



FACULTAD DE DERECHO

PATOLOGÍAS DE LA VERDAD EN UNA DEMOCRACIA EN CRISIS

Autor: Emilio R. Rubio Domingo
Tutor: Prof. Dr. José Luis Rey Pérez

Madrid
Junio 2015

A mi padre,
por ser ejemplo de perseverancia en la verdad.

La verdad padece pero no perece

(Santa Teresa de Jesús)

RESUMEN

Asumiendo la siempre compleja relación entre verdad y política, este trabajo se centra en el estudio de lo que hemos denominado patologías de la verdad. En un contexto de crisis de la democracia, se parte de un esbozo general de la situación actual de la verdad en la sociedad y la práctica política de España. Seguidamente, buscando sondear que corrientes filosóficas están detrás de dicha situación, se exponen las aportaciones de algunos representantes del pensamiento escéptico contemporáneo. En un ejercicio de profundización aún mayor, se acude a los orígenes y evolución de las ideas sobre la verdad, desde el nominalismo hasta el nihilismo, prestando especial atención a la epistemología y a conceptos como voluntad o libertad. A la luz del anterior recorrido y destacando el importante cambio que se ha producido en la forma de entender la relación entre libertad y verdad, se procede a concretar las cinco patologías de la verdad que se consideran más importantes. Se proponen distintas líneas de acción para enfrentar cada una de ellas. Estas propuestas apuntan más a cambios en la filosofía y la sociedad que a cambios en la estructura y práctica política.

Palabras clave: Verdad, democracia, patologías, razón, voluntad, libertad y sociedad.

ABSTRACT

Given the complex relationship between truth and politics, this thesis seeks to examine what we shall call “pathologies of truth”- the result of flaws in political thought regarding the role of truth in politics that have driven democracy in crisis. This thesis will, first, describe the current situation of truth in Spanish society and politics. Having completed this sketch, it will analyze the various currents of philosophical thought responsible for the situation, with particular attention to the ideas of a few key representatives of contemporary skepticism. Following this analysis, the thesis will undertake the more demanding task of tracing the birth and evolution of ideas regarding truth from nominalism to nihilism, paying special attention to epistemology and to key concepts like liberty and will. In light of this analysis of the important changes that have taken place in our manner of thinking about the relationship between truth and liberty this study will identify five key pathologies of truth present in society today. In conclusion, the thesis will offer distinct lines of action which society ought to take to remedy each of these pathologies. These proposals will focus more on how people ought to change their way of thinking about truth in democracy than on particular policy recommendations.

Key words: Truth, democracy, pathologies, reason, will, liberty and society.

ÍNDICE

Introducción	1 -
Capítulo I. Síntomas	5 -
1.1 Los síntomas como punto de partida del diagnóstico.	5 -
1.2 Incertidumbre, desinterés y vaciamiento intelectual.	7 -
1.3 Un hombre vulnerable ante las nuevas tiranías.	10 -
1.4 La política de apariencias, poder y retorno a lo identitario.	13 -
Capítulo II. Patogénesis	19 -
2.1 El escepticismo y relativismo: Kelsen y Rorty.	19 -
2.2 El pensamiento que está detrás de las patologías de la verdad.	27 -
2.3 El corazón de las patologías de la verdad.	40 -
Capítulo III. Una propuesta de tratamiento	42 -
3.1 Apunte preliminar	42 -
3.2 Patologías de la verdad y su tratamiento.	44 -
Conclusión	57 -
Bibliografía	60 -

INTRODUCCIÓN

La pregunta por la verdad y el papel que ha de jugar en la sociedad y los sistemas políticos democráticos es, sin duda, una de las cuestiones más apasionantes que se pueden estudiar en filosofía política. En una coyuntura de descontento con el funcionamiento de las instituciones democráticas y en la que se proponen reformas estructurales y se exige regeneración, el interés por la cuestión se hace aún mayor. Se habla así de que la democracia está en crisis, no porque se cuestione la democracia como forma de gobierno, sino por cierto enfado y desilusión ante los vicios que se acumulan en su funcionamiento.

El estudio de la usualmente problemática relación entre democracia y verdad brinda una gran ocasión para intentar profundizar en algunas causas de fondo de esta crisis, que puedan estar relacionadas con lo que hemos llamado “patologías de la verdad”.

En el lenguaje común, tiende a utilizarse la palabra patología como sinónimo de enfermedad. En cambio, en lenguaje médico técnico, la patología se conceptúa como el “estudio de las características, causas y efectos de la enfermedad tales como se reflejan en la estructura y función del organismo”¹. Valiéndonos de este símil de inspiración aristotélica, no queremos renunciar a sacar partido de ambas acepciones.

Por un lado, se quiere expresar que, como le sucede al sujeto que su vida privada no se rige por criterios de verdad, también es gravoso e incluso peligroso, darle la espalda a la verdad en cuanto a los criterios con los que articular la vida social y política. Esto es especialmente significativo en una democracia representativa, en la que la vida política es tan permeable a *l'état d'esprit* de la sociedad.

Por otro lado, como si de un examen médico se tratara, se procederá a poner de manifiesto y analizar ciertos síntomas que se aprecian en la sociedad y la política. De ahí, se intentará entender qué causas los han provocado y así poder descubrir qué patologías están en el origen de todo. Sólo entonces se indicarán líneas a seguir, proponiendo un tratamiento. Esta forma de tratar la materia servirá como inspiración para ordenar y organizar el estudio.

¹ VV. AA.. *Diccionario de Medicina Océano Mosby*, 4º edición, Grupo Editorial Océano, Barcelona, 2002.

Entrando en las motivaciones que han inspirado este trabajo, quiero destacar que la oportunidad de trabajar esta cuestión suscita en mí un gran entusiasmo. En múltiples ocasiones he podido discutir con conocidos y amigos sobre la verdad, tratando aspectos como su existencia, si puede alcanzarse o si es objetiva o más bien depende de cada uno. Muchas veces he podido constatar que personas de todo tipo se muestran muy escépticas ante este tema, desarrollando complejas teorías epistemológicas que, afortunadamente, no aplican hasta sus últimas consecuencias en su vida cotidiana (lo que supondría incalculables complicaciones). Igualmente, he podido comprobar que, casi siempre, la no creencia en la verdad está acompañada de la falta de ideales y de proyectos que vayan más allá del bienestar, la seguridad, el placer o la riqueza. Esto hace que a veces no pueda evitar entristecerme al discutir estos asuntos, sobre todo ante un interlocutor joven. Por contraste, también me invita a afrontar el exigente desafío que representa estudiar y escribir sobre la verdad en tiempos de gran confusión como los presentes. Por su parte, haber estudiado Derecho y sobre todo Ciencias Políticas estos últimos años, me ha permitido ahondar en la cuestión y su relevancia en el ámbito socio-político, y apreciar las complejas dimensiones del desafío de la verdad en estos campos, en particular en lo que atañe a la democracia.

Soy consciente de que personas más formadas que yo le dedican a este tema toda una vida de estudio o de que constituye un área de investigación de departamentos enteros. El trabajo por tanto, no pretende ser ni omnicomprendivo ni aportar una solución definitiva a este complejo problema. Al contrario, con este estudio no quiero más que hacer una síntesis de lo que he podido aprender después de tantas discusiones y tras estos años de formación, en un trabajo que me permita recoger y sacar en claro algunas ideas y compartirlas. Y esto partiendo de que se trata de una cuestión que me interpela y con la que me siento comprometido tanto académica como personalmente.

