

Del perspectivismo y la hermenéutica a la posverdad. El problema de la Verdad en las Humanidades

*(From Perspectivism and Hermeneutics to Post-Truth: The
Problem of Truth in the Humanities)*

María Martín Gómez

Abstract

The article analyzes one of the most current problems in philosophy, the emergence of the notion of post-truth, and investigates its relationship with philosophical currents as perspectivism, relativism, hermeneutics and the new realism. All this, from the hypothesis that an incorrect interpretation of the notion of "points of view" may have been the reason for the origin of the post-truth.

Keywords: perspectivism, post-truth, hermeneutics, points of view

Resumen

El artículo analiza uno de los problemas más actuales en filosofía -la aparición de la noción de posverdad- e investiga su relación con corrientes filosóficas como el perspectivismo, el relativismo, la hermenéutica y el nuevo realismo. Todo ello desde la hipótesis de que una interpretación incorrecta de la noción de "puntos de vista" puede haber sido el desencadenante del origen de la posverdad.

Palabras clave: perspectivismo, posverdad, hermenéutica, puntos de vista

1. La aparición de la posverdad

Uno de los problemas más acuciantes que afectan hoy a las humanidades en general, y a la filosofía en particular, es, sin lugar a dudas, el tema de la verdad. Filosofema clásico por antonomasia, el concepto griego de "Alétheia" parece haber experimentado un *revival* ligado como está a la aparición de corrientes filosóficas de reciente creación como pudieran ser el nuevo realismo¹ u otras posiciones más tradicionales como el perspectivismo y el relativismo.

Según entienden los analistas, vivimos en una época de *post-truth* o, para decirlo en español, de *posverdad* o *posverdad*. Al no ponernos de acuerdo, ni siquiera sabemos si debemos utilizar el anglicismo o eliminar la letra *t* en vistas a criterios de parsimonia lingüística². En cualquier caso nos hallamos ante un nuevo término que ha irrumpido de lleno en los medios de comunicación y en el discurso de los partidos políticos (Marcos, Sánchez, Olivera 2017), pero que le ha costado encontrar asideros teóricos en el ámbito filosófico³. Como posible

¹ Para la noción de nuevo realismo véase el libro de Ferraris *Manifiesto del nuevo realismo* (2012). Por lo demás, Markus Gabriel, en su obra *Por qué el mundo no existe* (2015), contrapone el nuevo realismo a la metafísica de cuño tradicional y a lo que él denomina la visión constructivista o constructivismo. Así, mientras que la metafísica clásica ha entendido que la verdad radica en la adecuación con la realidad externa, el constructivismo cree que la verdad de los hechos se halla en la perspectiva del espectador, que aprehende esa realidad, es decir, en los esquemas conceptuales que construye el ser humano. Ante estas dos posiciones el nuevo realismo "representa la doble tesis de que, en primer lugar, podemos conocer las cosas y los hechos en sí, y de que, en segundo lugar, las cosas y los hechos en sí no pertenecen a un único ámbito objetual" (125).

² En el presente trabajo utilizaremos el término *posverdad* por ser el concepto que utiliza Maurizio Ferraris en su último ensayo titulado *Postverità e altri Enigmi* (2017). En este sentido, mientras que "posverdad" parecería hacer referencia más bien a la falsedad política, consideramos que la "posverdad" es un término más filosófico, con implicaciones epistemológicas y tintes históricos, al poder entenderse éste, adicionalmente, como un tipo de verdad que provendría después, entre otros factores, de la crítica que la postmodernidad ha hecho a la verdad.

³ Maurizio Ferraris no ha dudado en aseverar que la posverdad es la esencia de nuestra época, siendo, como es, un fruto degenerado de la postmodernidad (Ferraris 2017: 10 y 19). Una idea similar se repite en los diversos artículos del volumen

“corriente de pensamiento” o ideología, la *posverdad* viene a denunciar que, en la actualidad, a la hora de crear opinión pública (“poner en valor”), los hechos objetivos no tienen tanta importancia como la apelación a las emociones y a las creencias personales para presentar esos hechos. Según el filósofo italiano Maurizio Ferraris (2017: 155), este recurso constante a la emotividad, ha posibilitado que la postmodernidad haya degenerado en populismo en política y en posverdad en filosofía: “la verdad del más fuerte ha acabado siendo la mejor” (62). En consecuencia, se entiende que la verdad hoy día puede “moldearse”, “minimizarse”, (¿cabría decir “engaño y mentira” sin ambages?) en aras de masificar lo falso y revestirlo con apariencias de verdad.

Sin duda alguna se puede. Porque en nuestros días todo es “verificable”. Frente a la verificación positivista decimonónica existe una nueva modalidad – tecnológica – de verificación de masas: la tecnología permite hoy manipular digitalmente cualquier documento, noticia o imagen y hacerla verdadera. Con la mensajería instantánea las mentiras corren como la pólvora y cuando la verdad sale a la luz (otro tipo de *post-verdad*) a veces es demasiado tarde. Según un estudio de Ramón Moles (2017) la posverdad prosperaría precisamente merced a este contexto tecnológico actual de comunicación en el que los mensajes recibidos son replicados hasta lo indefinido en intervalos de tiempo muy breves en los que “lo importante no es el argumento, sino la imposición rápida del mensaje” (Moles 2017: 118). De esta manera el control de la información ya no la ejercen del todo los Gobiernos ni tampoco el llamado “cuarto poder” sino grupos anónimos de ciudadanos que se retroalimentan entre sí (“redes”) y ejecutan una posición dominante ante cualquier idea discrepante (“la verdad del más

monográfico que la revista *Éxodo* ha dedicado a *¿Qué es la verdad? Contra los engaños de la posmodernidad*. Véanse los trabajos de Pérez, García, Torres, Oñate, Serrano y Sánchez (2017) referenciados en la bibliografía.

fuerte” de Ferraris). Podemos convenir entonces que la verdad es hoy un asunto puramente social ya que creemos en lo que se nos dice o apoya la mayoría a sabiendas de que puede ser mentira.

