

Maurizio Ferraris

# Posverdad

Alianza  
editorial

y otros enigmas



Maurizio Ferraris

Posverdad y otros enigmas

**Alianza** editorial

# Índice

Prólogo: Trompas de Trump

Primera disertación: De lo posmoderno a la posverdad

El siglo breve

Desenmascaramiento

Institución

Liberalización

Absolutización

Verdad alternativa

Idioteces

Parida

Fashionable nonsense

Segunda disertación: Del capital a la docuemedialidad

Revolución

Absoluto

Revelación

De la tela a la red

Documentos en lugar de mercancías

Movilidad en lugar de trabajo

Reconocimiento en lugar de sustento

Autoafirmación en vez de alienación

Atomización en lugar de clasificación

Hacer la verdad

Tercera disertación: De la posverdad a la verdad

Hipoverdad

Hiperverdad

Mesoverdad

Ontología

Epistemología

Tecnología

Portadores de verdad

Hacedores de verdad

Enunciadores de verdad

Créditos

## Prólogo

# Trompas de Trump

*Sí, tienes razón. Todo lo que dices es correcto. Pero ¿dónde están los hechos?*

Goebbels, tras un coloquio con Hitler, Diarios, 28 de marzo de 1945

«El *New York Times* es pura propaganda», escribió Noam Chomsky el 20 de mayo de 2015. Y algo menos de dos años después, el 17 de febrero de 2017, Donald Trump tuiteó que las *fake news* (con el *New York Times* a la cabeza) «no son mi enemigo, son el enemigo del pueblo americano». Entre las dos posturas –aparentemente idénticas– hay una diferencia esencial. En su crítica al *New York Times*, Chomsky se comporta como Sócrates al enunciar un principio de corte ilustrado e idealista: la ciencia es la garantía de una verdad que nos hace libres (ilustración) y es desinteresada, es decir, está por encima de las partes y no se guía por intereses prácticos (idealismo). Por lo tanto, el científico es el guardián de la verdad, una posición desde la que puede juzgar las mentiras de los demás, como por ejemplo las de la prensa burguesa sometida a los intereses del capital y de la política imperialista. Lo que digo aquí no debe leerse en un sentido irónico: estoy seguro de que es lo que piensa Chomsky.

Trump, en cambio, es la expresión de una parte de su país a la que él concibe como portadora de verdad, una verdad que no tiene nada que ver con la objetividad, sino que se refiere, más bien, a la solidaridad de un pueblo contra las maquinaciones de una élite que vende, como si fueran verdad, justicia y saber, los intereses, los prejuicios y los privilegios de los «grandes poderes» (un sintagma, este, que por lo general es invocado por presidentes, zares y otros marginados). De aquí surge la exigencia de una verdad alternativa, de una contraverdad, de una verdad verdadera –o sea, de una posverdad que sea elaborada y difundida por fuentes independientes: el Ministerio de la Verdad, las *Real News*, el canal impulsado por la nuera de Trump, Lara, y emitido desde la Torre Trump–. Estas son las trompas de Trump, desencadenantes del aguacero de la *Trump Truth*, la verdad de Trump, pero son instrumentos que funcionan también como altavoz para una verdad que, sin embargo –y esta es la novedad capital, que justifica el empleo del plural–, no es sino la primera línea de un concierto de miles de tuits y de posts, cada uno de ellos convencido de tener razón o por lo menos de manifestar, a través de su propia indignación, algo sacrosanto en donde, no obstante, son anunciados viejos fantasmas filosóficos: el alma bella, la ley del corazón, el delirio de la presunción, y sobre todo la tautología vacía del Yo = Yo.

Al contrario que muchos de los filósofos que vamos a tratar aquí, tengo el convencimiento de que la posverdad constituye un fenómeno lo suficientemente relevante como para dedicarle un libro. Y, a pesar de lo fuerte que es la tentación de decir que siempre ha habido mentiras y engaños, y que la mentira es un ingrediente imprescindible de la política y de la vida, y que, por lo tanto, nada nuevo hay bajo el sol en relación a eso que se llama «posverdad»; a pesar de que se quiera ir al grano diciendo que –como mucho– basta con prestar atención a lo que se lee, así como

se presta atención a lo que se come y a lo que se bebe, estoy convencido de que la posverdad es un concepto nuevo e importante, y que su emergencia (pues no es que alguien haya dicho, desde un despacho, «hoy vamos a inaugurar la posverdad») define algunas de las características esenciales de la opinión pública contemporánea.

Mi hipótesis de trabajo es, de hecho, que la posverdad es un objeto social real, como lo son la recesión o la plusvalía, que se ejerce sobre asuntos de interés público (no hay posverdades en las controversias privadas), que se manifiesta en la web, debiendo entenderse como la heredera de la opinión pública en el sentido que le imprime Habermas<sup>1</sup>. Como cualquier otro objeto social, la posverdad se sustenta sobre caracteres metahistóricos y, en especial, sobre esa amalgama tan imperfecta llamada «humanidad», por naturaleza más inclinada a la estupidez que a la inteligencia<sup>2</sup>. Su originalidad reside en la forma específica con que la debilidad humana se manifiesta hoy día: gente que ha dejado de creer en el Más Allá o en la brujería pero que está convencida de que las vacunas provocan autismo, y lo difunde no a través de un boca a boca limitado por definición, sino empleando medios de comunicación de una potencia infinita. Si esta es la situación, lo interesante de la posverdad no se restringe a su realidad y a sus efectos políticos, sino que es también algo estrictamente teórico que nace del encuentro (interesante filosóficamente, aunque solo sea porque es inusual) entre una corriente filosófica, una época histórica y una innovación tecnológica. Es más, estoy seguro (y, obviamente, voy a intentar demostrarlo) de que lejos de ser un fenómeno obvio y marginal, o precozmente obsoleto, la posverdad nos ayuda a captar *la esencia de nuestra época*, así como el capitalismo constituyó la esencia del siglo XIX y principios del XX, y los medios de comunicación han sido la esencia de la madurez del siglo XX.

Debido a que en la vida es necesario disponer de modelos, este libro se divide en tres disertaciones (distintas entre sí en ritmo y estilo: la primera, historia de las ideas; la segunda, ontología social; la tercera, epistemología) al igual que lo hace *La genealogía de la moral*, obra capital del bisabuelo de la posverdad de quien yo, como tantos otros, he aprendido mucho: para empezar, que no es una buena idea repetir en 2017 cosas que se escribieron en 1887, como les gusta hacer a algunos de los filósofos que vamos a tratar. Y puesto que nunca hay suficientes modelos, mi título imita al de un célebre libro de Michael Dummett, *La verdad y otros enigmas*: estoy seguro, de hecho, de que la posverdad nos ofrece un camino preferente para poder aclarar algún que otro enigma, empezando por qué es lo que entendemos por «verdad».

La primera disertación defiende la conjunción entre lo posmoderno y la posverdad, tratando de demostrar que el primero es el antecedente ideológico de la segunda y que en lo posmoderno confluyen los temas de la revolución conservadora que, a partir del Romanticismo, se han propuesto como alternativas a la ciencia y a la racionalidad (¡atención! No estoy diciendo que la ciencia siempre tenga razón, o que la racionalidad tenga una única forma: lo que digo es que, mediante la exaltación de la irracionalidad, lo falso y la voluntad de poder, no se conseguirá mejorar la condición humana. Parece muy fácil de entender, pero existen legiones de filósofos y no filósofos que se han criado creyendo lo contrario).

Tras esta premisa histórica expondré mi tesis teórica, o sea, que la posverdad es la inflación, la difusión y la liberalización de lo posmoderno más allá de las aulas de la universidad y de las bibliotecas, y cuyo logro es el absolutismo de la razón del más fuerte. Se trata por lo tanto de un

fenómeno teóricamente interesante que encuentra un único posible equivalente en el marxismo, el cual, con todo, constituía un corpus más homogéneo sostenido además por potentes aparatos estatales. Nadie envió a Kellyanne Conway, asesora de Trump y onomatúrga de la «verdad alternativa», a estudiar a alguna Alta Escuela de Posmodernismo y Posverdad; bastó con que fuera a universidades en las que se sostenía que la verdad no es sino una antigua metáfora, que el medio cuenta más que el mensaje y que, para ser democráticos de verdad, es necesario sostener simultáneamente tanto la tesis que dice que los amerindios llegaron desde Asia atravesando el estrecho de Bering como la que dice que los amerindios, tal y como postulan sus tradiciones, surgieron de las vísceras de la tierra<sup>3</sup>.

Téngase en cuenta que cuando digo «posmoderno» me refiero a un movimiento filosófico importante, probablemente el más influyente de la segunda mitad del siglo XX, del mismo modo que, en la primera mitad de ese siglo, la principal fuerza innovadora fue la filosofía analítica. Como todo movimiento, cuenta con grandes personalidades así como con otros intérpretes, menores o mínimos, que añaden poco pero quitan mucho, y generan una escolástica. Las principales figuras, evidentemente, se pueden equivocar, pero tienen la capacidad de autocorregirse, como les pasó a Rorty<sup>4</sup> y a Foucault<sup>5</sup>, mientras que las figuras menores perseveran en el error y lo multiplican. Los grandes, sobre todo, aportan instrumentos que van mucho más allá de las contingencias históricas.

Este último es el caso, en mi opinión, de Derrida, que no ha sido solo el pensador de la deconstrucción, y por lo tanto el origen de toda una turba estereotipada de imitadores, sino también el pensador de la omnipresencia de la escritura en el mundo social y de la verdad entendida como algo que no se recibe pasivamente sino que se hace. Sin él, en definitiva, me habría faltado algo de la *pars destruens* de este libro, pero no habría podido concebir absolutamente nada de la *pars construens*.

Si la primera disertación describe el periplo que va desde lo posmoderno a la posverdad, la segunda analiza el paso del capital a la documedialidad, neologismo con el que designo el medio técnico que hizo posible la posverdad: la unión entre la fuerza normativa de los documentos y la penetración de los medios de comunicación de la era de internet. La idea es simple: tradicionalmente, para difundir una doctrina cualquiera hacía falta proselitismo. Eran necesarias escuelas cuya organización era muy costosa, un personal dedicado, actividades recreativas, hábitos determinados, distinciones jerárquicas, oficinas políticas, estructuras propagandísticas y, sobre todo, mucha coacción.

Pero desde hace veinte años, y con una eficacia y una potencia que van en aumento, ya no hace falta nada de eso. Con un móvil en la mano cualquiera puede difundir *urbi et orbi* sus propias opiniones, un poco como hace tiempo, con el mando a distancia, se podían afirmar los propios gustos. Pero aquí el sentimiento de omnipotencia es mayor, y no resultará extraño que las más de las veces las opiniones se acaben decantando por una intuición de fondo a la que el posmodernismo ha otorgado una garantía filosófica: la razón del más fuerte es siempre la mejor; gracias a un buen abogado O. J. Simpson está de nuevo en la calle, y la ceremonia de investidura de Trump ha sido la de mayor afluencia de gente de la historia americana.

A esta revolución documedial no se le han tomado aún las medidas, y lo demuestra el hecho de que buena parte de la crítica social tiende a localizar el origen de todos los males en entidades

ocultas, de naturaleza ya casi mitológica, como por ejemplo el capital, sin tomar en consideración la hipótesis de que pueden estar hablando de una era que ha concluido desde hace ya tiempo y que puede que sea necesario deducir sus conclusiones, aquí también, actualizando las categorías fundamentales con las que solemos leer la realidad social.

En primer lugar reconociendo que, en los últimos dos siglos, en las sociedades tecnológicamente avanzadas no hemos asistido a un despliegue uniforme del capitalismo (ya sea interpretado como un triunfo, ya sea como una crisis, pero en cualquier caso como un fenómeno que está en proceso), sino a la sucesión de tres formas de organización técnica y social: el Capital, la Medialidad (término con el que indico el sistema de los medios de comunicación del siglo pasado) y, actualmente, la Documerialidad.

Y en segundo lugar poniendo de relieve que todas las categorías del capital han sido sustituidas por otras. Las mercancías, sobre las que Marx construyó su análisis, ahora han sido sustituidas por los documentos (que pueden convertirse en vehículos de la posverdad); el trabajo retribuido, carácter fundamental de la ontología marxiana, ha dejado su sitio a una movilización no retribuida, a una ingente producción gratuita de mensajes verdaderos, posverdaderos y, las más de las veces, irrelevantes. Además, en la base de esta actividad ya no se ubica, como en la edad del capital, la subsistencia, sino, más bien, el deseo de reconocimiento, que a su vez no se presenta como una alienación típica de nuestro tiempo, sino como una afirmación de la propia personalidad (lo cual, obviamente, no se puede decir que sea algo positivo). *Last but not least*, superada ya la era de las masas y de sus rebeliones, como se solía definir a la modernidad, la documerialidad está constituida por un plancton que está disperso en el océano de internet y se compone de pequeñas tribus o de individuos aislados, cada uno portador de sus propias convicciones y, sobre todo, de la convicción fundamental (y que vacía a la noción de «clase») según la cual «uno vale uno».

Por fin, la tercera disertación propone un remedio contra la posverdad que no está configurado como un regreso al orden (como si hubiese habido alguna vez un orden que no fuera, en sí, necesariamente malvado), sino como una teoría progresiva de la verdad. Este remedio tiene su punto de partida en la constatación de las insuficiencias de las teorías de la verdad, tanto la hermenéutica (a la que designo como «hipoverdad», puesto que trata a la verdad como el resultado simple de unos esquemas conceptuales más o menos arbitrarios) cuanto la analítica (a la que también designo como «hiperverdad», pues identifica «verdad» con «realidad»: si la nieve es blanca, entonces es verdad que la nieve es blanca, y sería verdad también si no hubiese ni un ser humano sobre la faz de la tierra que lo pudiera constatar).

En estas páginas introductorias han aparecido ya los defectos de la hipoverdad. Los de la hiperverdad son menos evidentes pero están ahí, y no se reducen a un lamento del alma contra la falta de corazón de los analíticos. Al pensar la verdad como algo que es independiente de los procesos de descubrimiento, comprobación y justificación, la hiperverdad no es capaz de dar cuenta de los procesos por medio de los cuales se llega a la posverdad, y por lo tanto no es capaz de ofrecer soluciones y alternativas. El límite esencial tanto de la hipoverdad como de la hiperverdad consiste, de hecho, en concebir a la verdad como una relación de dos: la epistemología (lo que sabemos) y la ontología (lo que hay). Para los hermenéuticos, lo que sabemos, o que creemos saber, equivale a lo que hay; para los analíticos, lo que hay es lo que sabemos.

Por eso propongo la alternativa de la «mesoverdad», entendida no como un camino intermedio

entre hipo e hiperverdad, sino, más bien, como una perspectiva que valora el medio tecnológico que relaciona entre sí la ontología y la epistemología. La mesoverdad es, en efecto, una relación de tres que comprende a la ontología, a la epistemología y a la tecnología. Esta última es la que es obra nuestra y la que, garantizando el tránsito desde la ontología hasta la epistemología, nos permite obtener proposiciones verdaderas, o sea, nos permite *hacer la verdad*.

Sin olvidar, evidentemente, un punto crucial: incluso teorías de la verdad mucho mejores que la mía no lograrán impedir que nadie mienta si así lo desea, o si lo considera oportuno. Se trata, como sabemos, de una gran libertad, tal vez de la única característica específica del ser humano. Nada le añadiremos a esa libertad de mentir; es más, le quitaremos algo si pretendemos afirmar que se trata de algo inevitable, pues la verdad no es sino una antigua mentira.

Una primera exposición de mis tesis tuvo lugar en «La verità sulla post-verità», en *Robinson*, suplemento literario de *La Repubblica* del 30 de abril de 2017 (en donde yo defendía la validez del concepto mientras que Alessandro Baricco la negaba). Quiero dar las gracias a Valentina Desalvo, responsable del suplemento, quien ideó y acogió el debate.

He debatido, además, versiones preliminares de este libro en dos convenciones organizadas en París en el marco de la iniciativa de investigación *Documédialité*, de la que soy el responsable en el Collège d'études mondiales: *Vérité et post-vérité au temps du Web*, Collège des Bernardins, el 9 de marzo de 2017, y *Post-truth, Web, Democracy*, École des Hautes Études en Sciences Sociales, el 24 de mayo de 2017. Todo mi agradecimiento para Olivier Bouin, Sara Guindani y el padre Frédéric Louzeau, que plantearon estos encuentros y los hicieron posibles, así como a los participantes que los animaron: Emanuele Alloa, Jocelyn Benoist, Paul Boghossian, Chiara Cappelletto, Jacopo Domenicucci, Milad Douehi, Pascal Engel, Juliet Floyd, Michaël Foessel, Stéphan-Eloïse Gras, James Katz, Diego Marconi, Julian Nida-Rümelin, John R. Searle, Bernard Stiegler y Enrico Terrone.

Más presentaciones de las tesis principales de este libro tuvieron lugar (además de, como siempre, en el Laboratorio di Ontologia de la Universidad de Turín) en conferencias y seminarios que hubo durante la primera mitad del año 2017 en las siguientes instituciones: Boston University, Indiana University (Bloomington), Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Slough Art Gallery (Filadelfia), Data & Society Research Institute (Nueva York), Beijing Normal University, Université Laval (Quebec), Hochschule Düsseldorf, Universidad de Rijeka, Universidad de Sofía, Conservatoire national des arts et métiers (París). Doy las gracias a los invitados y a los interlocutores de aquellos encuentros: Sanja y Petar Bojanić, Danah Boyd, Finn Brunton, Roby Caplan, Ronald Day, Jessica Feldman, Günter Figal, Juliet Floyd, Alexander Galloway, Alexander Kanev, Hyun Kang Kim, James Katz, Thobias Matzner, Madeleine Pastinelli, Jean-Michel Rabaté, Martin Scherzinger, Claire Scopsi, Marta Severo, Sushana Seth y Bendert Zevenberger.

Una muestra especial de gratitud la dirijo a Tiziana Andina, Elisabetta Brizio, Stefano Caputo, Angela Condello, Jacopo Domenicucci, Anna Donise, Giacomo Ferraris, Elisabetta Scarpa y Enrico Terrone, que han tenido la paciencia y la amabilidad de leer el manuscrito y de prodigarse en sugerencias, críticas y mejoras.

(1962), Barcelona, Gustavo Gili, 2018.

2. Este libro es, por lo tanto, un complemento de *La imbecilidad es cosa seria* (2016), Madrid, Alianza Editorial, 2018.

3. De acuerdo con el caso discutido y criticado en P. Boghossian, *El miedo al conocimiento* (2006), Madrid, Alianza Editorial, 2009.

4. R. Rorty, *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo xx* (1998), Madrid, Editorial Paidós, 1999.

5. M. Foucault, *El coraje de la verdad. El gobierno de uno mismo y de los otros, II. Curso del Collège de France (1983-1984)*, Madrid, Akal, 2014.

## Primera disertación

# De lo posmoderno a la posverdad

¿De dónde viene la posverdad? Pues de mucho tiempo atrás, de la filosofía. Lo mencionaba en el prólogo: la posverdad es el fruto, tal vez corrupto, de lo posmoderno; se ha producido un debilitamiento de las «grandes narraciones»<sup>6</sup> que justificaban el saber, el cual hoy se ha convertido en una institución como cualquier otra. A su vez, como veremos, lo posmoderno es la longitud de onda de la «crisis de las ciencias europeas», analizada por Husserl en la década de 1930, y de un débil arraigo de la modernidad (que gobierna nuestras acciones del mismo modo en que lo hace la razón: o sea, mucho menos de lo que se pudiera creer) que culmina en lo posmoderno.

Lo posmoderno era la síntesis de cuatro *idola* muy influyentes en la filosofía después de Kant. Para empezar, los *idola tribus*, que deben entenderse en este caso como los brillos que deslumbran y ciegan a la tribu filosófica, y que por entonces se podían resumir en: la realidad no existe, existe solo el lenguaje con el que la describimos. Luego estaban los *idola specus*, los brillos cegadores de la caverna: educados en el respeto a la verdad en tanto que elemento imprescindible de toda formación humanista o científica, los posmodernos quedaban fascinados por lo opuesto, a saber, por la potencia de lo falso. Luego estaban los *idola fori*, los brillos cegadores de la plaza pública y de su lenguaje, para los que lo «realista» es entendido por lo general como «partidario de una *Realpolitik*, y por lo tanto, reaccionario» (mientras que –y la situación actual lo demuestra de una manera inmejorable– lo que es verdad es claramente lo contrario). Por último, estaban los *idola theatri*, los prejuicios de las filosofías del pasado. Entre estos últimos el más seductor era el principio de Nietzsche que reza que «no existen los hechos, solo las interpretaciones»<sup>7</sup>. Frase poderosa y prometedora porque premiaba la más bella de las ilusiones: la de tener siempre razón, en cualquier circunstancia e independientemente de que la historia o la experiencia lo pudieran desmentir.

## El siglo breve

Las trompas de Trump, así, nos remiten a una vieja historia cuyo héroe principal es un filósofo del siglo XIX. No hay de qué sorprenderse. Si en el ámbito político el siglo XX ha sido definido como «el siglo breve», en el terreno filosófico se ha revelado como un siglo interminable. Comienza en 1889, año en el que Nietzsche enloquece y nacen Wittgenstein y Heidegger (además de Hitler), y es un siglo que elabora dos prolíficos y creativos estilos filosóficos que parecen, no obstante, desde hace algunas décadas, abocados a repetirse.

Por un lado tenemos a los herederos de Nietzsche y de Heidegger, a los que se les suele conocer como «continentales», pero a los que podríamos definir más correctamente como

«hermenéuticos», y que conciben su tarea filosófica como una crítica apasionada y a veces encarnizada –como la que se le dedica a los adversarios políticos– contra el Poder, el Capital, el Inconsciente, la Alienación o la Metafísica.

Por otro lado tenemos a los herederos de Wittgenstein y de Russell, es decir, a los analíticos, quienes abandonan el radicalismo de sus inicios y desarrollan, más que ideas vacías, como se ha llegado a decir con demasiada severidad<sup>8</sup>, ideas poco relevantes (o que han sido convertidas en poco relevantes) o poco comprensibles (o que han sido convertidas en poco comprensibles) para quien no pertenezca al círculo analítico<sup>9</sup>.

La actitud en relación con la posverdad, desde este punto de vista, es ejemplar. No cabe duda –o así espero demostrarlo de forma persuasiva en las páginas que siguen– de que lo que se conoce como «posverdad» no es sino la popularización del principio fundamental de lo posmoderno (es decir, la versión más radical de la hermenéutica), según el cual «no existen los hechos, solo las interpretaciones». Esto no significa, evidentemente, que en todo «postruista» (con este término propongo denominar al teórico o a quien practica la posverdad) haya un filósofo posmoderno: sería un honor demasiado elevado. Simplemente, lejos de haber introducido los efectos emancipadores que se esperaban de ella, la hermenéutica se ha hecho involuntariamente cómplice de presidentes impresentables, de los enemigos de las vacunas y de populistas informáticos. No obstante, es curioso que mientras un gran número de libros, ensayos y artículos de sociología y de teoría de la comunicación afrontan el asunto<sup>10</sup>, en el campo filosófico, en cambio, los posmodernos recusan toda posible parentela con la posverdad y, es más (para no equivocarse), ponen en duda su existencia o su importancia, lamentan lo inapropiado del término o su abuso y pretenden que se prohíba su empleo argumentando que siempre ha habido posverdad (independientemente de las teorías posmodernas, a las que jamás se les habría ocurrido sugerir que se dijera adiós a la verdad) y que por lo tanto no se entiende cuál es la novedad de este asunto<sup>11</sup>.

Aún más insólita es, sin embargo, la actitud de los analíticos. Si bien la posverdad constituye un fenómeno relevante y potencialmente devastador (¿qué clase de mundo o, simplemente, qué clase de democracia podría ser aquella en la que fuera aceptada la regla de que «no existen los hechos, solo las interpretaciones»?) y, por si fuera poco, imputable sin esfuerzo a sus adversarios históricos, por lo general los analíticos o bien no se interesan por la posverdad, considerándola un asunto no filosófico, o bien se limitan a verla como un error banal, como la infracción cometida por incompetentes o malintencionados de una antigua y estimable noción de verdad, la que Aristóteles anunció con la frase «Decir de lo que es que es, y de lo que no es que no es, es verdadero»<sup>12</sup>, y que en el siglo pasado fue reiterada por el lógico polaco Alfred Tarski<sup>13</sup> con la tesis de que «La proposición “la nieve es blanca” es verdadera solo si la nieve es blanca».

Un asunto que parece claro como la luz del sol y dócil como un perro (el perro de un ilustre filósofo analítico, John Searle, se llama a propósito «Tarski»). La posverdad, así, sería poco más que un capricho parisino, un pedazo de *French Theory* trasplantado a la Casa Blanca, y los nexos entre verdad, posverdad y poder derivarían de simples errores cometidos por filósofos diletantes e ignorantes (así les gusta a los analíticos considerar a los hermenéuticos). En definitiva, tanto ruido para nada, y sin tener en cuenta que, si de verdad la nada pudiese hacer tanto ruido, los profesores formarían la categoría más estrepitosa del universo.

Y, con todo, hubo ciertos posmodernos (o sea, repito, los adversarios históricos de los analíticos) que entendieron que la pretensión de sostener que la nieve es blanca si es blanca era la extrema astucia de la voluntad de poder o del capital. Y algunos postruistas, cazándolo al vuelo, rebautizaron las mentiras como «verdades alternativas». Si los posmodernos habían montado la escena, cerrando luego los ojos ante los problemas que había causado haberle dicho adiós a la verdad, los analíticos, por su parte, con su flema un poco amanerada, cometieron un error fundamental que consistió en no pensar en que –como sostienen los hermenéuticos, que al respecto tienen razón de sobra– los problemas filosóficos tienen su origen en el mundo, no en seminarios y en artículos publicados en revistas de grupo A, y en que es muy probable que el mundo esté lleno de imbéciles (entre los que no será difícil encontrar a filósofos, tanto hermenéuticos como analíticos), y en que algunos de ellos sientan debilidad por la posverdad. Pero este no es un motivo de peso para afirmar que la imbecilidad, y su manifestación contemporánea, la posverdad, no son cosas filosóficamente relevantes; es más, se podría decir que son bastante más relevantes que muchos otros debates «intraparadigmáticos» (o sea, en pocas palabras, que son del interés solo de cuatro expertos).

Nos ocuparemos de los filósofos analíticos en la tercera disertación. Ahora nos fijaremos en los hermenéuticos, porque es difícil pensar que poner –como hicieron muchos de ellos<sup>14</sup>– palabras como «verdad» y «realidad» entre comillas, como si fueran casi nociones impropias o cómicas, no iba a traer consecuencias en lo que se refiere a la génesis de la posverdad. Además, no se puede pensar que dilapidar los mejores recursos intelectuales propios –maldiciendo la razón en tanto que fuente de dominio y engaño, a la que se oponen las fuerzas del deseo, de las emociones y la añoranza de la fantasía perdida– vaya a resultar adiaforo respecto al surgimiento de la posverdad, que es definida (así nos lo recuerdan el *Oxford Dictionary* y el *Vocabolario Treccani*)<sup>15</sup> como una práctica que ejerce una apelación muy fuerte a la emotividad. Si, además, se ha gastado tiempo e ingenio en culpar a la objetividad científica de haberle sustraído el encanto a los bosques sagrados, resulta difícil no ver en la posverdad el resultado de un filón conservador que ha encontrado en lo posmoderno su legitimación filosófica y en el populismo su difusión política. Desde este punto de vista, lo posmoderno aparece como el resultado de un proceso<sup>16</sup> que, propongo, se puede sintetizar en cuatro fases.

La primera es la fase eufórica del desenmascaramiento: las filosofías radicales del siglo XIX descubren que la verdad es una ilusión ideológica, una ficción moralista, un instrumento de dominación. En realidad no se trataba de un gran descubrimiento, dado que también los sofistas habían emprendido con éxito (para quien los creyera) proyectos semejantes, solo que ahora la apuesta era mucho más alta. Por no hablar de la posibilidad de hacer, con buena intención, lo que se desea, proclamándonos espíritus libres porque, más allá del bien y del mal, también está el beneficio secundario de volver a proponer, tras la Revolución científica y la Revolución francesa, un principio de autoridad alternativo, a saber, el del implacable crítico de la ideología y el del artista dionisiaco.

La segunda fase es la de la institucionalización de la verdad como autoridad, a principios del siglo XX: si la verdad es una manifestación de la voluntad de poder, es necesario emplearla sabiamente para dar vida a las instituciones políticas. De hecho, no a todo el mundo le está permitido acreditarse como portador de la verdad y, sobre todo, es un privilegio que le es

arrebatado a sus titulares tradicionales, o sea, a los científicos. Desde este punto de vista, la acción llevada a cabo por Heidegger en la Alemania de los años treinta es ejemplar: la verdad se conecta sistemáticamente a alguna autoridad o instancia que es la que decide, y que no tiene nada que ver con la objetividad o con las antiguas herramientas de Aristóteles y Tarski, sino con el poder político o religioso al que se añaden (haciendo que sea menos evidente lo reaccionario de este gesto) el arte y la filosofía.

La tercera etapa del adiós a las verdades es la de la liberalización. Tras la caída de los totalitarismos de la primera mitad del siglo XX, en la que es ya una comunidad posmoderna de pleno derecho, el cruce entre la verdad desenmascarada y su uso político produce la idea de que la verdad es una noción inútil, potencialmente peligrosa y autoritaria, y que debe ser sustituida por otros principios que son vistos como más tolerantes: la democracia, la solidaridad o incluso la caridad. Hay cierta ironía en este asunto, ya que las teorías que nacieron para suspender el presunto moralismo inherente a la verdad se transforman en instituciones devotas que proponen abandonar la verdad en nombre de la moralidad, de los buenos sentimientos y de la política democrática, y conciben la historia de la metafísica como una lucha del bien contra el mal, es decir (imprimiéndole un sentido exacto al sintagma *Western Metaphysics*), de indios contra vaqueros. A las teorías les pasa, evidentemente, como a los seres humanos, que nacen incendiarias y mueren siendo bomberos, aunque en este caso el bombero –tal vez porque es postruista– está convencido de ser pura dinamita.

La última fase, que va desde finales del siglo pasado hasta hoy, corresponde a la polarización de las ideas posmodernas que surgen de las academias y que, con el auxilio decisivo de los medios de comunicación, se transforman en primer lugar en populismo (en el que todavía se da una relación vertical entre los gobernantes y los gobernados, garantizada por la televisión) y en segundo lugar en posverdad (en la que la relación se vuelve horizontal, dado que tanto gobernantes como gobernados usan las mismas redes sociales). Era cierto que los incendiarios eran bomberos, llenos de buenos sentimientos. Pero sus doctrinas, que predicaban el adiós a la verdad, se prestaban de manera excelente a los objetivos de los grandes artistas de gobierno (o incluso de utópicos, mentecatos o sinvergüenzas), y más tarde a las necesidades expresivas y a las necesidades prácticas de una turba de usuarios de las trompas de Trump. No nos puede sorprender, entonces, que –como tendremos ocasión de ver– la liberalización coincida con la absolutización, y que lo posmoderno se transforme en posverdad.

