?

Una respuesta afirmativa a la última pregunta supone introducirse en la lógica que caracteriza a la “era de la posverdad”, en la que la verdad deja de tener importancia y el conocimiento es sustituido por la opinión; los hechos se ignoran y las emociones adquieren un papel protagonista. Esta “crisis de la verdad”, como la denomina el autor, está estrechamente conectada con una crisis en los medios de comunicación y, sobre todo, con la invención de Internet, una comunidad digital carente de *gatekeepers* [guardianes] que verifiquen la veracidad de la información y puedan descartar las *fake news* y las mentiras, en oposición a lo que ocurría con los medios de comunicación tradicionales. La difusión de esta información falsa puede influir negativamente en las creencias de los ciudadanos, radicalizándolas, y poner así en peligro la democracia.

El objetivo del autor de analizar la posverdad desde una perspectiva epistemológica va acompañado de un intento por rehabilitar la verdad, identificando las causas del pensamiento posverdadero y desentrañando las falacias epistemológicas que esconde. Para ello, Zoglauer adoptará dos posturas fundamentales: un *realismo perspectivista* y un *contextualismo epistémico*. La primera postura se compromete con que la verdad es siempre relativa a una teoría y a una perspectiva, a la vez que a una realidad independiente de la teoría (y esto es lo que evitaría que esta posición sea relativista), que actúa como árbitro neutral para aprobar o descartar nuestras hipótesis. Por su parte, el *contextualismo epistémico* reconoce que el conocimiento es siempre contexto-dependiente y que las influencias sociales juegan un papel importante en la adquisición y en las atribuciones de conocimiento. El *contextualismo epistémico* tampoco desemboca en un relativismo, porque no mantiene meramente que existan diferentes verdades, todas al mismo nivel epistemológico, sino que hay diversos grados de conocimiento.

La obra se divide en cuatro partes. La primera parte es la más extensa porque en ella se presenta una larga serie de fenómenos involucrados en la era de la posverdad. Titulada “Post-Truth Phenomenology” [“Fenomenología posverdadera”], Zoglauer analiza diferentes dinámicas posfactualistas de las que participamos diariamente —conscientemente o no—. Las dinámicas posfactualistas son características precisamente de las sociedades posverdaderas, pues en ellas los hechos objetivos gozan de menos poder de influencia sobre la opinión pública que las emociones y las creencias subjetivas. En este sentido, el autor

considera la invención de Internet como el fenómeno más determinante en la emergencia de lo posverdadero. A esto contribuye en gran medida el papel del *PageRank algorithm*, el algoritmo de Google que determina el orden de los resultados en que aparece la información buscada en función del comportamiento del usuario, por ejemplo, de la frecuencia con que visita determinadas páginas. Ahora bien, Google no permite al cibernauta distinguir entre la información que es verídica y la que no lo es, lo que conduce a ofrecer una imagen del mundo al usuario claramente distorsionada y, así, a manipularlo inconscientemente.

En relación con ello, dos mecanismos psicológicos que permiten influir en las opiniones de los ciudadanos, y que pueden favorecer el sesgo de sus creencias, son el uso del *framing* y de las narraciones. El *framing* es un fenómeno que establece cómo algo es percibido e interpretado, a través, por ejemplo, de términos cargados valorativamente para sesgar las creencias del interlocutor en una dirección determinada. Las narraciones, por su parte, son historias ficticias que pretenden emocionar al receptor para enfatizar ciertas interpretaciones de la realidad. Tanto el *framing* como las narraciones son estrategias utilizadas por las *fake news*, noticias difundidas con la intención de engañar. Estas pueden causar “desorientación epistémica”, ya que las personas pueden interpretar los hechos de manera diferente, hasta el punto de no poder distinguir entre la verdad y la falsedad. A largo plazo, terminan destruyendo la verdad y, como dice el autor, “si la verdad muere, la democracia muere” (p. 25).

Estos mecanismos pueden llevar a la creación de *filter bubbles* [“burbujas de filtro”] y *echo chambers* [“cámaras de eco”], estructuras epistémicas en las que el sujeto está inmunizado frente a opiniones externas o informaciones que choquen o contradigan su propia perspectiva sobre las cosas. De este modo, la evidencia empírica y los descubrimientos científicos son ignorados. Una de las pruebas que demuestra la eficacia de las *echo chambers* es la emergencia de las teorías conspirativas. De manera similar a aquellas, las teorías conspirativas monopolizan la interpretación de los hechos y utilizan estrategias de inmunización, de manera que ningún hecho pueda refutar la teoría.

Todos estos mecanismos, propios de una fenomenología posverdadera, caen en un “negacionismo de la ciencia”: no solo se cuestionan los descubrimientos científicos, sino que se rechaza la propia evidencia empírica.

En la segunda parte del libro, que lleva por título “Post-Truth Epistemology” [“Epistemología posverdadera”], Zoglauer analiza los problemas del constructivismo científico más fuerte —que es el que conduce, según el autor, al posfactualismo— y aborda el problema de la objetividad en la ciencia. El constructivismo científico, en su versión fuerte, mantiene que las teorías científicas

en general están, no solo condicionadas, sino determinadas socialmente. De este modo, se rechaza la distinción tradicional en filosofía de la ciencia entre el contexto de descubrimiento y el contexto de justificación. Ahora bien, esta manera de concebir la actividad científica pone en entredicho, según el autor, el carácter racional de la ciencia, pues aunque la investigación pueda estar influida por intereses o por determinados valores externos, hay disciplinas como la lógica o las matemáticas en las que los problemas son fundamentalmente de naturaleza teórica.