Desde este punto de vista el sociólogo norteamericano Robert King Merton (1964) desarrolló en los años sesenta una teoría muy oportuna que él mismo denominó “la profecía que se cumple a sí misma”. La suposición de Merton venía a indicar que para que algo pueda ser verdad – un juicio, una proposición – bastaba que una mayoría de personas así lo creyese⁴. Dile a alguien que es un ladrón y robará. Algo parecido, pero a la inversa, a lo que narraba Friedrich Schiller en su novela *Die Räuber* donde no importaba tanto si los protagonistas habían cometido algún crimen como el hecho de que sus conciudadanos pensarán que los acusados podían ser verdaderos criminales. Dicho en forma de anacoluto: ¿Puede recaer sobre ti la duda? Entonces puede ser verdad.

Merton, en su libro *Teoría y Estructura Sociales* (1964), aduce varios ejemplos para probar esta idea, pero uno de ellos es especialmente relevante sobre todo por razón de su actualidad. Se trata de representar la siguiente situación: con el propósito de presionar a una entidad bancaria un grupo de activistas comienza a hacer correr la noticia, no necesariamente del todo cierta, de que ese banco está próximo a la bancarrota. La gente, alarmada por el rumor, se dirige en masa a retirar sus ahorros de manera que el banco, por estas retiradas masivas de efectivo, comienza a acercarse *de verdad* a la quiebra profetizada por aquel rumor interesado. La profecía se ha cumplido – *autocumplido* –, se ha hecho verdad, y su validez como

⁴ En palabras del propio Merton: “La profecía que se cumple a sí misma es, en el origen, una definición *falsa* de la situación que suscita una conducta nueva, que convierte en *verdadero* el concepto originariamente falso” (1964: 421). Según él mismo reconoce, su teoría se apoya en el teorema de W. I. Thomas que afirma que “si los individuos definen las situaciones como reales, son reales en sus consecuencias” (419).

profecía va a perpetuar ese error inicial, pues el denominado “profeta” se referirá “al curso real de los acontecimientos como prueba de que tenía razón desde el principio” (Merton 1964: 421). Estamos por tanto ante una situación muy común en nuestro momento histórico en que se hace de lo falso un hecho, de la apariencia una verdad y se acepta la validez de cualquier tipo de opinión o punto de vista.

El problema, naturalmente, no es nuevo para la filosofía. Aún más, nos atreveríamos a decir que se encuentra en las entrañas mismas del origen del filosofar. Conocida es la etimología del concepto de verdad. En griego ἀλήθεια es la palabra filosófica que se refiere a la sinceridad de los hechos y la tradición nos presenta esta realidad como encubierta, con tendencia a ocultarse. El término fue usado por Parménides en su poema *Sobre la naturaleza* y lo retomó Heráclito en sus *Aforismos*. Después se convirtió en un concepto esencial de la filosofía griega y por eso todavía resuenan en nosotros las lecciones de Sócrates en el foro ateniense defendiendo la búsqueda de una verdad universal frente al relativismo de los sofistas. Por este motivo, llegado el momento de su muerte, Sócrates no duda en volver a las doctrinas de su juventud y sigue debatiendo con Critón sobre la necesidad de no valorar las opiniones de todos los hombres en la misma medida.

Veamos, por lo pronto, si recogemos la idea que tú expresabas acerca de las opiniones de los hombres, a saber, si hemos tenido razón o no al decir siempre que deben tenerse en cuenta unas opiniones y otras no. [...] Según creo, los hombres cuyo juicio tiene interés dicen siempre, como yo decía ahora, que entre las opiniones que los hombres manifiestan deben estimarse mucho algunas y otras no. [...] ¿No te parece que está bien decir que no se deben estimar todas las opiniones de los hombres, sino unas sí y otras no, y las de unos hombres sí y las de otros no? ¿Qué dices tú?

¿No está bien decir esto? [...] También respecto a lo justo y lo injusto, lo feo y lo bello, lo bueno y lo malo, sobre lo que ahora trata nuestra deliberación, ¿acaso debemos nosotros seguir la opinión de la mayoría y temerla, o la de uno solo que entienda, si lo hay, al cual hay que respetar y temer más que a todos los otros juntos? Si no seguimos a éste, dañaremos y maltrataremos aquello que se mejora con lo justo y se destruye con lo injusto (Platón 1981: 198–200 [46c-47d]).

Y aunque el problema de la verdad – el de su existencia nuda o desnuda o si debemos aceptarla tal y como la entienden la mayoría de los seres humanos – ha estado presente en toda la historia de la filosofía, bien podríamos afirmar que de algún modo ha tenido su culminación en el siglo XX (no deberíamos olvidarnos de la “recuperación” de Martin Heidegger o de las lecciones acerca del coraje de la verdad de Michel Foucault) para después venirse abajo en el nuestro. ¿Efectos de la postmodernidad? Según Ferraris es indudable. La caída de la verdad, el origen de la posverdad, es “la condición insuperable de nuestra época” (Ferraris 2017: 117). En este sentido, nuestra hipótesis de trabajo defiende que la aparición de la posverdad se ha producido, entre otras muchas razones, por la tergiversación que se ha hecho de algunas filosofías del siglo XX como, por ejemplo, del perspectivismo. Es lo que analizaremos en el siguiente apartado.