## Desenmascaramiento

Aecio, general romano, detestaba al conde Bonifacio, que gobernaba en África. Entonces le insinuó a Gala Placidia, regente de Valentiniano II, la sospecha de que pudiera tratarse de un traidor. La prueba viviente, sugirió Aecio, la podría obtener si invitaba a Bonifacio a Rávena a la corte imperial: con toda seguridad rechazaría la invitación. Más tarde escribió a Bonifacio, avisándole de que Gala Placidia planeaba asesinarle, y le aconsejó que rechazara la invitación para acudir a la corte; de lo contrario, no saldría vivo de ella. Gala Placidia invitó a Bonifacio, este rechazó la invitación y fue tomado por un traidor. La jugada salió a la perfección, y no creo

que Aecio, para llevarla a cabo, tuviera que ir a encontrar consuelo en el *Encomio de Elena de Gorgias*. Se trata de un procedimiento estándar entre políticos acostumbrados a vivir en el mundo real.

Sin embargo, los profesores, criados tal vez –como le tocó a Nietzsche– en alguna institución religiosa opresiva, no saben cómo funciona el mundo, que conocen solo a través de los libros, pero están fascinados por las bestias rubias, por las atrocidades de César Borgia y por el Imperio romano al final de su decadencia. Así, aunque sigan diciendo la verdad en su propio detrimento y comportándose de manera impecable, estudiando y rezando, defienden que de lo que se trata es de desenmascarar la verdad, su moralismo intrínseco, su antiquísima colusión con la mentira, la cual, habiéndose olvidado, se transforma en el fruto envenenado del cruce infame entre platonismo y cristianismo: la metafísica.

Otros profesores los seguirán, sin cuidarse de los años transcurridos ni de las enseñanzas que traían consigo (por ejemplo, el preludeo de la posverdad en las comunicaciones políticas del doctor Goebbels). Así, un bosquejo de 1873, *Sobre la verdad y mentira en sentido extramoral*, el primer intento filosófico de Nietzsche, ha sido considerado un libro de culto para los posmodernos –basta con fijarse en la traducción italiana de 1978<sup>17</sup>, que cuenta con un cuádruple posfacio de Massimo Cacciari, Ferruccio Masini, Sergio Moravia y Gianni Vattimo– porque, partiendo de la premisa, en absoluto peregrina, de que los conceptos derivan de antiguas metáforas, llegaba a la conclusión de que la verdad y la mentira son constructos moralistas. Poco importa que semejante premisa, tomada por un descubrimiento audaz, profundo y radical, le llegara a Nietzsche a través de un predecesor suyo de Basilea, Wilhelm Wackemagel (1806-1869), cuyas conferencias sobre *Poetik, Rhetorik und Stilistik* (1836) se publicaron precisamente en 1873<sup>18</sup>; e importa aún menos que la conclusión de Nietzsche se derivara de la premisa de Wackemagel. El tono hace a la música: si detrás del concepto hay metáforas, detrás del profesor se esconde el artista, y bajo lo apolíneo bulle lo dionisiaco.

¿Y esto sería la modernidad? Sí. Nos inclinamos a ver los siglos XIX y XX como épocas caracterizadas por el incontestable dominio de la ciencia y de la llamada «racionalidad instrumental». Pero existen excelentes motivos para ver en ellas, del mismo modo, periodos de reacción, de revuelta contra los presumibles efectos disgregantes de la ciencia, de la democracia, de la quiebra de las tradiciones; de reclamación de una nueva mitología<sup>19</sup>, de una religión renovada, de una primacía de la emotividad y de la solidaridad hacia la racionalidad y la objetividad: en resumen, los humores y malhumores que les dan aliento a las trompas de Trump. Los momentos de la posverdad son muchos, si bien en todos impera la debilidad humana: la estetización de la política, su popularización (según la cual la política debe tratarse con las masas, exaltarlas y persuadirlas), la insatisfacción de los intelectuales humanistas marginados por los científicos, la incomodidad suscitada por la masificación de la clase culta que los nuevos tiempos ha traído, el miedo al empobrecimiento y al desclasamiento e, inversamente, un odio de clase que se convierte en un grito individual<sup>20</sup>. Junto a las ocurrencias de Zaratustra, el egoísmo de Stirner y, cien años después, la mísera vida de los minúsculos burgueses de Hans Fallada o de Simenon, son los síntomas de un mal que tiene dos terapias y ninguna es buena: el agrupamiento en clases y en iglesias, o bien la atomización social (hablaremos de ello en la siguiente disertación), de la que la privatización de la verdad es el síntoma más manifiesto.

La Ilustración y su antecedente, Sócrates, son en cambio el gran enemigo contra el que Nietzsche organiza una revuelta antimoderna, en un arco temporal que tiene su origen en la contraposición entre el hombre lógico y el hombre trágico en *El nacimiento de la tragedia*<sup>21</sup> y concluye en el aforismo de *El crepúsculo de los dioses*, en el que (bajo el subtítulo «Historia de un error») se narra «Cómo el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en una fábula». El profesor es apolíneo, es decir –de manera más burguesa–, tranquilo, moderado, especializado, y ha sentado la cabeza. El artista es dionisiaco: exagerado, nervioso, loco, suicida. Mientras que el primero busca el orden y la belleza, y tal vez también un poco de lujo, calma y voluptuosidad, el segundo carga sobre sus hombros las contradicciones, el sufrimiento, la desgracia y lo irresuelto; es, en definitiva, un angustiado, presto al sacrificio personal y, sobre todo, a ocasionarle daños a terceros. También se podría decir que es un pobre demente, un hombre del subsuelo, y nos podríamos preguntar por qué deberíamos quererle y preferirle al profesor, quien, como mucho, es aburrido. Pero estas son, justamente, preguntas que no siempre nos hacemos, o que nos hacemos cuando ya es demasiado tarde.

Esta contraposición no se limita a estilizar ciertos rasgos de carácter, sino que define también dos actitudes ante la verdad. El profesor, el hombre apolíneo, busca la verdad, y cuando la ha encontrado se siente satisfecho, mientras que el hombre trágico y el artista aspiran solo a quitar los velos, gozan del *striptease*: la verdad, que es lo que pondría fin al *show*, no les importa en absoluto. Aún más, el entretenimiento infinito también deja al desnudo la verdad, que para una legión de ilusos se revela como su ángel azul, una formación reactiva, una fijación neurótica, y eso cuando no se trata de una astucia que es más propia de individuos frustrados, que venden como si fuera objetivo aquello que no es objetivo ni puede serlo ya que la objetividad no existe o –y es lo mismo– la realidad es inalcanzable.

Así, la verdad demuestra ser una Circe para los filósofos (de acuerdo con la definición de la moral en Nietzsche)<sup>22</sup>, una formación ilusoria y moralista hecha para esconder la dura realidad, o sea, que la ciencia es un mito, los expertos son unos truhanes (en el mejor de los casos) o, más a menudo, son las víctimas de sus propios cuentos, y la moral es un atropello de los débiles contra los fuertes.

Más fuertes que los poderes fuertes son, por lo tanto, los poderes débiles: la envidia, el resentimiento, la civilización. Es necesario abandonar la ilusión según la cual la verdad nos hace felices y virtuosos. Lo verdadero es lo contrario: la virtud es la cualidad de los salvajes y es corrompida por el saber, la verdad es la trágica tristeza (lo mejor sería no haber nacido), la ignorancia es un bien, solo somos felices mientras soñamos, en el inconsciente, que no sabe lo que son las contradicciones, en el emotivismo (lo que cuenta es el sentir, no el saber), en el arte que ama la ilusión, el velo y la máscara. Es una *delectatio morosa* para quien tenga tiempo y paciencia: nada es verdadero, todo es aparente, luego todo es, si no posible, criticable. Bien, puede ser, pero a la larga las masas se impacientan y piden cosas algo más sólidas: nos habéis quitado a Dios y nos habéis quitado el derecho a recoger leña de los bosques, ¿nos queréis dar algo a cambio, por favor?

## Institución

En *El Antiguo Régimen y la Revolución* Tocqueville le dedica un capítulo memorable a la controvertida suerte de un Estado gobernado por literatos, como Francia en el siglo XVIII. En la Alemania del siglo XX no ocurrió nada parecido, pero Heidegger presentó su candidatura para guiar, si no el Estado, por lo menos la Universidad de Friburgo, y se sintió comodísimo en el régimen hitleriano. Si los *philosophes* predicaban la revolución, aquel a quien los hermeneutas vieron como *el* filósofo durante buena parte del siglo XX propuso un complicado ir y venir. La verdad es un don auroral y ya perdido, algo que se les aparecía a los griegos y que los modernos han olvidado y, al mismo tiempo, es algo que no queda a nuestras espaldas, en un pasado remoto, sino delante de nosotros, algo que está aún por realizarse, como una misión política, es decir, como una apertura de posibilidades históricas, sea lo que sea lo que una actividad imprecisa y amenazante como esta pueda llegar a significar. También aquí, quizás, sea conveniente cambiar el punto de vista sobre ciertas imágenes de la modernidad que poseemos y que son demasiado elogiosas. Estamos acostumbrados, de hecho, a pensar que la modernidad es un triunfo incontestable de la democracia y una superación del principio de autoridad, una emancipación de la que, en definitiva, la posverdad, en tanto que equivalencia y liberalización de las opiniones, se habría constituido como su máxima manifestación. Pero se puede plantear el asunto en otros términos. La modernidad es también una infatigable resistencia contra la democracia en nombre de formas totalitarias, y una afirmación reiterada de principios de autoridad alternativos respecto a la democracia y a la ciencia.

La expresión paradigmática de esta postura es justamente Heidegger, quien en los años treinta concibe la verdad como una institución política que debe analizarse en paralelo a la teorización del decisionismo y del *Führerprinzip* de Carl Schmitt. La verdad (filosófica, ética, artística, religiosa y sobre todo política)<sup>23</sup>, en efecto, tiene un carácter fundacional, mientras que la ciencia, por su parte, opera en lo «ya abierto», es decir, aparece como una praxis rutinaria. Estas son las distinciones que hizo un filósofo que de Hitler apreciaba incluso las manos, pero se pueden encontrar también entre los intelectuales más liberales y cosmopolitas –por ejemplo en la contraposición entre ciencia «normal» y ciencia «revolucionaria» que propuso Kuhn<sup>24</sup>–.

Esta es, al fin y al cabo, la gran alquimia de lo posmoderno: hacer que ideas que han sido elaboradas en la derecha sean fungibles en la izquierda, y propone, como emancipación del conjunto de la humanidad, vías personalísimas de emancipación, confeccionadas por solitarios y por lo que van siempre a contracorriente. ¿Pero no es verdad, se podría objetar, que la jurisdicción de aquel que va a contracorriente se limita solo al campo de las ideas? Bastará con demostrar que las ideas son las que mueven el mundo y que la verdadera revolución pasa a través de la lectura de sus libros. ¿Pero no es verdad que lo que le ocurre a aquel que va a contracorriente es que le tiene manía a colegas que han tenido más suerte o más méritos que él? Bastará con demostrar que la verdad no es sino una forma muy perversa e insidiosa de prepotencia, que no solo atenta contra su amor propio personal, sino que trata de dominar y engañar a la humanidad y sobre todo a los desheredados. ¿Pero no es verdad que a aquel que va a contracorriente le molestan aquellos interlocutores que le objetan que, tal vez, no está dicho que las cosas sean como dice él, y que un poco más de investigación no vendría mal? Bastará con sostener que la molesta apelación a la verdad y a su búsqueda es la señal infalible de un retorno al orden, y que la emancipación pasa, por encima de todo, por darle pasaporte a la verdad y a la realidad.

«Se aprovecha porque tiene razón», exclamaba un taxista, irritado porque otro pasaba con el semáforo en verde.

Esta actitud se parece a lo molesto que les resulta a los posmodernos eso que se suele llamar «retorno al orden» y nos lleva a los cimientos del pensamiento posmoderno, que se pueden resumir<sup>25</sup> en tres falacias: la falacia trascendental, o sea, la confusión entre ontología, lo que es, y la epistemología, lo que sabemos o creemos saber; la falacia del poder-saber (ver en el saber una forma de voluntad de poder y nada más), y la falacia del aceptar-constatar (pensar que querer constatar la verdad sea una mera aceptación de la realidad).

El *proton pseudos* es la falacia trascendental, la que indujo a Bruno Latour<sup>26</sup> a sostener que Ramsés II no podía haber muerto de tuberculosis (ontología) porque los bacilos de la tuberculosis no fueron aislados por Koch hasta 1882 (epistemología). Se justifica a menudo esta confusión como una apertura liberal a la multiplicidad de narraciones<sup>27</sup>: la Revolución de octubre tuvo lugar en noviembre, Rembrandt no nació en 1606, sino en 1630 (para un historiador del arte que se estuviese refiriendo a su nacimiento artístico), y así en adelante, perspectivizando. Los ejemplos son sugerentes, pero tal vez no muy bien escogidos. Es como si dijéramos que uno pesa más en libras que en kilos, o que hace más calor en grados Fahrenheit que en Celsius. ¿Y cuántas son las convenciones sociales que rigen la formación de la verdad? ¿Se pueden enumerar? ¿Se puede excluir el hecho de que estén operando también cuando se anuncian tesis perspectivistas?

A ojo se puede contestar que sí, ya que estas tesis suelen ser propuestas precisamente por razones sociales, de emancipación respecto a la verdad y a sus dogmas. Tras esto, el perspectivista (pasando de la defensa al ataque) sostiene que la apelación al sentido común puede ser populista, y que la distinción entre ontología y epistemología nos devuelve a una ingenua era prekantiana. Obviamente no es así<sup>28</sup> (lo veremos mejor en la tercera disertación), y nos preguntamos qué es lo que autoriza al perspectivista para otorgar certificados de ingenuidad o de astucia, o bien para sostener que la distinción entre ontología y epistemología es «de todo menos inocente». ¿Quiere decir que es culpable? Volveremos sobre esto en breve.

## Liberalización

Llegamos ahora a la segunda falacia de lo posmoderno, la del poder-saber. Bacon decía que el aumento de la ciencia es un aumento del poder, y veía en ello un argumento excelente para recomendar la ciencia a los príncipes. Pero los posmodernos lo hacen por lo contrario: lo usan para denunciar que la ciencia es la causa de la bomba atómica, de la opresión de la humanidad, de la dictadura de los expertos que, precisamente, se aprovechan de ello porque tienen razón. Nos preguntamos de nuevo cómo es posible que se apele a teorías radicalmente conservadoras, como las de Nietzsche o Heidegger, para convertirlas en las garantes de la democracia y el progreso. Esta empresa, filosóficamente fascinante (lo digo sin ironía alguna), ha concentrado los esfuerzos de los posmodernos tras la Segunda Guerra Mundial, sobre todo en Francia y en Italia, produciendo eso que se ha llamado la *Nietzsche-Renaissance*, que, en pocas palabras, consistió en releer desde la izquierda (tratándolos como compañeros de viaje que comparten en gran medida sus ideas de izquierdas) a los autores fundamentales de la derecha radical de los siglos

XIX y XX. El proceso funciona más o menos como sigue: si todo es una construcción, todo es equivalente, y se abren de par en par las puertas del supermercado de las creencias<sup>29</sup>. La idea de una correspondencia entre ciencia y democracia<sup>30</sup>, que era obvia en la época de Dewey, se ha vuelto mucho menos evidente durante la segunda mitad del siglo XX: basta con recordar que en los años setenta se hablaba tranquilamente de «ciencia burguesa» (y en los años cincuenta de «ciencia proletaria»). La ciencia es una práctica social como tantas otras, y los científicos son los ejecutores de intereses financieros<sup>31</sup> (las campañas antivacunas son un típico representante de este asunto). ¿Y todo esto para qué? ¿Estamos hoy mejor, acaso? El posmoderno se cuida mucho de dignarse a tomar en consideración de alguna manera las estadísticas sobre la prolongación de la media de vida y, si lo hace, objeta que son calderilla, que se refieren a unos pocos años aburridos y tal vez lluviosos, que hacen que crezca la deuda pública y aumente el paro juvenil. ¿No sería conveniente implicarse con más seriedad en la búsqueda de la felicidad? Esto es lo que promete la ideología posmoderna por medio de tres palabras clave<sup>32</sup>.

La primera es *ironizar*, o sea, la idea de que tomar en serio las teorías es muestra de una suerte de dogmatismo, y que hay que mantener, respecto a las propias afirmaciones, una distancia irónica, a menudo manifestada gráfica y gestualmente (agitando los dedos índice y medio de ambas manos) por un uso abusivo de las comillas. Desde este punto de vista, la teorización más original de lo posmoderno es la de Rorty, que traduce el enfoque de Nietzsche y de Heidegger a la democracia americana: el sentido de la existencia humana no está en la verdad dogmática, sino en otro lugar, en la ironía tolerante y abierta. Esto hace que sea aceptable lo que de otro modo sería inaceptable: sostener que es necesario abandonar la racionalidad y hundirse en el abismo dionisiaco suena banalmente absurdo, pero sostener que aquellos viejos dogmas deben ser archivados en nombre de la tolerancia tiene toda la pinta de un plan maestro.

La segunda palabra clave es la *desublimación*, o sea, la idea de que el deseo constituye, como tal, una suerte de emancipación porque la razón y el intelecto son formas de dominación, y la búsqueda de la liberación debe dirigirse hacia los sentimientos y hacia el cuerpo, donde se esconde una reserva revolucionaria. En la carrera hacia la desublimación el posmoderno se revela como un romántico incurable<sup>33</sup>: la necesidad de una nueva mitología, la revuelta contra el mundo moderno, la revolución deseada como una revolución dionisiaca 2.0, el arte como el fundamento último de la realidad, un repertorio que hoy día se vuelve a presentar pero con nombres actualizados, aparentemente sin conexión alguna con ese pasado remoto: votar con las tripas y no con la cabeza, *storytelling* y, precisamente, posverdad.

La tercera palabra clave de lo posmoderno es *desobjetivación*, o sea, asumir que la solidaridad amistosa debe prevalecer sobre una objetividad en cualquier caso falsa (no existen hechos, solo interpretaciones) y, en todas partes, violenta<sup>34</sup>. Tenemos que decirle adiós al culto, al fin y al cabo supersticioso, a la verdad, y verla como un oropel superfluo, como una palmada en la espalda que se le diera a una proposición<sup>35</sup>, y tratar de promover el diálogo y el acuerdo social. Noble principio que no carece, sin embargo, de efectos colaterales si se tiene en cuenta que Heidegger ya colocaba, en la base del carácter histórico de la verdad, la primacía de la solidaridad sobre la objetividad, algo que se vuelve a encontrar en los soberanistas que combaten la Ilustración cosmopolita (a menudo sin sospechar que están combatiendo un concepto tan complicado), en el comunitarismo de las ligas (y, por decirlo todo, de la sangre y de la tierra), en

la apelación a la emotividad (que es una forma empática de solidaridad: Rorty hablaba de «sentimiento desteorizado de la solidaridad») en contra de la objetividad.

Los puntos débiles de esta idealización de la mentira en democracia son dos, por lo menos. El primero es que, si bien es cierto que el elogio posmoderno de la mentira nada nuevo le enseña a los populistas, también lo es que desarma a sus adversarios. El segundo es que un concepto de democracia que prescindiera de la verdad es contradictorio<sup>36</sup>: en su idealismo, el campeón de la solidaridad no consideró los casos opuestos, no demasiado difíciles de imaginar –desde el cuento del lobo y las ovejas hasta las teorizaciones imperiales de la administración Bush<sup>37</sup>–. Además, al hacer que la solidaridad predomine sobre la objetividad, se inaugura una deriva incontrolable (después de todo, la mafia o el familismo amoral son ilustres ejemplos del predominio de la solidaridad sobre la objetividad)<sup>38</sup>. El solidarismo se apoya, en definitiva, sobre una confusión evidente entre la dimensión política y epistémica por un lado, y, por otro, sobre lo que podríamos definir como la «falacia consensual», que olvida la circunstancia por la cual la mediación se da entre intereses, no entre verdades. Si uno dice que el agua hierve a 100° y otro dice que hierve a 0°, no tiene sentido concluir que entonces hierve a 50°. Y un debate con los negacionistas que concluyera que los muertos por el holocausto son 3 millones (la media entre los 6 de los que se suele hablar, y los ninguno de los negacionistas) dudo que se convirtiera en un modelo de tolerancia, sino que, con toda seguridad, sé que sería falso.

Si esto es así, pretender separar democracia y verdad, justicia social y observancia de los valores cognitivos no parece una buena idea. La democracia en la que se admitiera, por respeto de los convencimientos individuales, como verdadera la teoría según la cual las vacunas causan autismo<sup>39</sup> no sería una democracia: no solo porque el descuido hacia la verdad no permitiría conjurar los conflictos (es más, los agudizaría, al estar ausentes los criterios objetivos de arbitraje), sino sobre todo porque colocaría a la sociedad en una pendiente resbaladiza: si las vacunas causan autismo, ¿cómo excluir la posibilidad de que el autismo se pueda curar, por ejemplo, mediante un exorcismo? La historia reciente sugiere especialmente que una democracia sin verdad no supone un paso adelante, sino dos pasos hacia atrás: los populismos de las últimas décadas se han beneficiado, precisamente, de la separación entre democracia y verdad, si bien esto era algo que los posmodernos reclamaban pero para otros y antitéticos fines.

La misma suerte corrida por los aparatos técnicos les toca, entonces, a las ideas: se las emplea para objetivos distintos de aquellos para los que fueron concebidas. La pólvora fue concebida para fines pirotécnicos y, con todo, nos llevó a Gettysburg y a Verdun; el posmoderno quería entonar un himno a la libertad y le ha dado aliento a las trompas de Trump. Si, con todo, los posmodernos creían que el adiós a la verdad y a la realidad constituía una revolución que habría de llevar a liberar a la humanidad, los postruistas prefirieron decir adiós *en privado* a la verdad, presentándose *en público* como los portadores de verdades alternativas.

Así, en lo más profundo, el postruista, a diferencia del posmoderno, no es ni irónico ni relativista, y está convencido de que sus verdades alternativas son verdades absolutas mientras que las de los adversarios son meras mentiras. Se equivoca, por lo tanto, la revista *Time* –yo también la tomo con la prensa– cuando titula, aunque sea de manera interrogativa, «¿Ha muerto la verdad?»<sup>40</sup>. Más bien nos enfrentamos a una liberalización de la verdad. El gran juego de la posverdad es esto: si para Descartes la verdad es indicio de sí misma y de lo falso, los postruistas

sostienen que la mejor manera para afirmar la propia verdad es llamar mentiroso al prójimo.

Los caminos de la Providencia o las astucias de la razón pueden ser infinitos, pero en el caso de la posverdad resulta difícil reconocerlos. Los filósofos que predicaban el adiós a la verdad se aferraban a una esperanza un poco fútil, así como a la convicción de que la humanidad es en el fondo mejor de lo que es. Ahora bien, el postuista no es un genio del mal, sino *l'homme en son naturel*, y la posverdad no constituye la irrupción de la irracionalidad en la historia, sino el resultado de la liberalización y la inflación de una actitud de vanguardia: cuando Baudelaire y Théophile Gautier fumaban hachís en un decadente palacio de la Île Saint-Louis resultaba pintoresco, pero sospechar que lo hace el piloto de nuestro avión, ya no lo es tanto.

Si es verdad que solo los filósofos pueden afirmar «creo que este árbol existe»<sup>41</sup>, haría falta añadir que sería deseable que esas dudas no se convirtieran en dudas de dominio público. Ante cuestiones de vida o muerte, o también simplemente en la confrontación entre intereses fuertes, nos damos cuenta de que el adiós a la verdad tiene consecuencias devastadoras. Por un lado, se debilita la única posibilidad de ponerle freno a la voluntad humana, que es infinita, y de ofrecer argumentos concluyentes (le concedo una asignación por desempleo a Fulano porque es verdad que está en el paro: cualquier otra justificación sonaría sospechosa). Por otro, el adiós a la verdad le despoja a la humanidad de la única resistencia contra quien se sepa valer mejor que nadie de la indiferencia estrepitosa de los humanos hacia los valores cognitivos<sup>42</sup>.

Un distinguido y progresista filósofo americano que da clase en una universidad californiana puede proponer, a modo de paradoja sobre la que reflexionar, que la verdad no es tan importante; así, sus antepasados se podían permitir, entre las paredes de una confortable habitación, dudar sobre la realidad de su cuerpo, de la hoja de papel sobre la que estaban escribiendo, del fuego de su vela; pero saben que sus colegas y sus estudiantes se seguirán manejando conforme a ciertos estándares de verdad. Un epistemólogo anarquista puede sostener que *anything goes* en la ciencia, y que el método no es sino una fijación autoritaria. Pero ¿qué ocurriría –en los hospitales o en los tribunales, por ejemplo– si toda una comunidad entera terminara por convencerse de que la verdad es irrelevante? ¿O si el descrédito de la ciencia se empleara para apoyar las verdades de la fe, como ha sucedido con la reutilización del anarquismo epistemológico de Feyerabend por parte de Ratzinger?<sup>43</sup>.

## Absolutización

Tras la falacia trascendental y tras la del poder-saber, llegamos por fin a la falacia del aceptar-constatar. No me cuesta mucho imaginar cómo podría ser una objeción a la crítica de lo posmoderno que he conducido hasta ahora: ¿qué es lo que se propone en contra de todo esto? ¿Un retorno al orden? Por supuesto que no, por muchos motivos, entre ellos, que es difícil retornar a una situación que no se ha dado nunca en ningún momento de la historia y de la geografía universal. Si, a pesar de todo, con «retorno al orden» se entiende un tipo de gobierno cesarista, merece la pena señalar que el cesarismo no se afirmó a pesar de lo posmoderno, sino gracias a lo posmoderno y a su evolución tanto hacia el populismo como hacia la posverdad. Cuando resulta deslegitimada la única fuente de autoridad –alternativa al *imperium*– elaborada por Occidente, o

sea, el saber, es precisamente el *imperium* el que sale reafirmado de manera indiscutible. Esto vale evidentemente para los Estados Unidos y para Rusia, que se autocomprenden como imperios y que tienen actualmente liderazgos cesaristas con legitimación populista. Pero también vale –y es una reflexión que no se hace tan a menudo, aunque arroja algo de luz sobre la época en la que vivimos– para la única autoridad política indiscutible en una era en la que los gobernantes elegidos democráticamente tienen en común una crisis de legitimidad sin precedentes: el pontífice romano.

La base implícita del poder papal no es, desde luego, la verdad alternativa de la Donación de Constantino, sino la mutación de la forma de gobierno imperial y la consiguiente *translatio imperii*, que hizo que, a raíz de una complicada serie de acontecimientos históricos, el Papado se pudiera presentar como el verdadero descendiente del Imperio romano. Sin insistir en elementos obvios, como la continuidad del lugar, de los cargos y de la lengua, no es difícil ver cómo las maneras en que el papa toma el poder y en que lo ejerce son en todo idénticas a las del Imperio romano. Un senado elige a un representante propio en quien delega el poder absoluto que, como tal, no puede ser compartido con nadie, si bien se admite la posibilidad de renunciar al poder. Aun con mínimas modernizaciones, la misma indumentaria y las formas exteriores de la soberanía coinciden con las del emperador romano: el blanco, el oro, la púrpura. Al igual que el emperador romano, el papa rara vez interpela al senado y solo excepcionalmente lo convoca, y mientras tanto mantiene una entrevista semanal con el pueblo, al que cita en un gran espacio que ha sustituido al hipódromo: las audiencias en la plaza de San Pedro.

Evidentemente, si comparamos las costumbres de los primeros emperadores paganos con las de los papas no será difícil encontrar diferencias importantes, pero no querer reconocer que un emperador bizantino de la Edad Media tenía la misma conducta pía que un papa contemporáneo – solo que este no hace que les corten la nariz a sus adversarios– sería carecer de sensibilidad histórica. Sobre todo, que Francisco I sea sinceramente progresista, haya leído a Bauman y haya declarado que ha aprendido mucho del psicoanálisis son cosas que no entran en conflicto con su ejercicio del poder absoluto más que cuanto la lectura de Voltaire pudiera haber obstaculizado la tiranía ilustrada de Federico el Grande.

Del emperador el papa ha heredado su omnipotencia. Joseph de Maistre decía con razón que el verdadero católico no cree en Dios, sino en el papa, y de ello da prueba el hecho de que rara vez la doctrina cristiana permanece igual a medida que se van sucediendo los pontífices, por no hablar, evidentemente, de la doctrina social y de la estrategia política. El papa ha heredado del emperador su rechazo total del sistema democrático. Para él no existe el problema esencial de las democracias populistas y posfactuales contemporáneas, es decir, el hecho de que el sufragio universal ha inaugurado una carrera a la baja en la que el que gana es el peor. El pontífice puede contar con un electorado escogido, anciano, restringido y competente. Del emperador el papa ha heredado su cosmopolitismo. Ni la CIA ni la KGB conocen el mundo tan al detalle como lo conoce él, con agentes sobre el terreno, bien informados, motivados, y a menudo agradecidos y colaborativos con los pueblos. Del emperador ha heredado su falta de escrúpulos en materia cultural. Difícilmente se podrán encontrar discusiones tan abiertas, tan carentes de escrúpulos – tanto que a los profanos les parecerían blasfemas– como las que se mantienen en las academias pontificias. Del emperador ha heredado el gusto seguro, a menudo la simpatía y la capacidad de poder comunicarse con todos sin pedir nada a cambio, desde el momento en que su poder no le

llega del consentimiento del pueblo sino de la gracia de Dios. Del emperador ha heredado la capacidad de alcanzar compromisos estratégicos, ya sean los concordatos con los regímenes totalitarios de los años veinte y treinta o los abrazos a Fidel Castro.

La digresión podría continuar, pero creo que el asunto ha quedado claro: no hay un nexo entre el relativismo epistemológico y la democracia, y a quien sostenga que la posverdad es el precio a pagar por la libertad dan ganas de contestarle con la frase que Churchill le dedicó a Chamberlain mientras comentaba los acuerdos de Mónaco de 1938: «Podía escoger entre el deshonor y la guerra. Ha escogido el deshonor. Tendrá guerra».

Bienvenidos, por lo tanto, a la posverdad. De acuerdo con lo que he dicho hasta ahora, hay una continuidad directa entre lo posmoderno, el populismo y la posverdad. Precisamente por esto el posmoderno mira al postruista con los mismos ojos con los que miraría a su propia caricatura, y reduce la posverdad a poco menos que una mentira ordinaria, como las que ha habido siempre. Ahora bien, sostener que no hay nada nuevo en la posverdad no es muy diferente que sostener en la Inglaterra de principios del siglo XIX que, después de todo, siempre ha habido máquinas, dinero y obreros. Luego ¿qué hay de nuevo?

De nuevo hay mucho. El primer libro que habla, ya desde el título, de la «época de la posverdad» como mucho es de 2004<sup>44</sup>, y lo hace, poco más o menos, en los mismos términos con los que se habla de ello hoy día: los presidentes mentirosos, en aquella época, no eran Trump o Hillary Clinton, sino Bill Clinton y George W. Bush Jr. Los riesgos que hemos advertido son más o menos los mismos: el derrumbe de la democracia y la crisis del pacto social. Los negacionistas de la posverdad, evidentemente, ratificarán su *nihil sub sole novi* recordando que incluso John Fitzgerald Kennedy y Franklin Delano Roosevelt les soltaron sus buenas mentiras a sus conciudadanos, quienes, a su vez, se contaron mutuamente aún más mentiras en materia financiera o sexual. Y lo que vale para los Estados Unidos vale también para el resto del mundo. Pero, mientras tanto, es necesario reflexionar sobre la circunstancia de que la posverdad esté floreciendo y se perfile en un Estado que está en la vanguardia de los medios de comunicación (y que en Italia el precursor de la posverdad haya sido un propietario de cadenas de televisión). Pasarle por alto significa cerrar los ojos ante el nexo esencial entre la posverdad y los medios de comunicación, que convierte a la posverdad en un fenómeno radicalmente nuevo respecto a las mentiras clásicas, ya sean públicas o privadas, y que examinaremos con detalle en la segunda disertación.