Por otro lado, no quisiera, en cuanto a los conceptos aquí empleados, pecar de purismo terminológico o de cientifismo. Cuando nos referimos a verdad o democracia, no quisiera alejarme a de los lugares comunes y del sentido general que se atribuyen a estos términos, aunque desde el punto de vista de la filosofía puedan discutirse y plantearse múltiples alternativas². Así, aunque se tratará más en profundidad la cuestión,

² Véase por ejemplo, en cuanto al término democracia, las múltiples posibilidades que recoge David Held: Held, D., *Modelos de Democracia*, 3ª edición, trad. M. Hernández, Alianza Editorial, Madrid, 2006.

sobre la palabra verdad, baste destacar algunas notas como que parece apuntar a la conformidad pensamiento-cosas, lo permanente, lo racionalmente innegable o lo real³. En cuanto a democracia, si bien simpatizo con su originaria vinculación con el sorteo, me remito a la ya clásica conceptualización que de ella hace Robert Dahl, remarcando que se trata de un sistema de gobierno en el que han de concurrir criterios como participación efectiva, igualdad de votos, comprensión esclarecida, control sobre el plan de acción e inclusión⁴.

Por último, es menester incidir en la necesidad de tener en cuenta las múltiples posibilidades de conflicto y contradicciones que implica la relación entre democracia y verdad. Sin duda, la democracia contiene elementos de igualdad muy positivos, en tanto se da protagonismo a la mayoría de personas que forman la sociedad, la gente sencilla, a la que se incluye y empodera. Sin embargo, esta fortaleza democrática conlleva un gran riesgo, como es la vulnerabilidad de la verdad ante la masa, ante la multitud, que tan fácilmente puede ser manipulada y conducida a tomar decisiones irreflexivas e injustas, sobre todo en momentos de enardecimiento. Sobre este punto advertía Kierkegaard con estas palabras:

¿Os atrevéis a sostener que los hombres considerados como multitud están igualmente dispuestos para la verdad como para las mentiras, siendo la primera muchas veces de mal sabor, y estando la segunda preparada siempre de modo muy delicado? ¿O es que quizá osáis sostener que la "verdad" puede ser entendida con la misma rapidez que la falsedad, la cual no requiere de conocimiento preliminar, ni enseñanza, ni disciplina, ni abstinencia, ni abnegación, ni honesta preocupación sobre uno mismo, ni labor paciente?⁵

Asumiendo los anteriores puntos de partida y desde la conciencia de las dificultades que se plantean, el presente Trabajo de Fin de Grado se propone la consecución de los siguientes objetivos:

1. Describir de forma crítica y sintética el estado actual de las relaciones entre verdad, sociedad y democracia, tomando como referencia su situación en España.

³ Real Academia de la Lengua Española, *Diccionario de la Lengua Española*, 22ª Edición, 2001.

⁴ Dahl, R. A., *La democracia y sus críticos*, Paidós Ibérica, Madrid Ibérica, 1993, capítulos 1, 8 y 9.

⁵ Kierkegaard, S., *Mi punto de vista*, Sarpe, Madrid, 1985, pp. 157-158. Cfr. Melendo, T., *Introducción a la filosofía*, 3ª edición, Eununsa, ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2004, p. 112.

2. Estudiar en la historia de la filosofía política las corrientes de pensamiento que permitan entender la forma actual de enfocar la relación entre verdad y democracia.
3. Concretar y describir las “patologías de la verdad” que se consideren más relevantes.
4. Proponer líneas de reflexión y actuación para un mejor modo de relación entre verdad, sociedad y política que permitan hacer frente a dichas patologías de la verdad.

Para ello, se parte de un Capítulo I en el que se estudia la realidad social y la praxis política, en relación a la verdad. Con este objeto, se esbozan una serie de situaciones y tendencias manifestativas de los síntomas más relevantes de las patologías de la verdad en la democracia. Hay que aclarar que, si bien este trabajo pretende adoptar un enfoque filosófico general, para ilustrar estas realidades se acude al ámbito que nos es inmediatamente más cercano, el español.

A continuación, el Capítulo II ofrece un estudio de los planteamientos en la historia del pensamiento político sobre la relación entre verdad y política, que permitan comprender mejor las causas profundas que explican su situación actual. Para ello se atenderá especialmente a cuestiones epistemológicas y a los cambios en la forma de entender la libertad, estudiando autores como Spinoza, Kant o Nietzsche.

Finalmente, el Capítulo III recoge las cinco patologías de la verdad que se consideran más importantes, elaborándose, conforme a su orden de exposición, una propuesta de tratamiento para cada una. Dichas propuestas inciden más en cambios de planteamiento filosófico y de ciertas pautas sociales, que en reformas de las estructuras políticas.

Visto todo lo anterior, no quiero finalizar sin dejar constancia expresa de mi agradecimiento al tutor de este trabajo, especialmente por su paciencia y confianza. Igualmente, teniendo en mente a posibles lectores, ojalá que estas ideas y las conclusiones que se alcancen les sean de provecho y susciten sanas inquietudes y fructíferos debates.

CAPÍTULO I. SÍNTOMAS

1.1 Los síntomas como punto de partida del diagnóstico.

Percibir los síntomas, el “fenómeno revelador de una enfermedad”⁶, de las dolencias más comunes y cotidianas, exige, aparentemente, poca preparación técnica. Cualquier persona es capaz de ver signos externos de enfermedades en el otro, o de entender molestias y sensaciones subjetivas cuando el que las padece las explica con mayor o menor precisión. Sin embargo, estas manifestaciones, no son el origen de la enfermedad ni la propia enfermedad, sino su consecuencia. Eso no quita que no haya que prestarles atención, pues estos síntomas permiten descubrir la necesidad de acudir al médico. Éste también podrá percibir estos síntomas, como cualquier persona. Sin embargo, el buen médico irá más allá. Sabrá interpretarlos correctamente, relacionarlos unos con otros, preguntar al que los sufre por detalles que le den pistas, etc. Con esto, el galeno, antes de hacer pruebas que confirmen o desmientan sus intuiciones, se va formando una idea del problema que subyace, de eso profundo que puede estar en el origen de lo superficial. El mal médico se queda en los síntomas y trata de neutralizarlos, el buen médico se centra en las causas y trata, previo el mejor diagnóstico que puede hacer, de combatirlas.

Atendido lo anterior, es cierto que esta parte de síntomas es la menos filosófica de este trabajo. Eso no quita que sea imprescindible. Precisamente, una mirada filosófica, como la de un médico, procurará profundizar en esos síntomas y definirlos con mayor exactitud, separando lo accidental de lo esencial. No deja de ser cierto, además, que un médico que no escucha al paciente ni atiende con agudeza a su cuadro sintomático, difícilmente realice bien su trabajo, pudiendo su incomprensión ser incluso peligrosa para el enfermo.

⁶ *Diccionario de la Lengua Española*, cit., primera acepción.

En lenguaje médico técnico, síntoma se define como el “índice subjetivo de una enfermedad o cambio de estado tal como lo percibe el paciente. Muchos síntomas se acompañan de signos objetivos (...). Ciertos síntomas pueden confirmarse objetivamente (...)”. Se distinguen así síntomas, que son internos, de signos, que son externos. A efectos del presente trabajo, optaremos por lo que comúnmente se entiende por tales, utilizándolos indistintamente, pero prefiriendo, por su mayor claridad y familiaridad, la palabra síntomas. Véase en este sentido: *Diccionario de Medicina Océano Mosby*, cit.

Vayamos pues a la realidad tal como se presenta. Con vistas a posibles patologías de la verdad en nuestra sociedad y su democracia, se procurará ofrecer una mirada que tome el pulso a cómo ésta vive en relación con el valor que denominamos verdad. Reflejo y proyección de esta vivencia social será su sistema político, que también analizaremos en este sentido. Valga en cualquier caso aclarar que no se pretende mostrar una visión catastrofista del estado de este singular “paciente”. Dicha sociedad tiene sus fortalezas, virtudes y valores. Sin embargo, cuando de estudiar patologías se trata, no se atiende a lo sano sino en lo que demanda ser sanado.

Sentado lo anterior, veamos que síntomas encontramos que nos pongan sobre aviso.