2. Aporías del perspectivismo

El propio José Ortega y Gasset se adelantó en el diagnóstico de nuestra época y en 1923 escribió un libro sobre la verdad y las verdades que tituló *El tema de nuestro tiempo*. Ortega entiende que la verdad, en su tradición conceptual, había consistido sobre todo en “reflejar adecuadamente lo que las cosas son” (2005: 572), aunque de

inmediato observa el problema sobreañadido: "el ser de las cosas" cambia con el tiempo, se modifica a lo largo de la historia (historicismo), y además, junto a ese ser de las cosas tornadizo, el investigador se encuentra con pensamientos de otros seres humanos que interpretan o han interpretado esos mismos objetos de formas distintas (perspectivismo).

En este mismo libro, en el que ninguno de sus temas resulta excesivo o fuera de actualidad, Ortega opone al racionalismo de Kant y Spinoza el relativismo de los escépticos para acabar reconociendo que él mismo encuentra inconvenientes serios en ambas posiciones. Según el filósofo madrileño, el racionalismo, al centrarse en la posibilidad que tiene la facultad humana para encontrar la verdad de un modo categórico o universal, se olvida del individuo concreto y no entiende que la verdad, al igual que la vida del espectador, es histórica, lo que quiere decir que va cambiando según avanza la historia y el espíritu de las generaciones. En palabras del propio Ortega:

Pero no se comprende por qué la razón no ha descubierto, desde luego, el universo de las verdades. ¿Cómo es que tarda tanto? ¿Cómo explicar la muchedumbre de opiniones y de gustos que, según las edades, las razas, los individuos, han dominado la historia? Desde el punto de vista del racionalismo, la historia con sus incesantes peripecias, carece de sentido y es propiamente la historia de los estorbos puestos a la razón para manifestarse. El racionalismo es antihistórico (573–574).

Pero tampoco convence el relativismo a nuestro filósofo madrileño. Es decir, la posición contraria que considera que la verdad universal no existe, basándose, precisamente, en que las verdades han ido modificándose a lo largo de la historia por lo que siempre se adopta

como verdad la opinión mayoritaria en ese momento determinado (572). No hay, por tanto, para el relativista, más verdades que las *relativas* a la condición de cada sujeto. Con todo, según afirma el propio Ortega, esta concepción tampoco carece de embarazos lógicos. En primer lugar, el relativismo arrastra un oxímoron interno en su formulación propia muy difícil de solventar: si no hay ninguna verdad, la proposición que así lo sustenta, tampoco podrá ser verdadera. Pero, además, añade Ortega:

la fe en la verdad es un hecho radical de la vida humana: si la amputamos queda ésta convertida en algo ilusorio y absurdo. La amputación misma que ejecutamos carecerá de sentido y valor. El relativismo es, a la postre, escepticismo y el escepticismo, justificado como objeción a cualquier teoría, es una teoría suicida (573).

Para Ortega, el relativismo está condenado al fracaso porque el ser humano bien "puede definirse como el ser que necesita absolutamente la verdad" (tener fe en ella). Ortega se muestra crítico con la creencia nietzscheana de que "la vida quiere ficción, vive de la ficción", de tal manera que la verdad es una "necesidad constitutiva del hombre" de la que dependen "todas las demás" porque todas "son necesarias bajo la condición de que haya verdad, esto es, de que tenga sentido vivir" (2009: 148). Llegados a este punto, la tarea filosófica de encontrar la verdad se entiende, como en el caso de Sócrates, como una necesidad vital, no meramente intelectual. De ahí que Ortega catalogue al hombre como un animal "verdávoro" (*Wahrheitsfresser*) (*Ib.*).

Como sabemos, frente a esta dualidad de posiciones entre racionalismo y relativismo, Ortega ofrece la suya propia, hoy denominada *perspectivismo*. Se trata de una concepción filosófica que

entiende que existe la verdad, pero esta depende de la situación (circunstancia) y del punto de vista o perspectiva del sujeto que la aprehende. En palabras de Javier Zamora Bonilla (2002: 227) “la verdad es una e invariable, pero presenta un aspecto distinto según la perspectiva del que mira”. El propio Ortega nos propone un ejemplo que lo ilustra a la perfección. El texto se localiza, precisamente, en el capítulo “La doctrina del punto de vista” de su obra *El tema de nuestro tiempo*:

Desde dos puntos de vista, dos hombres miran el paisaje. Sin embargo, no ven lo mismo. La distinta situación hace que el paisaje se organice ante ambos de distinta manera. Lo que para uno ocupa el primer término y acusa con vigor todos sus detalles, para el otro se halla en el último y queda obscuro o borroso. Además, como las cosas puestas unas detrás de otras se ocultan en todo o en parte, cada uno de ellos percibirá porciones del paisaje que al otro no llegan. ¿Tendría sentido que cada cual declarase falso el paisaje ajeno? Evidentemente, no; tan real es el uno como el otro. Pero tampoco tendría sentido que puestos de acuerdo, en vista de no coincidir sus paisajes, los juzgasen ilusorios. Esto supondría que hay un tercer paisaje auténtico, el cual no se halla sometido a las mismas condiciones que los otros dos. Ahora bien, ese paisaje arquetipo no existe ni puede existir. La realidad cósmica es tal, que sólo puede ser vista bajo una determinada perspectiva. La perspectiva es uno de los componentes de la realidad (Ortega 2005: 613).

Así las cosas, Ortega continúa señalando que cada sujeto proyecta un punto de vista sobre el universo que es único e intransferible. Por eso, en el ejemplo mencionado sobre el paisaje, el paisaje tiene

“infinitas perspectivas, todas ellas igualmente verídicas y auténticas” (614), siendo la única perspectiva falsa la que pretende ser exclusiva y valer para todos los tiempos y para todos los hombres. Por estas razones, “la doctrina del punto de vista exige, en cambio, que dentro del sistema vaya articulada la perspectiva vital de que ha emanado. [...] La razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital” (614–615).