Además de poner en duda la racionalidad científica, este tipo de constructivismo cuestiona la objetividad de la ciencia. Si no podemos dejar a un lado nuestras opiniones e intereses subjetivos en el quehacer científico, se rompe la conexión entre el conocimiento científico y la realidad, y corremos el riesgo de caer en un modo de racionalidad posfactualista. No obstante, Zoglauer reconoce que “el conocimiento nunca es independiente de los sujetos humanos. Todo lo que es sabido es sabido por un sujeto” (p. 66). Todo juicio es siempre necesariamente falible, subjetivo e hipotético. Las fuentes subjetivas del error nunca se pueden eliminar por completo, pero podemos aprender de los errores para estar más cerca del conocimiento objetivo. Según el autor, la objetividad no es un concepto de todo o nada, sino un continuo entre lo subjetivo y lo objetivo.

En la tercera parte de la obra, titulada “Facticity and Truth” [“Facticidad y Verdad”], además de realizar un recorrido por las teorías de la verdad más importantes, Zoglauer presenta la propuesta de un “realismo perspectivista”, un modelo mixto entre el perspectivismo y el realismo que intenta afrontar el posfactualismo. Según este enfoque, debemos distinguir entre dos conceptos de “realidad”, que corresponden a dos mundos: la “realidad” o mundo “aparente”, que solo existe dentro de un esquema lingüístico o conceptual, y la “REALIDAD” o mundo real, la cosa en sí kantiana, que es independiente de la mente y de cualquier construcción social. La “realidad” consta de las diferentes perspectivas epistémicas que podemos adoptar ante las cosas. Ahora bien, de acuerdo con Zoglauer, no todas las perspectivas se encuentran en el mismo nivel: serán epistémicamente más válidas aquellas que sean más explicativas, tengan mayor grado de coherencia y aumenten más nuestro conocimiento. De ahí que la perspectiva científica sea más válida que las pseudocientíficas.

Este realismo perspectivista tiene consecuencias para el concepto de “verdad”: esta es inmanente a una perspectiva, pues la verdad de una afirmación solo puede establecerse dentro de un sistema conceptual. Sin embargo, también tiene una referencia a la REALIDAD, que es independiente de cualquier perspectiva. Según Zoglauer, es preciso postular la existencia de una realidad en sí, de un

juez neutral que pueda falsar nuestras teorías para evitar caer en un constructivismo, en su sentido fuerte, o bien en un relativismo. Así, afirma el autor: “hay diferentes realidades, pero solo *una* REALIDAD” (p. 104). Este es un requisito esencial para afrontar el posfactualismo.

En la cuarta y última parte, “Information and Knowledge” [“Información y Conocimiento”], el autor defiende la idea de un “gradualismo del conocimiento”, según la cual el conocimiento admite grados: no hay un conocimiento absoluto porque hay un continuo entre verdad y falsedad, ya que el conocimiento depende siempre de una perspectiva del mundo.

Para finalizar, Zoglauer pone sobre la mesa la propuesta de una “nueva Ilustración” como proyecto crítico para ir encontrando una salida al fenómeno de la posverdad y el posfactualismo. Aunque reconoce que el proyecto ilustrado ha caído en descrédito con el predominio del pensamiento posmoderno en general, con esta propuesta el autor pretende volver a poner en valor el ejercicio de cuestionar críticamente nuestras propias certezas y de poner en duda la relación entre el poder y la verdad, tan estrechamente relacionados en la era del posfactualismo. Según Zoglauer, poner freno a lo posfactual y a lo posverdadero es todavía posible, pues vivimos en una época que, aunque corre un alto riesgo de transformarse en posfactualista, no es aún posfactualista.

En conclusión, *Constructed truths* es una obra que aporta un punto de vista específicamente filosófico, concretamente una perspectiva epistemológica, al estudio de un fenómeno de gran actualidad en nuestras sociedades como es el de la posverdad. Uno de los aspectos más positivos del libro, a mi parecer, es el esfuerzo que hace Zoglauer en la primera parte por describir y explicar los fenómenos cibernéticos y sociales más comunes de la era de la posverdad. El resultado es una panorámica bastante exhaustiva a la vez que accesible para el lector no necesariamente experto en la materia, gracias al lenguaje estándar y a las aclaraciones que realiza de los conceptos que va introduciendo.

En este sentido, creo que el autor logra en gran medida el objetivo que se propuso al principio de la obra: no solo analizar el fenómeno de la posverdad desde una perspectiva epistemológica, sino intentar rehabilitar la verdad, identificando las causas del pensamiento posverdadero y las falacias epistemológicas que esconde. Las referencias al constructivismo epistemológico, al relativismo, al auge de Internet y del *PageRank algorithm*, al negacionismo científico, a las estructuras epistémicas de las *filter bubbles* o las *echo chambers* son solo algunos ejemplos que, bien ponderados, favorecen una evaluación positiva con respecto al cumplimiento del objetivo del autor con este texto.