Empecinarse en sostener que no hay nada nuevo no solo implica negar la evidencia, sino sobre todo no querer extraer las consecuencias obvias del hecho de que la facilitación tecnológica de lo falso adquiere una potencia aún mayor en la medida en que le sigue una estela de descrédito ideológico hacia lo verdadero, que es considerado una fuente de opresión y dogmatismo a la que se debería oponer, en nombre del florecimiento humano, la fuerza de los relatos y de las verdades alternativas, cuando no del ingente y seductor poder del *pseudos* y del *mythos*, opuestos al *logos* empollón y prepotente.

Bien visto, incluso se le debe dar la vuelta a la comparación entre el humano posmoderno y el simio postruista. No cabe duda de que los posmodernos y los postruistas son especies distintas, pero la relación es más o menos como la que conecta a los cromañones con los *sapiens*: ambos son humanos, pero los primeros están menos adaptados en términos evolutivos porque se hallan sometidos a una contradicción, aquella por la que, por un lado, sostenían que era necesario

despedirse de la verdad, y por otra consideraban que tenían razón cuando proponían despedirse de la verdad, y por lo tanto estaban enunciando una proposición verdadera. Por el contrario, los postruistas superan raudos esta contradicción: a la inversa que los posmodernos, aseguran no que se debe abandonar la verdad, sino que hay muchísimas verdades, que son paralelas y alternativas unas respecto de otras. Además, cumpliendo un gesto cargado de consecuencias, enuncian el principio fundamental de la posverdad: todas las verdades son iguales, pero algunas son más iguales que otras, es decir, atendiendo a los hechos, algunas son más verdaderas e indiscutibles.

No sin ironía, si los posmodernos lucharon por hacer posible una conversación amplia y virtualmente ininterrumpida (incluso con efectos ligeramente cómicos: ¿cuánto queda por decir? No siempre estamos a bordo del Transiberiano y tenemos que matar el tiempo como sea, y sobre todo ahora que hay teléfonos móviles y tabletas), los postruistas interrumpen la conversación a la primera objeción, tildando de mentiroso, vendido o estafador a su interlocutor. Si la sociedad ideal de los posmodernos era un entretenimiento infinito entre varias Sheherezades y otros tantos sultanes que antes o después se morían de sueño, la sociedad real de los postruistas es una cacofonía de tuits y de posts en la que todos se mandan callar entre sí, silenciando la conversación de la humanidad, a la que los posmodernos habían sacrificado la verdad.

Acabo de referirme a las «verdades alternativas» como si la posverdad no se limitara sino a ellas. Pero no es así, y es por esto por lo que querría proponer una anatomía de la posverdad siguiendo las articulaciones que se basan en las máximas conversacionales que propuso en el siglo pasado el filósofo británico Paul Grice<sup>45</sup>, quien retomó las categorías fundamentales que empleara Kant en la *Crítica de la razón pura* (cantidad, cualidad, relación, modo), cuyo orden alteró ligeramente (anteponía la cualidad a la cantidad), y –he aquí el movimiento genial– que aplicó no a la experiencia sino a la comunicación. Al igual que para Kant es imposible una experiencia coherente sin las categorías, para Grice no es posible la comunicación si no se observan ciertas reglas elementales. Tenemos, así, la siguiente cuatripartición:

Cualidad: verdad alternativa	Cantidad: gilipollez
Relación: parida	Modo: <i>fashionable nonsense</i>

## Verdad alternativa

Empecemos entonces por la cualidad, cuya máxima reza: «Sé sincero, aporta información verídica conforme a lo que sabes». El postruista a esto le da vueltas hasta el paroxismo: todo lo que decimos, por el mero hecho de decirlo, y conforme al hecho de que somos gente de honor y nadie puede permitirse contestarnos, es totalmente cierto y quien lo niegue es un mentiroso. Estamos ante una situación nueva respecto al pasado. Quien escribió la Donación de Constantino era consciente de que estaba fabricando algo que era falso, aun cuando fuera por excelentes motivos (por lo menos para sus ojos). Quien niega el calentamiento global lo hace seguro de estar en lo cierto, así como quien vota por el Brexit, porque cree que el Reino Unido le suelta enormes cantidades de dinero a Europa y está verdaderamente convencido de que es así. ¿Y si se descubre que es una mentirijilla? No importa: esta es la energía espiritual secreta que anima al postruista.

El postruista le da poca importancia al mundo exterior y mucha a sus propias convicciones privadas; luego el riesgo de que se vea desmentido se le aparece como una posibilidad remota que cuenta muy poco respecto a la satisfacción concreta e inmediata que le proporciona el hecho de pontificar, ya que con poco esfuerzo convence incluso al mentiroso, quien entonces encauza la senda de la mitomanía. A pesar de que el término haya sido acuñado en 1905, la tendencia a creer en mitos que nosotros mismos nos creamos ya aparece en la carta de 1889 de Nietzsche a Jacob Burckhardt, en la que dice que habría preferido ejercer como profesor en Basilea antes que ser Dios, pero que no habría podido renunciar, puesto que en el fondo habría sido egoísmo privado, a la creación del mundo. Y Daniel Paul Schreber, el jurista y demente autor en 1903 de las *Memorias de un enfermo nervioso* (que será un célebre caso clínico de Freud y Jung), estaba minimalistamente persuadido de que Dios se interesaba en la regularidad de sus defecaciones. Pero Nietzsche y Schreber pertenecían a los *unhappy few*.

Todo cambia setenta u ochenta años después, en épocas en las que se insistía mucho en la «muerte del sujeto», en el «poshumanismo» ya liberado de las cadenas identitarias, pero en las que las fuerzas sociales, los educadores y los padres invertían energías titánicas en cultivar en sus discípulos, hijos y otros malparados, los mitos de la autoestima, del «sé tú mismo», del «ve a donde te lo mande el corazón», de la creatividad. Como resultado, una vez que aquellos niños se volvieron adultos, y por si fuera poco se encontraron con internet entre la manos, estalló el síndrome<sup>46</sup>: revolucionarios de teclado obsesionados con el capital que mistifica el mundo y al que se deben oponer ulteriores mistificaciones; periodistas que se lo inventan todo o entrevistan a sus homónimos; seguidores de psicoanalistas que sostienen que Freud nunca existió; padres que crean la categoría nueva del «mal de la vacuna». Y, evidentemente, los nuevos creyentes, persuadidos de que los estadounidenses nunca llegaron a la Luna y de que los fósiles fueron enterrados por el poder. Pensemos en un punto de discreción. Si la mentira clásica está justificada por los intereses del príncipe o de la razón de Estado, la verdad alternativa se presenta como la crítica (en nombre de la libertad) hacia algún tipo de autoridad dotada de un valor veritativo y, en concreto, de la ciencia o de los expertos en general (los maestros de hijos y similares, todo ello, tal vez, acompañado por una fe ciega en las dietas alimenticias o en los astros).

Por esto es por lo que es problemático, por ejemplo, sugerir que hay continuidad entre las verdades alternativas y los *dissoi logoi* de los sofistas. En la sofística faltan, en efecto, las condiciones típicas que rodean a las verdades alternativas, o sea, un enfrentamiento sistemático con la ciencia (considerada un vehículo prepotente y pernicioso de injusticias epistémicas, respecto de las cuales las verdades alternativas prometen una liberación), y falta la referencia al papel de la verdad en la esfera pública de una sociedad democrática y fuertemente mediatizada. Con todo, mientras los posmodernos sostenían que la ciencia era el mal absoluto pero, cuando enfermaban, buscaban los mejores médicos, los postruistas, precisamente porque están más seguros de sí mismos, comprometen su propia salud y sobre todo la de sus hijos. Y es así como un niño puede morir por una otitis que no haya sido tratada con antibióticos, del mismo modo que Don Ferrante en *Los novios* de Manzoni que, tras haber negado la existencia del contagio, se fue maldiciendo las estrellas: pero era un adulto, no un niño que depende de las decisiones de los demás. Este es el origen más profundo e incurable de la «verdad alternativa», cultivada en la familia y en la escuela antes de permitir que los más afortunados la ejerzan desde posiciones ventajosas y a veces supereminentes.

Llamo la atención también sobre un segundo punto fundamental, además del que ya he mencionado de la buena fe del mentiroso: al contrario que la mentira clásica, la posverdad no busca (en sus intenciones, se entiende) engañar, sino emancipar –*in primis* al mitómano (aliviado de la carga dogmática de la verdad única), y más tarde, si queda tiempo, a los demás–. Y bajo las estrellas de la web se presenta una figura que creíamos que pertenecía a los sueños y a las pesadillas del romanticismo más delirante: la que Hegel en la *Fenomenología del espíritu* clasificó como «la ley del corazón y el delirio de la presunción», y a la que hoy se le oye piar tanto en los palacios como en las cabañas.

## Idioteces

El piar es constante, y también aquí vislumbramos una diferencia entre mentira clásica, rara después de todo (la nariz de Pinocho no se alarga por primera vez hasta el capítulo XVII), y la posverdad. La máxima de Grice respecto a la cantidad reza, de hecho: «No seas reticente o redundante». Los postruistas se mueren de ganas de que se sepa lo que están pensando, por lo que no corren el riesgo de la reticencia. Incurren, en cambio, sistemáticamente en el pecado de la redundancia, y no solo por su natural vocación comunicativa, sino por la naturaleza del medio del que hacen uso. La redundancia postruista no es –como ocurre con la verdad alternativa– una producción de mentiras que se toman como verdaderas, sino la emisión de *bullshit*, o sea, de paridas fuera de lugar («gilipolleces», de acuerdo con la traducción imperante<sup>47</sup>, que surgen, en general, de la enorme facilidad actual, gracias a internet, para expresar y difundir opiniones personales). En el fondo, propagar las ideas propias subiéndose a un cajón en Hyde Park conlleva un sacrificio personal y los resultados son reducidos. Por el contrario, detrás del teclado, en condiciones climáticas a menudo ideales, se pueden forjar gilipolleces de manera regular y prolija, gilipolleces que además pueden llegar hasta el fin del mundo.

He aquí una característica de nuevo cuño. Quien recibía hace cuarenta años mensajes siniestros y conceptuales, y quien hace veinte años recibía los más persuasivos e irónicos mensajes populistas, es ahora un miembro potencial del concierto postruista, y el problema de la posverdad no es tanto el que representan las trompas de Trump (que ha sido arrogado como el paradigma del postruismo pero que no es más que su ejemplar más visible)<sup>48</sup>, sino la viralidad de la web, los efectos que provoca y, a la vez, los intensos placeres que produce incluso acerca de los temas más fútiles. Una viralidad –como veremos en la siguiente disertación– que es un éxito de la documerialidad, o sea, de la alianza entre la documentalidad como estructura profunda del mundo social y la medialidad tecnológica contemporánea, que se apoya directamente (y no indirectamente, como por ejemplo en la época del capitalismo manufacturero) en la documentalidad.

Un estudioso de historia del derecho analizó hace un par de años<sup>49</sup> los efectos desestabilizadores que se produjeron en la Edad Media tras el paso de la verdad como fidelidad personal y feudal a la verdad como un hecho impersonal, garantizado por los documentos. Somos capaces de identificar los prejuicios en las relaciones interpersonales; en Turín, hace tiempo, llamaban al periódico *La Stampa* «la mentirosa», y no costaba mucho esfuerzo entender que la

orientación del *New York Times* era distinta que la de *Pravda*. Pero en un océano de textos ya no es posible ponerse a navegar a ojo. Así, la crisis financiera –que comenzó en 2008 y que nació de la proliferación de documentos<sup>50</sup>– fue un caso típico de crisis documental en la que la *bullshit*, que ha trascendido la esfera de las opiniones, se ha impuesto de forma prepotente en el ámbito económico.

No se trata ya solo de una inflación de documentos, sino de su dependencia mutua (y de que se vean así garantizados), generando un problema de intertextualidad o, mejor, de interdocumentalidad. En la era documental, la *bullshit* prolifera y se alimenta de la atenuación –tecnológicamente determinada– de la diferencia entre documentos fuertes (registro de actos: contratos, promesas, apuestas) y documentos débiles (inscripciones de hechos: memorias, pistas, indicios<sup>51</sup>). En términos temporales, la función primaria de los documentos fuertes es política: consiste en la construcción social del futuro, es decir, en la imposición de reglas que buscan determinar los acontecimientos y las acciones que siguen a la creación del documento. A la inversa, la función primaria de los documentos débiles es histórica: busca construir socialmente el pasado, es decir, compensar parcialmente la incapacidad de los humanos de tener un acceso epistémico directo a los hechos del ayer<sup>52</sup>. El documento fuerte produce una realidad nueva, el débil colma una laguna respecto a realidades que ya no son accesibles. A esto hay que añadir que los documentos fuertes y débiles corresponden a dos estados mentales diferentes: la intención para los primeros y la memoria para los segundos. Pero si –como ocurre en la *bullshit* documental– se intercambia un documento débil por un documento fuerte, o viceversa, se crea el círculo hermenéutico menos deseable posible. Nuestras aspiraciones (por ejemplo, que se prohíban las vacunas) se vuelven hacia la convicción científica de que las vacunas son nocivas, algo que se refuerza a través de la difusión viral de un mensaje único que se repite indefinidamente. La tesis heideggeriana del lenguaje como la casa del ser, en sus múltiples variantes, corroborada además por la idea de que algo es verdad porque lo ha dicho el telediario, constituye la premisa obvia de lo asumido por el postuismo, según el cual algo es verdad solo porque ha sido postado<sup>53</sup>. Solo un imbécil, para controlar la veracidad de una noticia, compraría muchas copias de un mismo periódico, y precisamente es eso lo que todos hacemos, más o menos conscientemente, cuando navegamos por la web.

## Parida

La máxima de la relación reza: «Sé pertinente». Pero la pertinencia es una virtud que escasea, que es onerosa y antipática, allí donde en cambio la parida (*hoax*) es mediagénica. Modificando el precepto agustiniano «ama y haz lo que quieras», la parida postuista observa escrupulosamente la regla «indígnate y haz lo que quieras» –eventualmente, y es algo que sucede más a menudo de lo que se cree, haciendo también aquello contra lo cual se ha expresado la propia indignación<sup>54</sup>–. Manifestar las propias ideas y emociones con desdén es suficiente para nivelar nuestra deuda moral con el mundo. La necesidad a la que responde la parida es la autoafirmación, es decir, de nuevo, la ley del corazón y el delirio de la subjetividad o, más prosaicamente, el «Yo soy yo y vosotros no valéis una mierda», que dijera Alberto Sordi en *El marqués del Grillo*.

Respecto al exclusivismo del marqués del Grillo, sin embargo, la parida postruista se caracteriza por referirse a una comunidad. Tomás de Aquino dijo al respecto que el hombre no es un animal social, tal y como pretendía de forma optimista Aristóteles, sino un animal familiar. Ama a los grupos pequeños y desea confirmación y protección<sup>55</sup>: si alguien niega que la Luna esté hecha de queso, no me obligo a reexaminar mis creencias, sino que lo excluyo de mis amistades. En tanto que animales familiares, nos hemos criado escuchando que nuestro tío era un gran artista incomprendido, que el fracaso de papá se debió a la envidia de los colegas, que los *vol-au-vent* de mamá no tenían rivales. Aquellas familias ya no existen, pero en su lugar se ha instalado la web, un espacio en el que se ha vuelto posible hacer conjeturas sobre el hecho de que Batman pueda ser la encarnación de antiguos mitos indoeuropeos, o autopresentarse como candidato a alcalde para luego sorprenderse de que la *echo* (o ego) *chamber* no supone un porcentaje estadísticamente significativo del electorado. Todo ello para satisfacer la más grande (si bien a menudo ruinoso) esperanza que pueda motivar a un ser humano: la de ser reconocido por sus semejantes, aunque sea solo con un *like*.

En esta situación, el *fact checking* o el análisis de la reputación<sup>56</sup> resultan insuficientes o incluso contraproducentes<sup>57</sup>, porque lo desmentido (suponiendo que sea verídico) multiplica el error al no tener en cuenta, precisamente, nuestra inclinación a creer que es fiable aquello que confirma nuestras creencias. Ajeno a toda cautela crítica, impermeable a cualquier desmentido y tan persuadido de su propia verdad cuanto más fuertes sean los propios desmentidos, el postruista (cabezón o cornudo o ambas cosas) verá, en las voces disidentes, los hilos de una telaraña universal, de una maniobra organizada por poderes fuertes, aristocracias intelectuales o cínicas divinidades. Ellos son la causa del complot, conforme a una panoplia de motivos extraídos del *Malleus Maleficarum* o del *Mein Kampf*, pero que no desdeña argumentos que vengan de *El capital* o de *Psicopatología de la vida cotidiana*. Y aun cuando se pudiera demostrar ante el postruista que no es así, que lo que él cree que es verdad es una parida, y que lo que cree que es una parida es verdad, su respuesta sería, en efecto, «Te aprovechas porque tienes razón».

Así, cuanto más se alega en contra de la parida, más calado tiene<sup>58</sup>. Es por esto por lo que no es biodegradable, sino que se revela como infinitamente reciclable, ya que cada desmentido la reactiva. Como en el mesianismo, si la profecía no se cumple es porque no hemos sido capaces de creer en ella de verdad, porque no hemos luchado bastante, porque no hemos sido lo suficientemente puros. Pero bajo la guía de algoritmos que crean filtros burbuja, la espera hasta que se confirmen nuestras creencias, incluso las más estúpidas y disparatadas, durará un tiempo que está lejos de ser bíblico.

## *Fashionable nonsense*

La máxima de la modalidad, por fin, reza: «Evita la ambigüedad», abstente de hablar por hablar (*fashionable nonsense*<sup>59</sup>). Pero hablar por hablar gusta, y es una verdad incontestable; y si es así, entonces no es verdad (y ni siquiera es posverdad) que la naturaleza humana tienda hacia el conocimiento, como pretende Aristóteles: más bien es que los humanos detestan las consecuencias prácticas del no-saber, que es un asunto completamente distinto. Ahora bien, el *fashionable*

*nonsense* –entendido como la confección de párrafadas oscuras y prolijas– era una de las características sobresalientes del posmodernismo de perfil bajo. Pero el postruismo cumple un gesto significativo y de numerosas consecuencias. Dado que un tuit oscuro o difícilmente interpretable es molesto e ineficaz, es necesario que los sinsentidos sean expresados de una forma clara y concisa. Tomemos por ejemplo el titular de la primera página del *Libero* del 22 de julio de 2017: «“No salvéis a los naufragos”. Nos lo piden Hungría, Polonia, República Checa y Eslovaquia, que se ofrecen a mandar sus barcos al Mediterráneo para bloquear la invasión a la que nuestro gobierno no hace frente». Excepto Polonia, que tiene algún barco pero en el Báltico, las demás naciones no disponen de flota (el almirante Horthy, regente húngaro en el periodo entre las dos guerra mundiales, se convirtió en almirante en la época del Imperio austrohúngaro y de su flota adriática), por lo que esa frase es flagrantemente insensata, si bien es sintácticamente irrefutable, así como hermenéuticamente cristalina. Pero estos sinsentidos son banales. En la zona gris entre lo posmoderno y el postruismo se pueden encontrar otros, más ingeniosos.

1. *El sinsentido identitario*, que se presenta como la prolongación (o el precursor o, en cualquier caso, como la justificación) de las cámaras de resonancia: lo verdadero es lo verdadero: «a nosotros –dicen los posmodernos<sup>60</sup>– nos suena como verdad»; todo lo demás es una invención de estafadores y corruptos, añaden los postruistas<sup>61</sup>. Imaginad esta frase saliendo de la boca de Vito Corleone: asistiríamos al paso, sin solución de continuidad, del pensamiento débil a «la razón del más fuerte siempre es la mejor». O, en el peor de los casos, *mi* razón: si ninguna verdad puede aspirar a ser la última, entonces también mi verdad vale tanto como la de cualquier otro, incluyendo a los expertos. Dado que incluso los expertos pueden tener intereses que comprometan su verdad, mientras que la mía es –se supone, por hipótesis sin fundamento– totalmente desinteresada y sincera, entonces yo tengo razón (y junto a mí, todos los que me dan la razón y que constituyen un «nosotros») y adiós muy buenas. ¿También la respuesta a la pregunta de si está lloviendo o no depende de la existencia de una comunidad que acepte una determinada realidad<sup>62</sup>? ¡Y nosotros que creíamos que Dios hacía llover tanto sobre los justos como sobre los injustos! Esperemos que se pongan de acuerdo.

2. *El sinsentido anticonservador* reza: las filosofías realistas «ofrecen un apoyo relevante para la conservación del *statu quo*»<sup>63</sup>. Le estaría agradecido, de manera no postruista, al lector que me proporcionara un ejemplo histórico de esta tesis. Pero desde el punto de vista teórico, nos preguntamos en qué sentido el hecho de sostener que los humanos no viven eternamente, o que el expreso de las 11 sale a las 11, constituiría de alguna forma «un apoyo relevante para la conservación del *statu quo*».

3. *El sinsentido ultrahermenéutico* afirma, con una seguridad digna de una mejor causa, que la realidad exterior es materia de interpretación<sup>64</sup> y que debe ser compartida. El sinsentido es doble, porque no solo asume que cuando nos topamos con un muro entonces interpretamos, sino que supone que en el fundamento de las leyes elementales de física había una fortísima cohesión social. En realidad, nunca ninguna sociedad ha compartido gran cosa (y esto parece ser uno de los elementos centrales de la dialéctica social, si buscamos el resorte del conflicto y por lo tanto también de la emancipación), y todavía menos la sociedad actual, en la que no nos conseguimos poner de acuerdo ni siquiera sobre el calentamiento global o sobre las vacunas. Si luego la realidad externa se constituyera en verdad por el «conjunto de las interpretaciones compartidas»,

deberíamos determinar que, o bien no hay una realidad externa, o que (renunciando a compartir) la realidad exterior contemporánea es tal que las vacunas son buenas y son malas, que la tierra se calienta y no se calienta, que existe el diseño inteligente y que no existe, que los estadounidenses han llegado a la Luna y que no han llegado. Y en la que la única cosa sobre la que se llegaría a un cierto consenso sería la circunstancia de si llueve o no llueve –lo que sugiere que el consenso sobre la lluvia depende del hecho de que en verdad en el mundo exterior llueva o no llueva.

4. *El sinsentido del Kapital* permite, por fin, ser radicales y tomarla con un adversario que ha desaparecido desde hace tiempo, del cual, por lo tanto, no se tienen por qué temer represalias. Como en la circularidad de las ideas estéticas de la que hablaba Croce, el capital es sinónimo de neoliberalismo o de modernidad, o de real, o de simbólico, o de Europa, o de Asia, o de esclavitud, o de democracia<sup>65</sup>. Con una reactivación inconsciente de *Los Protocolos de los Sabios de Sión*, este Proteo malvado ocupa el lugar del judío universal: cosmopolita, despreocupado, despiadado, ávido, calculador, astuto. Y, evidentemente, culpable de todo: desde la imposibilidad de dormir (como si las personas estuviesen despiertas por la noche solo para trabajar, y no para postear contenidos en las redes sociales<sup>66</sup>) al deseo de dominar el mundo a través de la red<sup>67</sup>. En la siguiente disertación veremos que es anacrónico hablar hoy en día de un orden técnico y social que ya no existe. Se trata de una actividad fácil y sin riesgos, pero no sin efectos, ya que posee un sentido, en absoluto paradójico, según el cual la apelación a la lucha contra el capital sustituye al análisis y a la transformación de lo que hay conforme al principio que ya he enunciado, el de que la indignación es el subrogado ideal tanto de la acción como de la comprensión.

---

6. J.-F. Lyotard, *La condición posmoderna* (1979), Madrid, Cátedra, 2006.

7. «Contra el positivismo, que se queda en los fenómenos: “solo hay hechos”, diría yo: no, exactamente no es que haya hechos, sino más bien solo interpretaciones. No podemos constatar ningún hecho “en sí”; tal vez sea absurdo pretender algo parecido. “Todo es subjetivo”, decís; pero eso ya es una interpretación, el “sujeto” no es nada que esté ya dado, es solo una cosa añadida por la imaginación, algo que ha sido pegoteado solo más tarde. –¿Es necesario, en fin, ir colocando interpretación tras interpretación? Esto ya es invención, hipótesis. Mientras la palabra “conocimiento” siga teniendo sentido, el mundo será susceptible de ser conocido; pero también será *interpretable* de diferentes maneras, no oculta un sentido único sino innumerables sentidos. “Perspectivismo”. Nuestras necesidades son las que *interpretan el mundo*: nuestros instintos junto con sus pros y sus contras. Todo instinto es una especie de sed de dominación, cada uno posee su perspectiva y querría imponerla como una norma a todos los demás instintos» (F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, 1882-1885, vol. III, Madrid, Tecnos, 2008).

8. P. Unger, *Empty Ideas. A Critique of Analytic Philosophy*, Nueva York, Oxford University Press, 2014.

9. La concepción intraparadigmática de la filosofía ha sido defendida con vigor por D. Marconi, *Il mestiere di pensare*, Turín, Einaudi, 2014.

10. En el *Times Literary Supplement* (5968/5969, 18 y 25 de agosto de 2017), que estoy leyendo mientras corrijo la última versión de este libro, Sam Leith reseña nada menos que cuatro libros sobre la posverdad, todos ellos publicados en 2017: M. D’Ancona, *Post-Truth. The New War on Truth and how to Fight Back*, Londres, Ebury; E. Davis, *Post-Truth. Why We Have Reached Peak Bullshit and What We Can Do about It*, Londres, Little, Brown; J. Ball, *Post-Truth. How Bullshit Conquered the World*, Londres, Biteback, y L. Graves, *Deciding What’s True. The Rise of Political Fact-Checking in American Journalism*, Nueva York, Columbia University Press.

11. E. Alloa, *Who’s Afraid of the Postfactual?*, <http://thephilosophicalsalon.com/whos-afraid-of-thepostfactual->

2/, 2017. Y cfr. Alessandro Baricco: «Quisiera decir algo: este asunto de la posverdad es una trampa. Y me gustaría ser aún más concreto: estaría bien que todos dejáramos de usar la expresión “ahora que vivimos en la época de la posverdad”, porque es infundada y engañosa. No ayuda a entender nada. Al contrario, sirve para legitimar comportamientos discutibles e ideas estúpidas. Fin» («La verità sulla post-verità», *La Repubblica*, 30 de abril de 2017).

12. Aristóteles, *Metafísica*, 1011b, Madrid, Alianza Editorial, 2014.

13. A. Tarski, «Verdad y Demostración», *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4:5 (2015), pp. 367-396.

14. Para un análisis con mayor profundidad, me permito citar mi *Manifiesto del nuevo realismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013.

15. La posverdad, según el *Oxford Dictionary*, es: «an adjective defined as relating to or denoting circumstances in which objective facts are less influential in shaping public opinion than appeals to emotion and personal belief [...] in 2016 post-truth has gone from being a peripheral term to being a mainstay in political commentary, now often being used by major publications without the need for clarification or definition in their headlines». El italiano *Vocabolario Treccani* la define como: «Argumentación caracterizada por un poderoso llamamiento a la emotividad que, conforme a creencias difundidas en vez de a hechos verificados, tiende a ser aceptada como detentadora de la verdad influyendo así en la opinión pública». [El diccionario de la RAE dice: «Distorsión deliberada de una realidad, que manipula creencias y emociones con el fin de influir en la opinión pública y en actitudes sociales». *N. del T.*]

16. Para una historia de las premisas filosóficas de la posverdad, cfr. L. Braver, *A Thing of This World. A History of Continental Anti-Realism*, Evanston, IL, Northwestern University Press, 2007.

17. F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873), en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, Madrid, Tecnos, 2012.

18. W. Wackernagel, *Poetik, Rhetorik und Stilistik* (1836), ed. de L. Sieber, Halle, Waisenhau, 1873.

19. Según el análisis de M. Frank, *El dios venidero. Lecciones sobre la nueva mitología* (1982), Barcelona, Editorial El Serbal, 1994.

20. Para una reconstrucción de este contexto ideológico me permito remitirme a mi *Spettri di Nietzsche*, Parma, Guanda, 2014.

21. «Sí, amigos míos, ceded junto a mí ante la vida dionisiaca y al renacimiento de la tragedia. El tiempo del hombre socrático ha concluido: engalanaos con hiedra, tomad el tirso y no os asombréis si el tigre y la pantera se agazapan suavemente bajo vuestras rodillas. Ahora osáis ser hombres trágicos: ya que seréis liberados. ¡Acompañaréis el cortejo dionisiaco desde la India hasta Grecia! ¡Armaos para la dura lucha, pero creed en los milagros de vuestro dios!» (F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial, 2012).

22. F. Nietzsche, *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales* (1881), Madrid, Biblioteca Nueva, 2015, Prefacio, § 3.

23. M. Heidegger, *El origen de la obra de arte* (1935-36), Madrid, Oficina de Arte y Ediciones, 2016.

24. T. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* (1962), Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 2006.

25. Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, *op. cit.*

26. B. Latour, «Ramses II est-il mort de la tuberculose?», *La Recherche*, 307, marzo, 1998.

27. Como sugiere Emanuele Alloa en *Who's Afraid of the Postfactual?*, *op. cit.*, un breve artículo que tiene el mérito de exponer con una claridad insólita los argumentos que los perspectivistas les suelen oponer a los realistas.

28. Tal y como argumento extensamente en *Il mondo esterno*, Milán, Bompiani, 2001, y en *Good bye Kant! Qué queda hoy de la crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Losada, 2007.
29. C. Ginzburg, *Mitos, emblemas, indicios: morfología e historia*, Barcelona, Gedisa, 2010; *id.*, *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Milán, Feltrinelli, 2000; *id.*, *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 2010.
30. Según los argumentos que propone G. Corbellini, *Scienza, quindi democrazia*, Turín, Einaudi, 2011.
31. M. Kuntz, «Science and Postmodernism. From Right-Thinking to Soft-Despotism», en *Trends in Biotechnology*, 35, 4, 2017, pp. 283-285.
32. Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, *op. cit.*
33. Z. Sternhell, *Les anti-lumière. Une tradition du XVIII<sup>e</sup> siècle à la guerre froide*, París, Gallimard, 2010.
34. R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979), Madrid, Cátedra, 2010; *id.*, *Consecuencias del pragmatismo* (1982), Madrid, Tecnos, 1995; *id.*, *Contingencia, ironía y solidaridad* (1989), Madrid, Grupo Planeta, 1991; G. Vattimo, *Adiós a la verdad*, Barcelona, Gedisa, 2010.
35. P. Engel y R. Rorty, *¿Para qué sirve la verdad?* (2005), Madrid, Grupo Planeta, 2007.
36. Cfr. J. Nida-Rümelin, *Democrazia e verità* (2006), Milán, Franco Angeli, 2015; *id.*, *Humanistische Reflexionen*, Berlín, Suhrkamp, 2016.
37. Como el caso de Karl Rove, asesor de Bush Jr., para quien los Estados Unidos son un imperio que hace su propia verdad, y la objetividad es una fijación digna de ilusos o débiles. Cfr. R. Suskind, «Faith, Certainty and the Presidency of George W. Bush», *The New York Times Magazine*, 17 de octubre de 2004.
38. «Los periódicos y los telediarios son los principales fabricantes de noticias falsas del país, y su objetivo es hacer que quien ostenta el poder lo pueda mantener. Son sus noticias las que deben ser controladas. Propongo no un tribunal gubernamental, sino un *jurado popular que determine la veracidad de las noticias que publican los medios de comunicación*. Ciudadanos escogidos al azar a cuyo juicio se sometan los artículos de los periódicos y los programas de los telediarios. Si una noticia es declarada falsa, el director del titular tiene que, agachando la cabeza, presentar sus excusas públicamente y reproducir la versión correcta, otorgándole la máxima visibilidad en la apertura del telediario o en la primera página, si es una publicación en papel» (blog de Beppe Grillo, [www.beppegrillo.it](http://www.beppegrillo.it), 3 de enero de 2017; las cursivas son mías. Está claro que aquí nos las tenemos que ver con la falacia consensual).
39. Para una presentación documentada de las controversias sobre las vacunas, cfr. A. Grignolio, «Post-verità, vaccini, democrazia», en *The Future of Science and Ethics*, 2, 1, 2017, pp. 77-88.
40. «*Is Truth Dead?*» es el titular de la portada de la revista *Time* del 3 de abril de 2017.
41. L. Wittgenstein, *Sobre la certeza* (1950-51), Barcelona, Gedisa, 2009.
42. He desarrollado con detalle este asunto en *La imbecilidad es cosa seria*, *op. cit.*
43. P. K. Feyerabend, *Wider den Methodenzwang*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1975, p. 206: «La Iglesia en la época de Galileo se atuvo a la razón aún más que el propio Galileo, y tomó en consideración incluso las consecuencias éticas y sociales de la doctrina galileana. Su sentencia contra Galileo fue racional y justa, y solo por motivos de oportunismo político se puede llegar a legitimar su revisión». Este pasaje será citado con aprobación menos de veinte años después por el entonces prefecto del Santo Oficio: cfr. J. Ratzinger, *Svolta per l'Europa? Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti*, Milán, Paoline, 1992, pp. 76-79.
44. R. Keyes, *Post-Truth Era. Dishonesty and Deception in Contemporary Life*, Nueva York, St. Martin's Press, 2004.