Mas como ya hemos dicho, y así lo enseña Javier Zamora (2002), la teoría de los puntos de vista de Ortega – aunque en principio pudiera parecerlo – no es relativista. Si bien la perspectiva es inevitablemente algo individual, “no significa que la verdad vista desde esa perspectiva sea subjetiva” (228). Cualquiera que adopte esa misma perspectiva verá la misma realidad. Dotar de una dimensión vital al mundo, “no resta lo más mínimo de realidad a aquél”, nos señala Ortega (2005: 616). Por ello, la verdad definitiva se alcanzará tras la suma de las perspectivas individuales que van trasladándose de pueblo en pueblo o de generación en generación. “La verdad integral sólo se obtiene articulando lo que el prójimo ve con lo que yo veo; y así sucesivamente. Cada individuo es un punto de vista esencial. Yuxtaponiendo las visiones parciales de todos se lograría tejer la verdad omnímoda y absoluta” (*Ib.*). “Sólo el diálogo y el afán de comprensión, de convivencia, nos pueden permitir acercarnos a la verdad toda, la cual – quizá – quede siempre como último arcano, desconocida en su ser absoluto” (Zamora 2002: 228).

La verdad se capta entonces desde la perspectiva de cada cual, su punto de vista. Pero personalmente considero que una mala interpretación de la teoría de los puntos de vista es lo que ha provocado que en la actualidad se acepte cualquier tipo de opinión o dictamen como verdad. Además, y paralelamente a esta noción de “puntos de vista” y “perspectiva”, el problema adquiere su máxima expresión cuando nos preguntamos cómo expresa el sujeto – por medio de qué

lenguaje – su propia representación de la realidad. La escena del paisaje orteguiano nos recuerda en este sentido a aquella otra escena que el filósofo Ludwig Wittgenstein había anunciado un poco antes en su *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921). Sostenía allí Wittgenstein que la proposición es un modelo o figura (*Bild*) de la realidad y que “la proposición es un modelo de la realidad tal como la pensamos” (1973: 71). Wittgenstein explicaba además que había tenido noticia de que en los tribunales de París se reconstruían los accidentes automovilísticos mediante coches de juguete y muñecos que asemejaban la situación descrita por los testigos y, según Wittgenstein, esta imagen le había sugerido la idea de que el lenguaje es ante todo una representación.

Toda representación puede ser fiel o infiel: puede dar una figura (*Bild*) verdadera o falsa de lo que representa. Entonces cabe preguntarse: ¿Cuál es la verdadera representación del accidente? ¿La del testigo que lo presencié desde su coche? ¿La versión del peatón? ¿La de un vecino que justo en ese momento se asomaba al balcón? Al tener que responder a estas preguntas nos veríamos tentados a adoptar el perspectivismo orteguiano: hubo un accidente, pero las versiones difieren entre sí dependiendo de las perspectivas que tenían los observadores, de su punto de vista. De esta forma, el punto de vista viene a implicar en la práctica que hay muchos esquemas conceptuales o perspectivas lo que determina cualquier juicio de verdad como posible, y por esta razón, buena parte de las filosofías postmodernas han interpretado esta implicación como garantía de algún tipo de relativismo epistemológico que finalmente nos ha llevado al origen de la posverdad actual: todos los espectadores del accidente poseen su propia verdad, todos la quieren para sí y solamente algunos estarían dispuestos a ponerse de acuerdo en un solo punto de vista si con ello satisfacen su propio interés personal. De este modo se negaría la existencia de un accidente “en sí”, para importar las diversas

experiencias, vivencias, circunstancias, testimonios, de quienes lo hayan visto.

Pero al defender que la verdad es personal (“es verdad lo que yo experimento”), se tiene la sensación de que ésta puede cambiar en cualquier momento (es histórica) y por eso nadie defiende hoy una proposición como universalmente verdadera. Da la impresión entonces de que los sofistas – frente a los que Sócrates denunciaba que no todas las opiniones podían considerarse verdaderas –, han ganado la partida. Hoy la *neosofística* se enmarca en una postura ecléctica de doctrinas. De ahí nuestra era, la de la *posverdad*, la del todo vale, disfrazada además de un halo sumamente tolerante hacia cualquier punto de vista (“modernidad líquida”). Porque lo público y lo fáctico ya no existen como cuerpo sólido. Como nos pueden tachar de intransigentes por no aceptar la opinión del otro, que también está instalado en su personal punto de vista, no nos atrevemos a “levantar la voz” y a denunciar públicamente que su proposición es falsa. Es la posverdad postmoderna que degenera en un tipo de escepticismo desenfrenado o irracional.

Mas volviendo a Ortega y a su lectura, nos encontramos con que este tipo de posiciones filosóficas eran caracterizadas por él como “propias de las masas”⁵. Constituiría más bien un síntoma de la rebelión de las masas que sólo desean “vivir de falsedades”⁶. Según un estudio de Jesús Conill (2016: 78) Ortega habría tomado esta posición

⁵ Recuérdese: “Masa es todo aquel que no se valora a sí mismo -en bien o en mal- por razones especiales, sino que se siente “como todo el mundo”, y, sin embargo no se angustia, se siente a salvo al sentirse idéntico a los demás”. En relación con este pasaje explica Domingo Hernández, editor de la obra, que en el artículo “Dinámica del tiempo. Masas” (1923), Ortega acertaba esta frase concluyéndola en “angustia”. (Ortega, 2013: 137).