Sin embargo, hay al menos un aspecto de la obra que, a mi juicio, puede suscitar especial controversia o discusión. Se trata del realismo perspectivista asumido por Zoglauer en el texto. Esta posición podríamos decir que tiene dos partes: la parte del realismo y la del perspectivismo. Me parece que la concepción de “perspectivismo” que maneja el autor, así como los argumentos esgrimidos para defenderla, son razonables y acaba siendo una posición bastante matizada: no se trata de un perspectivismo “duro”, en el que cada perspectiva tendría la misma validez, lo cual podría desembocar en un relativismo, sino que afirma que no todas las perspectivas poseen el mismo valor epistémico. No obstante, la parte del realismo de esta posición mixta presenta, en mi opinión, mayores dificultades, pues implica adquirir compromisos metafísicos fuertes —como la existencia de un mundo en sí ‘independiente’ de la mente— que no sería estrictamente necesario asumir para afrontar el posfactualismo.

En suma, a pesar de este último aspecto más controvertido, creo que Zoglauer con este libro consigue ofrecer una perspectiva filosófica bastante valiosa para el análisis del fenómeno multidimensional de la posverdad. Una perspectiva que, ante el rápido desarrollo de lo posverdadero, deberemos tener muy en cuenta para el futuro.

Irene Somozas Aranda

INFORMACIÓN BIBLIOGRÁFICA: POSVERDAD (3)
BIBLIOGRAPHIC INFORMATION: POST-TRUTH (3)

RAÚL LINARES-PERALTA
Universidad de Granada

Entre el *Boletín Veritas N°1* (Nicolás y Linares-Peralta, 2021) y el *Boletín Veritas N°2* (Nicolás y Linares-Peralta, 2022) se han referenciado un total de 50 libros con un breve resumen de su contenido. Dada la relevante presencia que el tema posverdad ha adquirido en los últimos años en artículos científicos, esta recopilación bibliográfica del *Boletín Veritas N°3* se dirige específicamente a algunos de los artículos de mayor relevancia o que han generado algún debate de especial interés.

BRAHMS, YAEL. 2020. «PHILOSOPHY OF POST-TRUTH». RESEARCH REPORT. INSTITUTE FOR NATIONAL SECURITY STUDIES.

https://www.inss.org.il/publication/philosophy-of-post-truth/#_ednref12.

El informe que elabora Brahms para el *Institute for National Security Studies* abarca muchas de las ideas filosóficamente más relevantes acerca del fenómeno posverdad: discusión sobre la definición de posverdad, repaso de algunos precedentes filosóficos, análisis de la relación con las teorías de la verdad... El principal aporte está, no obstante, en el esfuerzo por ofrecer unas características fundamentales de este fenómeno que terminan por dar pie a dos grandes retos que la filosofía actual debe afrontar. Las características son:

- 1) Explosión de la información disponible y la tecnología disruptiva.

- 2) Desconfianza en las instituciones.
- 3) Extensión de las ideas posmodernas.
- 4) Debates políticos sobre el criterio de verdad.

Todo ello pone sobre la mesa, primero, el “reto de la correspondencia con los hechos”, procedente de la distancia existente entre los consumidores de la información y el lugar real de los hechos que confirman o deniegan tal información. Y, en segundo lugar, pone sobre la mesa el “reto de los hechos alternativos” que resulta novedoso por la indiferencia ante mentiras clamorosas hasta el punto de que no importa el valor de verdad de una aseveración. Tomado en su conjunto, este informe supone una introducción interesante a los problemas y debates propiamente filosóficos, ofreciendo algunas coordenadas y claves que pueden resultar de interés para un público no solamente filosófico.

BUFACCHI, VITTORIO. 2021. «TRUTH, LIES AND TWEETS: A CONSENSUS THEORY OF POST-TRUTH». *PHILOSOPHY & SOCIAL CRITICISM* 47 (3): 347-61.

<https://doi.org/10.1177/0191453719896382>.

Este artículo de Bufacchi representa una de las puntas de lanza frente a la novedad de la posverdad. El autor rechaza explícitamente que la posverdad sea un fenómeno político sin precedentes bajo la tesis de que el concepto “posverdad” no es más que un invento de los poderosos. El fin de esta invención sería el de apropiarse del lenguaje filosófico en torno a la verdad para socavar la verdad misma. Así, la idea original del autor es entender que posverdad y verdad comparten la misma génesis, de modo que tienen más en común de lo que suele suponerse: a ello es a lo que llama “teoría consensual de la posverdad”. Dado el carácter polémico del artículo, ha generado un fuerte impacto entre la comunidad de investigadores, fundamentalmente en el ámbito filosófico.

CARRERA, PILAR. 2018. «ESTRATEGEMAS DE LA POSVERDAD». *REVISTA LATINA DE COMUNICACIÓN SOCIAL* 73: 1469-81.

<https://doi.org/10.4185/RLCS-2018-1317>.

Pilar Carrera, desde el ámbito de la comunicación, procede con una crítica fuerte al uso del concepto “posverdad” como diagnóstico de nuestro tiempo. Llevar a cabo tal diagnóstico implica asumir que en la época histórica anterior vivíamos entre relatos *verdaderos*, que servirían como alternativa actual a la

posverdad. La postura de Carrera es negar la novedad cualitativa de la posverdad: en toda época se han dado relatos manipulados. Yendo más allá, etiqueta el uso del término “posverdad” como *spam conceptual*, entendiendo que se trata esencialmente de un concepto vacío que es usado solamente de modo superficial. En español, es el artículo de mayor impacto, con lo que supone una de las principales afrontas a la hora de considerar la relevancia del fenómeno posverdad.