45. P. Grice, «Lógica y conversación» (1975), en L. ML. Valdés Villanueva (ed.), *La búsqueda del significado. Lecturas de filosofía del lenguaje*, Madrid, Tecnos, 2005.
46. Ampliamente comentada en C. Lalli, *Non avrai altro dio all'infuori di te*, Roma, Fandango, 2017.
47. Para la definición de *bullshit*, la referencia clásica es H. G. Frankfurt, *On Bullshit: Sobre la manipulación de la verdad*, Madrid, Paidós, 2006.
48. C. Cillizza, «Donald Trump's Post-Truth Campaign and What it Says about the Dismal State of US Politics», *The Independent*, 10 de mayo de 2016, <http://www.independent.co.uk/news/world/americas/donaldtrump-campaign-republican-us-election-2016-what-itsays-about-a7022276.html> (consultado el 19 de junio de 2017); J. Freedland, «Post-Truth Politicians Such as Donald Trump and Boris Johnson Are No Joke», *The Guardian*, 13 de mayo de 2016, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/may/13/boris-johnson-donald-trump-posttruth-politician>; D. W. Drezner, «Why the Post-Truth Political Era Might Be around for a While», *The Washington Post*, 16 de junio de 2016, [https://www.washingtonpost.com/posteverything/wp/2016/06/16/why-the-posttruthpolitical-era-might-be-around-for-a-while/?utm\\_term=.38640dbb6111](https://www.washingtonpost.com/posteverything/wp/2016/06/16/why-the-posttruthpolitical-era-might-be-around-for-a-while/?utm_term=.38640dbb6111).
49. R. F. Green, *A Crisis of Truth*, Filadelfia, Pennsylvania University Press, 1999.
50. He argumentado esta afirmación en *Anima e iPad*, Parma, Guanda, 2011.
51. M. Ferraris, *Documentalità*, Roma-Bari, Laterza, 2014, pp. 299 ss.
52. Sobre el problema de la imposibilidad de acceder directamente al pasado, es fundamental M. Dummett, «Testimony and Memory», en B. K. Matilal y A. Chakrabarti (ed.), *Knowing from Words. Western and Indian Philosophical Analysis of Understanding and Testimony*, Dordrecht, Springer, 1994, pp. 251-272. Sobre huellas, memoria e historia pueden ser reutilizados, en el contexto de la posverdad y de la revolución documental, además de los escritos que ya he citado de Ginzburg: M. Halbwachs, *Los marcos sociales de la memoria* (1952), Barcelona, Anthropos, y K. Pomian, *Sobre la historia* (1999), Madrid, Cátedra, 2007.
53. C. Cappelletto, *From Res Publica to Self(ish) Reality. Beyond Post-Truth*, París, 24 de mayo de 2017, FMSH.
54. S. Hessel, *¡Indignaos!* (2010), Barcelona, Destino, 2011 (que ha tenido imitaciones, plagios y actuaciones políticas en España, Francia, Italia y Estados Unidos).
55. M. J. Wood, K. M. Douglas y R. M. Sutton, «Dead and Alive. Beliefs in Contradictory Conspiracy Theories», en *Social Psychological and Personality Science*, 3, 6, 2012, pp. 767-773; P. J. Leman y M. Cinnirella, «Beliefs in Conspiracy Theories and the Need for Cognitive Closure», en *Frontiers in Psychology*, 27, 4, 2013, p. 378; A. Berezow, «The Perfect American Storm. Incivility, Anti-Intellectualism, Tribalism», en *The American Council on Science and Health*, 7 de febrero de 2017, <http://www.acsh.org/news/2017/02/07/perfect-american-storm-incivility-anti-intellectualism-tribalism-10838> (consultado el 19 de junio de 2017).
56. G. Origgi, *La reputazione: chi dice che cosa di chi* (2015), Milán, Università Bocconi, 2016.
57. B. Nyhan, J. Reifler, S. Richey y G. L. Freed (2014), «Effective Messages in Vaccine Promotion. A Randomized Trial», en *Pediatrics*, 133, 4, 2014, y pp. 835-842.
58. S. Lewandowsky, G. E. Gignac y K. Oberauer, «The Role of Conspiracist Ideation and Worldviews in Predicting Rejection of Science», en *PLoS ONE*, 8/10/2013.
59. La definición se remonta a A. Sokal y J. Bricmont, *Fashionable Nonsense*, Nueva York, Picador, 1997.
60. G. Vattimo, *De la realidad. Fines de la filosofía*, Barcelona, Herder, 2013.
61. Para un análisis de este fenómeno, cfr. M. Bauer, *Resistance to New Technology. Nuclear Power, Information Technology and Biotechnology*, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press, 1995; D. Jolley y K. M. Douglas, «The Social Consequences of Conspiracism. Exposure to Conspiracy Theories Decreases Intentions to Engage in Politics and to Reduce One's Carbon Footprint», en *British Journal of Psychology*, 105, 1, 2013, pp.

35-56.

62. G. Vattimo, *Della realtà, op. cit.*, p. 109.

63. *Ibidem*, p. 119.

64. *Ibidem*, p. 109: «Lo que estamos diciendo es una de las maneras de decir que, si “hay” algo parecido a la realidad “externa” de los tarsianos, es solo el conjunto de las interpretaciones compartidas que se han vuelto canónicas en una sociedad concreta y en un momento histórico determinado».

65. Cfr. por ejemplo, S. Žižek, *El coraje de la desesperanza. Crónica del año en que actuamos peligrosamente*, Barcelona, Anagrama, 2018: «La modernidad (como a veces sugiere Fredric Jameson) es solo otro nombre del capitalismo» (p. 55); «Precisamente en este sentido se puede considerar como correcta la afirmación, en apariencia extraña, de Badiou: “el enemigo hoy en día no se llama Imperio o Capital. Se llama Democracia”» (p. 59); «La lección de la crisis griega es que el capital, *si bien al fin y al cabo es una ficción, es nuestro Real*» (p. 100); «El comunismo es un acontecimiento europeo, *si es que alguna vez ha existido*» (p. 37, las cursivas son mías); «se podría aventurar la hipótesis de que hoy, en la nueva época del capitalismo global, se esté afirmando una nueva era de la esclavitud» (p. 51).

66. J. Crary, *24/7. Capitalismo tardío y el fin del sueño* (2013), Barcelona, Ariel, 2015.

67. E. Sadin, *La silicolonisation du monde. L'irrésistible expansion du libéralisme numérique*, París, L'Échappée, 2016.

## Segunda disertación

# Del capital a la docu-medialidad

Hay filósofos (por lo general, los mismos que creen que el hombre nace libre y perfecto, pero que luego es corrompido por la técnica y la sociedad) que sostienen que el fundamento de la moral es la libertad. Somos seres libres y racionales, y nos dotamos de leyes que son válidas para nosotros y para cualquier otro ser similar a nosotros, leyes a las cuales nos sometemos libremente –en principio, al menos: más tarde intervienen las pulsiones, los intereses empíricos, los engaños cognitivos y, evidentemente, las perversiones, introducidas por la técnica y por una sociedad corrupta–.

Yo, por el contrario, junto con otros filósofos, creo que las cosas son justamente al revés. Llegamos muy jóvenes a un mundo muy viejo; además, nacemos colmados de necesidades en un ambiente altamente estructurado; sobre nosotros se ciernen figuras autoritarias (y si no lo hacen, es aún peor) como los padres o los maestros; poco a poco, junto al lenguaje y a los buenos modales en la mesa, aprendemos también a responder a quien nos interpela con esa estructura fundamental de imputación que es el nombre propio. De aquí es de donde provienen nuestras intenciones, nuestras ideas y nuestra responsabilidad en un sentido elevado, o sea, el hecho de responder ante, de ser responsables de las propias acciones aunque nadie nos obligue a ello y nos vigile apuntándonos con un fusil. Esto, evidentemente, no ocurre por defecto, pero puede ocurrir, así como puede ocurrir que seamos capaces de actuar libremente. Pero se trata del punto de llegada, inusual y accidentado, no del punto de partida. Por el camino hay muchas cosas (para expresarlo con Vico, una sabiduría poética que es, al mismo tiempo, una deplorable insipiencia) cuyo emblema es la posverdad como si fuera la primera manifestación de la autonomía de esos seres humanos que deciden pensar por sí mismos.

## Revolución

Por lo tanto, en vez de negar la existencia de la posverdad, como los hermeneutas, o reputarla como algo filosóficamente irrelevante, como los analíticos, propongo ver en ella el síntoma de una gran revolución en curso. Una revolución tecnológica, social y antropológica de la cual aún se desconocen las dimensiones, tanto es así que se sigue leyendo el mundo contemporáneo conforme a términos obsoletos como el de capital (e incluso conforme a términos de éxito reciente, pero, con todo, ya superados, como sociedad de la comunicación), en vez de atender a eso que yo propongo denominar «docu-medialidad».

Definir a grandes rasgos sus características es el objetivo de esta segunda disertación. Si lo logro, aunque sea solo en parte, entonces podrá comprenderse, espero, la estructura profunda que ha producido este síntoma. Tal y como mencionaba más arriba, la revolución docu-medial es la

unión entre el poder de construcción que le es immanente a la documentalidad y el poder de difusión y movilización que se pone en marcha en el momento en el que todo receptor de informaciones puede ser un productor, o por lo menos un transmisor, de informaciones y de ideas<sup>68</sup>. Es la puesta en práctica de la Carta de las Naciones Unidas: todos deben poder expresar su propia opinión –evidentemente, cuando este principio fue enunciado nadie pensaba que se iba a llegar a poner en práctica, lo cual explica por qué no le añadieron la cláusula «siempre y cuando la opinión sea razonable»–. De ahí el concierto de miles de millones de personas, cada una de ellas convencida de tener razón. Esta conexión de documentos con medios de comunicación ha transformado nuestra vida con la misma fuerza con la que lo hizo el capitalismo o la mediocracia, pero ha actuado con mayor rapidez e involucrando a un número extremadamente mayor de actores.

En cuanto al nexo entre posmodernismo, populismo y postruismo, que he ilustrado en la primera disertación, la documerialidad es la respuesta a una pregunta inevitable: ¿se quiere decir, entonces, que los populistas han leído a los posmodernos, y que los postruistas se han alimentado de las gestas de los primeros y se han encorvado sobre los textos de los segundos? No. Lo que quiero decir es que a Trump no le ha hecho falta leer a Foucault para poner en marcha el mundo postruista más de lo que le hiciera falta a Henry Ford leer a Marx para hacerlo con el mundo capitalista, o de lo que Hearst necesitara a la *Galaxia Gutenberg* (entre otras cosas, porque es una obra que salió tras su muerte) para entender la importancia del cuarto poder. Tanto sobre unos como sobre otros caía el peso de un horizonte técnico vinculante: la manufactura en el caso de Ford y Marx, los medios de comunicación en el de Hearst y McLuhan, el modo de producción documerial en el arco que lleva de Foucault a Trump. Un modo de producción que ya no genera manufacturas, sino (y esto ocurre ya en la era de los medios en la que, sin embargo, se da por descontado el carácter efímero del mensaje; volveré sobre este punto) objetos sociales abiertamente sociales: los documentos.

Se ha tratado de explicar este proceso por medio del concepto de financiación del capital, pero se trata –en efecto– de la sustitución del capital por la documerialidad. Esta sustitución se puede localizar en algunos procesos emblemáticos de los que la posverdad es un síntoma elocuente, y que pueden ser transformados (combinándolos con la documerialidad) en un esquema explicativo. En primer lugar desaparece la producción industrial clásica, que se vuelve un fenómeno marginal (Italia es ejemplar desde este punto de vista). En paralelo, van desapareciendo las clases sociales que corresponden al modo de producción capitalista y se asiste a un proceso de individualización de las decisiones, las ideologías y los comportamientos. Por fin, en el mundo documerial –que coincide más o menos con el antiguo Occidente capitalista del que ha recibido la herencia– se presenta una situación que tiene poco que ver con las exigencias de supervivencia del proletario clásico (sustituido, hoy día, por los migrantes, que comparten con el proletariado solo las mismas necesidades), y de cuya comprensión se podrán extraer principios que arrojen luz no solo sobre la posverdad, sino sobre el mundo en el que vivimos en su conjunto.

Llegados a este punto, queda claro (a quien, por ventura, sintiera curiosidad) que la llamada «intencionalidad colectiva», a la que se le impone el deber de otorgarle un fundamento a la realidad social, es, en efecto, una forma histórica, correspondiente factualmente al modo de producción capitalista («intencionalidad colectiva»; en última instancia, es la cooperación en la cadena de montaje pero transformada, como ocurre siempre, en la forma natural de ser de la humanidad) que ahora ha desaparecido en gran medida. Asistimos a un proceso de atomización –

tanto a nivel social como ideológico— reforzado por la metamorfosis del pacto social, que ya no está asegurado por doctrinas compactas y organizadas (partido, iglesia, escuela, sindicato, ejército, fábrica), sino por un soporte documental monádico (volveré sobre esta noción) que a su vez puede transmitir contenidos diferentes. Da fe de esto la circunstancia por la cual, tras haber suscitado esperanzas de democracia directa por parte de las izquierdas, y luego temores de derivas populistas por las derechas, la revolución documedial ha dado vida a formas de anarquismo más o menos explícitas (de las que la privatización de la verdad es uno de sus éxitos coherentes<sup>69</sup>).

Esta circunstancia confirma que el capital debe ser considerado no como la medida última de la realidad social, sino como una forma histórica (y hoy históricamente obsoleta, al haberse perdido todas las características que definían su identidad: patronal, clase obrera, industrias...) que ahora ha asumido la documentalidad<sup>70</sup>, la cual aparece como la condición genética de todas las organizaciones sociales humanas y por lo tanto también del capital —sin documentos y sin su normatividad intrínseca<sup>71</sup> no es posible un desarrollo capitalista<sup>72</sup> pero, y es el fenómeno al que asistimos actualmente, la documentalidad y la normatividad pueden existir sin capitalismo—. En las próximas páginas seguiré, por lo tanto, partiendo de la asunción de que no solo la documedialidad describe la ontología social contemporánea mejor de lo que lo hacen el capital y la medialidad, sino que, es más, demuestra cómo el capital, la medialidad y la documedialidad poseen un fundamento común, o sea, la documentalidad, o el hecho de que los objetos sociales, ya sean mercancías o medios de comunicación de masas, no pueden existir sin registros.

El capital, como más tarde la medialidad y actualmente la documedialidad, no es sino una de las manifestaciones históricas de la documentalidad. En cada una de ellas, incluso cuando sea bajo formas y con acentos diferentes que tendremos oportunidad de analizar, se reproduce la ley «objeto = acto registrado».

Un objeto social es el resultado de un acto social (que implica por lo menos a dos personas) que se caracteriza por haber sido registrado sobre un soporte cualquiera, desde la mente de las personas hasta la web o los archivos en papel. Conforme a esta ley, la documentalidad se presenta como el fundamento de la realidad social: se puede hallar en la ópera prima del capital, constituye su fundamento, y sigue valiendo incluso después de que el capital le haya cedido su sitio a la medialidad y a la documedialidad.

En un primer nivel, la documentalidad es la condición necesaria de los hechos sociales y no su condición suficiente, en tanto que también hacen falta intencionalidades individuales que den sentido a los objetos sociales y que los produzcan con una mínima comprensión (para tener una casa en propiedad no basta con un acto de propiedad, sino que hacen falta notarios capaces de predisponerlo, de registrarlo y de leerlo). En definitiva, sin documentos —entendidos, repito, también como simples memorias compartidas en las mentes de las personas— no habría promesas, apuestas, matrimonios, dinero o guerras, las cuales exigen, para existir, algún tipo de registro.

En un nivel ulterior, sin embargo, la documentalidad es condición suficiente para la intencionalidad individual, para que surjan representaciones, deseos e identidades. Sin documentos ni siquiera habría intenciones, acciones sociales, aspiraciones, y no existiría la esfera de las motivaciones, de las fuerzas que permiten la constitución de más documentos. La documentalidad se presenta como un principio que hunde sus raíces en la naturaleza y despeja el

camino que conduce a la cultura y a la conciencia.

Desde el principio hay huellas en un contexto natural y biológico; más tarde esas huellas manifiestan un sentido, generando así la conciencia (que en vez de ser el precedente del sentido surge como su respuesta, exactamente igual que la representación siempre es representación de algo), dando vida a la intencionalidad *individual* (cuya existencia, evidentemente, me cuida mucho de negar) en los humanos y los animales; por fin, surgen las inscripciones, de las que descienden el lenguaje, la escritura en el sentido corriente, el significado, la responsabilidad y la verdad. Así, nuestras intenciones y nuestras motivaciones individuales y, más en general, el ámbito de nuestra conciencia no solo son fijados y orientados por la documentalidad, sino también generados por ella. Por este motivo, repito, la documentalidad es, al mismo tiempo, la condición necesaria y suficiente de la sociedad: primero es suficiente, y hace que emerjan las intenciones individuales, y luego es necesaria, para pasar de lo individual a lo colectivo<sup>73</sup>.

## Absoluto

Gracias a estas propiedades, la documedialidad puede presentar su candidatura para ser el absoluto epistemológico, ontológico y tecnológico de nuestro tiempo, en el sentido de *ab-solutus*, la red que todo lo une y que está desconectada de todo (excepto de la alimentación eléctrica): el saber absoluto acerca del mundo y de nosotros mismos (conociendo nuestras costumbres y nuestros pensamientos mejor que nosotros mismos); el no-saber absoluto, o sea, también la posverdad; el poder absoluto, puesto que fuera de la documedialidad no existen el poder económico, el político o el militar (¿quién se habría imaginado que Palacio, por emplear un nombre de otra época, se expresaría a golpe de tuit?); por no hablar del deber absoluto, el imperativo categórico, una motivación que constituye la base de una movilización de recursos y de energía sin precedentes en la historia humana.

Esta movilización persigue la aspiración, muy natural, pero hasta ahora ensombrecida por las exigencias de supervivencia y por dificultades técnicas, de difundir a escala planetaria las ideas, costumbres y emociones propias: exprésate, sé tú mismo aun a costa de mostrar lo peor que hay en ti. Si esta afirmación puede parecer excesiva, basta con pensar que la posverdad no habría podido tener lugar sin las condiciones tecnológicas determinadas por la documedialidad. La relación causal entre documedialidad y posverdad se explica atendiendo a cinco rasgos fundamentales.

1. *Viralidad*. Respecto al mundo medial (término con el que designo a la sociedad de la comunicación que, en el siglo pasado, se impuso como el modelo dominante tras la sociedad de la producción), el mundo documedial se caracteriza por un incremento vertiginoso de las interconexiones, multiplicando exponencialmente las fuentes (para que nos entendamos, se pasa de un par de canales de televisión y de un par de periódicos a los miles de millones de usuarios de las redes sociales). Lo cuantitativo se transforma en cualitativo: cuando la mitad de la humanidad está en la web, el mundo entero se vuelve distinto, aunque nada de lo que ofrece la web carezca de antecedentes, incluso remotos. De hecho, si bien la documedialidad se apoya en estructuras técnicas que existen desde hace miles de años, como la escritura, al mismo tiempo –y gracias a ella– el hecho de reproducir y difundir globalmente textos y, más en general, registros (imágenes,

vídeos, sonido...) se ha convertido en algo facilísimo. Un proceso alimentado por una miríada de actores que comparten los mismos aparatos técnicos, en una dinámica de «de-muchos-a-muchos» (al contrario que el «de-uno-a-muchos» de la televisión), y por el crecimiento vertiginoso de la velocidad de transmisión, que no se puede comparar a nada parecido en el pasado. Manzoni leyó la noticia de la muerte de Napoleón en la *Gazzetta di Milano* del 17 de julio de 1821, es decir, con más de dos meses de retraso; la radio y la televisión reducen los tiempos, pero son comunicaciones sincrónicas: si no estamos delante de la pantalla cuando se transmite la noticia, y por supuesto si no navegamos por la web, la información caerá en saco roto.

2. *Persistencia*. Los documentos adquieren una persistencia que los abstrae de la línea temporal: el periódico del día anterior era el símbolo de lo efímero; ahora los documentos (que no son solo, ni principalmente, noticias, sino también comentarios, estatus, *likes*, imágenes sin pie de foto y por tanto fácilmente manipulables) flotan en la web sin indicar, por lo general, la fecha del acontecimiento al que se refieren, provocando *loops* temporales que hacen que cada acontecimiento parezca repetirse conforme a sus ocurrencias documediales.

3. *Mistificación*. Es facilísimo crearse identidades ficticias (del mismo modo que basta con cortar y pegar para hacer plagios y copias que, justamente por la sencillez de la operación, no son percibidas como tales) que gozan de libre ciudadanía sobre todo en la información, mientras que antes el anonimato desacreditaba una noticia y la creación de falsas identidades se solía enfrentar a dificultades técnicas y sanciones jurídicas<sup>74</sup>.

4. *Fragmentación*. El *broadcasting*, por el cual una fuente llega a muchísimos destinatarios, se fragmenta en una multiplicidad de fuentes (*narrowcasting*) que generan comunidades de recepción y de discusión mucho más restringidas. Como hemos visto en la anatomía de la posverdad, surgen fuentes personalizadas también a través del filtro de los algoritmos, que dicen aquello que los usuarios (y el *narrowcaster*) quieren que se les diga, contribuyendo así a la producción de verdades alternativas y de cámaras de resonancia<sup>75</sup>. Hay que añadir, además, que el desafío que plantean las informaciones que son producidas de forma gratuita, voluntaria y fluvial obliga a los canales de información tradicionales (que ya se ven desfavorecidos por la ecuación entre «fuente alternativa» y «fuente verídica») a una hiperproducción que a menudo pasa por la renuncia a controlar las fuentes.

5. *Opacidad*. La documedialidad genera una «niebla contextual»<sup>76</sup>. En los intercambios seudónimos e intermodales (entre plataformas e interfaces variadas) que animan la web es difícil constatar la autoridad y la responsabilidad. El autor aparente, en efecto, puede limitarse a citar, y entonces la responsabilidad se reparte y, en la práctica, se anula, ya que no afecta solo al autor, sino también a quien vuelve a emitir el mensaje y a quien lo aprueba con un *like*. La web se convierte así en el reino del «se dice», y la comunidad de la comunicación se vuelve una comunidad de la desinformación<sup>77</sup>. Esta opacidad constituye el correlato conversacional de la fragmentación del nivel ideológico y de la atomización del nivel psicológico.

## Revelación

Todo esto parece muy nuevo e incluso, tal vez, perverso o desviado, y sin embargo saca a la luz

esencias remotas. La revolución documedial revela, con una claridad sin precedentes, formas, actos y proyectos que ya estaban presentes, probablemente, en el Paleolítico, y que se conectan a su vez a nuestro pasado animal. En definitiva, de acuerdo con Ernst Jünger, la técnica –al igual que una procesión– pone de actualidad cosas antiquísimas, en concreto, la estructura de la realidad social. Para que haya sociedad es necesario que haya registros: es por esto por lo que el mundo social necesita esas formas de registro primario que son los ritos, los mitos, las estructuras elementales del parentesco, que fijan y transmiten la acción social y sus significados. Es otra manera de decir que el mundo social necesita marcas; tanto es así que un acto instituyente de la realidad social es el hecho de marcar el territorio, remotísimo antepasado del selfi y del *like*.

De acuerdo con lo que dije al hablar sobre la documedialidad como condición suficiente de la realidad social, los registros producen sentido e intenciones que no preceden (como se suele pensar idealmente) a los ritos, los mitos y los códigos, sino que los *siguen*. No es que primero tengamos ciertas ideas y luego busquemos las palabras para expresarlas e instituciones para realizarlas: primero están las instituciones y los códigos, y nosotros, creciendo en su interior, damos forma a nuestra consciencia y a nuestras intenciones, las cuales, por lo tanto, no son fenómenos originarios sino efectos derivados. Esto tal vez pueda parecer contraintuitivo, ¿pero quién podría concebir la intención de pedir una hipoteca, o soñar con irse de vacaciones, si no hubiera una sociedad que, antes que él, hubiese ya producido esos objetos sociales?

En este proceso la técnica desempeña un papel clave. Si la humanidad progresa es, en efecto, porque su naturaleza es estructuralmente imperfecta y presenta carencias. Estas insuficiencias constitutivas son justamente las que hacen que la forma de vida humana sea tan distinta de la no humana, y son las que demandan la intervención de la técnica (por lo tanto también de la cultura y del progreso) para suplir nuestras deficiencias. Una reflexión tecnológica, así, no encuentra una aplicación privilegiada en máquinas sencillas como las palancas o (después de todo) el ordenador, sino que exige el examen de las tecnologías (antes de ayer la manufactura, ayer los medios de comunicación y hoy la documedialidad) que estructuran la realidad social, asegurando el tránsito de la fuerza (lo que hay, la ontología, los elementos en bruto del mundo social) a la forma (lo que sabemos, la epistemología, las estructuras manifiestas del mundo social).

Se ha llamado la atención, con razón, sobre el hecho de que en la capacidad para la tecnología es en donde se verifica el salto del mono al hombre, que tiene lugar no en el nivel del *Homo sapiens*, el animal racional, sino en el del *Homo habilis*, el animal tecnológico. La humanidad sería radicalmente distinta de lo que es no solo si no tuviera mentes, sino también si no tuviese manos<sup>78</sup>. El primer acto del mono desnudo no es la creación de valores o de normas, sino la construcción de aparatos técnicos, ya que su preocupación originaria es alimentarse, armarse, calentarse (y por lo tanto también vestirse, abandonando la desnudez). Las funciones superiores, que indudablemente existen (intencionalidad, cooperación social, valores y normas), acabarán emergiendo, pero solo en un segundo momento, que se hará esperar durante milenios. El camino que conduce de los primeros instrumentos a lo espiritual y a la cultura es larguísimo, pero eso no nos autoriza a creer que lo espiritual, la cultura y las intenciones precedan a la tecnología en vez de seguirla.

Nuestro cerebro no es muy diferente del de los animales no humanos, por lo que nuestra verdadera ventaja evolutiva está en el pulgar oponible que favorece el desarrollo de aparatos técnicos y de ese gigantesco hito que es la escritura –y la cultura y la sociedad que de ahí se

derivan<sup>79</sup>-. En este sentido, y no solo en la alienación manufacturera (como sostiene Marx; lo veremos más adelante) sino también desde los orígenes, no es tanto que la técnica sea una prótesis de lo humano cuanto, más bien, que lo humano es una prótesis de la técnica<sup>80</sup>.

Las revelaciones tecnológicas no son la manifestación de simples accidentes históricos. Observando la revolución documerial somos capaces –según el procedimiento de remontarnos desde el dato empírico hasta sus condiciones de posibilidad (sus «trascendentales», en jerga de filósofos)– de perfilar las estructuras fundamentales de la realidad social. Revelando la naturaleza humana, la tecnología hace que emerjan esencias aún desconocidas –a las que, con una expresión paradójica cuyo significado actualmente ya podemos comprender, Adolf Reinach<sup>81</sup> llamó «fundamentos *a priori* del derecho civil»–. En efecto, no se cae en contradicción alguna por reconocerle fundamentos *a priori* a una concepción indudablemente histórica como es el derecho civil, ya que fue la historia la que hizo que emergieran estructuras hasta entonces aún no expresadas ni meramente posibles. Fueron las exploraciones geográficas modernas las que suscitaron la necesidad –y con ella el concepto– de un «derecho natural», así como el desarrollo de las tecnologías manufactureras generó el concepto filosófico de «capital» (el capital marxiano, aquel al que se refieren, entre otros, los posmodernos y los postruistas y al que, por lo tanto, me refiero yo también) y los correlativos de alienación, plusvalía, valor de uso y valor de cambio.

## De la tela a la red

Con todo, a Marx le gustaba hablar de brazas de tela; por desgracia, sus categorías también se emplean cuando esa tela es la de la web. En otras palabras, no se ha medido el alcance de una revolución que es la tercera, tras la industrial y la mediática, y de la cual propongo el esquema que sigue.

Liberalismo	Capital (producción)
Populismo	Medialidad (comunicación)
Postruismo	Documerialidad (registro)

El capitalismo como tal corresponde a la época económica de la producción y a la época política del liberalismo; aquí el registro (el capital) reviste todo el proceso, puesto que se ubica al principio como premisa y al final como ganancia del capitalista, obtenida mediante la producción de mercancías. El populismo, en donde la comunicación toma ventaja sobre la producción, se corresponde con la fase de la medialidad –una medialidad tendencialmente sin memoria, efímera como las palabras al viento de la radio anterior al *streaming*: en resumen, el sistema que garantiza los 15 minutos de fama–. Por fin, la documerialidad se corresponde con una tercera fase caracterizada por el registro, es decir, por el hecho de que se sirve de un enorme aparato, la web, que tiene la característica esencial de conservar la huella de cualquier interacción.

Cada categoría subsume las anteriores en un nivel de mayor generalidad: la comunicación saca a plena luz el arcano de las mercancías (el hecho de que estas supongan la solidificación de

relaciones sociales, es decir, sean, justamente, objetos sociales); el registro, a su vez, manifiesta en su estructura y en su funcionamiento la fórmula «objeto = acto registrado». Es decir (repito y preciso este concepto, que es fundamental en mi discurso): el objeto social (mercancía, noticia, *fake news*, poema simbolista, escritura notarial...) es el resultado de un acto social (que implica por lo menos a dos personas: un trabajador y un empleador, un comprador y un vendedor, un autor y un lector...) que posee la característica de registrarse en un soporte cualquiera, incluyendo la mente de los dos actores sociales. Examinemos rápidamente las tres categorías antes de descomponerlas analíticamente.