⁶ Sostiene Ortega en *Prólogo para alemanes* (2009: 148) que “la opinión contraria, la idea de que el hombre puede vivir de mitos y sin verdades, por tanto, puede vivir de falsedades, tiene, entre otras desventajas, la de ser un síntoma típico que se ha producido en la historia siempre que acontecía la rebelión de las masas y la consiguiente apoteosis de lo colectivo. Las masas y las colectividades pueden, en efecto, vivir sin verdad: no son de ella ni menesterosas ni capaces”.

hostil hacia la masa y la colectividad, así como su concepción de la perspectiva, del filósofo alemán Friedrich Nietzsche, concretamente de uno de los aforismos más célebres de Nietzsche que viene a decir: “en verdad, no hay hechos, sólo interpretaciones [...] Cada uno tiene su perspectiva que quisiera imponer como norma a todos los demás impulsos”⁷. Y aunque Conill no se refiere a esta frase en concreto, sí entiende que lo decisivo en este recurso a la “interpretación”, común a Nietzsche y Ortega, es que el modelo de la interpretación sustituye hoy al modelo tradicional de la *adecuatio*.

En la interpretación no hay nada que esté constituido de por sí (el accidente de Wittgenstein, el paisaje de Ortega), porque de lo que se trata es del sentido que le otorga el intérprete. “El sentido no se capta mediante los conceptos que expresan la constitución del ser de las cosas. El sentido surge en el proceso mismo del interpretar” (Conill 2016: 83). La cuestión radica entonces en que esta sentencia nietzscheana tampoco ha sido interpretada homogéneamente.

Una vez más es Maurizio Ferraris quien nos advierte de estos peligros. Según Ferraris, “la desconfianza postmoderna en el progreso importaba la adopción de la idea (que encuentra su expresión paradigmática en Nietzsche) de que la verdad podía ser un mal y la ilusión, un bien” (2012: 2). Y desde esa desconfianza hacia la verdad surgió lo que tanto Ferraris como Markus Gabriel han caracterizado

⁷ La cita nietzscheana dice así: “Contra el positivismo, que se queda en el fenómeno «sólo hay hechos», yo diría, no, precisamente no hay hechos, sólo interpretaciones. No podemos constatar ningún factum «en sí»: quizás sea un absurdo querer algo así. «Todo es subjetivo», decís vosotros: pero ya eso es interpretación, el «sujeto» no es algo dado sino algo inventado y añadido, algo puesto por detrás-. ¿Es en última instancia necesario poner aún al intérprete detrás de la interpretación? Ya eso es invención, hipótesis. En la medida en que la palabra «conocimiento» tiene sentido, el mundo es cognoscible: pero es interpretable de otro modo, no tiene un sentido detrás de sí, sino innumerables sentidos, «perspectivismo». Son nuestras necesidades las que interpretan el mundo: nuestros impulsos y sus pros y sus contras. Cada impulso es una especie de ansia de dominio, cada uno tiene su perspectiva, que quisiera imponer como norma a todos los demás impulsos” (Nietzsche 2006: 222).

como “constructivismo”; esto es, la presunción, en palabras de Gabriel (2015: 48), de que no podemos constatar ningún hecho en sí exterior a nosotros sino que nosotros mismos, desde nuestros puntos de vista, hemos construido todos los hechos. Sorprendentemente, el ejemplo del paisaje usado por Ortega y Gasset, nos sale de nuevo al encuentro. Ahora en la versión *novorrealista* de Markus Gabriel:

Supongamos que Astrid se halla en este momento en Sorrento, frente al Vesubio, mientras que nosotros estamos en Nápoles, desde donde también podemos observar el Vesubio. Así que en ese escenario tenemos el Vesubio, el Vesubio visto por Astrid (es decir, desde Sorrento) y el Vesubio visto por nosotros (desde Nápoles). La metafísica afirma que en ese escenario hay un solo objeto real, el Vesubio, que casualmente se puede contemplar desde Sorrento y desde Nápoles. El constructivismo, en cambio, da por hecho que en ese escenario hay tres objetos: el Vesubio para Astrid, su Vesubio y mi Vesubio. El nuevo realismo asume que hay por lo menos cuatro objetos: el Vesubio, el Vesubio visto desde Sorrento, el Vesubio visto desde Nápoles (su punto de vista) y el Vesubio visto desde Nápoles (mi punto de vista) (14).

El problema que Markus Gabriel no resuelve en este punto, y que ni siquiera plantea, es si podemos afirmar que al menos uno de los cuatro Vesubios señalados por el nuevo realismo es más verdadero que el resto. Tampoco si los cuatro Vesubios tienen la misma validez como objetos. Por último cabe plantearse – tal y como enseñaba Sócrates en sus últimos días – si la opinión de Astrid debe tomarse en serio. Porque en verdad: ¿tienen todos los sentidos del Vesubio el mismo valor de verdad?

Hacia el final de su libro (200–201), a propósito de la *Monadologie* de Leibniz, Markus Gabriel indica que la existencia de un número infinito de puntos de vista provocaría que se multiplicasen infinitamente las perspectivas y, con ellas, las interpretaciones. Sin embargo, advierte, “debemos subrayar que no todas las perspectivas son verdaderas. Por eso el perspectivismo es también engañoso” (202). Con todo, Gabriel no nos muestra ni el modo ni el procedimiento para distinguir cuándo una perspectiva es verdadera o cuándo es errónea. En definitiva, el nuevo realismo, como corriente filosófica, sigue teniendo que enfrentarse al problema del relativismo clásico (¿Todos los Vesubios son verdaderos?) o por el contrario al de la posverdad actual (da igual qué Vesubio sea el verdadero mientras una muchedumbre se ponga de acuerdo en elegir un Vesubio determinado).