HAACK, SUSAN. 2019. «POST “POST-TRUTH”: ARE WE THERE YET?» *THEORIA (LUND, SWEDEN)* 85 (4): 258-75.

<https://doi.org/10.1111/theo.12198>

En este artículo, Susan Haack parte del hecho siguiente: el aumento de la cantidad de información lleva a un correspondiente aumento de la información errónea. En tal contexto, los actores tienen más formas de mentir, las mentiras pueden ser más atroces y la audiencia puede ser más crédula. El peligro está entonces en que la multiplicación de mentiras puede conducir a una desconfianza arraigada y, en el extremo, a la ruptura social. No obstante, Haack defiende que ninguna de las formas de despreocupación por la verdad tendría sentido sin un concepto legítimo de verdad y un fenómeno real de verdad objetiva. Por tanto, concluye: estamos en una época de posverdad en el sentido de que ha aumentado el escepticismo sobre la verdad (sobre las verdades); pero a su vez no estamos en una época de posverdad en la medida en que siempre hubo y habrá un concepto de verdad legítimo (la Verdad). Con ello, aporta un análisis filosófico muy fructífero de la posverdad en relación con la(s) teoría(s) de la verdad, de gran calado en el alcance y el diagnóstico que pueda hacerse de este fenómeno.

HABGOOD-COOTE, JOSHUA. 2019. «STOP TALKING ABOUT FAKE NEWS». *INQUIRY (OSLO)* 62 (9-10): 1033-65.

<https://doi.org/10.1080/0020174X.2018.1508363>

Este artículo Joshua Habgood-Coote propone abandonar los términos “*fake news*” y “posverdad”. Pese a reconocer que los problemas que implican estos términos son relevantes y han de ser atendidos, entiende que es conveniente usar otra terminología por las tres razones siguientes:

1) Son defectuosos lingüísticamente, en la medida en que no tienen significado estable y existe la posibilidad de que no signifiquen nada.

2) Son innecesarios, pues no añaden nada a los recursos descriptivos del lenguaje ordinario, por lo que la carga de la prueba está en los que reclaman el uso del término.

3) Son propaganda, que apoya la tendencia conservadora de querer volver a normalizar narrativas pasadas. El efecto de criticar la posverdad acaba siendo el establecimiento de una ideología reaccionaria.

Dado el carácter incisivo de esta crítica, se ha convertido en un reto a superar para todo aquel que quiera seguir usando legítimamente los conceptos de “posverdad” y “*fake news*”.

HIGGINS, KATHLEEN. 2016. «POST-TRUTH: A GUIDE FOR THE PERPLEXED». *NATURE (LONDON)* 540 (7631): 9.

<https://doi.org/10.1038/540009a>.

Este breve artículo de Kathleen Higgins se ha constituido como uno de los textos inaugurales de la literatura académica sobre posverdad, principalmente por haber sido publicado en *Nature* pocos días después de que “*Post-Truth*” fuera elegida palabra del año 2016 por el *Oxford Dictionary*. Pese a la prontitud y la brevedad del texto, la filósofa lleva a cabo una interesante introducción al problema filosófico y social que supone la impunidad de la mentira. Además, a pesar de la prontitud y brevedad del texto, es capaz de expresar una de las ideas filosóficas más relevantes sobre el origen de la posverdad, a saber: el lema nietzscheano (habitualmente mal interpretado) “no hay hechos, solo interpretaciones”. En definitiva, supone una interesante introducción a la posverdad con el interés añadido de ser una de las primeras aproximaciones al fenómeno.

IYENGAR, SHANTO, Y DOUGLAS S. MASSEY. 2019. «SCIENTIFIC COMMUNICATION IN A POST-TRUTH SOCIETY». *PROCEEDINGS OF THE NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES - PNAS* 116 (16): 7656-61.

<https://doi.org/10.1073/pnas.1805868115>

Con este artículo Iyengar y Massey han realizado una de las contribuciones más relevantes del ámbito de la comunicación científica en relación con la posverdad. En él, se entiende que la desconfianza en la comunidad científica ya no es tanto un problema de comunicación como de la amplia difusión de información sesgada y errónea. La hipótesis es que vivimos en una sociedad

posverdadera, y que ello afecta gravemente al modo en que la ciencia es transmitida y comprendida. En la medida en que los sesgos ideológicos, la polarización política y el razonamiento motivado prevalecen hoy día en la esfera pública, las aseveraciones científicas pueden ser *sistemáticamente* pervertidas por los medios. En la medida en que van poniendo a prueba cómo esto se da así efectivamente en nuestras sociedades, hacen patente que el fenómeno de la posverdad es un problema real en la actualidad y, además, de gran relevancia. Por tanto, este análisis supone poner sobre la palestra una de las consecuencias más graves de la extensión de la posverdad como fenómeno.

JASANOFF, SHEILA, Y HILTON R. SIMMET. 2017. «NO FUNERAL BELLS: PUBLIC REASON IN A “POST-TRUTH” AGE». *SOCIAL STUDIES OF SCIENCE* 47 (5): 751-70.

<https://doi.org/10.1177/0306312717731936>.