*Producción.* Marx, heredero de una época fáustica (y, más ajustadamente, fichteana) que tiene escasos puntos de contacto con la nuestra, se siente fascinado por una fuerza fundamental que es el trabajo, entendido como proceso que se desarrolla entre el hombre y la naturaleza<sup>82</sup>. La posición central de la producción se corresponde con la imagen de *Homo faber* y de *Homo oeconomicus*, y determina una representación selectiva del mundo social en el que no tienen lugar fenómenos como el derroche improductivo (que hoy la documedialidad ha exhibido a plena luz), que ya no supone un dato exótico o vanguardístico reproducido en los escritos de antropólogos o sociólogos más o menos excéntricos<sup>83</sup>, sino la praxis social corriente (¿hay derroche más fastuoso que el de las palabras que son arrojadas a la web?). En este sentido la ley del intercambio de mercancías<sup>84</sup> no sería sino una variante de la ley constitutiva de los objetos sociales en la que una sociedad compuesta por, al menos, dos personas produce objetos que pueden –pero no necesariamente deben– ser mercancías, y pueden –pero no necesariamente deben– producir beneficio para un lado y sustento para el otro. Las únicas características a las que no se puede renunciar son, de hecho, la circunstancia por la que el acto debe tener lugar por lo menos entre dos personas (o entre una persona y una máquina delegada, como cuando compramos una entrada en la web), y la que prevé que el acto sea registrado con el fin de que el objeto pueda recibir una consistencia ontológica<sup>85</sup>.

*Comunicación.* Si la actividad predominante de la manufactura era la producción de artefactos, en la medialidad predomina la comunicación, y la producción sobrevive pero en una forma subordinada. La nueva fase no elimina las anteriores, sino que las vuelve subalternas: una cadena de televisión puede producir espectáculos, desde luego, pero su esencia no cambia aunque se limite a emitir contenidos producidos por otros. Además, en la fase de la comunicación el trabajo ya no supone una fuente para la coordinación y la formación de comportamientos y de clases. Basta con tener en cuenta este carácter predominante: si la Primera Guerra Mundial es una guerra de materiales, la Segunda, en la que se usan aún más materiales, es, sin embargo y sobre todo, una guerra ideológica y de comunicación.

El cambio fue captado, si bien con cierto retraso, en la segunda mitad del siglo XX, y el nuevo modelo a menudo ha sido interpretado a través de categorías que arrastran una fuerte deuda con la fase anterior; es decir, ha sido concebido como una superestructura desarrollada en paralelo a una determinada realidad productiva, lo cual ha originado dos interpretaciones divergentes. La primera, la más clásicamente marxista, vio en la estructura la realidad, y en la superestructura la apariencia; la segunda, posmoderna, consideró en cambio a la apariencia como la auténtica realidad (social y, en algunos casos, natural). Con todo, ambas versiones interpretan correctamente el tramo fundamental de la comunicación, a saber, la unidireccionalidad: el mensaje, normalmente centralizado, va desde el poseedor de los medios de producción o de

comunicación hasta el trabajador (que aliena su fuerza-trabajo) o al consumidor (que aliena su tiempo libre).

*Registro.* Esta situación cambia con la revolución documedial: la recepción y la transmisión se identifican con las redes sociales, y no generan artefactos en relación con la naturaleza ni comunican mensajes efímeros, sino que producen documentos, es decir, objetos sociales que revelan las estructuras que subyacían a las fases anteriores. Nótese, en efecto, que en el tercer libro de *El capital* –habiendo ya dejado atrás el análisis del trabajo– Marx puso en primer plano el examen de los mecanismos de crédito y de contabilidad que constituyen el presupuesto del propio trabajo, y propone una auténtica teoría del capital documental: el capital comercial y el comercio preceden al modo de producción capitalista<sup>86</sup>, y el dinero es una mercancía *sui generis*<sup>87</sup> (de hecho, examinándolos con la lente de la revolución documedial, el dinero y la mercancía son documentos).

Marx, con todo, concibe el dinero como un suplemento añadido a la naturaleza: surge en función de los intercambios internacionales<sup>88</sup>, justo como el valor de cambio se sobrepone a un originario y natural valor de uso. Según la perspectiva documedial, en cambio<sup>89</sup>, es el suplemento (el documento, el dinero, el registro) el que constituye el grado cero de la sociedad, un proceso que comparte con el nacimiento de la escritura, de la religión y de la sociedad. Si, de hecho –de acuerdo con Marx–, el valor de uso del dinero tomado en préstamo es su capacidad de funcionar como capital<sup>90</sup>, entonces el verdadero nombre del capital, su esencia supraordenada, es el registro, y la documedialidad aparece como la condición de posibilidad tanto del intercambio comercial como de la producción industrial.

## Documentos en lugar de mercancías

La documentalidad, que es algo implícito en las prácticas sociales, se vuelve con el tiempo más legible. Los análisis sobre la formación del capital –propuestos hace menos de veinte años por el economista Hernando de Soto<sup>91</sup>– sugieren que la condición necesaria para la capitalización es que haya documentos que permitan fijar los valores y hacer que bienes que, de otro modo, estarían encadenados al aquí y al ahora (en pocas palabras, sin documentos es imposible demostrar la propiedad de una casa, y por lo tanto venderla o hipotecarla para transformarla en capital) se vuelvan transferibles. Si, por lo tanto, en el análisis marxiano, la deuda pública es la que le confiere al dinero la propiedad de «procrear»<sup>92</sup> (o de volverse «fáustico», como diría Spengler<sup>93</sup>), sentando las bases para el desarrollo del capital, es algo que depende de que tanto la deuda como el dinero y el capital sean variables subordinadas a la documentalidad.

El mismo análisis de Piketty<sup>94</sup> sobre el primado del rendimiento del capital respecto al crecimiento económico, y la equivalencia que propone entre capital y patrimonio, confirman la prioridad de la documentalidad sobre el trabajo. Y se podría añadir que la interacción social no se limita a libros contables y al registro de patrimonios, sino que incluye el Código napoleónico, la Biblia, el Corán y la biblioteca de Babel de la web: ya Weber colocó a la religión en los orígenes del capitalismo, omitiendo sin embargo la reflexión de que en los orígenes de aquella específica religión, el protestantismo, estaba la privatización de la conciencia, producida por la

difusión impresa de la Biblia.

El arcano de la mercancía como sensiblemente suprasensible se revela, así, en la sucesión que desde la mercancía y sus fantasmagorías conduce a los espectáculos, y de aquí –con una generalización que es expresión de su esencia conceptual– a los objetos sociales.

Manufactura (producción)	Mercancía
Medialidad (comunicación)	Espectáculo
Documerialidad (registro)	Objeto social

*Mercancía.* En la gran novela de las fábricas y de la explotación del primer libro de *El capital*, Marx concibe la manufactura en los términos con los que Freud presenta la sexualidad adulta (como el fundamento respecto al que cualquier otra sexualidad es la precursora o la degeneración), tanto es así que, aun cuando Marx reconozca que el capital comercial y el capital productivo de interés aparecen antes que el industrial, la norma es encarnada por este último, no por los primeros<sup>95</sup>. Como ya hemos visto, Marx reconoce solo en el tercer libro que hay una función supraordenada a la propiedad de la tierra y al capital comercial o usurero, la cual consiste en el documento y en el registro, del que el documento es manifestación: no hay mercancía antes de que haya registro, ya que la mercancía resulta del intercambio, y el intercambio supone deudas y créditos, y por lo tanto registros, por lo menos en la mente de los actores de la transacción.

*Espectáculo.* Si en la manufactura se lleva a cabo una acción, ante la televisión nos limitamos a la contemplación articulada por el mando a distancia, mientras que delante de la pantalla del ordenador volvemos a actuar con una actitud que completa y perfecciona tanto la fase manufacturera (actividad) como la fase medial (la relación con el mundo mediado por interfaces técnicas). En este sentido, la lectura del espectáculo como alienación, característica de muchas de las interpretaciones de la sociedad mediática, parece simplemente (y sin motivo) tener nostalgia del mundo de la producción<sup>96</sup>. Ver la televisión como una forma de embrutecimiento significa no acordarse de cómo el analfabetismo y la degradación de la clase trabajadora inglesa son descritos en *El capital*. A la inversa, merece la pena, precisamente, acordarse de cómo el espectáculo, en tanto que objeto social, es capaz de revelar el arcano de la mercancía, definiéndose –escribe Debord, a quien escojo como intérprete paradigmático de la era medial, y que ejerce una singular elección y tematización de la imagen, casi como si la música o la literatura no fueran espectáculos– como una «relación entre personas, mediada por imágenes»<sup>97</sup>.

*Objeto social.* Si cada categoría subsume las anteriores en un nivel de mayor generalidad, las mercancías (y, de forma aún más manifiesta, los espectáculos), vistas desde la óptica documerial, se revelan precisamente como «cosas sensiblemente suprasensibles, o sea, cosas sociales»<sup>98</sup>, y la relación entre cosas no es sino la relación social entre personas<sup>99</sup>, y las cosas se manifiestan entonces como documentos (Debord lamenta que el espectáculo se preste tan fácilmente a ser gestionado de manera monopolista por los burócratas, reconociendo con esto la natu<sup>100</sup>raleza documental de la medialidad).

Y la metamorfosis de la mercancía que describe Marx es el paso desde el objeto natural (valor de uso) al objeto social (valor de cambio), que él interpreta esencialmente en la forma «*X* cuenta como *Y* en *C*», que nos es familiar gracias a las ontologías sociales contemporáneas<sup>101</sup> (un objeto

físico *X*, por ejemplo, un pedazo de papel, cuenta como un objeto social *Y*, por ejemplo, un billete de banco, en un contexto determinado) y que debe ser entendida más correctamente como «objeto = acto registrado», una fórmula que explica el motivo por el cual el incremento del registro que la documerialidad ha traído consigo ha generado la revolución social de la que somos testigos.

## Movilidad en lugar de trabajo

En el siglo XIX se han escrito páginas cargadas de *pathos*<sup>102</sup> sobre la despiadada movilidad laboral de la humanidad, independientemente del sexo y de la edad. En el siglo XX se han escrito otras tantas páginas, y mucho menos emotivas, sobre las horas de ocio y de pasividad de la era mediática, sobre el atontamiento de las conciencias (por lo menos eso se ha dicho, pero se trata sobre todo de un análisis insuficiente y moralista) delante de la televisión. Nuestro milenio se caracteriza por un fenómeno peculiar e imprevisible: una movilidad total, incluso más extrema de la que pudieron imaginar los capitalistas decimonónicos. El trabajo nocturno y el infantil en la web son la norma, no la excepción, y ninguna medida legal o humanitaria trata de remediarlo. Pero la movilidad tiene lugar sin su contrapartida financiera para aquellos movilizados voluntarios que se hacen cargo de sus propios medios de producción en un proceso de autovalorización que es, al mismo tiempo, una autoexplotación (suponiendo que una persona pueda en verdad explotarse a sí misma). Analicemos mejor este paso de una movilidad a otra.

Manufactura (producción)	Trabajo
Medialidad (comunicación)	Consumo
Documerialidad (registro)	Movilización

*Trabajo*. El trabajador libre es, para Marx, el instrumento indispensable para transformar el dinero en capital<sup>103</sup>, lo cual no solo contradice lo que él mismo sostiene a propósito de la naturaleza documental de este último –por lo cual el registro resulta suficiente para que se genere el dinero, y de aquí el préstamo y, por fin, el capital<sup>104</sup>–, sino que no le permite concebir una sociedad sin trabajo. Y sin embargo, es justamente esto lo que tenemos ante los ojos, para lo bueno y para lo malo. El trabajo evidentemente sobrevive, al igual que sobrevive la explotación, y, con todo, se trata de un fenómeno de segundo orden respecto a una situación que era inconcebible en la época de Marx: la diferencia entre tiempo de trabajo y tiempo de vida –o sea, entre alienación y reproducción de la fuerza trabajo– es ya irreconocible.

Por un lado, parece que la movilidad total se esté realizando, por lo que no hay un solo momento de la vida del trabajador que no esté alienado por una colonización que parece cumplir, si bien suavemente, el sueño de un trabajo que se prolongue durante toda la jornada (dicho de una manera banal, es virtualmente posible que en cualquier momento se nos exija responder a un mail<sup>105</sup>). Por otro, sin embargo, y de forma vistosamente contradictoria, parece como si no hubiera ni rastro de alienación, ya que *la variedad de los deberes y la falta de horarios del trabajador* (de aquel a quien seguimos llamando así, adoptando ese viejo nombre a falta de otros mejores) ponen en marcha *la plena –si bien irónica– realización del trabajo en la sociedad*

*comunista*. La misma persona que puede verse obligada a contestar a un mail en mitad de la noche puede, durante el horario de trabajo, confeccionar una entrada en Wikipedia o, más verosímil, actualizar su estado en las redes sociales. La única comparación posible es la que se puede establecer con la descripción del trabajo en un mundo finalmente liberado que se propone en *La ideología alemana*<sup>106</sup>: aquella en la que (*mutatis mutandis*) se actualiza hoy el estado en las redes sociales y mañana se contesta al mail, por la mañana se viaja en *low cost* y por la tarde se escribe un ensayo crítico, y por la noche subimos las fotos de la hamburguesa que nos hemos comido.

Por otro lado, no hay que olvidar que Marx, tras haber identificado esta existencia politécnica como la perfección de lo humano, condena, por ser ejemplo de una licenciosa mezcla de géneros, la invención de la máquina de vapor por parte de un relojero, de un telar por un barbero y de un barco de vapor por un orfebre<sup>107</sup>. Si además hubiese sabido que Bell, que soñaba con la radio, acabó inventando el teléfono, y que Marconi, que quería perfeccionar el teléfono, nos acabó proporcionando la radio, se habría escandalizado aún más.

Ahora bien, como cualquiera de nosotros, Marx hizo muchas previsiones equivocadas: previó la llegada de la dictadura del proletariado y profetizó que el trabajo habría hecho desaparecer a la humanidad, pero que antes, a golpe de explotación, la progenie humana habría acabado estando compuesta por enanos. No obstante, la previsión más dolorosamente errónea, a mi entender, fue precisamente la del deseo de una existencia *multitasking* (una existencia, por lo demás, y esto también se merece una reflexión, que Marx concibe como algo exclusivamente masculino: el *multitasking* femenino ha existido desde siempre, pero a los ojos de Marx no ha representado, creo entender con temor, forma alguna de actividad intelectual).

*Consumo*. Antes de que el trabajador documедial se haga presente, tenemos otra figura, la del consumidor, característica de la edad medial. En la época de la transición entre capital y documедialidad, la mercancía es percibida desde el otro lado –no desde el de la producción, sino desde el del consumo– y una parte importante de la comunicación se destina a una función que en la manufactura clásica resultaba marginal, a saber, la promoción del consumo, los consejos para las compras. En cuanto esta evolución se hizo manifiesta (y los trabajadores tuvieron acceso a las mercancías), se desencadenó una crítica del consumo igual o superior en fuerza e indignación a la crítica de la explotación previa, que tenía motivos mucho mejores<sup>108</sup>. Si reflexionamos sobre el papel de los objetos sociales y de los artefactos comprenderemos lo absurda y moralista que es la crítica del consumismo, hoy afortunadamente en declive (sobrevive solo en retropías<sup>109</sup> como la del decrecimiento feliz –un decrecimiento que para ser coherente debería predicar también el declive de la esperanza de vida, y tal vez ahí tendría sentido), pero que ha atormentado a mi generación: casi como si solo pudiéramos ser humanos a condición de alejarnos de los objetos, mientras que son precisamente los objetos los que nos hacen humanos y, sobre todo, seres espirituales<sup>110</sup>.

*Movilidad*. He anticipado los rasgos del trabajador documедial, es decir, del movilizado, y he descrito la inactualidad de la noción marxiana de «trabajo». Pero si bien es cierto que no tiene sentido acusar de anacronismo a un hombre del siglo XIX, queda por preguntarse si tiene sentido seguir blandiendo el espectro del capital como la causa de todos los males, cuando aquello a lo que estamos asistiendo es a la realización a escala mundial de los rasgos principales que Marx le

atribuía al comunismo. La desaparición de la división del trabajo, de la que hablaba un poco más arriba, se añade a la desaparición del Estado (sustituido por las instancias documediales que operan en la web), a la desaparición de las clases, irreconocibles (¿existen aún la burguesía o el proletariado? Nada hay menos seguro), a la realización del internacionalismo bajo la forma de la globalización y de la dictadura del proletariado bajo la forma de populismo.

¿Somos felices? Probablemente no, o no mucho; pero el asunto no es este. Se puede decir que el mundo en el que los sueños del comunismo se han hecho realidad es distinto del que se prometía, pero la distancia entre ideal y real no es menor que la que se da en el cumplimiento de cualquier utopía, que no solo revela sus límites sino que dibuja mejor sus contornos (incluso la utopía más hiperbólica, la vida eterna y el Paraíso, revela, si la observamos de cerca, unos límites insuperables, empezando por el aburrimiento y por la depresión que le seguirían).

## Reconocimiento en lugar de sustento

Como aludía hace poco, la revolución documental sugiere también una reevaluación del mito del *Homo oeconomicus*. El derroche —que se suele interpretar como una situación límite o como un fracaso de las estrategias económicas— demuestra ser una realidad omnipresente en el mundo documental, y se realiza sobre todo como una dilapidación del tiempo propio. A propósito de esto, sin embargo, es necesario hacer dos aclaraciones. En primer lugar, lo que ha emergido forma parte de un estado profundo y no analizado de la realidad social que precede ampliamente a la revolución documental; después de todo, también en plena era capitalista, en 1914, masas de personas fueron al frente llenas de entusiasmo. En segundo lugar, no nos enfrentamos simplemente a un fenómeno conectado a la introducción de lo negativo en la lógica del beneficio. La causa fundamental de la movilidad no es la negación, sino la autoafirmación y la manifestación de uno mismo en público. La lucha por el reconocimiento, a menudo imaginaria (pues en gran parte se desarrolla sin antagonismos en una cámara de resonancia), tampoco tiene objetivos económicos, y si los tiene, están subordinados: queremos hacernos famosos y solo en un suborden queremos ser ricos, y ningún movilizado sería feliz siendo rico en secreto. También en este caso merece la pena examinar más en detalle el recorrido que de la lucha por el sustento conduce a la lucha por el reconocimiento.

Manufactura (producción)	Sustento
Medialidad (comunicación)	Compensación
Documencialidad (registro)	Reconocimiento

*Sustento*. Marx comete el mismo error que le imputa a los capitalistas cuando aísla la reproducción de la fuerza-trabajo como si fuera una suerte de grado cero, como una vida desnuda, y este error, excusable entonces, es inexcusable ahora. Ya en la edad de las manufacturas probablemente hay algo más que una *robinsonnade* como esta, por ejemplo: el orgullo obrero descrito por Primo Levi en *La llave estrellada*, en donde habla de una situación radicalmente distinta a la de *Si esto es un hombre*, si bien —como se ha dicho— Heidegger, en su tímida

condena a la *Shoah*, comparó los campos de exterminio con la agricultura mecanizada y, para contrapesar, con la bomba atómica<sup>111</sup>. Creer que el sustento sea el único fin del trabajador vuelve inexplicable la circunstancia por la cual, superados los problemas de subsistencia, se pueda seguir trabajando de manera no retribuida, como justamente sucede en la movilidad documerial.

Pero ¿quiénes son los movilizados documentales? Se parecen más, en su estilo de vida, a la «clase acomodada», pero ocupan el lugar de los trabajadores. No son una clase sino una función. Cualquiera puede ser de manera ocasional un movilizado, y la persistencia ontológica de las clases ya no se da más desde el momento en que empieza a disminuir la constancia de una actividad y de una pertenencia.

¿Y cuál es la motivación del trabajador documerial si ya no es la ganancia? Más adelante hablaré del reconocimiento; aquí me gustaría detenerme sobre algo más primario, la responsabilización. Intrínsecamente normativa, la documerialidad responsabiliza, o sea, genera intencionalidad y ansia moral: estamos convocados a *responder a* un llamamiento que está dirigido individualmente y que es registrado (es decir, está orientado exclusivamente hacia nosotros y no lo podemos eludir). Con todo, este *responder a*, pasivo, se coloca en el origen del *responder de*, del responder en sentido activo, como portadores de moral y de libertad: precisamente en la medida en que el humano es educado en la estructura del *responder a*, puede formular en un segundo momento y de forma derivada la estructura del *responder de* (es decir, ser moralmente responsable). Obviamente, quien transmite la educación también puede hacerlo de una manera intencionada (pongamos que se trate de un educador) o bien puede simplemente dar ejemplo sin ser mínimamente consciente de estar ejerciendo una función pedagógica. Lo que cuenta es que la intencionalidad (y la responsabilidad) de quien recibe tanto la educación como el ejemplo no constituya un primitivo sino más bien un derivado<sup>112\*</sup>, algo que tiene lugar *a posteriori*. Postular una responsabilidad kantiana *a priori*, un *responder de* anterior a la experiencia concreta del *responder a*, es presuponer un miembro fantasma llamado «intención», «comprensión», «voluntad».

De aquí se deduce una consecuencia que me interesa subrayar. Contrariamente a una difundida visión<sup>113</sup>, la modernidad o posmodernidad en las que tiene lugar la revolución documerial ya no son mínimamente «líquidas» ni les quitan responsabilidad a los ancestros que la han precedido. Supone, al contrario, la época más granítica de la historia, aun cuando el granito adopta la forma del silicio, aparentemente más liviana. En el universo documerial nuestras interacciones se vuelven tan sólidas como árboles o sillas: nada hay más real que la documerialidad, y de esto, justamente, procede su poder; y la modernidad nunca ha sido tan sólida.

*Compensación.* Tras esta proyección hacia el futuro, volvamos ahora a nuestra división en fases. Ya en el estadio inmediatamente posterior al capitalismo, el medial, tenemos un salto radical. La cuestión no atañe ahora a la desnuda vida, sino a aquello que la desnuda vida no proporciona: las rosas más allá del pan. Como ya ocurre en el caso del consumo, es absurdo considerar a este segundo estadio como un agravamiento o, por lo menos, una continuación de la condición anterior: es un salto radical y un paso adelante, decisivo para la realización de la esencia de la vida humana, que halla su existencia no en la desnuda vida sino en sus suplementos, de la técnica a la cultura, a la cultura como técnica.

Desde este punto de vista, el trato que se le deparó, en su momento, pongamos, al consumidor

de telebasura o de películas navideñas es paradójico: en él se estigmatizó al descerebrado, al *lumpen* subcultural, aquel a quien se le niega toda forma de compasión, la cual en cambio se le otorga profusamente y a manos llenas al trabajador explotado. No se tiene en cuenta que, por un lado, puede ser la misma persona la que, tras haber sido explotada desde las 9 hasta las 17 horas se plante delante del televisor. Y por otro, que quien ve hasta el *reality* más insulso parece estar más cerca de la dignidad humana que quien ejerce una actividad repetitiva en la cadena de montaje.

*Reconocimiento.* Llegamos así a la controvertida categoría del «reconocimiento». Tolstoi observó cómo, aparentemente, los generales hacen la historia porque son ellos quienes la escriben, pero que si la escribieran los campesinos, los relatos serían completamente diferentes; esta reflexión vale también para la sociedad, que, desde hace tres siglos, es interpretada y descrita sobre todo por economistas. No podemos tomar esto desde luego como una casualidad o un simple arbitrio; con todo, encumbrar a la economía como la instancia última a la que remitir todas la motivaciones de la realidad social colma a la historia de excepciones, las mismas que Georges Bataille, a principios del siglo pasado, enumeró en su descripción del derroche: lujos, lutos, guerras, cultos, monumentos, juegos, espectáculos, artes, sexo no reproductivo.

No son excepciones, y está demostrado por el hecho de que hoy son fenómenos de masas (el sexo y la reproducción, por ejemplo, están totalmente separados, y como compensación, el arte se ha revelado como un punto económicamente central). También en este caso, y aunque sea *mutatis mutandis*, la revolución documerial hace que situaciones que parecían estar reservadas al pasado o a lo exótico, como el don de rivalidad, o incluso los sacrificios humanos, se vuelvan domésticas y cotidianas. Si los sacrificios humanos nos parecen hoy tan exóticos y anticuados es solo porque no hemos reflexionado lo suficiente sobre nuestro mundo y sobre nuestra actualidad: hay un cierto sentido, afortunadamente incruento, en el que la movilidad voluntaria no se muestra significativamente distinta del sacrificio entusiasta de los cultos aztecas.

## Autoafirmación en vez de alienación

La pista abierta por el reconocimiento es la más prometedora para dar cuenta de los motivos de los movilizados documerials. Es conveniente, por lo tanto, descomponerla a su vez, exponiendo cuáles son sus elementos constitutivos. El trabajo repetitivo y alienante es sustituido por un no-trabajo variado y revelador. Esto no significa de ningún modo que la documerialidad sea el Paraíso en la tierra, sino solamente que el Paraíso muestra todos sus defectos revelando su íntimo parentesco con el Infierno y el Purgatorio. Tal y como recordaba más arriba, el individuo movilizado es igual al hombre de *La ideología alemana*, el hombre entero que lo hace todo; no está contento, de acuerdo, pero ese es ya otro discurso. El asunto principal, sin embargo, no es tanto la condición objetiva del movilizado cuanto su actitud subjetiva. Puede que quienes abarrotan las playas o los centros comerciales se parezcan a los obreros fordistas, pero tienen deseos con todo su corazón: desean ser felices, o sueñan con serlo, cualquiera que sea el significado que se le quiera atribuir a un término tan oscuro como ese. No tener en cuenta este estado de ánimo y reducirlo afectadamente a una forma de falsa consciencia sería un error

imperdonable y una injusticia contra la dignidad humana de esas personas.

El proceso es más complicado: ni la alienación productiva ni la distracción comunicativa son pura y simplemente tal y como se muestran, y en el corazón de ambas encontramos, con una claridad que le debemos justamente a la revolución documедial, una voluntad de autoafirmación que nos obliga como mínimo a volver a pensar en serio en la categoría de «alienación», la cual se apoya en una discutible (aunque indiscutida por parte de quienes la proponen y presuponen) escala de valores que sigue una jerarquía descendente muy precisa: ser, tener, parecer<sup>114</sup>, en la que «ser», como en Heidegger, designa la patria perdida y puramente imaginada de la autenticidad. Contra esta idealización naturalista, o metafísica, los posmodernos compondrán un elogio de la apariencia<sup>115</sup>, que se presentará como una simple inversión de las jerarquías; pero no es este el núcleo del asunto. Desde el punto de vista ontológico, se trata de aprender de la revolución documедial que en el mundo social no existe un ser en sí, ajeno no tanto a las manipulaciones intencionadas y perversas del capital (tal y como creen los posmodernos) cuanto, más bien, respecto a la técnica, y en concreto a esa técnica fundamental que es el registro, o sea, la memoria y el archivo, que insufla vida a los objetos sociales.

Bajo el perfil antropológico, el asunto consiste en abandonar el mito de un humano en sí y de un humano natural, pues su única consecuencia es la de desencadenar análisis nostálgicos, catastrofistas, recriminatorios y, lo que más cuenta, farisaicamente consoladores. También en este caso vamos a examinar con más detalle las revelaciones documедiales, siguiendo esta vez el recorrido que va de la alienación capitalista a la autoafirmación documедial.

Manufactura (producción)	Alienación
Medialidad (comunicación)	Distracción
Documедialidad (registro)	Autoafirmación

*Alienación.* «Ya no es el obrero el que controla los medios de producción, sino que son los medios de producción los que controlan al obrero»<sup>116</sup>, escribe con énfasis Marx (la cursiva es suya), dando a suponer, como lo demuestra además todo lo que viene después, que existe una relación no alienada y dominante de lo humano respecto a la técnica. Pero no es así: cada modalidad de relación con la técnica conlleva una forma de sumisión que depende de la naturaleza tanto del hombre como de la técnica, y cuyas manifestaciones son el capital, luego la medialidad y, por fin, la documедialidad<sup>117</sup>. Cuando nos quejamos de ser «esclavos del móvil», creemos estar enunciando una paradoja enfática, pero lo que estamos diciendo es la pura verdad, la cual no vale solo para el móvil sino para cualquier objeto técnico. Si queremos descorchar una botella de vino somos esclavos del sacacorchos, no menos que del alcohol. Y la dependencia de los objetos técnicos llega hasta a las más enrarecidas actividades intelectuales. Euler decía que sus teoremas se hallaban en la punta de su pluma, y Proust indicaba que uno no es libre respecto a sus propios libros. El papel, la pluma, el tintero y luego, sobre todo, las reglas del arte –ya sea la matemática o la literatura– se imponen dictando sus leyes. Pero si Proust y Euler no son libres, ¿quién lo es? Dejando claro que esto no supone comparar a Werther con un minero inglés (Goethe veía perfectamente cuáles eran esas diferencias, al igual que las vemos nosotros), parece que la relación entre lo humano y la técnica deba ser interpretada, tal y como propongo en estas páginas y

en otros lugares<sup>118</sup>, como una forma esencial de revelación.

*Distracción.* Así como Marx estigmatizaba la alienación del trabajador en la edad del capital, en la edad de la comunicación Debord estigmatiza la alienación del espectador frente a la cosa observada<sup>119</sup>. Con todo, si –como estoy tratando de argumentar– la alienación del primero es problemática, con más razón lo es la del segundo. En efecto, ¿qué hay de malo en gozar de los espectáculos? ¿No se trata, quizás, del estado contemplativo de los *Veda* y de Schopenhauer? Más que alienación se trata de distracción: alejarse del curso de los pensamientos y olvidarse de uno mismo. También aquí nos preguntamos por qué el olvido que sí es producido por la ascesis o por la acción pueda resultar preferible al producido por la televisión. En efecto, Debord demoniza a la sociedad del espectáculo casi como si fuera algo que matara a los niños tal y como lo hacía el capitalismo decimonónico. Es esta una actitud recurrente en relación con los medios de comunicación, que parecen haber recibido (y desviado) el odio que se debería reservar para cosas más peligrosas, como reza el chiste «armas de distracción masiva». Por un lado, un espectáculo, siempre que no sea uno de Hermann Nitsch, suele ser más incruento que una guerra. Por otro, dan ganas de preguntar: «¿Distracción de quién respecto a qué?». ¿Acaso los que se distraen, por ejemplo, con una telenovela podrían llegar a concentrar su atención en cuestiones de cálculo infinitesimal? Es mucho más probable que bajaran a Piazza Venezia a vitorear la entrada en guerra del país, tal y como ocurrió en Italia el 10 de junio de 1940; por lo tanto es mucho mejor la distracción, ya que con el tiempo puede volverse crítica, mientras que la alienación solo conlleva agotamiento.

*Autoafirmación.* Llegamos por fin al concepto central que la revolución documедial ha sacado a la luz. Desde Plutarco hasta Hegel sabemos de qué manera la necesidad de reconocimiento supone una parte constitutiva de lo que somos; sin embargo, en los últimos siglos los humanos se han ido asignando a sí mismos ciertas definiciones demasiado elogiosas, concibiéndose como muy, es más, como demasiado racionales. Se trata, precisamente, del mito del *Homo oeconomicus*, de la racionalidad instrumental, con el que se han vuelto a llenar las bibliotecas y los debates cultos. El descubrimiento documедial le quita el encanto a este tipo de mitos cuando manifiesta, a propósito, el carácter fastuosamente antieconómico de nuestra vida, que se ve animada –lo cual no es necesariamente algo bueno– por un objetivo altamente espiritual: la afirmación de uno mismo con vistas a un reconocimiento por parte del prójimo.