1.2 Incertidumbre, desinterés y vaciamiento intelectual.

Algunos autores han descrito a la sociedad contemporánea como una “sociedad del riesgo”, una sociedad en la que “con la «postmodernidad» todo comienza ya a diluirse”⁷. Lo cierto es que vivimos en tiempos de gran incertidumbre. La aceleración de las innovaciones técnicas y del ritmo de la vida hacen que el hombre contemporáneo no sea capaz de asimilar el vertiginoso ritmo de acontecimientos que suceden a su alrededor. Ha cambiado la forma de entender el tiempo y el espacio, pero sobre todo ha cambiado la forma con que las sociedades se entienden a sí mismas. Se habla así de la “vida líquida” o la “modernidad líquida”⁸, un tiempo sin certezas y en el que los vínculos humanos son precarios.

Sin entrar a fondo en causas y consecuencias de esta situación, lo cierto es que de la mano de estos fenómenos, se observa una renuncia generalizada a buscar la verdad, a optar por valores sólidos. Dalmacio Negro, recuerda que esta situación no es nueva en la historia, señalando lo parecido de estos tiempos con los del Bajo Imperio Romano: “dada la incertidumbre, imperan la provisionalidad y lo efímero, tanto en la vida colectiva como en la particular”⁹.

Esto ya lo reflejaba hace más de diez años un estudio del CIS que preguntaba por los valores y creencias de los jóvenes. Ante la afirmación de que el futuro es tan incierto que lo mejor es vivir al día, un 20.8% se mostraba muy de acuerdo y un 50.3%, de acuerdo (esto bien entendido no es necesariamente malo, pero de fondo se intuye un cierto hedonismo y desconfianza al compromiso con grandes proyectos)¹⁰. En esa

⁷ Beck, U., *La Sociedad del Riesgo: Hacia una nueva modernidad*, trad. J. Navarro, D. Jiménez y M^a R. Borrás, Paidós, Barcelona, 1998, p. 15.

⁸ Vázquez Rocca, A., “Zygmunt Bauman: Modernidad líquida y fragilidad humana”, *Nómadas, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, n. 19, 2008, Publicación Electrónica de la Universidad Complutense, (disponible en <<<http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/19/avrocca2.pdf>>>; última consulta 14/02/2015).

⁹ Negro Pavón, D., *La Situación de las Sociedades Europeas: La desintegración del Êthos y el Estado*, Unión Editorial, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales <<Francisco de Vitoria>>, Madrid, 2008, p. 6.

¹⁰ Centro de Investigaciones Sociológicas, *Estudio 2240: Valores y Creencias de los Jóvenes*, diciembre de 2001, pregunta 11 (disponible en <<http://www.cis.es/cis/export/sites/default/-Archivos/Marginales/2440_2459/2440/Es2440mar.pdf>>; última consulta 13/02/15).

misma pregunta, los jóvenes también se mostraron mayoritariamente escépticos ante la necesidad de mirar al pasado para resolver nuestros problemas actuales o ante la necesidad de dar sentido a la vida dedicándose plenamente a una causa o ideal¹¹. No ha de sorprendernos por tanto que, ante la afirmación de que cada uno puede tener sus propias reglas con tal de no perjudicar a los demás, el 32´2% se muestre muy de acuerdo y el 56´7% de acuerdo y ante la afirmación de que, lo que consideramos verdades absolutas según nuestras costumbres, pueden no serlo en otros lugares del planeta; un 24´9% se muestre muy de acuerdo y un 60´7% de acuerdo¹².

Ante esta situación de incertidumbre, verdades absolutas difuminadas y desilusión ante la persecución de ideales que nos trasciendan, no son de extrañar los resultados de la última Encuesta Mundial de Valores, según la cual, la mayoría de la población da más importancia a una economía estable (63´9%) y a la lucha contra el crimen (33´6%), que al progreso hacia una sociedad menos impersonal y más humana o el progreso hacia una sociedad en que las Ideas cuenten más que el dinero¹³.

De este modo, se comprende el escaso interés por el conocimiento y la lectura, de cara a la hora de comprender y comprendernos. La velocidad y ajetreo con que transcurre la vida dificulta leer, por no hablar de encontrar espacios de silencio y reflexión. Así, según los últimos datos del CIS, un 35% de los españoles no lee nunca o casi nunca (principalmente por falta de interés, de tiempo o por preferir otros entretenimientos) y un 19´6% sólo declara hacerlo alguna vez al mes o al trimestre¹⁴.

¹¹ Ídem. En cuanto a la primera cuestión: 46´7% en desacuerdo y 13% muy en desacuerdo. En cuanto a la segunda: Sólo 3´5% y 26´6% están muy de acuerdo y de acuerdo con esta necesidad.

¹² Ibídem, pregunta 13.

Respecto a la primera afirmación, me parece que la formulación de la pregunta es un tanto equívoca y absurda porque por supuesto por poder, todos podemos tener reglas propias. Hay que matizar por qué saco estos datos a colación. Por supuesto que cada uno puede tener sus propias reglas, en tanto que es propio de la dignidad del ser humano que se respete su conciencia. Sin embargo, de fondo en la respuesta me parece que subyace un cierto “todo vale”. Así, parecería que no hay una reglas mejores que otras sino que con ser propias ya nadie tiene legitimidad para valorarlas o juzgarlas a la luz de la verdad.

Respecto a la segunda, su contradictorio planteamiento da lugar a confusión, pues si las verdades son absolutas no importa cómo se consideren desde las costumbres.

¹³ World Values Survey Association, *WV6_Results_Spain_2011_v_2014_11_07.pdf*, preguntas 64 y 65 (disponible en <<www.worldvaluessurvey.org>>; última consulta 13/02/15).

¹⁴ Centro de Investigaciones Sociológicas, *Estudio n. 3047: BARÓMETRO DE DICIEMBRE 2014*, Avance de resultados, Diciembre 2014, pregunta 17 (disponible en <<http://datos.cis.es/pdf/Es3047mar_A.pdf>>; última consulta 13/02/15).

La contrapartida de lo anterior es un proceso en el que, como advierte Sartori, “el vídeo está transformando al *homo sapiens*, producto de la cultura escrita, en un *homo videns* para el cual la palabra está destronada por la imagen”¹⁵. Este es un nuevo modelo de hombres y mujeres, que concreta Rozalén Medina, “ven sin pensar, miran sin reflexionar y tragan sin deglutir”¹⁶, los contenidos, muchas veces escabrosos, con que bombardean los medios de difusión y programas de toda suerte; lo que, entre otros efectos, va produciendo un empequeñecimiento de la mente y la capacidad expresiva. Precisamente contra estos efectos sobre el conocimiento y la educación quiere advertirnos Sartori, preocupado ante el peligro de un hombre que sólo aspire a “la vida inútil, en un modo de vivir que consista sólo en matar el tiempo”¹⁷.

Este estado de cosas tiene una consecuencia que se acentúa progresivamente, como es que, saturado de información y hastiado por este mundo acelerado, el hombre está perdiendo su capacidad de asombrarse. Esto es más grave de lo que parece pues, como señalara Aristóteles, el asombro y el correlativo reconocimiento de la propia ignorancia a que éste invita, son paso previo a todo filosofar, a todo iniciarse en la búsqueda de la verdad, para escapar de la ignorancia¹⁸. Una sociedad de hombres indiferentes e insensibles a todo lo que pudiera asombrarles o incapaces de reconocer la propia ignorancia, difícilmente podrá salir de ésta y estará condenada a caminar a tientas y a la debilidad mental.

¹⁵ Sartori, G., *Homo Videns: La Sociedad Teledirigida*, trad. A. Díaz, Taurus, Buenos Aires, 1998, p. 13.

¹⁶ Rozalén Medina, J. L., “Esos analfabetos funcionales: Cómo educar en medio de la bazofia televisiva”, *AVIVIR*, vol. 29, n. 198, marzo-abril 2004, p. 22.

¹⁷ *Homo videns...*, cit., p. 14.

¹⁸ Aristóteles, *Metafísica*, trad. M^a L. Alía, Alianza Editorial, Madrid, 2011, p. 41 (Libro I, Cap. II, 982b 10-20).