El enfoque de este artículo de Jasanoff y Simmet se enmarca en los análisis de la posverdad que se han realizado desde los *Science and Technology Studies* [en adelante, *STS*]. Los *STS* son deudores de la antropología simétrica y el constructivismo de Bruno Latour. Algunos autores los han relacionado con el origen de la posverdad (Fuller, 2018), dado el aparente relativismo al que parece inducir el tipo de constructivismo que defienden. No obstante, diversos autores de los *STS* se han defendido de tales acusaciones (Sismondo, 2017; Lynch, 2017; Fisher, 2021). Entre ellos se encuentra este estudio de Jasanoff y Simmet, quienes hacen hincapié en las dinámicas de coproducción entre los regímenes de verdad y la construcción de instituciones y normas. Determinado así el constructivismo que defienden, plantean reconsiderar el fenómeno de la posverdad como un momento de revelación de que ni los hechos ni los valores pueden sostenerse por sí solos en un gobierno basado en los principios de veracidad y debate público. La posverdad nos da pistas sobre *cómo* efectivamente se coproducen los regímenes de verdad en relación con el funcionamiento de las instituciones. Ello, no obstante, no debe ser asumido acríticamente: el constructivismo no tiene por qué llevar al relativismo.

LEWANDOWSKY, STEPHAN, ULLRICH K. H. ECKER, Y JOHN COOK. 2017. «BEYOND MISINFORMATION: UNDERSTANDING AND COPING WITH THE “POST-TRUTH” ERA». *JOURNAL OF APPLIED RESEARCH IN MEMORY AND COGNITION* 6 (4): 353-69.

<https://doi.org/10.1016/j.jarmac.2017.07.008>

Este es el estudio psicológico de mayor impacto en lo que respecta al fenómeno posverdad. En él se sientan las bases sobre cómo influye en las personas, en perspectiva psicosocial, la creciente cantidad de información errónea y cómo tal desinformación puede tener un impacto adverso en la sociedad en su conjunto. La idea distintiva que ofrecen es que, pese a reconocer la importancia de las mejoras en técnicas de comunicación y ser promotores en métodos de prevención de la desinformación (Lewandowsky *et al.*, 2020), reconocen que estos esfuerzos no son suficientes. Para estos autores, todo ello ha de estar integrado en una consideración más amplia del contexto político, social y tecnológico. En búsqueda de ello llegan a la tesis de que el problema de la posverdad no es un tema de desinformación. Esta última puede ser medida, desmentida, corregida... En cambio, un contexto posverdadero refiere a un tipo de reto epistemológico, que afecta al modo en que recibimos y procesamos la información. Sacar a la luz este segundo nivel de análisis que caracterizaría a la posverdad ha resultado ser de fundamental importancia para otros muchos estudios posteriores.

NGUYEN, THI C. 2020. «ECHO CHAMBERS AND EPISTEMIC BUBBLES». *EPIS-TEME-A JOURNAL OF INDIVIDUAL AND SOCIAL EPISTEMOLOGY* 17 (2): 141-161.

<https://doi.org/10.1017/epi.2018.32>

Este artículo de Nguyen se ha consolidado como una referencia obligatoria a la hora de conceptualizar y diferenciar las cámaras de eco y las burbujas epistémicas. No obstante, para el tema que concierne al *Boletín Veritas*, me centraré exclusivamente en la relación con la posverdad. Para el autor, la diferencia entre burbuja epistémica y cámara de eco es que mientras bajo la primera no se escuchan otras voces, bajo la segunda otras voces son escuchadas para minusvalorarlas activamente. Con tal diferenciación en mente, corrobora que las cámaras de eco pueden resultar explicativas para determinadas actitudes posverdaderas en la medida en que las cámaras de eco pueden crear altos niveles de confianza en la información interna a la cámara. Eso explicaría el triunfo de creencias en verdades alternativas y distorsiones de la realidad, expuestas explícitamente ante los agentes externos a la cámara de eco. Esto añade un matiz importante a los análisis sobre posverdad, a saber: el interés por la verdad no se ha evaporado.

De hecho, una cámara de eco no erosiona el interés de sus miembros en la verdad, sino que más bien manipula cuáles sean las fuentes de confianza. Lo cual quiere decir que, sin confianza en la verdad, no hay cámara de eco que funcione.

RUBIO NÚÑEZ, RAFAEL. 2018. «LOS EFECTOS DE LA POSVERDAD EN LA DEMOCRACIA». *REVISTA DE DERECHO POLÍTICO*, N.º 103: 191-228.

<https://doi.org/10.5944/rdp.103.2018.23201>

Este extenso artículo abarca muchos planos de la posverdad con el fin de poner en claro cuáles son los efectos de tal fenómeno en la democracia. En este amplio análisis, comienza con algunos de los puntos esenciales: explicar la tensa relación entre verdad y política, exponer algunos puntos del debate sobre la novedad de la posverdad, y proponer una definición propia, según la cual la posverdad remite al contenido falso o engañoso con alta carga emotiva distribuido masivamente a través de canales tecnológicos. A continuación, analiza exhaustivamente cuáles son los elementos novedosos de la posverdad, que son los siguientes: 1) la relación entre ficción-realidad; 2) el peso de la imagen; 3) la distorsión de la realidad vía informacional; 4) nueva concepción de los tiempos; 5) el exceso de información disponible; 6) la manipulación de la percepción; 7) la fragmentación y la polarización; y 8) la hiperconexión y los actores de la comunicación.