¿Quién estaría dispuesto a trabajar gratis cargando contribuciones documедiales, que producen riqueza solo para las compañías que las gestionan, y comprando sus propios medios de producción (móviles, ordenadores, etc.)? Pues más de la mitad del mundo, es decir, todos los que están en las redes sociales. Y yo, que no estoy en ellas, no soy una excepción, ya que en este preciso instante escribo un libro para autoafirmarme y esperar ser reconocido por otros. Pero mientras que la vanidad de los profesores es proverbial, nadie podía imaginarse que la necesidad de reconocimiento fuera la cosa mejor repartida del mundo.

Desde este punto de vista, no hay nada tan erróneo (y, como sucede a menudo, tan cargantemente moralista) como el hecho de interpretar los selfis como narcisismo. Narciso se reflejaba y se conformaba con eso. Quien se hace un selfi, en cambio, lo hace para publicarlo después, y su objetivo no es en absoluto autoconformarse, sino ser reconocido por parte del máximo número posible de otros seres humanos. Más que con un placer, tenemos que vérnoslas con un deber, pariente cercano de la responsabilidad, a la que un poco más arriba me refería

definiéndola como una característica fundamental de los humanos: publicar la propia foto es algo que no difiere mucho del hecho de responder a la perentoria pregunta «¿dónde estás?<sup>120</sup>». No es autoconfirmarse narcisistamente sino responder a una desconexión social.

## Atomización en lugar de clasificación

No me olvido de la posverdad: en el marco que he ido describiendo hasta ahora he definido el escenario técnico e ideológico que la ha hecho posible. Los documentos sustituyen a las mercancías o, más exactamente, se reconoce que el arcano de las mercancías era su íntima naturaleza documental; los imperativos del sustento se atenúan para una gran parte de Occidente y, junto con la expansión del tiempo libre, se expande también la necesidad de reconocimiento, que por lo demás no está nunca ausente, ni siquiera en el tiempo dedicado al trabajo; de forma aún más radical, la distinción entre trabajo y no-trabajo se vuelve evanescente, e impone la revisión de la categoría de alienación antes que las de revelación objetiva y autoafirmación subjetiva.

Estas transformaciones explican por qué la verdad (y por encima de todo sus subproductos y sofisticaciones) se ha vuelto el producto más importante de la edad documerial. *Moi, la Vérité, je parle*, proclamó un postruista *avant la lettre* como era Jacques Lacan, diagnosticando de manera genial lo que hoy llamamos «posverdad», el gusto de la afirmación de sí, una afirmación que se vuelve aún más urgente desde el momento en que el tejido social aparece compuesto por mónadas: individuos o microcomunidades que son otros tantos átomos de voluntades representados en la web no mediante la producción de artefactos (como en la economía industrial), ni por medio del usufructo de objetos sociales (como en las sociedades mediáticas), sino por medio de la creación y la difusión de objetos sociales (autorrepresentaciones, perfiles, *selfis*, contactos, *correos*...).

Una actividad semejante prescinde de la clase y de la identidad social y profesional, que ya no constituyen los identificativos sociales<sup>121</sup>. Actuando de este modo, la organización social reproduce el mismo fenómeno tecnológico y económico por el que actividades diferentes como la producción (y la venta) de radios, televisiones, teléfonos, calculadoras, ordenadores, relojes, barómetros... se resumen en la producción y la venta de *smartphones*. En una situación similar, en el momento en que las pertenencias son escogidas por las mónadas en lugar de ser asignadas por nacimiento, por la clase o por el Estado, y en que la comunicación se efectúa (como hemos visto) horizontalmente y no verticalmente, las creencias se atomizan, se privatizan y se vuelven identitarias. «Yo, la verdad, yo posteo»; esta adaptación del dicho lacaniano puede sintetizar el estado de ánimo fundamental que se pone en la base de la posverdad: enunciar una verdad no significa el reconocimiento de una situación, sino la afirmación de la propia identidad. Analicemos más en detalle el fenómeno de la monadización.

Manufactura (producción)	Clases
Medialidad (comunicación)	Usuarios
Documerialidad (registro)	Mónadas

*Clases*. Las guerras mundiales, en las que el aparato estatal y la pertenencia nacional siempre

se llevaron la mejor parte frente a las clases, demuestran la problemática de un concepto que desempeña un papel tan fuerte en Marx –sobre todo con las nociones análogas de «lucha de clases» y «conciencia de clase», que demuestran ser parientes cercanos de la noción no menos problemática de «intencionalidad colectiva»–. La sociedad existe, y de qué manera, y no pierde la ocasión de hacer notar sus efectos en cada instante de nuestras vidas, pero se basa más en el registro que en la producción y la comunicación. Compartimos documentos que, cuando se multiplican, hacen que se atomice la sociedad. No hace falta ponerse el Oculus, el visor hiperralista, para vivir en una burbuja: basta con crear una cámara de resonancia en la web y no salir nunca de ella.

*Usuarios.* En el momento en que desaparece la clase, la única forma de unidad pertenece al gusto de los usuarios en una sociedad de masas, en el mundo de los *hit parade* y de los *best sellers*. Excepto porque –por motivos cuyo sentido no consigo identificar con facilidad– los mismos que valoran la conciencia de clase deploran, al mismo tiempo, el hecho de compartir un gusto. Leyendo las filípicas de Debord (o, si es por esto y con la misma base, de Adorno), nos preguntamos cuál sería la alternativa deseable a la sociedad del espectáculo. ¿Una sociedad sin espectáculos? ¿Una sociedad de espectáculos pedagógicos? ¿Una sociedad de espectáculos abstrusos y accesibles solo para una élite, como la *Neue Musik* de la que hizo propaganda no la trompa sino el trombón de Adorno?

Además, también en el terreno del gusto el pasado es a menudo idealizado. En un momento determinado Debord deplora una decadencia en la calidad de los espectáculos (sin poner ejemplos), mientras que hay excelentes motivos para sostener que la calidad ha mejorado mucho y que una serie de televisión actual posee sutilezas conceptuales y técnicas que eran inimaginables no solo en los productos comerciales de hace ochenta años, sino en la tragedia griega (dejando claro que es necesario, en cualquier caso, demostrar que los espectadores de las tragedias no estuvieran, a su vez, alienados, fueran idiotas, etc.).

El hecho, con todo, de que en la era medial se pudiera compartir, si no la pertenencia a una clase, sí una jerarquía de preferencias estéticas, indica que (al contrario de lo que ocurre en la era documedia) la comunicación aún era entonces vertical, de uno (que hace las veces de catalizador) hacia muchos. Debord insiste en la separación del espectador respecto del *performer*, y considera la separación y la división del trabajo como dos características esenciales del espectáculo<sup>122</sup>. En este sentido, las estrellas mediáticas tendrían el mismo origen que los dioses según Feuerbach: pedazos de conciencia de los espectadores, que se alienan volviéndose sobrehumanos y trascendentes. Recíprocamente, a causa de una especialización del trabajo, el espectáculo habla en nombre de los espectadores<sup>123</sup>. La antítesis entre la trascendencia medial y el «uno vale uno» documedia no podría resultar más clara. (Con todo, también en este caso el cambio ha sido progresivo, y ya en el mundo medial encontramos procesos que van introduciendo la horizontalidad documedia: los concursos, los programas de entrevistas, los *realities* y todas las demás formas de basura televisiva. En algunos casos, como en el de los *talent shows*, se narra la apoteosis, el paso de lo humano a lo divino por medio del espectáculo).

*Mónadas.* Conforme a lo que he dicho hasta ahora, la era documedia es la de la plena monadización de la identidad y de la horizontalización de la comunicación, fenómenos que deben ser, en lo posible, examinados con imparcialidad (la monadización es también emancipación, y la horizontalización es también libertad de expresión). Las estructuras que tenían como fin el logro

de objetivos (cuarteles, fábricas) de la era de la producción, y las amplias comunidades de escucha generadas por la comunicación, son sustituidas ahora por la atomización de las cámaras de resonancia de la web. Cada mónada refleja desde su punto de vista –en tanto que fuerza representativa del universo– todo lo que sucede en la web cual biblioteca de Babel. Fijémonos bien: «desde su punto de vista», es decir, que cuenta con una potente anamorfosis de la cual la posverdad no es sino uno de sus logros. Aquí se localiza el origen de la crisis de la confianza en el mundo digital<sup>124</sup>. Las estructuras ideológicas modernas eran el capital, la raza, la fe, la patria, el complot, etc. –es decir, nociones difundidas entre grupos amplios y cohesionados–. Las estructuras ideológicas posmodernas, desarrolladas tras el fin de los grandes relatos, representan una privatización o tribalización de la verdad (merece la pena observar que el final de los grandes relatos coincide de manera totalmente coherente con la creación de «racionalidades regionales» y con los primeros casos de negacionismo<sup>125</sup>).

Perfeccionando y difundiendo el proceso, la documerialidad es el atomismo de millones de personas convencidas cada una de ellas de tener razón, pero que no están juntas entre sí (como creían, equivocadas, las iglesias ideológicas del siglo pasado), sino que están solas o, mejor, tienen en la web a su única respuesta<sup>126</sup>. El núcleo de esta nueva ideología es la pretensión de estar en posesión de la verdad de forma independiente, es decir, por las razones identitarias y de autoafirmación a las que aludíamos hace poco, así como la búsqueda de reconocimiento mediante un aparato técnico, a saber, la web, que facilita la circulación de las ideas de los individuos volviéndolas irrelevantes (justamente porque uno vale uno). «Yo soy yo», he aquí el *refrain* que se pone en la base de la inflación de una verdad tipo «hágala usted mismo», cuando, por el contrario, en la época de las ideologías había solo una verdad, que suponía un artículo de fe para grandes comunidades.

## Hacer la verdad

¿Hemos tocado fondo?, que es la exclamación moralista (y, al fin y al cabo, optimista) que se suele proferir ante cada transformación técnica y social. Por supuesto que no. Es más, conforme a la teoría de la revelación que he tratado de exponer en estas páginas, nos hallamos más cerca de la verdad: las estructuras sociales se manifiestan con mayor evidencia y la humanidad revela su verdadera naturaleza, sus propias inclinaciones y, sobre todo, los individuos dan un paso al frente. ¿Por qué considerar todo esto una regresión y una decadencia? ¿Por qué echar de menos la edad de oro mientras se olvida que no es oro todo lo que reluce, y ya no digamos lo que relució, si es que lo hizo, hace siglos o milenios? Dejemos a un lado la edad de oro y miremos hacia delante: en cada estadio se da un avance dialéctico y no una regresión. Con la documerialidad tenemos la revelación del papel decisivo de la documentalidad en la manufactura y en la medialidad; en el acto registrado se manifiesta *prima facie* el carácter de objeto social que ostentan tanto la mercancía como el espectáculo; en la movilidad se observa la superación del trabajo a través de la actividad libre (porque no es retribuida); en las mónadas tenemos la conciliación entre la colectividad de clase y la individualidad de los usuarios, en una singularidad que pretende representar el universo y por lo menos lo consigue en tanto que individualidad y no en tanto que

fingida universalidad; y en los tiempos de la «opinión pública», en la demanda de reconocimiento y en la autoafirmación, se manifiesta la naturaleza humana como portadora de valores; en la revelación tenemos la manifestación no idealizada de la naturaleza humana.

De algún modo (y asumiendo que la posibilidad de equivocarse queda siempre abierta) emerge, precisamente por medio del fenómeno de la posverdad, algo así como la verdad sobre nuestra época, además de otras verdades significativas acerca de la naturaleza humana. La posverdad y su causa técnica –esto es, la documerialidad– son el lastre de la civilización. Nos hemos vuelto más sensibles, más personas, más individuos, en vez de perdernos en lo genérico de la familia, del Estado, de la especie.

Puede que no nos guste, pero ¿se podía llegar a un resultado diferente? La humanidad ha aprendido a pensar con su propia cabeza pero no ha llegado aún a pensar con la cabeza de los demás. Así, la posverdad (podríamos llamarla la «post verdad», la verdad que se postea) se ha vuelto la máxima producción de Occidente. Cuando se dice que hoy en día se fabrican mentiras en cantidades industriales, es una frase hecha que esconde una verdad profunda: es bien cierto que la producción de falsedades ha reemplazado a la de mercancías.

¿Cómo es posible transformar esta fábrica de mentiras en una fábrica de verdades? Querría comenzar por un pasaje valorado en su día por Derrida<sup>127</sup>. En un cierto momento, ya avanzado, de las *Confesiones*, Agustín se plantea una pregunta elemental, casi cómica: ¿Por qué me confieso ante Dios, que lo sabe todo? ¿Qué sentido tiene contarle mi vida a un ser omnisciente? La respuesta es luminosa: Agustín declara que quiere hacer la verdad no solo en su corazón, sino también por escrito, ante muchos testigos<sup>128</sup>. ¿Quiere decir que la verdad se fabrica, de la misma manera que se fabrica la posverdad? Por supuesto que no, sería difícil venderle *fashionable nonsense* a un Dios que si pierde la paciencia puede ser tremendo. Quiere decir, más bien, que la verdad no es solamente una posesión interior, sino que es también un testimonio que se hace en público, que posee un valor social y que es, sobre todo, algo que conlleva un esfuerzo, una actividad, una capacidad técnica. Cuando la analice en la siguiente disertación, espero conseguir trazar el camino, no demasiado tortuoso, que desde la posverdad conduce a la verdad.

---

68. Para un análisis de la relación entre política y tecnología, atendiendo a los factores no sustitutivos sino acumulativos de las revoluciones tecnológicas, cfr. S. Rodotà, «Tecnopolitica» en *Treccani. Dizionario della Lingua Italiana*, Florencia, Giunti Editore, 2017.

69. Cfr. J. Bartlett, «Forget Far-Right Populism – Crypto-Anarchists Are the New Masters», *The Guardian*, 4 de junio de 2017, en donde, entre otras cosas, se da cuenta de la fundación en Praga, en 2014, del Institute of Cryptoanarchy.

70. M. Ferraris, *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Roma-Bari, Laterza, 2009.

71. J. Le Goff, «Documento/Monumento», en *Enciclopedia Einaudi*, Turín, Einaudi, 1978, vol. V, pp. 38-48.

72. H. de Soto, *El misterio del capital* (2000), Barcelona, Península, 2001.

73. Aporto los motivos del carácter de condición tanto necesaria como suficiente de la documentalidad en *Il denaro e i suoi inganni* (con J. Searle, edición de A. Condello, Turín, Einaudi, en preparación).

74. A la comodidad que aporta la seudonimia hay que añadir la posibilidad del anonimato garantizada por una *app*

específica, *Sarahah*, que fue concebida en principio como un vehículo para una fácil comunicación entre dependientes y *managers*, pero que, obviamente, se convirtió en seguida en terreno propicio para el *cyberbullying*.

75. C. Seife, *Le menzogne del web* (2014), Turín, Bollati Boringhieri, 2015.

76. El concepto de «niebla contextual», y las consideraciones que reproduzco aquí, han sido elaborados y desarrollados en J. Domenicucci, «The Far We(b)st», intervención en el congreso sobre *Vérité et Post-vérité au temps du Web*, París, Collège des Bernardins (9 de marzo de 2017).

77. C. R. Sunstein, *Rumorología: cómo se difunden las falsedades, por qué nos las creemos y qué se puede hacer* (2009), Madrid, Debate, 2010.

78. A. Leroi-Gourhan, *El gesto y la palabra*, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, 1971; M. C. Corballis, *Dalla mano alla bocca. Le origini del linguaggio* (2003), Milán, Cortina, 2008; C. McGinn, *Prehension*, Cambridge, MA, The MIT Press, 2015; D. Leader, *Mani. Come le usiamo e perché* (2016), Milán, Ponte alle Grazie, 2017.

79. I. J. Gelb, *Historia de la escritura* (1952), Madrid, Alianza Editorial, 1995, y la articulación filosófica en J. Derrida, *De la gramatología* (1967), México, Siglo XXI, 2003; W. Ong, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra* (1982), México, Siglo XXI, 2017; E. Havelock, *La musa aprende a escribir* (1986), Barcelona, Paidós, 2008.

80. F. Kittler, *Gramophone, Film, Typewriter* (1986), Stanford, CA, Stanford University Press, 1999; K. Kelly, *Quello che vuole la tecnologia* (2010), Turín, Codice, 2011; R. Rosenberg y P. P. Verbeek, *Postphenomenological Investigations. Essays on Human-Technology Relations*, Lanham, MD, Lexington Books, 2015.

81. A. Reinach, *Los fundamentos a priori del derecho civil* (1913), Granada, Comares, 2010.

82. K. Marx, *Il Capitale*; se cita la edición de E. Sbardella, Roma, Newton Compton, p. 146. [*El capital*, vols. I-III, México, Siglo XXI, 2017].

83. M. Mauss, *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las funciones arcaicas* (1923-24), Madrid, Katz, 2010; G. Bataille, *La parte maldita* (1933), Buenos Aires, Las cuarenta, 2007; J. Baudrillard, *El intercambio simbólico y la muerte* (1976), Caracas, Monte Ávila, 1980.

84. K. Marx, *El capital*, *op. cit.*, p. 182.

85. En la documedialidad se verifica también un cambio del producto, que a su vez se convierte en instrumento. Con una pieza de tela puedes hacer varias cosas, con un televisor puedes hacer solo una cosa, pero con un teléfono móvil puedes hacer muchísimas cosas, precisamente gracias a los gigantescos recursos que permite la utilización del registro.

86. K. Marx, *El capital*, *op. cit.*, p. 1133.

87. *Ibidem*, p. 1143.

88. *Ibidem*, p. 1128.

89. Para un análisis de esta inversión respecto a nuestras intuiciones predominantes, cfr. mi *Emergenza*, Turín, Einaudi, 2016.

90. K. Marx, *El capital*, *op. cit.*, p. 1152.

91. De Soto, *El misterio del capital*, *op. cit.*

92. K. Marx, *El capital*, *op. cit.*, p. 542.

93. O. Spengler, *La decadencia de Occidente*, Madrid, Espasa, 2011.

94. T. Piketty, *El capital en el siglo XXI* (2013), Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 2014.
95. «A lo largo de nuestra investigación, además del *capital comercial* encontraremos, como su forma *derivada*, el *capital productivo de interés*, y veremos al mismo tiempo cómo ambos aparecen históricamente antes de la moderna forma fundamental del capital» (Marx, *El capital*, *op. cit.*, p. 137).
96. Así, típicamente, en la tesis de Debord según la cual «no puede haber libertad fuera de la actividad, y en el marco del espectáculo toda actividad está negada» (G. Debord, *La sociedad del espectáculo* [1967], Valencia, Pre-Textos, 2010, § 27). Esta tesis le permite tildar de ilusoria a la liberación del trabajo y no tener en cuenta el hecho de que la actividad es la condición necesaria pero no suficiente para obtener la libertad. Debord no tiene en cuenta el movimiento dialéctico que se da aquí: de la actividad retribuida a la pasividad no retribuida a la actividad no retribuida, que sin duda se podrá entender como una forma especialmente despiadada de explotación pero que es, al mismo tiempo, la realización de una pura libertad fichteana: la acción como revelación de sí con fines de reconocimiento.
97. G. Debord, *La sociedad del espectáculo*, *op. cit.*, § 4.
98. K. Marx, *El capital*, *op. cit.*, p. 77.
99. «Aquello que aquí [en la mercancía] adopta para los hombres la forma fantasmagórica de una relación entre las cosas, es solo la relación social determinada que existe entre los propios hombres» (*ibidem*).
100. Debord, *La sociedad del espectáculo*, *op. cit.*, § 64. Sobre la toma del poder por parte de los burócratas después de la Revolución de Octubre, cfr. § 104.
101. J. R. Searle, *La construcción de la realidad social* (1995), Barcelona, Paidós, 1997.
102. «La pasada noche trabajé sin pausa hasta las 8 de esta mañana. No duermo desde hace dos noches. Conmigo han trabajado durante toda la noche pasada 8 o 9 muchachos» (Relación sobre el trabajo infantil en *El capital*, *op. cit.*, p. 189).
103. «Para transformar el *dinero en capital*, el poseedor de dinero debe hallar en el mercado de las mercancías *al trabajador libre*» (Marx, *El capital*, *op. cit.*, p. 140).
104. En Marx, *El capital*, *op. cit.*, p. 1130, en la nota donde cita *La riqueza de Holanda* (1782) de E. Luzac: «Si se debe hacer una compensación de pagos entre dos comerciantes que acuden a un mismo cajero, estos pagos se pueden ejecutar muy fácilmente con un *registro en los libros del cajero*» (la cursiva es mía).
105. He analizado extensamente esta situación en *Movilización total* (2015), Barcelona, Herder, 2017, a donde remito al lector para una fenomenología completa del trabajo documental.
106. «Y, por fin, la división del trabajo ofrece también el primer ejemplo del hecho de que mientras los hombres se encuentran en la sociedad natural, mientras exista, por lo tanto, la escisión entre interés particular e interés común, mientras la actividad, por lo tanto, esté dividida no voluntariamente sino naturalmente, la acción que le es propia al hombre se convierte en una potencia que le es extraña, que lo abruma, que le subyuga, en vez de ser dominada por él. Es decir, en cuanto el trabajo empieza a dividirse, cada uno tiene una esfera de actividad determinada y exclusiva que le es impuesta y de la cual no puede escapar: es cazador, pescador, o pastor, o crítico, y tal debe permanecer si no quiere perder los medios para vivir; allí donde, en la sociedad comunista, en la que uno no tiene una esfera de actividad exclusiva sino que puede perfeccionarse en cualquier campo a su voluntad, la sociedad regula la producción general, y de tal manera hace posible que hoy yo haga tal cosa, mañana la otra, por la mañana ir a cazar, a mediodía a pescar, por la tarde criar el ganado, después de comer criticar, como me venga en gana; sin convertirme ni en cazador, pescador, pastor o crítico» (K. Marx y F. Engels, *L'ideología tedesca* [1846], Roma, Editori Riuniti, 1972, p. 24 [en castellano: *La ideología alemana*, Madrid, Akal, 2014]).
107. K. Marx, *El capital*, *op. cit.*, p. 359.
108. G. Debord, de forma característica, lamenta que el espectáculo no celebre a «los hombres y sus armas, sino a las mercancías y sus pasiones» (*La sociedad del espectáculo*, *op. cit.*, § 66). ¿Cuál sería la regresión? Tal vez las

pasiones de las mercancías sean más interesantes.

109. Las utopías que miran hacia el pasado, de las que habla Bauman en su libro de despedida. Cfr. Z. Bauman, *Retropía* (2017), Barcelona, Paidós, 2017.

110. Para un desarrollo de este asunto, me permito remitir al lector de nuevo a *Anima e iPad*, Parma, Guanda, 2011. Nótese, por ejemplo, que entre las revelaciones de la fase medial tenemos la circunstancia por la cual el artefacto, en tanto que *ready made*, es reconocido como objeto social (obra de arte: el valor de uso del urinario es transformado en el valor de cambio).

111. «La agricultura es, hoy, industria alimentaria mecanizada y, en su esencia, es lo Mismo que la fabricación de cadáveres en las cámaras de gas y en los campos de exterminio, lo Mismo que el bloqueo y la hambruna de naciones enteras, lo Mismo que la fabricación de bombas de hidrógeno» (M. Heidegger, *Conferenze di Brema e Friburgo*, ed. italiana de F. Volpi, Milán, Adelphi, 2002, pp. 49-50).

112. \* Un sustantivo *primitivo* es una palabra formada por un lexema básico que sirve de raíz a cadenas de otras palabras, sustantivos o no; estas se denominan *derivadas* y se forman añadiendo elementos o produciendo cambios en el sustantivo primitivo, del que modifican su significado. Por ejemplo, «calor» es el sustantivo primitivo del que se derivan «caluroso», «acalorado», «calórico», etc. [*Nota del Traductor*].

113. Z. Bauman, *Modernidad líquida* (2000), Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 2016.

114. G. Debord, *La sociedad del espectáculo*, *op. cit.*, § 17.

115. Cfr. la noción de «simulacro» como copia sin original, elaborada en la obra literaria de Pierre Klossowski y desarrollada por autores como Gilles Deleuze, Mario Perniola y Jean Baudrillard (cfr. G. Deleuze, *Lógica del sentido* [1969], Barcelona, Paidós, 2005; M. Perniola, *La sociedad de los simulacros*, Madrid, Amorrortu, 2012; J. Baudrillard, *Simulacres et simulations*, París, Galilée, 1981).

116. K. Marx, *El capital*, *op. cit.*, p. 235.

117. «Mientras que en la manufactura y en la artesanía el obrero se sirve de las herramientas, en la fábrica él debe servir a la máquina» (Marx, *El capital*, *op. cit.*, p. 312).

118. Cfr. en especial mis ya citados *Movilización total*, *Emergenza* y *La imbecilidad es cosa seria*.

119. G. Debord, *La sociedad del espectáculo*, *op. cit.*, § 30.

120. Algo que analicé en su momento en *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil*, Madrid, Marbot, 2008.

121. En esta transformación se centran las investigaciones de Richard Sennett. Cfr. en especial *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale* (1998), Milán, Feltrinelli, 2006.

122. G. Debord, *La sociedad del espectáculo*, *op. cit.*, § 25.

123. *Ibidem*, § 123.

124. J. Domenicucci y M. Doueihy (ed.), *La confiance à l'ère numérique*, París, Berger-Levrault Éditions Rue d'Ulm, 2017.

125. M. Wieviorka, «Face à la "postvérité" et au "complotisme"», en *Socio*, 8, 2017, pp. 85-100.

126. Según el CENSIS, el 8% de los padres italianos decide que no quiere vacunar a sus hijos conforme a informaciones obtenidas de internet.

127. J. Derrida, *Circonfession*, París, Seuil, 1990.

128. «In stilo autem meo coram multis testibus» (Agustín, *Confesiones*, X, 1.1).

## Tercera disertación

# De la posverdad a la verdad

Recapitulemos el trayecto recorrido hasta ahora. En la primera disertación propuse un retrato ideológico de lo posmoderno en tanto que antecedente teórico de la posverdad, a la que, perfilando sus características específicas, definí como una inflación mediática de lo posmoderno. En la segunda, profundizando en el análisis, definí (comparándola con sus antecedentes, el capital y la medialidad) la estructura profunda que ha hecho posible la explosión de la posverdad, o sea, la documedialidad, la posibilidad de poner en circulación los documentos de forma atomizada (cada receptor es, al mismo tiempo, un productor y un transmisor). Esta, por lo menos en el análisis que propongo, es la situación en la que nos hallamos, y si observamos aunque sea el debate en torno a la posverdad que he propuesto hasta ahora, no parece que haya sino dos soluciones.

La primera sería abrazar la posverdad como la condición insuperable de nuestra época: lo que hay está inextricablemente conectado a lo que sabemos; pretender describir un mundo independiente de nuestros esquemas conceptuales es una ilusión, luego atengámonos a la posverdad con la toma de conciencia reflexiva del hecho de que se trata precisamente de posverdad, no de verdad. En términos generales esta es, como hemos visto, la posición predominante de los hermeneutas. La segunda solución, en cambio, consiste en decir que la posverdad es el resultado de los errores de los posmodernos, pero que no tiene que ver con la filosofía y que concierne en exclusiva al *fashionable nonsense* que se imparte en los departamentos de los *Cultural Studies*. Esta es la postura predominante de los filósofos analíticos<sup>129</sup>, que, si tuvieron muchas cosas que decir contra Derrida y Foucault, parece que ahora no encuentran gran cosa que oponerle, por lo menos públicamente, a la actuación de lo posmoderno fuera de sus universidades, como por ejemplo en la Casa Blanca.

Por lo que a mí respecta, querría ofrecer una perspectiva distinta (si no, no habría escrito este libro) que trate de aprovechar la ocasión ofrecida por la posverdad para desarrollar una reflexión sobre la verdad menos liberal que la hermenéutica y menos quietista que la analítica. La verdad, según la teoría que voy a proponer en esta disertación, no es ni la verdad epistemológica que modela a la ontología, como les gusta a los hermeneutas, ni la ontología que se refleja en la epistemología, como les gusta a los analíticos (evidentemente estas esquematizaciones son bastante burdas), sino, más bien, una estructura de tres términos que comprende a la ontología, a la epistemología y a la tecnología, la cual debe ser entendida como el elemento (que hasta ahora ha sido en gran medida infravalorado por los filósofos) que asegura el tránsito de la ontología a la epistemología y que permite –de acuerdo con el auspicio con el que concluí la disertación anterior– hacer verdad. Empezaré por lo tanto, en primer lugar, una comparación entre la teoría hermenéutica de la verdad, la teoría analítica y la mía; en segundo lugar aportaré una definición de la función y el campo de la tecnología, y finalmente trataré con detalle las características de la verdad tecnológica.

## Hipoverdad

Los hermeneutas (autores como Heidegger, Foucault o Derrida) y un cierto número de analíticos (como Davidson, el Putnam del «realismo interno», y Rorty, que es un analítico de formación) han desarrollado una teoría epistémica de la verdad que produce una hipoverdad, una verdad subordinada, puesto que se desengancha de la ontología y se identifica con los esquemas conceptuales que median, y de hecho constituyen, nuestra relación con el mundo. En esta versión, con varios grados de radicalidad, lo «verdadero» se vuelve sinónimo de «lo que es creído como tal por una comunidad y es corroborado por un conjunto de procesos»; así, los hermeneutas han advertido que la verdad no opera por sí misma, sino que exige un contexto y ciertas acciones. Pero llegan demasiado lejos cuando pretenden que la verdad no es otra cosa que los procedimientos de verificación, y que la idea de que hay un mundo «ahí afuera», que es independiente de nuestros esquemas conceptuales, es una ingenuidad prekantiana. Conduciéndose de este modo, los hermeneutas no solo le ofrecen una precaución teórica a la posverdad (con la que, por lo demás, no saben qué hacer), sino que, sobre todo, pierden la ocasión de adjudicarle a la hermenéutica su dimensión correcta, a saber, la dimensión tecnológica.

En el fondo, no es casual que «hermenéutica» provenga de *hermeneutikè technè*, el arte de transportar los mensajes, una función medial que, en la perspectiva del «hacer verdad», ofrece un trámite entre el estrato ontológico del ser y el epistemológico del saber. Simplificando más allá de lo permitido pero confiando en resultar muy claro, tenemos objetos (una silla), conceptos («silla») y hechos: el hecho de que hay una silla. A este hecho he llegado como conclusión de un esquema interpretativo que no depende de conceptos sino de procedimientos: me siento sobre la silla sin activar ningún concepto (como querría un kantiano, que hace que mi uso de una silla dependa de la posesión del concepto de «silla»), sino simplemente explotando los recursos que se producen en el encuentro entre la silla y mi cuerpo (un gato podría hacer algo parecido). Solo más tarde podré formular el concepto de «silla», que sin embargo pertenece a la esfera del saber y no a la del hacer, siendo esto último una pertinencia de la hermenéutica a la que defino, precisamente, como el ámbito de los esquemas interpretativos. En el caso, por ejemplo, de que tengamos dolores reumáticos, que pueden afectarnos sin que poseamos ningún concepto de «reumatismo», se elaborarán esquemas interpretativos que se traducirán en la toma de ibuprofeno, lo que extenderá sus efectos incluso si no poseemos ni poseeremos nunca los conceptos de «reumatismo» y de «ibuprofeno».