1.3 Un hombre vulnerable ante las nuevas tiranías.

Visto lo anterior, nos encontramos ante un hombre contemporáneo cada vez más vulnerable, que pisa sobre terreno poco firme y arenoso. Ya no cuenta con las certezas de antaño ni dispone de modelos compartidos claros. Cada vez menos preocupado por cultivarse y debilitado en sus capacidades intelectuales y espirituales, va perdiendo herramientas de orientación indispensables. A esto se añade que, casi salvo por los lazos familiares que siguen haciendo de red de seguridad y apoyo en las situaciones de dificultad, los vínculos sociales se han ido diluyendo, convirtiendo al hombre en un ser anónimo y con relaciones sociales cada vez más precarizadas¹⁹.

Sin embargo, el ritmo de la vida, del que hablábamos en el apartado anterior, no concede tregua. Cada vez más exigente y estresante, presiona a este hombre más solitario y desorientado. Como señala la psicóloga Constanza Michelson, el tejido social es un factor protector de la salud mental, por lo que su deterioro ante factores como el miedo y la soledad, están favoreciendo una patologización y “psiquiatrización” de la vida cotidiana. Así, se acaba tratando como trastorno el malestar propio de existir, que provoca que se acuda cada vez más a los fármacos como supuesta solución. Concluye así que “hoy se vive una especie de cobardía moral, donde es más fácil declararse enfermo, que reconocer la incomodidad con la situación de vida”²⁰.

Sea esto así o no, lo cierto es que el hombre contemporáneo está sometido a una presión que le hace sentir angustia. Le es difícil enfrentarse a sí mismo y realizar el doloroso ejercicio de mirar la realidad y su realidad, e intentar comprender un mundo tan complicado y lleno de dificultades y paradojas.

En esa situación vulnerable y de indefensión, aparecen salidas fáciles que prometen llenar nuestras vidas. Son las nuevas tiranías sociales, que con precisión define

¹⁹ Véase en este sentido el aumento de las relaciones virtuales en detrimento de las personales en los últimos años. Asimismo, las redes sociales, que absorben buena parte de tiempo del día a día, devienen en escaparate de lo que se pretende ser. Se proyecta así una imagen de lo que los individuos y la sociedad quieren ser o quieren “vender” que son, ofreciendo una imagen virtual, irreal. Esto favorece cierta cultura del “Imagine”, al que cantaba John Lennon, en el que cada individuo crea (y se recrea) en su mundo auto constituido, separado del resto. Así, frente a la imagen de un continente, este modelo de sociedad parecería más bien un archipiélago compuesto de millares de diminutas islas comunicadas.

²⁰ Michelson, C., “La salud mental de los chilenos”, *HoyxHoy*, 24 de noviembre de 2014.

Rodríguez Olaizola. Sobre ellas, apunta que es propio del tirano convencer a sus sometidos de ser su salvador, la solución imprescindible. Éste intenta modelar un tipo de persona que sólo se rija por la observancia de sus exigencias, a cambio de comodidad y protección. Sin embargo, esta seguridad es una trampa porque el tirano quiere siempre dominar y perdurar, eclipsando al súbdito y su libertad²¹.

Precisamente la novedad de estas tiranías sociales es que no proceden como los tiranos convencionales, sino que son

mucho más indefinidas, mucho más sutiles, pero igualmente destructivas. Se cuelan en nuestro horizonte. Nos venden unas aspiraciones, unas metas, unos modos de vivir ilusorios. Nos ofrecen ideales aparentemente envidiables, nos prometen éxito, dicha, logros, encuentros... y les creemos. Nos acostumbramos a entrar en dinámicas tiranas. Nos atrapan en una espiral de promesas imposibles²².

Señala este autor varias de ellas, como la de ese consumismo exacerbado del “lo quiero todo y lo quiero ya”, que genera hastío e insatisfacción permanente. Otra sería la tiranía de la belleza, caracterizada por esa obsesión por la eterna juventud, el ser siempre guapo y estar delgado, que provoca tantos complejos e inseguridades. Por último, pone especial atención en la tiranía de la felicidad, que propone varios sucedáneos de felicidad como la euforia permanente, la exacerbación del éxito y el desprecio del fracaso, el placer que busca ansiosamente nuevas experiencias y la obsesiva necesidad del <<estar bien>> indefinidamente²³.

Ante esta situación, a nadie debe sorprender el furor por los libros de autoayuda. Señala Eparquio Delgado que la clave de su éxito radica en que “nos ofrecen explicaciones fáciles de entender que aumentan nuestra sensación de control sobre la realidad”²⁴. Así, según este psicólogo, el autor de autoayuda ha venido a suplir el hueco

²¹ Rodríguez Olaizola, J. M., *La alegría también de noche*, 2ª edición, SAL TERRAE, Santander, 2010, pp. 17-18.

²² Ídem, p. 18.

²³ Ibídem, pp. 20-35.

²⁴ García Molina, P., Entrevista a Eparquio Delgado, *Iberoamericadivulga*, 26 de mayo de 2014, (disponible en <<<http://www.oei.es/divulgacioncientifica/?Eparquio-Delgado-Donde-ayer-un>>>; última consulta 14/02/2015).

dejado por el sacerdote, pero en este caso, “animándote a pensar en positivo, a meditar y a elevar tu conciencia, como si no existieran los problemas reales y todo dependiera de tu forma de interpretarlos”²⁵.

Contemplamos así esta huida del hombre de sí mismo y de la realidad que le rodea. Se trata de un hombre nuevo que, desorientado y apático, va a la deriva.

No extraña por tanto que junto a esas tiranías y a su calor (y muy relacionado con lo antes comentado sobre las redes sociales), la pura apariencia y el representar lo que no se es, se impongan. Se conforma así lo que Vargas Machuca define como “una ética de la imagen ante los demás, una ética del escaparate y la fantasmagoría, no del quehacer y del llegar a ser, y ni siquiera del tener, sino del parecer. Se presume, no de lo que se tiene, sino de lo que se representa”²⁶.

Tampoco sorprende que estos sean tiempos de esplendor y triunfo de la vulgaridad, concretada en “el gusto por lo escatológico y en un comportamiento sin asomo de inhibición”²⁷ Esto se ve día a día en televisión pero se observa también cuando, personas de impecables modales en otros ámbitos, “pierden los papeles” viendo espectáculos deportivos. Lo mismo puede decirse de la “cultura” del “famoso”, basada en la descalificación furibunda del otro y en el morbo, presentando modelos de comportamiento chabacanos y superficiales que, a base de repetición, tienen el problema de que se acaban normalizando²⁸.

En esta situación de deterioro social, cultural y moral, nuestras antiguas certezas se han disuelto y en cierto modo quedamos desnudos. Se observa así una sociedad que, aunque intenta como puede llenar el hueco dejado por la verdad, no encuentra nada que la satisfaga. Se halla así desmoralizada, apática y sin memoria. Por supuesto, esta situación de vulnerabilidad, no sólo es aprovechada por las tiranías sociales. Como dice el refranero: “A río revuelto, ganancia de pescadores”.

²⁵ Ídem.

²⁶ Blanco Fernández, D., “Verdad y Poder: De lo importante y lo accesorio en Política”, en Frápolli, M. J. y Nicolás, J. A. (ed.), *El valor de la verdad: Hermenéutica, semántica, política*, Editorial Comares, Granada, 2000, p. 411.

²⁷ Otero, H., “El Triunfo de la Vulgaridad”, *AVIVIR*, vol. 29, n. 198, marzo-abril 2004, p. 6.

²⁸ Rocamora Bonilla, A., “La “cultura” del famoso: Las personalidades del “famosos” y del “consumidor” de la prensa rosa”, *AVIVIR*, vol. 29, n. 198, marzo-abril 2004, pp. 12-16.

1.4 La política de apariencias, poder y retorno a lo identitario.

En varias ocasiones, la historia nos ha enseñado que cuando se disuelven las salvaguardas de verdades sostenidas por convicción racional y compromiso moral, el ámbito de lo público y de lo privado es rápidamente colonizado por males que, en su actualización postmoderna, llevan décadas larvando veladamente las democracias occidentales.