Para cerrar, aborda la relación entre verdad y democracia, la cual no es sencilla. Del mismo modo, tampoco los efectos de la posverdad sobre la democracia son fáciles de delimitar. En todo caso, Rubio Núñez considera la posverdad como uno de los grandes peligros de la democracia contemporánea. Uno de los efectos más preocupantes sería, a juicio del autor, el auge del “relativismo como fundamento de la democracia” (p. 36). Ante ello propone la defensa del valor de la verdad como componente esencial para la formación de la opinión pública, y no tanto como una obligación moral sino como una “necesidad política, un requisito indispensable de la democracia” (p. 37).

WAISBORD, SILVIO. 2018. «TRUTH IS WHAT HAPPENS TO NEWS: ON JOURNALISM, FAKE NEWS, AND POST-TRUTH». *JOURNALISM STUDIES* 19 (13): 1866-78.

<https://doi.org/10.1080/1461670X.2018.1492881>

Waisbord entiende que las *fake news* (y todo lo que las envuelve) muestran nuevas dinámicas (controvertidas) de la formación de creencias. En concreto, reflejan el colapso del orden informativo y de la comunicación pública. En el

contexto de la revolución de las tecnologías de la información, se dan unas diferencias coyunturales que no pueden ser pasadas por alto, a saber: la velocidad, escala, proliferación y consumo de información falsa diseminada en plataformas digitales. El reto, en tal contexto, es atender a los problemas que surgen en esta transformación de la esfera pública. En ella se pone en juego el valor de la verdad, y es aquí donde entra en juego la posverdad. Para el autor la posverdad es el síntoma de un nuevo capítulo en la lucha por definir la verdad, así como una oportunidad para redefinir y revisar la ética periodística y democrática. En cuanto a la novedad de la posverdad, sostiene una posición matizada: para el autor, no es un fenómeno esencialmente nuevo. No obstante, sí asume que ciertos fenómenos políticos recientes han magnificado las fracturas social y comunicativa hasta el punto de constituir un reto para la comunicación pública contemporánea.

OTRA BIBLIOGRAFÍA DE INTERÉS

A continuación se añaden un total de 56 referencias de artículos y libros que han generado cierto nivel de impacto o que tienen un especial interés en las disciplinas más representativas, a saber: la político-jurídica, la comunicativa, la psicológica, la informática, la pedagógica y la filosófica. Con ello se pretende que el lector del *Boletín Veritas N°3* pueda hacerse un mapa general de la bibliografía especializada en diversos ámbitos. Una versión más desarrollada será publicada como “Guía bibliográfica sobre posverdad” en *Guía Comares de Posverdad* [en elaboración].

1. CIENCIAS POLÍTICAS Y DERECHO

- Arias-Maldonado, Manuel. 2020. «A Genealogy for Post-Truth Democracies: Philosophy, Affects, Technology». *Communication & Society* 33 (2): 65-78. <https://doi.org/10.15581/003.33.2.65-78>.
- Arias-Maldonado, Manuel, 2023. “la (pos)verdad en la democracia liberal”. En Nicolás, Juan Antonio, y Félix García Moriyón. *El Reto de la Posverdad*. Sindéresis/UPSAL Publicaciones.
- Condello, Angela, y Tiziana Andina. 2019. *Post-Truth, Philosophy and Law*. Law and politics. Milton: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429450778>.
- Durnova, Anna. 2019a. *Understanding emotions in post-factual politics*. Edward Elgar Publishing. <https://doi.org/10.4337/9781788114820>.
- Fischer, Frank. 2021. *Truth and Post-Truth in Public Policy*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108854344>

- Fuller, Steve. 2018. *Post-Truth: knowledge as a power game*. Anthem Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvgd30v>.
- Gentzkow, Matthew, y Jesse M. Shapiro. 2010. «Ideological Segregation Online and Offline». *The Quarterly Journal of Economics* 126 (4): 1799-1839. <https://doi.org/10.3386/w15916>.
- Giusti, Serena, y Elisa Piras. 2021. *Democracy and Fake News. Information Manipulation and Post-Truth Politics*. Routledge
- Hannan, Jason. 2018. «Trolling ourselves to death? Social media and post-truth politics». *European Journal of Communication* 33 (2): 214-26.
- Lockie, Stewart. 2017. «Post-truth politics and the social sciences». *Environmental sociology* 3 (1): 1-5. <https://doi.org/10.1080/23251042.2016.1273444>.
- Schou, Jannick, y Johan Farkas. 2019. *Post-Truth, Fake News and Democracy: Mapping the Politics of Falsehood*. Routledge. 10.4324/9780429317347.