3. Decir y hacer la verdad

Maurizio Ferraris parece darse cuenta de este vacío del nuevo realismo y por eso ha dedicado su libro más reciente a la posverdad. En el último de los capítulos, titulado precisamente *Dalla postverità alla verità*, Ferraris intenta encontrar un camino por el que pueda transitar hoy algún tipo de verdad, enlazando lo que él denomina la realidad de la ontología, la verdad de la epistemología y la interpretación de lo que allí se designa como *tecnología* (2017: 131). Su propuesta, a la que auguramos nuevos desarrollos, termina con una exhortación para que los humanistas no nos desmoralicemos, porque según el filósofo italiano “hacer la verdad” requiere de un adiestramiento técnico y cierto coraje personal (154).

Sobre el coraje personal necesario para decir la verdad ya teorizó Michel Foucault en unos cursos que sobre esta misma temática impartió en el Collège de France durante el curso académico 1983-1984. Foucault sabía bien que decir la verdad sin trabas, ejercer la

parrhesía (2014: 25), conllevaba asumir un fuerte compromiso que en democracia corría el riesgo de ser malinterpretado ("salir malparado"). Retomando el ejemplo de Sócrates frente a los sofistas, Foucault advierte que en democracia suelen triunfar los que seducen al pueblo mucho más que los que le dicen la verdad: "Los que agradan, los que dicen lo que el pueblo quiere, los que lo adulan. Y los otros, al contrario, los que dicen o procuran decir lo que es cierto y está bien, y no lo que agrada, no serán escuchados. Peor, suscitarán reacciones negativas, irritarán, inflamarán la ira. Y su discurso veraz los expondrá a la venganza o el castigo" (45).

Por eso se tiene la impresión, ya sea por esa mala interpretación del historicismo y perspectivismo o bien porque el pensamiento débil de la postmodernidad no permite los "grandes relatos", que una apropiación del significado abierto de los puntos de vista ha devenido en el puro relativismo. Como ha mostrado el filósofo mexicano Mauricio Beuchot, la equivocidad, esto es, el terreno de lo oscuro y lo confuso, lo ambiguo y lo vago, ha conducido "a un relativismo que pronto se convierte en escepticismo y nihilismo" (2016: 15). Por nuestra parte nos negamos a aceptar que el escepticismo sea la filosofía imperante. Dicho de otro modo: que los sofistas hayan expulsado a los filósofos del ágora, pues, como escribe Wittgenstein, "el escepticismo no es irrefutable sino claramente sin sentido"⁸.

¿Cuál es entonces la salida? El filósofo nunca puede hacer profecías, pero nos gustaría recuperar una tradición, quizás periclitada, que puede ofrecer algunas claves para deconstruir la posverdad actual. En las lecciones de 1984 Michel Foucault enseñaba a sus oyentes que el decir veraz fue durante mucho tiempo "una actividad realizada entre varios, una actividad con los otros, y más precisamente aún una

⁸ La cita completa es como sigue: "El escepticismo no es irrefutable sino claramente sin sentido si pretende dudar allí en donde no se puede plantear una pregunta" (Wittgenstein 1973: 201).

actividad con otro, una práctica de a dos” (2014: 17–18). Porque si de lo que se trata es de “decidirse por una opinión verdadera fundada en la relación de sí mismo con la verdad” (103) es necesario la existencia de otro espectador, de otra posición que me haga dudar de la veracidad de mis creencias. Así las cosas, una filosofía como la hermenéutica, que ha estudiado a fondo el problema de la verdad y de su aparición en el diálogo con el otro, parece sumamente apropiada a la hora de debatir las contradicciones de nuestro tiempo.

¿Volver a la hermenéutica? ¿No supone un retroceso con respecto a otras filosofías y corrientes más nuevas y novedosas? ¿No se ha acusado a la hermenéutica de ser, precisamente, “cómplice involuntario” de la aparición de la posverdad?⁹ ¿No es menos cierto que la hermenéutica, con su ideal de tolerancia hacia la verdad del otro, el reconocimiento de la riqueza de todos los puntos de vista y su continuo ataque a la invalidez de la aplicación de un método objetivo (científico) para encontrar la verdad, aparece hoy como una corriente filosófica devaluada y encubridora del relativismo? Pudiera ser, pero sucede que esta acusación ya fue rebatida por el propio Hans-Georg Gadamer en un debate contra el jurista italiano Emilio Betti. Veamos entonces qué es lo que puede aportar hoy la hermenéutica a este respecto.

En un artículo breve escrito en 1957, titulado “¿Qué es la verdad?”, Hans-Georg Gadamer (2006: 51), se adelantaba, quizá, a todos estos teóricos de la *posverdad* para, a partir de un ejemplo histórico, denunciar que en el ámbito público importa poco lo que un ciudadano en particular diga o haga si la mayoría está dispuesta a aceptar como verdadera una opinión que es falsa (nótese la clave post-nacional-socialista en el que el autor estaba escribiendo). Gadamer

⁹ “L’ermeneutica si è fatta complice involontaria di presidenti impresentabili, di nemici dei vaccini e di populisti informatici” (Ferraris 2017: 22).

pone como ejemplo la pregunta que Poncio Pilato hizo directamente a Jesús en el momento de su condena, “¿Y qué es la verdad?” (Jn 18,38). Según Gadamer, el pasaje del evangelio, entendido directamente a partir del sentido de una situación histórica, viene a resumir el problema de la neutralidad. Como no sé lo que es la verdad, no juzgo ni corrijo a quienes sé que están en lo falso. La frase del gobernador romano significa que “lo afirmado como verdad por un hombre como Jesús no afectó al Estado para nada”, prosigue Gadamer (51). Y esta misma situación se sucede en nuestros Estados actuales, constitucionales y garantistas. Reconociendo la libertad individual y la tolerancia como valores fundamentales de cualquiera de nuestras sociedades occidentales, hemos caído en lo que Gadamer denomina “la vertiente diabólica”, al aceptar como verdad cualquier proposición dictada por la opinión pública (lenguaje políticamente correcto) o por los intereses del Estado (razones de Estado).