Estos males son la corrupción y el crimen organizado, el dominio por parte de una oligarquía que se vale, entre otras herramientas, del poder partidista y del poder mediático; y la prevalencia de los intereses y criterios de los mercados. Señala en esta línea Alejandro Nieto:

La política se ha convertido en un negocio y los partidos compiten en un mercado inspirado por el lucro personal y apoyado en la corrupción más descarnada. Lo público se ha disuelto en una gestión privada desgobernada en cuanto a los intereses sociales y colectivos pero muy rentable para los gestores²⁹.

Así, poder y espurios intereses, de múltiples maneras, irrumpen ante el vacío dejado por el abandono de las verdades y se valen de los instrumentos y vías legales que el sistema ofrece, para imponer sus criterios.

En cuanto a corrupción y crimen, poco hay que ejemplificar, pues los medios de comunicación nos bombardean diariamente con el último caso descubierto o con nuevas noticias de los múltiples procesos en curso. Sí añadiré, no obstante, que el problema es más profundo y tiene su origen en el magma social. Buen ejemplo de esto es el triste chiste de que seis de cada diez españoles en el puesto de Julián Muñoz, habrían robado y hecho lo mismo que él. Sin orientaciones morales más allá del mero texto legal y sin entender que significa servir al bien común, se ha normalizado durante muchos años la identificación de hacer carrera política con enriquecerse sin necesidad de esfuerzo o formación, bien directamente delinquiendo o bien indirectamente, gracias a valiosos contactos o consiguiendo puestos en instituciones y empresas como las Cajas de ahorro.

²⁹ Nieto, A., *El desgobierno de lo público*, 2ª edición, Ariel, Barcelona, 2012, contraportada.

Los ciudadanos, mostrando su adhesión e identificación con este modelo, han venido refrendándolo en las urnas³⁰.

En paralelo, una oligarquía que mantiene reminiscencias de iluminismo, copa y domina las esferas de poder partidista, mediático y económico. Como señala de nuevo Dalmacio Negro, “el Estado no representa lo común, sino los intereses y los caprichos de las oligarquías y de las minorías, ideológicas o de intereses capaces de influir en ellas”³¹.

Los partidos de este modo, no son en absoluto agrupaciones políticas en torno a ideas y programas políticos claros, que aglutinan a ciertos sectores de la población según su respuesta frente a *cleavages* o diferencias ideológicas. Las fronteras de lo ideológico parecen haberse difuminado y, tan sólo se acude al discurso moral para descalificar y amplificar los escándalos de otros partidos. Así, como señala Vargas Machuca, “las palabras no valen por sí mismas sino por quién las dice y para qué se dicen”³² y “algunos, demasiados, parecen sentirse moralmente autorizados, o hasta obligados, a mentir, si conviene al interés de su partido o al de su dirección”³³. De este modo, siguiendo a este mismo autor:

el resultado institucional más expresivo de este estado de cosas es que el parlamento, el templo de la palabra en política, se ha convertido en una caja de resonancia de asuntos que realmente se dirimen fuera y en un lugar donde los argumentos resultan irrelevantes y lo que cuenta es el bolinche y el titular escandaloso³⁴.

Al final, dada esta situación, “los votantes no deciden tanto para apoyar el relativo mayor acierto o corrección de las políticas realizadas y para castigar los malos

³⁰ No hace falta pensar en casos como el de los Puyol o los ERE, en que podían intuirse ciertas irregularidades, aunque no se conocían expresamente ni se había aún destapado el escándalo; pensemos por ejemplo en el caso del GIL en Marbella, con amplio respaldo popular y cuyos dirigentes realizaron actuaciones de dudosa legalidad (y, dicho sea de paso, con muy mal gusto arquitectónico y estético) de sobra conocidas por los vecinos.

³¹ *La Situación de las Sociedades Europeas...*, cit., p. 55.

³² Vargas-Machuca, R., “Verdad y Mentira en la representación política”, en *El valor de la verdad...*, cit., p. 467.

³³ “Verdad y Poder...”, cit., p. 414.

³⁴ “Verdad y Mentira en la representación política”, cit., p. 467.

resultados o la corrupción, cuanto para no ser desaprobados por el grupo de pertenencia”³⁵. Así, esta democracia masificada no se basa en proponer lo mejor para la comunidad política, sino en organizar en torno a los partidos, multitudes más o menos incondicionales. Sobre cómo funcionan dichas multitudes, es clarificador lo que señala Revel:

Un grupo humano se transforma en multitud cuando se vuelve súbitamente sensible a la sugestión y no al razonamiento, a la imagen y no a la idea, a la afirmación y no a la prueba, a la repetición y no a la argumentación, al prestigio y no a la competencia. En el seno de la multitud, una creencia se extiende no por persuasión, sino por contagio³⁶.

Así, frente al discurso racional, se impone el mensaje mediático. “La realidad es suplantada por las representaciones mentales colectivas, sin importar lo irreales o arbitrarias que puedan ser”³⁷. El complejo mediático tiene mucha responsabilidad en esto pues, acaparando la función informativa y la cognitiva

construyen la percepción que de sí misma tiene la sociedad, conforman las preferencias, se subrogan la experiencia directa, ejercen la facultad de atribuir el mérito y la autoridad, refuerzan las normas sociales y atraen hacia su mundo a viejos y nuevos intelectuales que se pliegan a su lógica. En resumidas cuentas, se trata de un enorme poder con tan extraordinaria capacidad de manipulación como escasos controles y responsabilidad³⁸.

Visto todo lo anterior, a nadie le ha de sorprender que el ciudadano, más que como un cliente, sea tratado como un consumidor. Así, en vez de deliberar y discutir sobre lo mejor y más justo para la sociedad, la comunicación política queda reducida a campañas de marketing, sondeos, imágenes, eslóganes y titulares llamativos.

Se observa que, siguiendo a Weber, frente al modelo de legitimidad racional-legal, se está produciendo una vuelta a la legitimidad carismática, en torno a líderes de partidos,

³⁵ “Verdad y Poder...”, cit., pp. 408-409.

³⁶ Revel, J.-F., *El Conocimiento inútil*, Planeta, Barcelona, 1988, p. 311.

³⁷ “Verdad y Poder...”, cit., pp. 411-412.

³⁸ “Verdad y Mentira en la representación política”, cit., p. 473.

que se supone han de tener capacidad de arrastre y dotes de comunicador. Así, la democracia

se ha vuelto cesarista, porque se cultiva la personalización del poder, un <<poder de prerrogativa>> para el líder, que tiene que tomar decisiones singulares en contextos imponderables, que reclama confianza sin programa y autonomía para corregir la oferta en función de la reacción del público. Por todo ello, se busca la popularidad (consenso emotivo) más que la creación de consensos sobre políticas³⁹.

Como expresa con cáustica ironía Herminio Otero, “no triunfan los que más saben o los más lúcidos sino los más lucidos, no aparecen los que mejor lo hacen sino los mejor parecidos, no nos guían los que más dan la cara sino los más descarados, que gritan –no hablan- y son los más aparecidos.”⁴⁰

Siguiendo la estela de los dos fenómenos antes mentados, encontramos en nuestros sistemas políticos un gran peso de los criterios y las pautas que marca el mercado. Se trata de criterios de un capitalismo financiero que “ya no atienden para nada a las necesidades del ser humano ni a nivel individual ni a nivel social”⁴¹. De depositar la fe en la política y casi construir una teología política, de la que se tenían altas expectativas, más o menos descreídos, hemos pasado a elevar la eficacia, la eficiencia y el lucro, como nuevos dogmas, esta vez no abstractos sino cuantificables y que todo el mundo entiende a falta de nada mejor. Así, cuando la verdad moral se relaja y lo sagrado se relativiza, se deja entrar a los mercaderes en el templo.