Pero a menudo los hermeneutas no le asignan a su arte esta esfera medial y hablan de nociones que son más exigentes, sosteniendo que el Ser (algo más grande e importante que las sillas y los reumatismos) depende del lenguaje, que es su casa, y que, al ejercitar el lenguaje y el pensamiento que de ello deriva, se posee el Ser y todas las grandes cosas con las que se relaciona (Historia, Destino, Libertad, etc.). Es fácil entender por qué esta perspectiva resulta tan atractiva: no se refiere a asuntos áridos, irrelevantes y obvios como sillas, nieve y reumatismos (o, tal vez, el reuma resultante de sentarse en la nieve), sino que evocan perspectivas múltiples y seductoras: desde el «no hay hechos, solo interpretaciones», al «hay verdades alternativas» (que ha sido considerado erróneamente como la respuesta al thacheriano «no hay alternativas»), todo ello evocando un prisma que se compone de poder, ideologías y creencias. Algo muy diferente que la

nieve de más atrás. Además, la perspectiva hermenéutica sugiere que la posverdad nos hará libres de la tiranía de los valores, ya que el pluralismo de las verdades es considerado la premisa obligada para un politeísmo de los valores, y se cree que esto es algo positivo en sí, un resultado por conseguir y corroborar (cuando en realidad es una situación de hecho, axiológicamente neutra, que –como hemos visto en la segunda disertación– es consecuencia de la atomización documental).

Por fin, el relativismo –o, más exactamente, el liberalismo en el sentido del *anything goes*– respecto a los valores está acompañado por un liberalismo ontológico poco exigente: por un lado, tesis como la de «no hay hechos, solo interpretaciones» parecen defender un idealismo coherente<sup>130</sup> que hace que la ontología dependa casualmente de la epistemología (son las interpretaciones las que causan los hechos). Por otro, sin embargo, estas tesis transforman la dependencia causal rigurosa<sup>131</sup> en una «dependencia representacional»<sup>132</sup>, es decir, en una pseudodependencia que se limita a sostener que de alguna manera las palabras ejercen una influencia sobre las cosas (como si dijéramos que la palabra «dinosaurio» tuviera ciertas consecuencias sobre la propiedad intrínseca de los dinosaurios). Denomino a este enfoque «hipoverdad» porque, a pesar de que parezca que le otorga mucha importancia (en negativo o en positivo) a la verdad, no sabe qué hacer con ella, y le antepone otros conceptos y otros objetivos, como, de nuevo, la emancipación, la solidaridad, la lucha de clases, la caridad cristiana, las medicinas alternativas, el nomadismo, la creatividad. Cosas muy diferentes entre sí pero que se consiguen aunar (por lo menos según el enfoque de los hermenéuticos) porque todas ellas obtienen ventajas por decirle adiós a la verdad.

## Hiperverdad

La mayor parte de los analíticos desarrollan, en cambio, una noción de verdad muy fuerte. Llamémosla «hiperverdad», porque postula una correlación necesaria entre ontología y epistemología en donde la proposición «la nieve es blanca es verdad (epistemología) solo si la nieve es blanca (ontología)» es desarrollada como: si la nieve es blanca, entonces es verdad que la nieve es blanca, ya que sería verdad que la nieve es blanca incluso si no hubiera ningún ser humano (si nunca lo hubiese habido, o si nunca lo fuera a haber) sobre la faz de la tierra. La postura de la hiperverdad es expuesta con una claridad admirable por Diego Marconi, y a él me referiré para presentarla y discutirla: si es verdad que la sal es cloruro de sodio, entonces es una proposición que era verdad también para un griego de la época homérica, si bien no poseyera los instrumentos para acceder a esa verdad<sup>133</sup>.

Designar la verdad como la relación que se establece entre la proposición «la nieve es blanca» y el hecho de que la nieve sea blanca es una tesis a la que resulta difícil replicar. Pero de aquí los defensores de la hiperverdad obtienen la conclusión de que esa proposición sería verdad incluso si nunca hubiese habido un solo ser humano sobre la tierra que la pudiese formular. Y esto es algo que no es obvio en absoluto. ¿Qué necesidad había, tras haber dicho algo tan indudable, de añadir algo tan altamente dudoso como lo es el hecho de que una proposición es verdadera incluso si nadie hay para pensarla y comprenderla? ¿Qué gana, por ejemplo, la verdad con añadirle a la

frase «la sal es cloruro de sodio» la cláusula de que esta proposición era también verdad para Homero solo que él no lo sabía?

La parte controvertida de la hiperverdad, bien visto, parece justificarse en la preocupación de que, en el caso contrario, se le daría pábulo a las derivas hermenéuticas y de la hipoverdad. Algo que, no obstante, no es una consecuencia forzosa. Por ejemplo, la tesis de Heidegger según la cual antes de Newton las teorías del movimiento de los planetas que él enunció no eran ciertas<sup>134</sup>, no es de por sí relativista. Las leyes de Newton (epistemología) no existían, pero existía la realidad a la que se referían (ontología). El trabajo de Newton consistió, tecnológicamente, en revelar algo que ya había. Sostener esto no significa –independientemente de las conclusiones que obtiene Heidegger, y que podemos dejar de lado– pretender que el movimiento de los planetas haya sido creado por Newton, sino solo que el concepto verdadero del movimiento de los planetas depende del aparato técnico gracias al cual Newton pudo elaborar sus leyes (en la práctica, la matemática) y aplicarlas a la realidad física, de la misma manera que el concepto verdadero de los planetas galileanos depende del aparato técnico (en la práctica, un telescopio) con el que Galileo los descubrió, y este concepto no es tan despótico como para hacer que los que simplemente son los cuatro satélites principales de Júpiter se conviertan en planetas.

En otras palabras, propongo una dependencia tecnológica que no conlleve ninguna dependencia ontológica, tal y como deducían, erróneamente, tanto los defensores de la hipoverdad (que, como hemos visto, elaboran el concepto engañoso de «dependencia representacional») como los de la hiperverdad, quienes, para descartar la dependencia representacional, no se atreven a sostener que para Homero era verdad que César fue asesinado de 23 puñaladas pero por ahí andan.

El hecho de que la sal sea cloruro de sodio, o de que haya habido dinosaurios, no depende en ningún caso de nuestros esquemas conceptuales. Con todo, puede haber una dependencia tecnológica: depende de nosotros que se hayan podido elaborar cosas como la química (que podría perfectamente no haber ocurrido), que se hayan encontrado huesos, que se hayan formulado propuestas, clasificaciones e interpretaciones... Así, antes de las leyes de Newton ya existían los planetas así como sus interacciones, que, por supuesto, eran exactamente las mismas que había sin la intervención de esquema conceptual alguno. En cambio, pretender, junto a los partidarios de la hiperverdad, que las leyes son verdaderas incluso antes de ser descubiertas (una actitud semejante al platonismo en matemática, pero altamente improbable para cuestiones empíricas), significa una aserción carente de sentido, o –*convergiendo involuntariamente con los amigos de la hipoverdad*– que obliga a que las interacciones de los planetas dependan de esquemas conceptuales.

No hay duda de que el enfoque posmoderno no es el deseable (dado que es justo la premisa teórica de la posverdad y, con más exactitud, la base de la «verdad alternativa»). Con todo, para defender eficazmente la verdad no hay ningún motivo para sostener que es verdad que la sal es cloruro de sodio *aunque nadie lo sepa*. Es más, se corre el riesgo de debilitar la verdad y de darle oxígeno a la hipoverdad.

Tengamos en cuenta que la frase «En muchas ocasiones, lo que suponemos o lo que creemos saber acerca del mundo no exige, para poder ser, que alguien sepa o crea saber algo» es una sólida obviedad. Mientras que la frase «En muchas ocasiones, lo que suponemos o creemos saber acerca del mundo no exige, para ser verdad, que nadie sepa o crea saber nada en absoluto»<sup>135</sup> es una problemática superposición entre ontología y epistemología que nos reconduce al argumento

ontológico o a la solidaridad trascendental entre *unum* y *verum*. Este colapso no está autorizado por ninguna de las definiciones canónicas de la verdad aceptadas por los amigos de la hiperverdad.

Retomemos el texto de Aristóteles que cité al comienzo del libro: *decir* de lo que es que es. Ahora releamos el principio de Tarski: el enunciado (o, según otros, la *proposición*) *X* es verdadero solo si *p*. Es totalmente evidente que tenemos que lidiar con proposiciones, enunciados, frases (epistemológicas) referidas a realidades (ontológicas) que les son independientes. Ahora bien, no se entiende por qué una frase, una proposición o un enunciado que nadie nunca pronunció o pudo haber llegado a pronunciar puedan de alguna manera ser verdaderos.

La tesis de la hiperverdad, aun definiéndose a sí misma como analítica, supone una correlación necesaria entre ontología y epistemología (de manera no distinta a lo que se da en la tesis de la hipoverdad, si bien por causas opuestas). De hecho, se podría admitir fácilmente que la sal *fuera* cloruro de sodio (ontología) en la época de Homero sin por ello sostener que *fuera verdad* (epistemología) que la sal fuera cloruro de sodio. La realidad es algo que hay y que existe independientemente del hecho de que haya alguien dispuesto a apreciarla. La verdad es algo que sabemos y que se dice a propósito de algo que hay; no existe sin la ontología y sin la tecnología (aunque, evidentemente, pueda haber ontología y tecnología sin verdad).

En conclusión, defino la verdad como el *encuentro entre ontología y epistemología, obrado por la tecnología*.

Desde el enfoque que propongo, se deduce que la verdad es algo que se hace, o sea, que depende de las proposiciones, pero sin que por ello sea algo relativo. Hay nieve blanca (o no la hay) independientemente de quien sea (ontología). Está la frase «la nieve es blanca», que es verdadera (si la nieve es blanca) y que depende del hecho de que hay seres parecidos a nosotros (es difícil imaginar que «la nieve es blanca» pueda ser válida para un murciélago): se trata de la epistemología, que es un nivel netamente diferenciado de la ontología, a pesar de lo que defienden tanto los partisanos de la hiperverdad como los de la hipoverdad. Y sobre todo están las operaciones que permiten poner en relación la ontología con la epistemología, procedimientos a los que llamo «tecnología» y que van desde la observación de la nieve para comprobar si es o no blanca hasta el análisis químico de la sal para comprobar si es o no cloruro de sodio. Tenemos, por lo tanto, dos campos bien diferenciados y una serie de operaciones que pueden (pero no necesariamente «deben») comunicarlos entre sí.

Se podría objetar<sup>136</sup>: ¿pero no podrían existir ya verdades y falsedades operando en la percepción? Si veo un ratón y es en verdad un ratón, he tenido una percepción verdadera; si por el contrario era solo un trapo tirado en el suelo, he tenido una percepción falsa. Por lo demás, se trata de una percepción verdadera/falsa que podría experimentar también un gato que, presumiblemente, no posee el lenguaje. A esto respondo que la tecnología nos pone en contacto con cosas que no son ni verdaderas ni falsas pero que están (en tanto que ontología) presentes o ausentes: hay un trapo, hay un ratón. Las tesis de Epicuro según las cuales todas las sensaciones son verdaderas deben corregirse a: *todas las sensaciones son reales*. Veo realmente un trapo, veo realmente un ratón, y los veo gracias a una tecnología (mi aparato visual); luego, con otras operaciones tecnológicas (miro durante más tiempo, me pongo gafas, ilumino mejor la escena), veo la ontología con mayor exactitud, y constato que no es un ratón sino un trapo; en este punto digo (tanto ahora como entonces) «era solo un trapo»: es decir, era un trapo aun cuando lo percibí

como un ratón. Y por medio de estas operaciones he hecho verdad, poniendo en juego al mismo tiempo la ontología (el trapo), la tecnología (la percepción) y la epistemología (la frase «era solo un trapo»). (Con mayor razón en la tecnología se integra la retención, que Platón<sup>137</sup> ubica en el centro de la comprensión, y sobre la que se fundamentan la memoria y la escritura en tanto que las bases del desarrollo del saber<sup>138</sup>: y precisamente como en el caso de la percepción, también la retención es integrable y potenciabile a través de la técnica, que en una medida importante se presenta, de hecho, como una prótesis de la retención<sup>139</sup>).

## Mesoverdad

Opongo a las intuiciones hermenéuticas y analíticas lo que yo llamo «mesoverdad», no porque se coloque a medio camino sino porque insiste en el rol de la mediación técnica. Según este enfoque, la verdad es el resultado tecnológico de la relación entre ontología y epistemología.

En un tarro hay 22 judías (ontología), las cuento (tecnología) y enuncio la frase «en este tarro hay 22 judías» (epistemología). La frase es verdadera. El tarro posee un peso determinado (ontología), lo pongo en una báscula (tecnología) y enuncio la frase «el tarro pesa 100 gramos» (epistemología). También esta frase es verdadera. Si estuviera en los Estados Unidos, diría que el tarro pesa 3 onzas y media, y sería igualmente una frase verdadera, si bien 3,5 y 100 sean dos números distintos. Moraleja: la verdad es relativa respecto a los instrumentos técnicos de verificación, pero es absoluta respecto a la esfera ontológica a la que se refiere y a la exigencia epistemológica a la que responde. Aquello que en el lenguaje cotidiano definimos como «relativo» y «absoluto» indica, para la mesoverdad, dos formas distintas de dependencia de la verdad: una respecto a la ontología y la otra respecto a la tecnología<sup>140</sup>.

Para el relativista tecnológico hay distintos esquemas interpretativos (medidas, reglas, estructuras), y hay situaciones que son accesibles desde el esquema A pero no lo son desde el esquema B. Supongamos que el mismo partido de fútbol lo ve alguien que es competente en el tema y alguien que es en cambio incompetente. Allí donde este último no verá sino una pelota y personas corriendo, el primero verá un partido, goles, fueras de juego y, obviamente, una pelota y personas corriendo. El esquema interpretativo es un aparato tecnológico (una suerte de visor de rayos infrarrojos), no epistemológico (como sostienen los analíticos, hipostasiando la experiencia de los objetos naturales) ni ontológico (como sostienen los hermenéuticos, hipostasiando la experiencia de los objetos sociales). En efecto, no ocurre que una cosa sea verdadera en un esquema conceptual y falsa en otro. Simplemente, como en el ejemplo del partido de fútbol, tenemos una escala ascendente de objetos y acontecimientos captados pero no construidos por un esquema interpretativo.

Actuando así, ¿el amigo de la mesoverdad (de nuevo, como los amigos de la hipoverdad) confunde la verdad con el acceso a la verdad? En absoluto. Más bien traza un esquema de tres puntos en el que la realidad es pertinencia de la ontología, el acceso y la interacción atañen a la tecnología, y la verdad ingresa en el ámbito de la epistemología. Decir que un saber no es verdadero es decir que no es un saber, y esto es obvio a menos que no se acoja la tesis de la hipoverdad. Decir que algo puede existir incluso sin ser conocido es aún más obvio, a menos que

no se acoja la tesis de la hiperverdad. El conjunto se puede resumir en este esquema:

Ontología	Realidad	Objetos
Epistemología	Verdad	Conceptos
Tecnología	Interpretación	Hechos

Como ya he dicho, la mesoverdad recupera la hermenéutica y le confiere una nueva operatividad. Los posmodernos cometieron dos errores: el de convertir la hermenéutica en una epistemología (el conjunto del saber sería fruto de la interpretación) y el de hacer de ello una ontología (no existen los hechos, solo hay interpretaciones o, con más modestia, cada hecho es sometido a una interpretación). Es necesario, por lo tanto, sustituir el hiperbólico (y falso) «no hay hechos, solo interpretaciones» por el principio según el cual: *hay hechos precisamente porque hay interpretaciones*. Los hechos son verdaderos si se corresponden con los objetos de la ontología, y entonces podrán alumbrar conceptos, o bien son falsos si no se corresponden con los objetos de la ontología, y es de esperar que no alumbren conceptos. Examinemos con detalle los polos de cuya triangulación se deriva la mesoverdad.

## Ontología

La ontología es lo que hay. Su carácter fundamental es por lo tanto: existente o inexistente<sup>141</sup>. Virus de la tuberculosis, galaxias, árboles, o sea, objetos naturales que existen en el espacio y en el tiempo independientemente de los sujetos, y los objetos ideales, que existen fuera del espacio y del tiempo, independientemente de los sujetos. Esta ontología se ve enriquecida en un segundo momento –con la aparición de los humanos– con dos clases más: los objetos sociales (como los matrimonios o los impuestos), que existen en el espacio y en el tiempo dependientemente de los sujetos, y los artefactos (como las casas o los bolígrafos), que existen en el espacio y en el tiempo dependientemente de los sujetos en lo relativo a su génesis, pero no en lo relativo a su persistencia.

El punto de partida de la perspectiva neorrealista que estoy proponiendo es la distinción neta entre ontología y epistemología. Esta diferencia se manifiesta en dos direcciones: la de un realismo negativo, por el cual la epistemología no posee un valor constitutivo respecto a la ontología, ya que esta última ejerce una resistencia característica contra el concepto al que propongo denominar «inenmendabilidad»<sup>142</sup>, y la dirección de un realismo positivo, según el cual la ontología no es simplemente una forma inerte que se refleja en la epistemología, sino que, antes bien, constituye un espacio de interacciones entre seres que están dotados de aparatos perceptivos, esquemas interpretativos y esquemas conceptuales diferentes. El espacio de la ontología es sólido y está bien definido, y no está ahí solo para ser conocido.

Empecemos por el realismo negativo, que no tiene nada que ver con la ingenuidad (cuando menos) prekantiana, y que afirma que la percepción nos consentiría un acceso verdadero a lo real. La percepción no supone un acceso infalible a la realidad (pero tampoco es un acceso sistemáticamente ilusorio), sino que es, sencillamente, la prueba de su resistencia (ontología). Yo

no puedo transformar un objeto blanco en un objeto negro con la mera fuerza de mi pensamiento; tengo que tomarme la molestia por lo menos de apagar la luz. Sin esta operación, que es un gesto y no un pensamiento, el objeto blanco sigue siendo blanco, confirmando la inenmendabilidad de lo perceptivo respecto a lo conceptual y que, en este caso, se presenta como la inenmendabilidad de la ontología respecto a la epistemología.

El argumento fundamental, aquí, no consiste en absoluto en sostener que un palo sumergido a medias en agua esté en verdad partido porque parece partido, sino en llamar la atención de que, a pesar de que sabemos que el palo en el agua no está partido, no podemos evitar verlo partido. (En otros términos, es *verdad* que el palo *parece* partido pero no lo *está*; con todo, su modo de ser específico es tal que, en su interacción con el agua, *parece* partido.) Lo real es el extremo negativo del saber porque es lo inexplicable y lo insusceptible de corrección, pero es también el extremo positivo del ser porque es lo que se da, lo que existe y se resiste a la interpretación, y lo que a la vez la hace verdadera (cuando es verdadera) y falsa (cuando es falsa), distinguiéndola así de una imaginación o de un *wishful thinking*. El principio fundamental del realismo negativo suena, por lo tanto, como «existir es resistir»: hay objetos del mundo que existen con independencia de nuestros pensamientos, y es algo que experimentamos precisamente cuando se resisten a nuestros pensamientos.

Abordamos ahora el realismo positivo como una crítica del constructivismo, para el que la ontología es una masa amorfa modelada por esquemas conceptuales (que, a su vez, nos darían acceso solo a los fenómenos, no a las cosas en sí), y, al mismo tiempo, como una crítica del realismo metafísico, para el que la epistemología sería la copia fiel de la ontología, entendida por añadidura solo como mundo natural sin tener en cuenta los objetos sociales, los objetos ideales y los artefactos. Contra estos dos enfoques el realismo positivo afirma que lo real no es un nómeno indeterminado: posee características positivas que se manifiestan por medio de la circunstancia según la cual, como decía, seres dotados de aparatos perceptivos diferentes, así como de diferentes esquemas interpretativos o conceptuales, o incluso seres del todo carentes de aparatos perceptivos y de esquemas interpretativos o conceptuales, son capaces de interactuar entre sí. En definitiva, la doble articulación que he descrito más arriba se presenta como la inversión especular de la filosofía negativa de matriz cartesiana<sup>143</sup>.

Si para la filosofía negativa el asunto consistía en revocar toda consistencia ontológica del mundo y así reconducirlo todo al pensamiento y al saber, de donde proceder a reconstruir el mundo por la vía epistemológica, con el realismo positivo es posible partir de la ontología para fundar una epistemología. Cuando esta última, más tarde, accede al mundo social, evidentemente puede y debe volverse constitutiva (está claro que son los hombres los que hacen las leyes, no los átomos), mientras que no puede serlo en el mundo natural, como pretendía la filosofía negativa, que desde Descartes llega a los posmodernos.

Esto significa, para nuestros intereses, por lo menos dos cosas. En primer lugar, que la ontología es un espacio sólido que no necesita formas impuestas por la epistemología. En segundo lugar, que la epistemología o los conceptos, por lo general, no son necesarios para interactuar y vivir. Los conceptos sirven para esa función extremadamente rara y especializada llamada «saber», así que entre la esfera del saber y la del ser se da una desproporción respecto a la cual parece que los construccionistas muestran poco interés: la primera es muchísimo más pequeña que la segunda.

## Epistemología

Como ya he dicho, saber lo que sabemos depende de dos elementos: la ontología y la tecnología. La tecnología se pronuncia acerca de lo verdadero y lo falso, y no constituye ni una esfera inerte, que se limita a reflejar lo que hay, ni una esfera hiperactiva que fabrica todo lo que hay. Es, antes bien, el ámbito en el que tiene lugar la formación de los conceptos. El concepto de «número», o el de «discapacitado» o el de «revolucionario» no existen en la naturaleza; se han sedimentado y han sido seleccionados culturalmente: el calórico y el flogisto sobreviven, pero como nociones de la historia y no de la física, y con el paso del tiempo, nos hallamos formando nuevos conceptos. En el caso de los objetos sociales, además, los conceptos poseen un valor no solo descriptivo sino también performativo, y evidencian estratos ontológicos que se hallan aún soterrados: los trabajadores descubrirán que son víctimas de la plusvalía, de las razas, las clases o los géneros, y descubrirán que están discriminados, así como el burgués gentilhomme descubrirá que llevaba hablando en prosa toda su vida.

Pero también en este caso la verdad se refiere a un estrato ontológico distinto que es independiente respecto a la epistemología, la cual se limita a proporcionarle una forma. A los defensores de la hipoverdad les parecerá que esta descripción le otorga demasiada poca importancia a la epistemología, pero creo que hemos comentado suficientemente su postura y las indeseables consecuencias que se derivan de ella. Más importante es, en cambio, volver a hablar sobre la postura de los defensores de la hiperverdad, a quienes mi versión de la epistemología, por el contrario, les parecerá demasiado débil. Me excuso por anticipado por las complicaciones que voy a tener que introducir: no lo hago a propósito.

Los defensores de la hiperverdad señalan<sup>144</sup> que aquello que sostiene Tarski es un bicondicional, es decir, una conexión que es verdadera tanto de derecha a izquierda como de izquierda a derecha: la proposición «la nieve es blanca» es verdadera si, y solo si, la nieve es blanca; de manera recíproca, si la nieve es blanca, exista o no la humanidad, entonces es verdadera la proposición «la nieve es blanca». Como si dijéramos que la epistemología estuviese necesariamente asociada a la ontología, incluso si no hubiese humanos, o si los humanos no dispusieran de los conceptos adecuados para comprenderla. Así, por ejemplo, la proposición «la sal es cloruro de sodio», que es verdadera aun en tiempos de Homero, se sigue lógicamente del hecho de que es verdad que la sal es cloruro de sodio por lo menos si se admite que, a pesar de que se hable de hechos empíricos, proposiciones como las de «la nieve es blanca» o «la sal es cloruro de sodio» son verdades conceptuales, es decir, no aplican el concepto de verdad sino que lo definen. Si, en efecto, es verdad que «la nieve es blanca y la sal es cloruro de sodio si, y solo si, la nieve es blanca y la sal es cloruro de sodio», estamos ante una verdad conceptual (una suerte de definición de lo que significa «verdad»), y entonces es verdad que «la sal es cloruro de sodio» y «la sal es cloruro de sodio» son proposiciones que se sustituyen la una a la otra, conservando intacta la verdad de lo que se dice (así como «hombre no casado» siempre se puede sustituir por «soltero», «cloruro de sodio» siempre se puede sustituir por «sal»). Pero entonces lo que viene después es un argumento correcto, es decir, uno cuyas premisas son verdaderas y para el cual todo pasaje se sigue lógicamente del anterior:

*Premisa:* en los tiempos de Homero, la sal era cloruro de sodio.

*Premisa:* la sal es cloruro de sodio solo si es verdad que la sal es cloruro de sodio.

*Conclusión:* (siempre que «cloruro de sodio» pueda ser sustituido por «sal» y viceversa) en los tiempos de Homero era verdad que la sal era cloruro de sodio.

A la objeción de los defensores de la hipoverdad y de los de la mesoverdad, a quienes les parecerá contraintuitivo que una proposición pueda ser verdadera aunque no la profiera nadie, los defensores de la hiperverdad responden<sup>145</sup> que por «proposición» no entienden nada lingüístico sino algo lógico, y que por ejemplo la proposición «la sal es cloruro de sodio» bien puede ser una verdad *del* mundo de Homero aunque no lo fuera *en el* mundo de Homero, puesto que en aquellos tiempos nadie poseía ninguna noción de química moderna.

Son argumentos poderosos y, con todo, en absoluto invencibles. Empiezo por el final. Si la proposición «la sal es cloruro de sodio» es una verdad del mundo de Homero pero no en el mundo de Homero (y sobre esto están de acuerdo muchos defensores de la hiperverdad<sup>146</sup>), entonces parece razonable sostener que en el mundo de Homero la proposición «la sal es cloruro de sodio» no era ni verdadera ni falsa, sino que, sencillamente, no existía. Nuestra proposición *en relación con aquel mundo* es verdadera, o falsa, porque somos nosotros quienes la formulamos en función de las pistas que tenemos sobre aquel mundo. Ser la verdad (hoy) de un mundo no equivale en ningún caso a ser la verdad (entonces) en un mundo. El bicondicional tarskiano se aplica a un mundo actual, pues en caso contrario significaría que la proposición «la nieve es blanca» es verdadera si, y solo si, la nieve *era* blanca<sup>147</sup>. Los defensores de la hiperverdad replicarán que, por el principio del tercero excluido, o bien es verdad que la sal en la época de Homero era cloruro de sodio, o bien no es verdad; pero esto es algo que, de nuevo, parece tener que ver con las conjeturas que nosotros hacemos acerca del mundo de Homero.

Respecto a lo que tiene que ver con la naturaleza no lingüística sino lógica de las proposiciones, creo que no cambia nada, no solo porque a menudo los defensores de la hiperverdad tratan las proposiciones como si fueran expresiones lingüísticas<sup>148</sup> (y sería difícil operar de otro modo), sino sobre todo porque, como vamos a ver dentro de poco, en mi teoría – que en este caso no es muy original, ya que la comparten todos los filósofos no platónicos (es decir, siendo honestos, la casi mayoría de los filósofos)–, la lógica, paralelamente a la matemática y al lenguaje, es una técnica cuya existencia depende de la existencia de los humanos.

El hecho de que ciertas aserciones puedan ser verdades *de* un mundo carente de mentes no perturba a los defensores de la mesoverdad, que, como ya he dicho, se adhieren a un relativismo no epistemológico sino tecnológico. Como decía antes, la verdad es tan absoluta como lo es la ontología, y es relativa respecto a sus sistemas de medición, entre los cuales se cuentan los metros, los números, la lógica y los esquemas conceptuales. Cosas, todas estas, que existen solo en presencia de humanos. Para el relativista tecnológico, así como para el pragmatista, pero manteniendo la independencia y la inenmendabilidad de la ontología, el saber exige tecnología tanto para las verdades de derecho (en las que la tecnología es la lógica) como para las verdades *de facto* (en las que las tecnologías son múltiples). A menos que no se le quiera adjudicar las propiedades de nuestro hogar a lo que está lejanísimo en el tiempo, la proposición «los dinosaurios han existido» apareció solo en un determinado momento; antes había dinosaurios y nadie lo sabía. Y decir que para un griego de la época de Homero era verdad que «la sal es cloruro de sodio» no es muy diferente que sostener que una proposición como «los dinosaurios

existen en el patio de casa» (incluso puede que también junto a unicornios) es verdadera.

Llegando, por fin, al bicondicional según el cual la ontología se asocia necesariamente a una epistemología, un defensor de la hiperverdad como Marconi observa<sup>149</sup> –y tiene toda la razón por llamar la atención sobre esta posibilidad– que alguien podría objetar que, tal vez dentro de cien años, se descubrirá que la sal no es cloruro de sodio, y continúa reconociendo que es posible, «si bien improbable», que dentro de cien años la sal no sea cloruro de sodio. En efecto, y es una puntualización de sentido común, casi la totalidad de las nociones que se creían verdaderas hace no ya cien años sino –pongamos– hace diez mil años, por lo que nos consta, han cambiado; tanto es así que Ramsés II nunca sospechó que iba a morir de tuberculosis. Marconi concluye que «estos son asuntos sobre los cuales el debate me parece que aún sigue abierto» –o sea, concluye que todavía está abierto el debate sobre el hecho de que fuera verdad para Homero que la sal es cloruro de sodio–. Esto no vale solo para las cogniciones científicas. El color blanco de la nieve es un dato perceptivo que es válido para los humanos pero que no lo es para los murciélagos.

En definitiva, la proposición no consigue precisar nada: si no hubiera humanos, la nieve seguiría poseyendo todas las propiedades que posee, pero la proposición «la nieve es blanca» sería insensata. Y lo sería todavía más si «la nieve es blanca» constituyera una elipsis para «la nieve parece blanca para un sistema perceptivo como el de los humanos», o (cada vez más complicado) para «la nieve posee la propiedad disposicional<sup>150</sup> de aparecer como blanca a un sistema perceptivo como el de los humanos».

## Tecnología

Todo lo dicho hasta ahora nos lleva a una propuesta. Los «esquemas conceptuales», es decir, los marcos teóricos que guiarían nuestra relación con el mundo, van evidentemente en contra de la objeción que plantea que, si nuestra relación con el mundo está mediada por esquemas conceptuales, sería difícil establecer relaciones con esas partes del mundo para las cuales no disponemos de conceptos. Para un kantiano es un problema, desde el momento en que las intuiciones sin concepto son ciegas; para un posmoderno el problema debería ser incluso más difícil, puesto que los conceptos son convocados para construir la totalidad de la realidad. Pero, dado que el posmoderno considera que tiene conceptos para todo, la cuestión parece solucionada por lo menos en teoría.

En la práctica, sin embargo, no lo está, ya que, sencillamente, no es verdad (lo hemos visto hasta la saciedad) que los conceptos construyan el mundo. Y por lo tanto el enigma permanece abierto a menos que se introduzca un tercer término al que propongo denominar «esquema interpretativo» y con el que designo la acción que se cumple en el mundo y sobre el mundo (natural y social) sin conceptos, pero no sin efectos, mediante una competencia sin comprensión que, en mucha mayor medida que la posesión de conceptos, es característica de la gran parte del estar en el mundo de los animales.

El aspecto interesante de la tecnología es justamente el de ser un medio, un trámite, que por un lado habilita el contacto y la acción en la esfera ontológica, y por otro hace posible que, en determinados casos, la competencia pueda transformarse también en comprensión, ingresando en

la dimensión epistemológica. La tecnología, así, no aporta esquemas conceptuales sino esquemas interpretativos que en algunos casos (por ejemplo, encontrar un trébol de cuatro hojas en un prado) median entre el concepto (abstracto y general) y la percepción (concreta e individual), pero que en muchos otros –la grandísima mayoría– se aplican a percepciones o intervienen en el mundo independientemente de los conceptos.