Siguiendo con la argumentación del pensador alemán, la verdad está hoy radicada sobre todo en el saber científico, en la ciencia experimental, y es ella la que decide qué sea la verdad y qué se debe aceptar como tal, limitando el saber a lo puramente comprobable. Por esta razón a las humanidades nos ha quedado la *pseudo-ciencia* y el ámbito de la opinión. Con todo, según Gadamer, y esta es una de las tesis principales de su pensamiento, esta devaluación de las ciencias del espíritu se ha debido en buena parte al pretender hacer de la filosofía una disciplina que utilizase el mismo método que las ciencias naturales. Pero el método con el que las ciencias naturales operan no es válido para las ciencias del espíritu: “en el conjunto de nuestra investigación se ha evidenciado que para garantizar la verdad no basta el género de seguridad que proporciona el uso de métodos científicos” (Gadamer 1977: 585). El significado verdadero de una experiencia vital no puede limitarse de ningún modo a aplicar una determinada regla de explicación causal, propia de las ciencias experimentales, ya que los

objetos de estudio de las ciencias humanas nunca son concluyentes. Por eso "lo que no logra la herramienta del método tiene que conseguirlo, y puede realmente hacerlo, una disciplina del preguntar y el investigar que garantice la verdad" (*Ib.*).

Gadamer, tomando en esta ocasión una idea de su maestro Heidegger, sostiene que debemos entender la verdad una vez más como *alétheia*, como un desvelamiento o desocultamiento que acontece¹⁰. Porque las cosas se mantienen ocultas por naturaleza. ¿Cómo retirar el velo entonces? Para Hans-Georg Gadamer el velo mismo forma parte del ser de las cosas por lo que la afirmación de que a la naturaleza le gusta esconderse es lo que hace posible que sean lo que son (2002: 105)¹¹. La realidad es oscura en sí misma y al ser humano sólo le cabe mostrarse abierto en el proceso del desocultamiento. Normalmente, dicha acción, suele acontecer entre dos. Entre el ser de las cosas y el ser nuestro. O entre dos perspectivas que reflejan dos ámbitos de una misma realidad. De esta manera la realidad se torna racional precisamente cuando empleamos el propio *logos*, la reflexión racional; cuando nos mostramos dispuestos a dejarnos hablar por ella y no vamos decididos a aplicarle un método externo. En este sentido escribe Gadamer:

¹⁰ "Una proposición es verdadera" significa: descubre al ente en sí mismo. *Pro-pone*, muestra, "permite ver" (ἀπόφανσις) el ente en su "estado de descubierto". El "ser verdadera" (*la verdad*) de la proposición ha de entenderse como un "ser descubridora". La verdad no tiene, pues, en absoluto, la estructura de una concordancia entre el conocer y el objeto, en el sentido de una adecuación de un ente (sujeto) a otro (objeto)". (Heidegger 1974: 239) (§44. El "ser ahí", el "estado de abierto" y la verdad").

¹¹ En un trabajo sobre la verdad de la obra de arte, Gadamer (2002) sostenía que "el estado oculto que es correlativo a este desocultamiento originario no es el error sino que pertenece originariamente al ser mismo. [...] Lo que se comprueba en la obra de arte, según Heidegger, es lo que constituye la esencia del ser en general. La disputa entre el estado desoculto y el oculto no sólo es la verdad de la obra, sino la de todo lo ente, porque la verdad, entendida como desocultamiento, siempre es esta oposición entre el desocultar y el ocultar" (105–106).

Echo de menos un mayor reconocimiento del hecho de que éste es el ámbito que la hermenéutica comparte con la retórica: el ámbito de los argumentos convincentes (no de los lógicamente concluyentes). Es el ámbito de la praxis y en general de la humanidad, cuya tarea no aparece allí donde es vigente el poder del "férreo concluir", al que hay que someterse sin discusión, ni tampoco allí donde la reflexión emancipadora está segura de su "acuerdo contrafáctico", sino allí donde determinados puntos discutibles deben llegar a dirimirse mediante una reflexión racional. El arte de hablar y argumentar (y de su otra cara silenciosa, la reflexiva deliberación consigo mismo), tienen aquí su domicilio (Gadamer 1977: 661).

Gadamer recupera así la tradición clásica del diálogo socrático para decirnos que la verdad acontece cuando estamos dispuestos a dejarnos convencer por el otro: "el acuerdo en la conversación no es un mero exponer e imponer el propio punto de vista, sino una transformación hacia lo común, donde ya no se sigue siendo el que se era" (458). Cuando entre los puntos de vistas enfrentados queremos llegar a un acuerdo es porque precisamente la desocultación de las cosas se produce en la sinceridad del lenguaje. El lenguaje es para Gadamer el medio en el que se realiza no solo el entendimiento entre los espectadores y el posible consenso o desacuerdo sino la verdadera entidad y naturaleza de las cosas (ontología lingüística). Por eso no duda en afirmar que el lugar de la verdad es el juicio (discursivo) y no el método, y que "no puede haber un enunciado que sea del todo verdadero" (58). O como cierra el famoso final de *Verdad y método*: "Mal hermeneuta el que crea que puede o debe quedarse con la última palabra" (673).