Estos mercados buscan influir en la política de distintos modos, presionando a través de lobbies y valiéndose de sus contactos, influencias y poder económico. Esto no queda reservado a la esfera de lo político pues,

en nombre de la instauración de una <<sociedad de mercado>> y de los imperativos de la <<globalización>>, la lógica y pautas de la economía capitalista se están universalizando

³⁹ *Ibíd.*, pp. 474-475.

⁴⁰ Otero, H., “La comunicación: realidad y mentira en nuestra sociedad”, *AVIVIR*, vol. 29, n. 199, mayo-junio 2004, p. 10.

⁴¹ Rey Pérez, J. L., “La democracia amenazada”, *Cuadernos de la Cátedra de Democracia y Derechos Humanos*, n. 6, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 2012, p. 85.

como patrón predominante de la interacción social, de las instituciones y de los hábitos culturales⁴².

Esto entre otras cosas, genera que, en todos los ámbitos, inescrupulosos “lobos de Wall Street” y oportunistas profesionales, en sus trajes y con su buen parecer, personifiquen el éxito, la excelencia y el modelo social a seguir.

Sin ánimo de seguir ahondando en la cuestión, a modo de resumen de estos problemas, me remito de nuevo a las oportunas palabras de Vargas Machuca, muy relacionadas con el título de este trabajo:

Mercantilización de la política, bonapartismo mediático y endogamia partidaria actúan como impactos en la misma línea de flotación de la democracia representativa [...] en un medioambiente político tan espeso la verdad se vuelve irrelevante y la mentira imprescindible, [...] se expulsa de la vida política cualquier criterio homologable de mérito al tiempo que se reducen los niveles de eficiencia y eficacia y, a la postre, se degradan las bases de la legitimidad de la democracia. El resultado es una democracia enferma y sin defensas⁴³.

Como reflejan algunos cambios socio-políticos recientes, la tolerancia de la sociedad hacia estos fenómenos tiene límites, más aún en tiempo de crisis, sobre todo cuando mucho de esta crisis se explica por estos mismos males y sus promesas mentirosas.

Más aún, el mayor peligro de esta crisis de las democracias es que, en la desilusión con el sistema político y el vacío existencial en todos los órdenes, encuentran su caldo de cultivo perfecto los discursos que propugnan el retorno a las seguridades identitarias. Es sobre todo el caso de los nacionalismos y fundamentalismos, aunque también puede haber un intento de retorno a ciertos extremismos ideológicos. Esto se observa cada vez más en Europa, en la que populismos de diversos signos hacen oír más y más alto sus discursos. Así, señala Pérez Tapias:

los que llevan las de perder [...] con frecuencia acuden al refugio de las viejas certezas, de las remozadas mitologías, apoyando la regresión comunitarista que alientan los

⁴² “Verdad y Mentira en la representación política”, p. 471.

⁴³ *Ibidem*, pp. 476-477.

fundamentalismos de todo tipo, sean religiosos o políticos, o resultantes del aún más peligroso entrecruzamiento de ambos vectores⁴⁴.

En este negro panorama, asfixiada entre el dogmatismo en proceso de liquidación (pero que amenaza con volver) y los poderes que se aprovechan de su caída, no dejamos a la verdad ocupar su lugar, que es el de arrojar luz para comprender la realidad y ofrecer criterios morales y de sentido que orienten en todos los ámbitos, también el público. Como se ha visto a lo largo de la historia, en particular la reciente,

la renuncia a las pretensiones de verdad, o el reverso de su mitificación como absoluta, deja el terreno libre para el poder, ya para el anónimo del mercado global, ya para el reactivo del dictador individual o colectivo que aparece como garante de las esencias perdidas⁴⁵.

⁴⁴ Pérez Tapias, J. A., “Verdad de la Justicia y Poder de la Mentira”, en *El valor de la verdad...*, cit., p. 480.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 481.

CAPÍTULO II. PATOGÉNESIS

Vistos los anteriores síntomas en nuestra sociedad y cómo se reflejan en su articulación política, un segundo paso en el estudio de las patologías de la verdad en la democracia nos obliga a profundizar en la comprensión de su etiología, esto es, la “causa de una enfermedad”⁴⁶, o, como se indica en el enunciado de este apartado, su patogénesis, que se refiere al “origen o causa de una enfermedad o trastorno”⁴⁷.

Se ofrecerá para ello un análisis que primero recorre algunas de las propuestas filosóficas más recientes sobre el papel que la verdad ha de tener en la democracia⁴⁸. Vistas éstas, se pasará a buscar en la historia de la filosofía, en la medida que lo permiten las posibilidades y horizontes de este trabajo, las corrientes de fondo que, además de estar implícitas en dichas nuevas propuestas, permiten entender cómo se han gestado las patologías de la verdad en la democracia.

Una vez hecho este recorrido, procurará condensarse todo lo anterior y ofrecerse, a modo de recapitulación, una breve mención a lo que considero el nervio común que comparten todas estas corrientes de pensamiento.

2.1 El escepticismo y relativismo: Kelsen y Rorty.

La situación un tanto desalentadora descrita en el apartado primero, de desorientación y triunfo del poder de las apariencias nos puede llevar a pensar en una aproximación inicial que el pensamiento relativista, que precisamente niega la capacidad del entendimiento humano para aprehender la verdad, está detrás de las patologías de la verdad.

⁴⁶ *Diccionario de Medicina Océano Mosby*, cit.

⁴⁷ *Ibíd.*

⁴⁸ En este sentido, se echa en falta no disponer de margen para tratar algunas como la “democracia epistemológica” de Nino.

Efectivamente, cierto cinismo, entendido como actitud de rechazo a la filosofía, y corrientes de pensamiento escépticas (siendo el escepticismo más que una actitud, una verdadera posición teórica)⁴⁹,

*are deeply entwined with the origins and history of modern political theory, the first more closely associated with Machiavelli's celebration of an amoral politics of manipulation, and the second with the epistemological bases of Hobbes's initiation of post-Aristotelian political science*⁵⁰.

Contemporáneamente, incluso encontramos que *“many political theorist argue that skepticism is not simply a correct account of our epistemological position, but an account that, properly grasped, encourages and enables genuinely democratic politics”*⁵¹. Estos autores vienen así a argumentar que *“the freedom of the individuals to develop in the way they choose and our collective ability to fashion a vibrant public life are both encouraged, not discouraged, by acceptance of the limitations of proof, foundation and knowledge in politics”*⁵².

Señalaba así Joseph Ratzinger que “el concepto moderno de democracia parece estar unido con el relativismo, que se presenta como verdadera garantía de la libertad, especialmente de la libertad esencial: la religiosa y de conciencia”⁵³. Desde este discurso, la verdad sobre el bien no puede ser conocida comunitariamente. Se la relaciona entonces con la intolerancia y lo antidemocrático, con la imposición de unos pocos de “su” verdad. No se la entiende como un bien público y de todos, sino como exclusivamente privado, de ciertos grupos. De esta forma, el relativismo radical considera el bien y la verdad como enemigos de la libertad, y rechaza todo <<derecho natural>>, en tanto que sospechoso de ser metafísico.

Sintetiza así que

según eso, no hay en última instancia otro principio de la actividad política que la decisión de la mayoría, que en la vida pública ocupa el puesto de la verdad. El derecho sólo se puede entender de manera puramente política, es decir, justo es lo que los órganos competentes

⁴⁹ Norris, A., “Cynicism, Skepticism, and the Politics of Truth” en Elkins, J. y Norris, A. (ed.), *Truth and Democracy*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2012, p. 100.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 99-100.

⁵¹ *Ibidem*, p. 100.

⁵² *Ídem*.

⁵³ Ratzinger, J., *Verdad, Valores, Poder: Piedras de toque de la sociedad pluralista*, trad. J. L. del Barco, 7ª Edición, Rialp, Madrid, 2005, p. 84.

disponen que es justo. En consecuencia, la democracia no se define atendiendo al contenido, sino de manera puramente formal: como un entramado de reglas que hacen posible la formación de mayorías y la transmisión y alternancia del poder⁵⁴.