2. COMUNICACIÓN

- Ballesteros-Aguayo, Lucía, Ruiz del Olmo, Francisco Javier, y Gutiérrez-Lozano, Juan Francisco. 2022. Deontología periodística y comunicación persuasiva frente a la posverdad: credibilidad ante los retos de las RRSS. *Observatorio (OBS*)* 16 (3): 255-270. <https://doi.org/10.15847/OBSOBS16320222159>
- Corner, John. 2017. «Fake news, post-truth and media-political change». *Media Culture & Society* 39 (7). <https://doi.org/10.1177/0163443717726743>.
- D'Ancona, Matthew. 2017. *Post truth: the new war on truth and how to fight back*. Ebury Press.
- Del-Fresno-García, Miguel. 2019. «Desordenes informativos: sobreexpuestos e infrainformados en la era de la posverdad». *El profesional de la información* 28 (3). <https://doi.org/10.3145/epi.2019.may.02>
- Levinson, Paul. 2017. *Fake News in Real Context*. Connected Editions
- Magallón Rosa, Raúl. 2019. *Unfaking news. Cómo combatir la desinformación*. Pirámide.
- Mainer Blanco, Belen, y Humberto Martínez-Fresneda Osorio. 2019. «Posverdad y desinformación en la era de los nuevos formatos». *Historia Y Comunicación Social* 24 (2): 547-59. <https://doi.org/10.5209/hics.66299>.
- Ramos Chávez, Alejandro. 2018. «Información líquida en la era de la posverdad». *Revista general de información y documentación* 28 (1): 283. <https://doi.org/10.5209/RGID.60809>.

3. PSICOLOGÍA

- Cooke, Nicole A. 2017. «Posttruth, Truthiness, and Alternative Facts: Information Behavior and Critical Information Consumption for a New Age». *The Library quarterly (Chicago)* 87 (3): 211-21. <https://doi.org/10.1086/692298>.

- Garrett, R. Kelly, y Brian E. Weeks. 2017. «Epistemic beliefs' role in promoting misperceptions and conspiracist ideation». *PLoS ONE* 12 (9): e0184733. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0184733>.
- Glăveanu, Vlad Petre. 2017. «Psychology in the Post-Truth Era». *Europe's Journal of Psychology* 13 (3): 375-77. <https://doi.org/10.5964/ejop.v13i3.1509>.
- Lasser, Jana, Segun Taofeek Aroyehun, Fabio Carrella, Almog Simchon, David Garcia, y Stephan Lewandowsky. 2022. «From alternative conceptions of honesty to alternative facts in communications by U.S. politicians», n.o Journal Article. <https://arxiv.org/abs/2208.10814>.
- Lewandowsky, Stephan, J. Cook, Ullrich K. H. Ecker, D. Albarracín, M. A. Amazeen, P. Kendeou, D. Lombardi, et al. 2020. *The Debunking Handbook*. <https://sks.to/db2020>
- Lewandowsky, Stephan, y S. van der Linden. 2021. «Countering misinformation and fake news through inoculation and prebunking». *European Review of Social Psychology* 32 (2): 348-84. <https://doi.org/10.1080/10463283.2021.1876983>
- Lobato, Roberto Muelas, A. Velandia Morales, M. Montoya Lozano, Á. Sánchez-Rodríguez, y E. García-Sánchez. 2021. «Fact-checking en Twitter: An analysis of the hashtag #StopBulos». *Revista Interamericana de Psicología/Interamerican Journal of Psychology* 55 (2): e1371. <https://doi.org/10.30849/ripip.v55i2.1371>.
- Tappin, B. M., G. Pennycook, y D. G. Rand. 2021. «Rethinking the link between cognitive sophistication and politically motivated reasoning». *Journal of Experimental Psychology: General* 150 (6): 1095-1114. <https://doi.org/10.1037/xge0000974>.

4. CIENCIAS DE LA INFORMACIÓN

- Aggarwal, Charu C. 2016. *Recommender Systems: The Textbook*. New York: Springer Cham. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-29659-3>.
- Angwin, J., J. Larson, S. Mattu, y L. Kirchner. 2016. «Machine bias: There's software used across the country to predict future criminals. And it's biased against blacks». *ProPublica*, 2016. <https://www.propublica.org/article/machine-bias-risk-assessments-in-criminal-sentencing>.
- Ávila Araujo, Carlos Alberto. 2020. «La importancia de la ciencia de la información en tiempos de posverdad». *Revista Cubana de Información en Ciencias de la Salud* 31 (1): 1-6. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=377665619001>.
- Kazimzade, Gunay, y Milagros Miceli. 2020. «Biased Priorities, Biased Outcomes: Three Recommendations for Ethics-oriented Data Annotation Practices». En *Proceedings of 2020 ACM AIES'20*, 7. New York. <https://doi.org/10.1145/3375627.3375809>.
- Montoro-Montaroso, Andrés, Javier Cantón-Correa, Paolo Rosso, Berta Chulvi, Ángel Panizo-Lledot, Javier Huertas-Tato, Blanca Calvo-Figueras, M José Rementería, Juan Gómez-Romero. 2023. *Fighting disinformation with artificial intelligence: fundamentals, advances and challenges*. *El Profesional de la Información* 32 (3). <https://doi.org/10.3145/epi.2023.may.22>.