¿Significa esto volver a caer en un relativismo? No necesariamente. Según Gadamer (1977), ser sabedores de que “en la finitud histórica de nuestra existencia está el que seamos conscientes de que, después de nosotros, otros entenderán cada vez de manera distinta, no significa abrir las puertas a cualquier arbitrariedad” (452)¹².

El que quiere comprender puede desde luego dejar en suspenso la verdad de su referencia [...] y considerar ésta no como verdad sino simplemente como algo con sentido, de manera que la posibilidad de verdad quede en suspenso: este poner en suspenso es la verdadera esencia del preguntar (453).

La hermenéutica gadameriana nos enseña así que existe una comprensión verdadera y adecuada de los hechos, pero su consiguiente e inmediata interpretación nunca será definitiva. Existe una verdad, pero nuestra manera de llegar a ella no es única ni exclusiva o excluyente. Su sentido nunca es agotable. Por eso, el intérprete, el filósofo o el humanista, debe estar dispuesto a cambiar siempre de opinión sin que tenga que aceptar por ello cualquier argumento. Si una nueva interpretación, justificada, argumentada y razonada, es capaz de convencer, no se debe tener ningún miedo a abrir las puertas a la interpretación. Al contrario, esta actitud nos acercará cada vez más a la verdad. Y desde la seguridad que da el conocimiento compartido tendremos también las herramientas

¹² Sostiene María G. Navarro (2010) “que los acuerdos intersubjetivos basados en una idea cuasi-trascendental de la lógica de los argumentos puedan dar lugar a una idea de acuerdo garantizada por una impugnable normatividad que imprimiría la estructura de la argumentación sobre los procesos controversiales o polémicos, es, en definitiva, algo con lo que disintió rotundamente Gadamer, al expresar que no puede haber criterios universales con los que dirimir la validez de los argumentos” (328).

necesarias para denunciar la falsedad de cualquier enunciado. Porque el encubrimiento es también algo propio del lenguaje humano, ya que el lenguaje, nuestro lenguaje, puede expresar la verdad, pero también la ficción, la mentira o el engaño.

De esta manera, y para (no) concluir, estimamos, como un deber lógico, ontológico y axiológico, como humanistas y filósofos, que la verdad debe exigirse y reivindicarse también en nuestros días. No nos vale el apotegma del escolástico: "los sábados no hay verdad". Esta no podrá ser nunca claramente dogmática, categórica o irrefutable. Pero tampoco puede quedar a la intemperie, diluida en un todo vale. Por esta razón estimamos que la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, en ocasiones tan olvidada, puede y debe jugar algunas cartas de triunfo en este tiempo de *posverdad*.

Bibliografía

Beuchot, M. (2016). *Hermenéutica mestiza*. México: Publicaciones Académicas CAPUB.

Conill, J. (2016). De la razón pura a la razón vital orteguiana a través de Nietzsche. *Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del Pensamiento Iberoamericano*, 21: 71-92.

Ferraris, M. (2012). *Manifiesto del nuevo realismo*. Santiago de Chile: Ariadna.

Ferraris, M. (2017). *Postverità e altri Enigmi*. Bologna: Il Mulino.

Foucault, M. (2014). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros, II*. Madrid: Akal.

Gabriel, M. (2015). *Por qué el mundo no existe*. Barcelona: Pasado y Presente.

Gadamer, H.-G. (1977). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.

Gadamer, H.-G. (2002). *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder.

- Gadamer, H.-G. (2006). *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.
- García, J. M. (2017). Por una ética de la subversión. La opción por los pobres en la era de la posverdad. *Éxodo*, 138: 21–26.
- Heidegger, M. (1974). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marcos, J. C., Sánchez, J. M., Olivera, M. (2017). La enorme mentira y la gran verdad de la información en tiempos de la posverdad. *SCIRE. Representación y organización del conocimiento*, 23: 13–23.
- Merton, R. K. (1964). *Teoría y Estructura Sociales*. México: FCE.
- Moles, R. J. (2017). Doblepensar lo negroblanco. Propuestas metodológicas para el análisis de la posverdad. *Tiempo devorado. Revista de Historia actual*, 4: 116.145.
- Navarro, M. (2010). El final de una tensión esencial: analíticos y continentales. *Hermenéutica filosófica y teorías de la argumentación. Arbor*, 186: 321–338.
- Nietzsche, F. (2006). *Fragmentos póstumos*. Madrid: Tecnos.
- Oñate, T. (2017). Nos dijeron la verdad pero no toda. Ética y ontología hermenéutica de la posverdad. *Éxodo*, 138: 32–41.
- Ortega y Gasset, J. (2005). *El tema de nuestro tiempo*. En *Obras Completas*, vol. III. Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2013). *La rebelión de las masas*. Madrid: Tecnos.
- Ortega y Gasset, J. (2009). *Prólogo para alemanes*. En *Obras Completas*, vol. IX. Madrid: Taurus.
- Pérez, J. A. (2017): Haciendo frente a la infamia de la "posverdad": Nuevo capítulo en una vieja historia de hipocresía y cinismo. *Éxodo*, 138: 5–13.
- Platón (1981). *Critón*. En *Diálogos*, vol. I. Madrid: Gredos.
- Sánchez, J. (2017). De la posmodernidad a la "posverdad". Retorno de la religión- Crisis de Dios. *Éxodo*, 138: 46–54.
- Serrano, P. (2017). ¿Y si prohibimos (o sancionamos) la mentira? *Éxodo*, 138: 42–45.

Torres, J. (2017). Mentiras, mitos, medias verdades... Todo sea por ganar dinero. *Éxodo*, 138: 27–31.

Zamora, J. (2002). *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza & Janés.

Wittgenstein, L. (1973). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza Universidad.