Llevado esto hasta sus últimas consecuencias, a nadie debe sorprender que muchos entiendan que los derechos humanos son también disponibles para las mayorías⁵⁵.

Sin duda, este discurso tiene cierta fuerza e impregna en buena medida la realidad política y la cotidianidad social. Con el fin de que su estudio sirva para comprender esta forma de pensar con tanta aceptación social, expondremos como lo articulan dos de sus representantes contemporáneos más destacados, Hans Kelsen y Richard Rorty.

A. Hans Kelsen

El pensador austríaco expone con gran claridad su pensamiento sobre la cuestión en su ensayo “Formas de Estado y Filosofía”⁵⁶. Para Kelsen existe una pugna fundamental entre dos posiciones, según sus actitudes frente al reconocimiento de lo absoluto. Si se cree en un valor, verdad y realidad absolutas, se sostiene una concepción metafísica del mundo. En cambio, si se piensa que el conocimiento humano no puede acceder más que a valores, verdades y realidades relativas (“si se piensa que el valor y la realidad son cosas relativas”⁵⁷), la conclusión lógica será optar por el criticismo, el positivismo y el empirismo. Así, la razón habrá de limitarse a lo positivo, entendido como la experiencia sensible, eternamente cambiante, lo que lleva a rechazar la hipótesis de un absoluto

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 86.

⁵⁵ Esto último resulta particularmente inquietante en la siguiente reflexión, que hace un profesor de Derecho Constitucional, en relación a futuros posibles derechos como el de recurrir a madres de alquiler, a la manipulación genética de embriones humanos o a la clonación. Dice así: “nos preguntamos si el reconocimiento de derechos humanos de esta naturaleza contribuirán realmente a amparar la dignidad humana, o, por el contrario, tendrán el efecto opuesto, esto es, supondrán un grave atentado contra aquella de consecuencias incalculables para la pacífica convivencia humana. Supongo que todo dependerá, llegado el caso, de cuál sea la opinión mayoritaria sobre la que se apoye la decisión que opte por una u otra solución.” Pascucci de Ponte, E., “Las clases de Derechos Humanos”, en González Ibáñez, J. (dir.), *Derechos Humanos, Relaciones Internacionales y Globalización*, Grupo Editorial Ibáñez, Bogotá, 2006, p. 584.

⁵⁶ Kelsen, H, *Esencia y Valor de la Democracia*, trad. R. Luengo y L. Legaz, Editorial Labor, Barcelona-Buenos Aires, 1934, pp. 133-159.

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 153.

trascendente. Estas dos concepciones metafísicas, tienen su reflejo en dos actitudes políticas enfrentadas: “a la concepción metafísicoabsolutista del mundo se ordena la actitud autocrática, así como la democracia corresponde a la concepción científica del universo, al relativismo crítico”⁵⁸.

Conforme a la anterior dicotomía, Kelsen reinterpreta la historia del pensamiento, por ejemplo alabando a los Sofistas⁵⁹, frente a Platón, considerado, en tanto que metafísico, como enemigo de la democracia y propugnador de la dictadura.

Al final concluye que

si se declara que la verdad y los valores absolutos son inaccesibles al conocimiento humano, ha de considerarse posible al menos no sólo la propia opinión sino también la ajena y aun la contraria. Por eso, la concepción filosófica que presupone la democracia es el relativismo. La democracia concede igual estima a las voluntades políticas de cada uno, porque todas las opiniones y doctrinas políticas son iguales para ella, por lo cual les concede idéntica posibilidad de manifestarse y de conquistar las inteligencias y las voluntades humanas en régimen de libre concurrencia⁶⁰.

De esta manera,

la relatividad del valor de cualquier fe política, la imposibilidad de que ningún programa o ideal político pretenda validez absoluta (pese a la desinteresada dedicación subjetiva y la firme convicción personal de quien lo profesa), inducen imperiosamente a renunciar al absolutismo en política⁶¹,

sea el de un monarca, casta sacerdotal, clase, grupo privilegiado, etc. Así, el demócrata sólo puede justificar la coacción en el asentimiento de la mayoría, a la vez que se protege a la minoría.

Llevando al extremo su concepción, Kelsen hace referencia al relato evangélico de Jesús frente a Pilatos, al que alaba como perfecto demócrata en estos términos:

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 154.

⁵⁹ “apoyados en los progresos de las ciencias empíricas de la Naturaleza, unieron una filosofía radicalmente relativista en el dominio de la ciencia social con una mentalidad democrática”. *Ídem.*

⁶⁰ *Ibíd.*, pp. 156-157.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 157.

Entonces Pilato, aquel hombre de cultura vieja, agotada, y por eso escéptica, vuelve a preguntar <<¿Qué es la verdad?>>. Y como no sabe lo que es la verdad, y como romano está acostumbrado a pensar democráticamente, se dirige al pueblo y celebra un plebiscito⁶²,

a sabiendas de que no encontraba culpa en él.

Sobre esto, comenta Ratzinger que para Kelsen la pregunta de Pilato es a la vez una respuesta, pues da por hecho que la verdad es inalcanzable. Para ello se fija en que Pilato no espera respuesta, sino que directamente se dirige a la multitud. Comenta entonces el relato señalando:

Como no sabe lo que es justo confía el problema a la mayoría para que decida con su voto. De ese modo se convierte, según la explicación del científico austríaco, en figura emblemática de la democracia relativista y escéptica, la cual no se apoya ni en los valores ni en la verdad, sino en los procedimientos. El que en el caso de Jesús fuera condenado un hombre justo e inocente no parece inquietar a Kelsen. No hay más verdad que la de la mayoría. Carece de sentido, pues, seguir preguntado por alguna otra distinta de ella⁶³.

B. Richard Rorty

Este pensador norteamericano propugna la necesidad de excluir la idea de una naturaleza o verdad intrínsecas, que no existiría fuera del lenguaje que emplea cada comunidad epistémico-lingüística y que es pura contingencia. Así, como indica Felipe Curcó, al que seguiremos para exponer a Rorty, para este autor se habla el lenguaje que se habla por pertenecer a tal o cual comunidad, se piensa lo que se piensa según el sistema de expectativas y creencias comunes donde has sido criado y se ofrecen razones según el marco cognitivo dado y las reglas de inferencia vigentes en él⁶⁴. De este modo, nuestra forma de pensar, siempre transitoria, estaría condicionada históricamente conforme a los léxicos y consensos epistémicos o políticos particulares.

⁶² *Ibíd.*, p. 159.

⁶³ *Verdad, Valores, Poder...*, cit., p. 88.

⁶⁴ Curcó Cobos, F., “¿Es relevante la verdad para la teoría política? (Un diálogo en torno a la democracia pragmatista)”, *Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana*, n. 131, 2011, p. 56.

Así, reducida la objetividad a los acuerdos y consensos, el ciudadano demócrata no necesita una metafísica o una epistemología, ni creer en la razón, que nada tiene que aportar en la reflexión política. Lo único a lo que se podría aspirar es a cultivar ciertos hábitos de conducta y asumir un punto de vista dinámico en el tratamiento de lo político, quedando la palabra como único fundamento. Como resume Rafael del Águila, las ideas de este pensador se basan en “la primacía de la democracia sobre la filosofía, de la libertad sobre la verdad, de los procesos comunicativos sobre las esencias”⁶⁵.

Desde este punto de vista, las posturas sólo deben juzgarse de acuerdo a su impacto y sus consecuencias prácticas sobre la comunidad democrática. El juicio pragmático es entonces eminentemente consecuencialista. Aplicando este planteamiento, señala Curcó que para Rorty,

la consecuencia de dejar de entender la verdad ligada a la trascendencia [...] redundaría en una forma moderada y tolerante de relación con nuestras propias creencias [...] permite concentrarse en la política, la práctica, la inmanencia fenomenológica de la discusión perennemente abierta, en la cual ninguna verdad se da por cerrada, toda creencia se asume falible y, por lo mismo, ningún principio cognitivo obliga a la imposición o a la intolerancia⁶⁶.