- Pröllochs, Nicolas, Dominik Bär, y Stefan Feuerriegel. 2021. «Emotions Explain Differences in the Diffusion of True vs. False Social Media Rumors.» *Scientific Reports* 11 (1): 22721. <https://doi.org/10.1038/s41598-021-01813-2>.
- Santos, Fernando P., Yptach Lelkes, y Simon A. Levin. 2021. «Link recommendation algorithms and dynamics of polarization in online social networks». *PNAS* 118 (50): e2102141118. <https://doi.org/10.1073/pnas.2102141118>.
- Shelton, Taylor. 2020. «A post-truth pandemic?» *Big data & society* 7 (2). <https://doi.org/10.1177/2053951720965612>.
- Vosoughi, Soroush, Deb Roy, y Sinan Aral. 2018. «The spread of true and false news online». *Science (American Association for the Advancement of Science)* 359 (6380): 1146-51. <https://doi.org/10.1126/science.aap9559>

5. PEDAGOGÍA

- Barzilai, Sarit, y Clark A. Chinn. 2020. «A review of educational responses to the “post-truth” condition: Four lenses on “post-truth” problems». *Educational Psychologist* 55 (3): 107-19. <https://doi.org/10.1080/00461520.2020.1786388>.
- Chinn, Clark A., Sarit Barzilai, y Ravit Golan Duncan. 2021. «Education for a “Post-Truth” World: New Directions for Research and Practice». *Educational Researcher* 50 (1): 51-60. <https://doi.org/10.3102/0013189X20940683>.
- Cortés-Vera, J. 2019. «La alfabetización informacional, bastión en tiempos de la posverdad». *Bibliotecas. Anales de Investigación* 15 (3): 412-20. <http://cath.uacj.mx/bitstream/handle/20.500.11961/10888/Cort%C3%A9s.%202019.%20LA%20ALFIN%2C%20BASTI%C3%93N%20EN%20TIEMPOS%20DE%20LA%20POSVERDAD.pdf?sequence=1&isAllowed=yBuckingham>
- Espinosa Zárate, Zaida. 2018. «Voluntad de saber en el tiempo de la posverdad». *Educación XX1* 22 (1): 335-52. <https://doi.org/10.5944/educxx1.19693>
- Hernández Albarracín, Juan Diego, Sheila Parra Gómez, y Marc Pallarès Piquer. 2023. «Educar en la verdad en tiempos de posverdad». En Nicolás, Juan-Antonio, y Linares Peralta, Raúl (Eds.). *Zubiri en tiempos de posverdad. Ápeiron. Estudios de Filosofía* (nº18).
- Peters, Michael A. 2017. «Education in a post-truth world». *Educational Philosophy and Theory* 49 (6): 563-66. <https://doi.org/10.1080/00131857.2016.1264114>.
- Roozenbeek, Jon, y Sander van der Linden. 2019. «The fake news game: actively inoculating against the risk of misinformation». *Journal of risk research* 22 (5): 570-80. <https://doi.org/10.1080/13669877.2018.1443491>.
- Sinatra, Gale M., y Doug Lombardi. 2020. «Evaluating sources of scientific evidence and claims in the post-truth era may require reappraising plausibility judgments». *Educational Psychologist* 55 (3): 120-31. <https://doi.org/10.1080/00461520.2020.1730181>.

Zembylas, Michalinos. 2020. «The affective grounding of post-truth: pedagogical risks and transformative possibilities in countering post-truth claims». *Pedagogy Culture and Society* 28 (1): 77-92. <https://doi.org/10.1080/14681366.2019.1598476>.

6. FILOSOFÍA

- Arriazu, R. 2018. «A research methodology in the service of critical thinking: Hermeneutic approach in the post-truth era». *Education Policy Analysis Archives* 26 (148). <https://doi.org/10.14507/epaa.26.3393>.
- Benesch, Klaus. 2020. «Is Truth to Post-Truth what Modernism Is to Postmodernism? Heidegger, the Humanities, and the Demise of Common-Sense». *European Journal of American Studies*. <https://doi.org/10.4000/ejas.15619>.
- Blanco Alfonso, Ignacio. 2020. «Posverdad, percepción de la realidad y opinión pública. Una aproximación desde la fenomenología». *Revista de estudios políticos*, n.o 187: 167-86. <https://doi.org/10.18042/cepc/rep.187.06>.
- González Arocha, Jorge. 2021. «El posmodernismo y el realismo en la aporía de la posverdad». *Sophia* 31: 89-111. <https://doi.org/10.17163/soph.n31.2021.03>.
- Koro-Ljunberg, Mirka, David Lee Carlson, y Anna Montana. 2018. «Productive Forces of Post-Truth(s)». *Qualitative Inquiry* 25 (6). <https://doi.org/10.1177/107780041880659>.
- Linares-Peralta, Raúl, y Nicolás, Juan-Antonio. 2024. *Post-Truth: A Multidisciplinary Approach*. Cambridge Scholars Publishing.
- Lynch, Michael. 2017. «STS, symmetry and post-truth». *Social Studies of Science* 47 (4): 593-99. <https://doi.org/10.1177/0306312717720308>.
- Nicolás, Juan-Antonio. 2019. «Posverdad: cartografía de un fenómeno complejo». *Diálogo filosófico* 35 (105): 302-40.
- Nicolás, Juan-Antonio, Ballesteros-Aguayo, Lucía, y Linares-Peralta, Raúl (Eds.). 2023. *Diccionario Posverdad*. Comares.
- Nicolás, Juan-Antonio, y Julià Espases, Albert. 2023. «Posverdad en contextos de guerra». En Nicolás, Juan-Antonio, y Linares Peralta, Raúl (Eds.). *Zubiri en tiempos de posverdad*. Ápeiron. *Estudios de Filosofía* (nº18).
- Sismondo, Sergio. 2017. «Post-truth?». *Social Studies of Science* 47 (1): 3-6. <https://doi.org/10.1177/0306312717692076>.