Estas circunstancias no nos sorprenden en absoluto. Lo que los filósofos han ido bautizando con muchos nombres (esquematismo, imaginación trascendental, dialéctica o *différence*) es una disposición tecnológica que se manifiesta hasta en los aparatos más elementales para después evolucionar en formaciones cada vez más complejas, como una facultad reproductiva que remolcase a la ontología hacia la epistemología. De manera recíproca, la tecnología no tiene que ver solo con el remoto origen de lo humano, sino con las realizaciones intelectuales más elevadas: en la matemática y en la lógica, en la creación de los experimentos científicos y de las obras de arte, en las acciones y en los ritos que acompañan a nuestra vida social.

A pesar de esto, hasta ahora la tecnología no ha recibido la atención que merece<sup>151</sup>, la que merecería un reino filosófico que es tan importante como lo es el de la ontología o la epistemología (y funciones tecnológicas como, precisamente, la hermenéutica fueron atribuidas por los defensores de la hipoverdad a la ontología, o por los de la hiperverdad a la epistemología). Y no es la contemplación sino la construcción de aparatos técnicos para suplir la propia debilidad constitutiva<sup>152</sup> lo que constituyó el primer paso de la hominización. Mucho tiempo después aparecerán las primeras normas, derivadas de la técnica. Como hemos visto, hablando de realismo, un dato constante de nuestro estar en el mundo (así como del estar en el mundo de otras innumerables formas de vida) es la interacción. La interacción social misma es, desde el principio, una tecnología que puede, pero no necesariamente debe, formar esquemas interpretativos, y solo en un segundo momento (que puede incluso hacerse esperar por toda la eternidad) puede transformarse en epistemología<sup>153</sup>. Esta interacción tiene lugar incluso en la más absoluta ausencia de conceptos, y consiste en acciones soportadas por competencias que no exigen una comprensión: monto en bicicleta sin tener nociones de física, manejo dinero con ideas económicas muy confusas, comienzo a componer la *Iliada* fiándome de lo que me sugiere una idea o siguiendo las oscuras pulsiones de mi mente bicameral.

La interacción, con todo, no se limita a suplir la comprensión por medio de la competencia: en un corto espacio de tiempo (el caso, por ejemplo, de aprender la gramática de una lengua) o en un larguísimo espacio de tiempo (en el caso de la filogénesis de una vida inteligente<sup>154</sup>) puede generar comprensión. De este modo, los problemas que seguían abiertos e irresueltos en el esquema binario ontología/epistemología encuentran una composición, también intuitivamente satisfactoria, en el esquema ternario ontología/tecnología/epistemología<sup>155</sup>.

Lo que la hermenéutica del siglo XX recondujo, conforme a su esquema binario, a una función conceptual debe ser concebido más bien conforme a la propuesta del esquema interpretativo, esto es, como una actividad práctica que tiene que ver más con gestos que con conceptos. Se trata de un elemento central de la reflexión pragmatista<sup>156</sup>, de la que recientemente se ha subrayado su afinidad con los juicios sintéticos *a priori* de Kant<sup>157</sup>; esta comparación puede parecer peregrina, pero resulta totalmente evidente si pensamos en la práctica artística. El artista no sabe dar explicaciones sobre por qué ha ejecutado esa obra de ese modo en concreto (la doctrina del

*nescio quid* de Leibniz), y las más de las veces las descripciones del proceso compositivo apelan a elementos inconscientes o a un automatismo que es el que guía la ejecución (los personajes se mueven como si tuvieran vida propia, algunas palabras –por ejemplo *Nevermore* en *El cuervo* de Poe– conducen el conjunto de la composición). Por esto es por lo que el arte es técnica. Es lo que Pareyson<sup>158</sup> llamó «formatividad», la circunstancia según la cual el hacer artístico halla sus propias reglas sobre la marcha. Goethe, al escribir el *Meister*, no poseía desde el principio el plan completo de lo que pretendía hacer. Con todo, una vez concluida, es una obra que se ha convertido en el arquetipo de novela de formación, estableciendo de manera dinámica las reglas propias de este género y asumiendo una función de ejemplaridad y canon.

Este discurso puede extenderse a la técnica en general, que por un lado aparece como el reino de lo iterativo pero que, por otro, se presenta como la esfera de una inventiva que se vuelve cada vez más interesante cuanto más amplia es su dependencia de los conceptos. Nadie puede prever desde el principio los posibles usos de la palanca o de la rueda (por no hablar de los aparatos más complejos), así que, como he dicho hace poco, las funciones que a menudo se reconducen a una superfacultad humana, la imaginación<sup>159</sup>, deben ser atribuidas, más bien, a las posibilidades de registro, de exteriorización y de acumulación que son inmanentes a la tecnología. La interacción social es otro caso ejemplar. Un grupo humano cumple un rito de iniciación que se conecta a un pasado prehumano. El rito evoluciona hacia formas cada vez más complejas y codificadas (vela de armas, consagración, servicio militar...). Por fin, asume la forma jurídica de la mayoría de edad y crea una serie de reglas y leyes que determinan, también en este caso, una esfera de verdad.

La imagen de la acción humana en tanto que una praxis inconsciente que se vuelve consciente gracias al progreso histórico (una imagen que desde Vico llega hasta Hegel y al historicismo) da cuenta plenamente de nuestras intuiciones. Nosotros no conocemos las razones de nuestros actos y solo a veces podemos explicárnoslas. Al mismo tiempo, conocer minuciosamente los principios que guían nuestros actos no nos hace forzosamente ser eficientes (de no ser así, los profesores de las academias militares serían los mejores estrategas, lo cual casi nunca es así). Además –frente a lo que a menudo creen los historicistas–, las competencias sin comprensión se dan también en la matemática<sup>160</sup> y en las formas de pensamiento aparentemente más abstractas: Euler sostenía que toda la fuerza de su matemática estaba concentrada en el lápiz con el que hacía los cálculos, y el gran descubrimiento de Turing consiste en haber entendido que para calcular no es necesario saber qué es la matemática, sino que basta con poseer ciertas competencias técnicas que permiten el cálculo. Un sistema de signos es puesto en interacción, en un principio, por razones prácticas o rituales, por contabilidad o por vaticinio; a lo largo del tiempo, empero, los signos se emancipan y se sofistican, y sobre todo se sofistican las acciones (operaciones) que se pueden hacer con estos signos; por último, surge la esfera de las matemáticas como colección de teoremas y de operaciones verdaderas. Así, de entre los distintos productos de la tecnología, el más importante, aunque esté infravalorado, es la verdad.

Esta reflexión sobre la tecnología puede tomarse como punto de partida para un esclarecimiento sobre lo que puede significar «hacer la verdad». Hay una distinción, que goza de difusión en el ámbito analítico<sup>161</sup> y fue anticipada por la tradición; se trata de la que existe entre productores de verdad (*truth maker*) y portadores de verdad (*truth bearer*): los primeros serían el

fundamento ontológico de una proposición verdadera (la nieve blanca) y los segundos serían la expresión epistemológica de la verdad (la frase «la nieve es blanca»). Esta distinción se apoya en la identificación, propia de la hiperverdad, entre ontología y epistemología. Sin embargo, según la perspectiva que estoy proponiendo, puede haber realidad sin verdad pero no verdad sin realidad, y la verdad es, justamente, lo que se hace, el conjunto de las proposiciones verdaderas que emanan de la realidad. ¿Qué pretendo con esto? Una teoría positiva de la verificación. «Verificar» deriva de *veritas facere*, hacer que algo sea verdadero. Hacer la verdad, verificar, presenta una doble acepción: invalidar (si, para que nos entendamos, la nieve no es blanca) y convalidar (si la nieve es blanca).

Llegados a este punto, surge una pregunta crucial<sup>162</sup>: ¿qué es lo que posibilita que ciertas tecnologías conduzcan a la verdad y otras a la falsedad? Salviati y Simplicio, en el diálogo galileano, hablan sobre las tecnologías con las que pueden producir sus epistemologías, pero el primero dice la verdad y el segundo dice lo falso. ¿Qué es lo que nos asegura que algunas tecnologías nos permiten hacer la verdad mientras que otras nos inducen a hacer lo falso? Evidentemente no se puede contestar a esa pregunta «la ontología», o «así son las cosas», porque para saber cómo son las cosas la epistemología debe recurrir a la tecnología. Por lo tanto, el problema persiste: ¿cómo logramos saber cuál, de entre todas las tecnologías, es la correcta (la que nos da la verdad), desde el momento en que con la tecnología producimos tanto la verdad como la falsedad?

La respuesta es más sencilla de lo que parece: gracias a los efectos. Tecnologías erradas producen efectos no deseados, y antes o después (o tal vez nunca) sabremos por qué. Pero el fracaso de la tecnología ha supuesto el primer paso para la búsqueda de la verdad. El poder heurístico del fracaso (errando se aprende) vale en epistemología porque, para empezar, lo experimentamos con una frecuencia mucho mayor en la tecnología. Y, a la inversa, es precisamente la atención que le dedicamos a los efectos, incluso a los nefastos, lo que constituye el elemento que valoriza una frase célebre de William James:

Son verdaderas las ideas que podemos asimilar, convalidar, corroborar y verificar. Las ideas con las que no podemos hacer todo esto son falsas<sup>163</sup>.

Continuando con un planteamiento de tres términos, quisiera proponer una diferenciación ulterior: en vez de entender el fundamento ontológico como un «factor de verdad», dado que la ontología es la que proporciona el material, propongo definir el estrato ontológico como un «portador de verdad»; la tarea de «hacedor de verdad» le corresponde, en cambio, según lo que ya he dicho, a la tecnología, que se encarga de hacer la verdad; y la función de «enunciador de verdad» (como traduciríamos *truth teller*) le compete a la epistemología.

Ontología	Portadores de verdad
Tecnología	Hacedores de verdad
Epistemología	Enunciadores de verdad

Para concluir esta disertación y el libro, examinemos mejor estos tres conceptos.

## Portadores de verdad

De acuerdo con lo que he dicho sobre la ontología, todo portador de verdad posee la característica fundamental de la inenmendabilidad. En este sentido, podríamos releer en términos ontológicos la intuición popperiana del falsificacionismo<sup>164</sup>. Reforzado por una experiencia reiterada a lo largo de meses, un pavo puede formular la ley que dice que cada vez que llegue el campesino, él recibirá comida. Pero llega un día, justo antes de Navidad, en el que esta ley es dramáticamente desmentida. Para muchos filósofos, el destino del pavo es desconsolador también desde el punto de vista científico. Si nuestros conocimientos son la generalización de experiencias, entonces todo nuestro saber es quimérico: llegará el día en el que la ley que creíamos inquebrantable se revele como algo ilusorio, situación que queda demostrada no solo por la muerte del pavo sino también por la historia de las ciencias, que es una secuencia de errores antes que de verdades.

Con Popper se propuso una diferente valoración de estos errores. El hecho de que todas y cada una de las leyes empíricas puedan ser desmentidas por la experiencia («falsada», en la jerga de Popper) no es indicativo de que la ciencia sea vana, sino, por el contrario, de que se trata de una empresa prometedora. A nadie se le ocurriría refutar la tesis según la cual cada vez que se impone el silencio en una conversación es porque ha pasado un ángel, pero decir «cada vez que llega el campesino trae consigo la comida» significa formar una ley potencialmente científica.

Ahora bien, según Popper, ese científico potencial que era el pavo se equivocó dos veces. La primera cuando pensó (al igual que los empiristas) que la mera experiencia era suficiente para formar una teoría. Y no es así: en la *Crítica de la razón pura* Kant elogia a Bacon precisamente por haber comprendido que el científico debe interrogar a la naturaleza como lo haría un juez y no como lo haría un colegial. La ciencia no es una colección de experiencias, por así decir, pasadas a limpio; es, más bien, un proceso que parte de un problema, trata de resolverlo y, para ello, formula ciertas conjeturas a las que se intentará poner a prueba a través de experimentos *ad hoc*.

Pero el segundo error del pavo fue aún más fatal, pues creyó que una serie muy larga de regularidades en la experiencia podía llegar a servir para verificar una teoría. No es así. Dado que la experiencia está constitutivamente abierta, la regularidad puede corroborar una teoría, pero no verificarla: se pueden abrir todas las botellas que se quiera, pero siempre podrá ocurrir que la siguiente botella sepa a corcho –a partir de esta obvia consideración es como nace el hábito en el restaurante de hacerle probar el vino al cliente antes de servirlo–. La única certeza que la experiencia puede proporcionarle a una teoría es negativa, o sea, puede demostrar que es, con toda seguridad, falsa. De aquí se deriva la superioridad de la falsificación sobre la verificación: si Spinoza dijo que lo verdadero es indicio de sí mismo y de lo falso, Popper sostiene más bien que lo falso es indicio de sí mismo y de lo verdadero.

Esta teoría, que parece problemática si consideramos la ontología un factor de verdad (según la perspectiva de Popper, estamos obligados a considerarla un simple factor de falsedad), funciona mucho mejor si, por el contrario, le conferimos a la ontología el deber de ser un portador de verdad. La ontología es sencillamente el fundamento, pasivo (realismo negativo) y positivo (realismo positivo), que confirma –es de esperar que en la mayor parte de los casos– nuestras teorías, aunque al mismo tiempo siempre puede desmentirlas, como precisamente ocurre en la

inenmendabilidad en tanto que característica distintiva de la ontología.

## Hacedores de verdad

Veamos ahora a los hacedores de verdad. Como decía Fontenelle, si el señor Fulano quiere creer a toda costa en un oráculo, entonces nadie se lo puede negar. Pero está también el hecho de que se puede perfectamente no creer en los oráculos y que el camino para buscar la verdad siempre permanecerá abierto. Seguirlo no conlleva en absoluto la búsqueda del Santo Grial, o la persecución masoquista de una divinidad hosca, de un «regreso al orden» o de algo o alguien que siempre dice *no*, parecido al demonio de Sócrates. Para aclararlo, recuperemos el «hacer la verdad» de Agustín con el que concluíamos la disertación anterior.

La sentencia de Agustín tiene un primer sentido bastante obvio: se trata de expresar, confiriéndole evidencia social, algo que tenemos dentro pero que no existe en sí mismo hasta que no se manifiesta. Nunca sabremos, ni siquiera para nosotros mismos, si en verdad nos hemos convertido, o si queremos casarnos, o comprar un vuelo a Cuba –no lo sabremos hasta el momento en que un hecho certifique nuestra intención–. Paradójicamente, es Agustín (que dijo que no hace falta salir al exterior, que la verdad habita en el interior del hombre) quien nos enseña que no puede haber verdad sin una manifestación, una expresión, una declaración o una confesión. La verdad, así, no es algo tácito e inexpresado: solo existe desde el momento en que se hace pública.

Pero tal vez se puede decir algo más que esta reflexión de sentido común: la verdad no es autoevidente, necesita un adiestramiento técnico además de una dosis de buena voluntad y de imaginación, y a veces incluso de coraje personal. Esta noción activa de verdad puede ser llevada algo más lejos. Tomemos el caso de la nieve blanca. Lo verdadero es el enunciado, mientras que la nieve blanca es simplemente una situación que es o no es. Tenemos, de hecho, tres elementos: la situación (ontología: la nieve es blanca), el enunciado verdadero (epistemología) y un tercer elemento, la conexión, lo que conecta la ontología con la epistemología, aquello que yo he llamado «tecnología» y que Platón definió como *symploké*, el nexo (ahora podríamos llamarlo «web») que une la ontología con la epistemología, el ser con la verdad.

Hacer la verdad, así, es justo lo contrario que deshacer la verdad siguiendo la tesis «no hay hechos, solo interpretaciones». Y merece la pena destacar que en ambos casos nos las tenemos que ver con algo que, precisamente, está hecho, está construido por medio de una operación tecnológica; si Nietzsche hubiese dicho «no hay objetos, solo interpretaciones», entonces el carácter idealista de su tesis se habría revelado en toda su evidencia. El recurso a los hechos no consiste en recuperar un término pleonástico («hoy es jueves» no dice menos que «es un hecho que hoy es jueves»), sino en acudir al carácter tecnológico del paso de la ontología a la epistemología, lo cual hace que una frase como «hay hechos precisamente porque hay interpretaciones» sea, tal y como decía, totalmente sensata.

## Enunciadores de verdad

Hemos llegado ya a las conclusiones. La posverdad no es una habladuría mediática sino, más bien, el síntoma de los aspectos fundamentales de nuestra época. Partiendo de este supuesto, he trazado, en la primera disertación, la genealogía ideológica que desde lo posmoderno lleva al populismo y, de ahí, a la posverdad. En la segunda disertación he explicitado sus causas técnicas y sociales, a las que he localizado en la documerialidad, es decir, en la unión entre la fuerza constructiva de los documentos, en tanto que fundamentos de la realidad social, y la fuerza deconstructiva de la web, que los multiplica, fragmenta y transforma, provocando así una atomización del tejido social. Por fin, en esta tercera disertación, he comparado dos modelos de verdad, el hermenéutico y el analítico, que en mi opinión no son capaces de ofrecer alternativas a la posverdad, y he propuesto un tercer modelo que concibe la verdad como una relación de tres términos: ontología, epistemología y tecnología.

Ha surgido una noción de verdad que no se limita a constatar, sino que consiste en un hacer – una actividad alternativa respecto a la de la posverdad, una máquina cuyas ruedas no giran suspendidas en el vacío, sino que se apoyan en la ontología–. Tenemos, por lo tanto, en primer lugar, la ontología, que proporciona a los portadores de verdad aquello sobre lo que versa el verdadero discurso. Luego tenemos la tecnología, que proporciona a los hacedores de verdad los esquemas interpretativos que, por medio de su interacción con la ontología, permiten hacer la verdad mediante un sistema de prueba y error facilitado por la experiencia (o no hacerla, en el caso de que el esquema fallara). Y, por último, tenemos la epistemología, es decir, a los enunciadores de la verdad, los conceptos verdaderos que hemos obtenido de la interacción entre ontología y tecnología.

Llegados a este punto, sin embargo, la verdad exige que sea dicha, tal y como sugiere el ejemplo de Agustín, quien concebía como una parte constitutiva de la verdad el hecho de que se la pudiera enunciar y fijar por escrito. Aunque sea en un contexto inusual, Agustín se refiere a una circunstancia que es rutinaria para la investigación científica (o sea, una actividad que es paradigmática de la esfera epistemológica a la que nos estamos refiriendo): si la verdad no fuera comprendida, transmitida y salvaguardada –todas ellas son funciones que no pueden ocurrir sin registro–, *entonces no habría verdad*. Si en un proceso larguísimo, compuesto por registros, enunciados y transmisiones, no se hubiera llegado a crear la química, entonces para nosotros –no de manera distinta que para Homero– seguiría siendo un misterio qué es realmente la sal, además de muchas otras verdades más interesantes.

Pero enunciar y fijar la verdad no es solo un elemento imprescindible del protocolo científico. También es una parte constitutiva de la dignidad humana. Kant dice que nunca hay que mentir, ni siquiera por el bien de la humanidad, pero Woody Allen, entonces, le plantea una objeción: entonces si la Gestapo me pregunta si Anna Frank está en el ático, estoy obligado a denunciarla. El efecto cómico se habría evaporado si el ejemplo se hubiese referido no a una pobre muchacha holandesa sino a Galileo y Sócrates. Este último (y es lo menos que podemos decir) acabó quedando en un muy buen lugar; el primero no, y Kant, como a menudo le ocurre, acaba quedando en un lugar mediocre cuando habla de un tercero en su ejemplo, un individuo que huye de la policía, no sabemos si con razón o no: y así le pone el chiste en bandeja a Woody Allen. Esta diferencia entre –digamos– Galileo, Kant y Sócrates distingue tres actitudes diferenciadas en lo referente a la enunciación de la verdad.

En el primer caso, se conoce la verdad, se dice y luego se abjura de ella. En el segundo, se la

conoce y se dice, pero respecto a otra persona. En el tercer caso, se conoce la verdad y se la enuncia en primera persona y a costa de la vida. Es intuitivamente obvio que precisamente el tercer caso, el de la *parrhesía*<sup>165</sup> (decir la verdad a costa de la vida), es el más significativo: es aquel que se refiere a un ideal (que consigue realizarse rara vez) del cual derivan todas las demás formas de enunciación y se le subordinan. Y es intuitivamente no menos obvio que puede haber excelentes motivos, y en muchos casos heroicos, para no decir la verdad. Pero no existe ni un solo motivo para decir que la verdad es violenta y dogmática o que no está íntimamente conectada con la existencia y la dignidad de los seres humanos.

*De te, de nobis, fabula narratur.* El disgusto que experimentamos ante la posverdad no es tanto el de un sentimiento de rabia por la mentira o la estupidez cuanto el de la irritación hacia principios de los que no se siguen acciones y testimonios en primera persona. Aquel que no quiere vacunar a sus hijos se cura a sí mismo con medicinas aprobadas por la «ciencia oficial»; aquel que predica que uno vale uno organiza luego un sistema político en el que uno decide por todos; aquel que amenaza con guerras que desencadenarán «fuego y furia» evitó cinco veces cumplir el servicio militar.

El doctor Johnson decía que el patriotismo es el último refugio de los canallas, un principio que se aplica a muchos escenarios. Pero estos canallas ¿son tan distintos de nosotros mismos? Evidentemente no, dado que no son los marcianos quienes hacen la posverdad sino que la hacemos nosotros y otros tantos que se nos parecen. Al comienzo de este libro llamé la atención sobre el hecho de que los posmodernos miran a los postruistas como si fueran su propia caricatura, y que por eso no quieren ni oír hablar de la posverdad. Pero incluso sin entender la verdad como el fruto del poder y de la metafísica, queda por ver si la verdad puede ser, si no arriesgada, frustrante (lo cual, después de todo, es aún peor).

En estos momentos puede resultar reconfortante hablar de posverdad sin olvidar, no obstante, que repetir continuamente que «la posverdad son los demás» es el último subterfugio de la posverdad. Para hacer la verdad, entonces, se debe empezar por admitir que es algo que nos afecta a todos: *hypocrite menteur, – mon semblable, – mon frère!*

---

129. D. Marconi, *Per la verità*, Turín, Einaudi, 2007.

130. Cfr., a favor, R. Rorty, «Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism», *The Monist*, 64, 2, 1981, pp. 155-174; en contra, D. Stove, «Idealism. A Victorian Horror Story (Part Two)», en *id.*, *The Plato Cult and Other Philosophical Follies*, Oxford, Blackwell, 1991, pp. 135-178.

131. Que se vislumbra solo en J. Foster, *A World for Us. The Case for Phenomenalist Idealism*, Oxford, Oxford University Press, 2008, obra que supone una valiosa excepción porque tiene el valor de asumir auténticos esfuerzos ontológicos.

132. R. Rorty, «Charles Taylor on Truth», en *id.*, *Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, vol. III.

133. Marconi, *Per la verità*, *op. cit.*, pp. 64-65.

134. «Antes de que las leyes de Newton fueran reveladas no eran “verdaderas”; de lo que no se deduce que fueran falsas [...] El hecho de que las leyes de Newton, antes que él, no fueran ni verdaderas ni falsas no puede significar que el ente que ellas revelaron y mostraron no haya sido antes. Aquellas leyes se volvieron verdaderas gracias a

Newton, gracias a esas leyes el ente se hizo en sí accesible al ser-ahí» (M. Heidegger, *Essere e tempo* [1927], Milán, Mondadori, p. 643 [en castellano *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2012]).

135. La frase está tomada de un texto de Barry Stroud, citado con aprobación por Marconi (*Per la verità, op. cit.*, p. 4): «El mundo que nos rodea, del que afirmamos tener conocimientos, existe y es como es de manera totalmente independiente del hecho de que sepamos o creamos que es así [...] En muchos casos, lo que creemos o creemos que sabemos sobre el mundo no exige, para ser verdad, que nadie sepa o crea nada en absoluto».

136. Le debo esta objeción a Enrico Terrone, a quien de nuevo doy las gracias.

137. Sócrates, *Teeteto*, 191c-e: «Imagina por lo tanto, por así decir, que exista en nuestras almas un bloque de cera sobre el que poder dejar impresiones (*enon kerinon ekmageion*), en algunos más grande y en otros más pequeño, en este de una cera más pura y en aquel más impura, en algunos de una cera más dura y en otros más blanda, y en otros con la templanza justa [...] Y ahora decimos que esta cera es un don de Mnemosine, la madre de las Musas; y que en ella, al exponerla a nuestras sensaciones y a nuestros pensamientos, vamos poco a poco imprimiendo, así como se imprimen los signos de los sellos, todo lo que queremos recordar de las cosas que vemos o escuchamos o lo que nosotros mismos pensamos; y lo que queda ahí impreso lo recordamos y conocemos hasta que su imagen permanece; lo que por el contrario es borrado, o no es posible imprimir, lo olvidamos y no lo conocemos».

138. J. Derrida, introducción a E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, París, PUF, 1962.

139. Sobre el nexo entre técnica y retención, cfr. de nuevo mi *Emergenza*, Turín, Einaudi, 2016.

140. Los teóricos de la hiperverdad objetarán que no es verdad que solo las creencias y las aserciones pueden ser verdad, tal y como sostienen los relativistas epistémicos, pero el teórico de la mesoverdad propone un relativismo no epistémico sino tecnológico, que consiste en la estructura «en el tarro hay 22 judías». Me pongo a contarlas (tecnología) entrando en contacto con el portador de la verdad (la ontología, el hecho de que haya 22 judías). En este punto formulo la proposición «en este tarro hay 22 judías», que es epistemología, y es verdadera porque se fundamenta tanto en el hecho de que haya 22 judías como en el hecho de que las he contado. Antes de contar no tiene sentido sostener que hay 22 judías o cualquier otro número, a menos que no juegue a adivinarlo (y la respuesta será verdadera o falsa solo una vez que se hayan contado las judías). Con rigor, antes de la tecnología la única proposición posible respecto al problema del número de judías no es una aserción sino una pregunta: «¿Cuántas judías habrá en esta caja?» (en la que el uso del futuro, en castellano, parece adoptar una perspectiva de relativismo epistémico aunque, personalmente, repito, el relativismo epistémico está equivocado).

141. También en este caso la ontología que aquí se expone goza de un desarrollo más articulado en *Emergenza, op. cit.*

142. M. Ferraris, *Il mondo esterno*, Milán, Bompiani, 2001.

143. M. Ferraris, *Realismo positivo*, Turín, Rosenberg & Sellier, 2013.

144. Según la formulación de Stefano Caputo, a quien doy las gracias, la tesis se encuentra, por lo menos de manera implícita, en D. Marconi, «On the Mind Dependence of Truth», en *Erkenntnis*, 65, 3, 2006, pp. 301-318.

145. En la tradición de Bolzano y de Frege, filósofos autorizados, cuyas teorías, con todo, no son artículos de fe para nadie.

146. A menos que no sean realistas en referencia a las proposiciones, como lo es Frege, para quien las proposiciones son objetos ideales eternos. Lo que en cambio existe contingentemente son las *sentences* (frases que se formulan en un cierto lenguaje, que expresan proposiciones) y las *utterances* o *inscriptions* (pronunciaciones determinadas, que expresan las *sentences* en un contexto determinado). Para los contextualistas como Charles Travis y François Recanati (con un precedente fundamental que es Wittgenstein) solo hay *utterances* e *inscriptions*, mientras que las *sentences* y las *propositions* son meras abstracciones que emplean los lingüistas o los filósofos para realizar sus análisis. Evidentemente, mi crítica a los defensores de la hiperverdad parte del presupuesto de que los contextualistas tienen razón y los realistas no.

147. Esto depende, es obvio, de la manera en la que cada uno entiende el mundo. Para los eternalistas, es decir,

para los filósofos que proponen una revisión radical del sentido común, el presente, el pasado y el futuro se encuentran todos en el mismo plano, por lo que no hay diferencia entre «es» y «era» (y ni siquiera entre «el mundo de Homero» y «nuestro mundo»: lo que hay, sencillamente, es el mundo). Pero yo no soy eternalista, y estoy convencido de que la mayor parte de los defensores de la hiperverdad tampoco lo son, por lo que, llegados a este punto, adoptan una postura más incómoda que la mía.

148. «No creo que la verdad sea “el modo en el que las cosas son”»: más bien es verdadera la proposición que *dice* que las cosas son del modo en el que son» (Marconi, *Per la verità, op. cit.*, p. 38; cursivas en el original).

149. Marconi, *Per la verità, op. cit.*, p. 82.

150. O sea, algo parecido a la *virtus dormitiva* con la que el medicastro de Molière explica por qué se duerme.

151. Entre las excepciones más significativas, G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, París, Aubier-Montaigne, 1958.

152. A. Gehlen, *Le origini dell'uomo e la tarda cultura. Tesi e risultati filosofici* (1956), Milán, Il Saggiatore, 1994; *id.*, *L'uomo nell'era della tecnica. Problemi sociopsicologici della civiltà industriale* (1957), Milán, SugarCo, 1984.

153. J. Goody, *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad* (1986), Madrid, Alianza Editorial, 1990; B. Stiegler, *La société automatique*, París, Fayard, 2015.

154. D. C. Dennett, *From Bacteria to Bach and Back. The Evolution of Minds*, Cambridge, MA, Bradford Books/The MIT Press, 2017.

155. Es sin duda previsible que esta perspectiva pueda ser interpretada como un determinismo tecnológico, como una exención de responsabilidad, pero evidentemente no es así. Se trata de la descripción del modo en que se origina la intencionalidad que, con todo –de acuerdo con la enseñanza de la Ilustración–, siempre es capaz de emanciparse, es decir, por encima de todo es capaz de mirar reflexivamente hacia las condiciones de su génesis.

156. G. H. Mead, *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductivismo social* (1934), Barcelona, Paidós Ibérica, 1982.

157. G. Maddalena, *The Philosophy of Gesture*, Montreal-Londres, McGillQueen's University Press, 2015.

158. L. Pareyson, *Estética. Teoría de la formatividad* (1950), Madrid, Xorki, 2014.

159. Y. N. Harari, *De animales a dioses (Sapiens): una breve historia de la humanidad* (2012), Barcelona, Debate, 2015.

160. F. Zalamea, *A Synthetic Philosophy of Contemporary Mathematics*, Londres, Urbanomic, 2012.

161. K. Mulligan, P. Simons y B. Smith, «Truth-Makers», en *Philosophy and Phenomenological Research*, 44, 1984, pp. 287-321.

162. Le debo este enfoque a Enrico Terrone, a quien le doy las gracias también por esto.

163. W. James, *El significado de la verdad* (1909), Madrid, Aguilar, 1980.

164. K. Popper, *Lógica de la investigación científica* (1959), Madrid, Tecnos, 2008.

165. Se trata, como es sabido, de una noción que es central en el pensamiento del último Foucault (los cursos en el Collège de France y en la Universidad de Berkeley en 1982-1983), y que parece el indicio para una revisión radical de la identificación entre poder y saber, algo que constituye el aspecto de mayor éxito e influencia del pensamiento foucaultiano. Cfr M. Foucault, *Discours et vérité. Précédé de La parrésia*, París, Vrin, 2016.

Título original: *Postverità et altri enigmi*  
Traducción: Carlos Caranci Sáez

Edición en formato digital: 2019

© 2017 by Società editrice il Mulino, Bologna  
© de la traducción: Carlos Caranci Sáez, 2019  
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2019  
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15  
28027 Madrid  
[alianzaeditorial@anaya.es](mailto:alianzaeditorial@anaya.es)

ISBN ebook: 978-84-9181-736-9

Está prohibida la reproducción total o parcial de este libro electrónico, su transmisión, su descarga, su descompilación, su tratamiento informático, su almacenamiento o introducción en cualquier sistema de repositorio y recuperación, en cualquier forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, conocido o por inventar, sin el permiso expreso escrito de los titulares del Copyright.  
Conversión a formato digital: REGA

[www.alianzaeditorial.es](http://www.alianzaeditorial.es)