Así, se desarrollarán hábitos como la disposición a tolerar y a experimentar soluciones alternativas, capacidad de cambiar cuando las circunstancias lo exijan, superar particularismos, etc.

En esta política sin verdad y democracia sin filosofía, el modelo de ciudadano es el de un individuo ironista, la más alta garantía democrática es la frivolidad. Como señala José Luis del Barco, para Rorty “hay que renunciar a los principios, vivir superficialmente, perseguir lo baladí, ser ligero de cascos. Tomarse algo en serio significa creer en ello, y la creencia es intolerancia potencial, es decir, inquina antidemocrática”⁶⁷.

⁶⁵ Del Águila, R., “Ironía, verdad y democracia: Richard Rorty, *in memoriam*”, *Revista de Libros*, n. 131, noviembre de 2007, p. 32.

⁶⁶ “¿Es relevante la verdad para la teoría política?...”, cit., p. 58.

⁶⁷ Del Barco Collazos, J. L., “La democracia vacía”, introducción en *Verdad, Valores, Poder...*, cit., p. 17.

Visto lo anterior, la comunidad política democrática y concreta es para él la única fuente de legitimidad y validación. Señala en este sentido Ratzinger, que

la convicción mayoritariamente difundida entre los ciudadanos es para Rorty el único criterio que se ha de seguir para crear el derecho. La democracia no posee otra filosofía ni otra fuente del derecho. Rorty es consciente de algún modo, sin duda, de la insatisfacción del puro principio mayoritario como fuente de verdad, pero opina que la razón pragmática, orientada por la mayoría, incluye siempre ciertas ideas intuitivas, por ejemplo, el rechazo de la esclavitud⁶⁸.

En esta línea, aunque asumida con gusto la <<muerte de Dios>>, Rorty recomienda conservar ciertos valores políticos que nacieron asociados al dios ilustrado, como el ideal emancipatorio, enunciado por Kant como autonomía. En este sentido, sostiene: “Para nosotros los pragmatistas, el valor de los ideales de la ilustración es precisamente el valor de algunas de las instituciones y prácticas que ésta ha creado”⁶⁹, dejando de lado su fundamentación teórica, el ideal racionalista, al que acusa de mantener un vestigio de algo no humano con autoridad sobre nosotros.

Hay pues que mantener ciertos puntos de referencia públicos comunes, esenciales para nosotros, como son democracia, crítica, diálogo o solidaridad. Una concreción de esto serían los criterios de sentido común y objetivos como aumentar la solidaridad o evitar la crueldad.

A pesar de estos y otros intentos de estos autores para reducir la crudeza del nudo principio de mayoría, lo cierto es que, sin criterios y contenidos de verdad que queden sustraídos a su capacidad de disposición, difícilmente puedan ponerse límites a la mayoría, fuera de los que ella misma esté dispuesta a soportar.

Valga a modo de cierre, esta síntesis de José Luis del Barco sobre el pensamiento de los dos autores:

⁶⁸ *Verdad, Valores, Poder...*, cit., p. 93.

⁶⁹ Rorty, R., *Objetividad, relativismo y verdad*, trad. J. Vigil, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 55-56. Cfr. “¿Es relevante la verdad para la teoría política?...”, cit., p. 58.

Kelsen y Rorty propugnan una democracia y una libertad vacías. La primera no tiene otro cometido que asegurar la división y transmisión del poder, y la segunda persigue crear un ámbito social sin obstáculos que permita al individuo moverse en todas las direcciones posibles⁷⁰.

Sería casi un alivio pensar que las únicas patologías de la verdad que sufre nuestra democracia se deben al pensamiento relativista. Sin embargo, las ideas enunciadas *ut supra*, no hacen sino concretar y actualizar en el presente, ideas y conceptos que beben de corrientes de pensamiento anteriores y más complejas. Intentaremos pues, seguir rastreando las pistas dejadas, profundizando en las corrientes que en ellos se han decantado y han dejado su poso, para así acercarnos al núcleo de las causas de las patologías de la verdad.

⁷⁰ “La democracia vacía”, cit., p. 15.

2.2 El pensamiento que está detrás de las patologías de la verdad.

Varias son las corrientes de pensamiento que confluyen en Spinoza, el primer gran teórico moderno de la democracia y “pieza clave del pensamiento moderno”⁷¹. Entre éstas, de cara al problema de la verdad en la democracia destacaremos las del nominalismo, el absolutismo hobbesiano y el inmanentismo metafísico.

En cuanto al nominalismo, que tiene su origen en la deriva de parte de la escolástica tras las aportaciones de Scoto y fundamentalmente de Ockham, éste supone una desconfianza radical en la capacidad de la razón para conocer más allá de la pura sensibilidad y lo percibido singularmente, sin admitir universales o relación natural alguna. Ocurre así algo que encontramos en todo el despliegue intelectual posterior:

La reducción que de este modo se impone al entendimiento, [...] da lugar a una hipertrofia de la voluntad, debido a su independencia de la razón, por lo cual queda sin norma. La voluntad tiene que llenar, en la mente humana, el vacío que ha dejado el intelecto⁷².

Este fideísmo en la voluntad, en el caso del nominalismo franciscano, se traduce en reducirlo todo a la voluntad de Dios omnipotente, si bien, este culto a la voluntad se irá secularizando en su desenvolvimiento posterior.

Hobbes es precisamente un nominalista radical, pero influenciado por los cambios que supuso la Reforma y el pensamiento de autores como Maquiavelo o Bodino. Entendiendo la libertad (derecho) como pura fuerza, propugna que el estado se constituye a través de un contrato en el que todos ceden al soberano su derecho, de manera que el poder de este deviene absoluto, de cara a determinar lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo (que no consta por naturaleza sino que es pura convención, pura determinación de la voluntad del soberano). Así, queda consagrado este principio:

⁷¹ Galván, T., Introducción a Baruch Spinoza, *Tratado Teológico-Político (selección). Tratado Político*, Tecnos, Madrid, 1966, p. XIX. Cfr. Palomar Maldonado, E., *Una lectura de la justicia en Baruch Spinoza*, 4ª edición, Tradere, 2011, p. 19.

⁷² Widow Antoncich, J. A., *La Libertad y sus servidumbres*, 1ª edición, Colección Centro de Estudios Tomistas, Santiago de Chile, 2014, p. 162.

Auctoritas (entendida como poder) *non veritas facit legem*. La verdad, incognoscible en la realidad, es fruto del puro acuerdo de voluntades.

Finalmente, Spinoza recoge la influencia del inmanentismo metafísico cartesiano, llevándolo a sus últimas consecuencias y desarrollando conforme a él, una ética lógico-geométrica. Esta corriente desprecia todo conocimiento percibido y recibido pasivamente de la realidad por la razón. Partiendo de la desconfianza de la capacidad del intelecto para aprehender la realidad heredada del nominalismo, eleva como criterio absoluto la subjetividad. Lo importante es la razón subjetiva, que no busca conocer la realidad, sino someterla, concebir más que percibir. No es una razón pasiva, sino una razón activa, que constituye la verdad desde sus propios criterios⁷³. El papel de la metafísica pasa así a ser ocupado por la lógica. El criterio fundamental, frente a la búsqueda de la verdad, pasa a ser la certeza, la claridad y distinción y el convencimiento subjetivo de la perfección de las propias ideas y representaciones.

Recogiendo lo anterior, Spinoza desarrolla un sistema filosófico radicalmente monista y panteísta. Entendiendo por substancia “aquello que es en sí y se concibe por sí”⁷⁴, sólo habría una substancia, la de la sola Naturaleza, que es causa de sí misma y omnicomprensiva en tanto se despliega en infinitos atributos (infinitas esencias) e infinitos modos (infinitos pensamientos y cuerpos). Dicha Naturaleza, al ser pura autodeterminación es pura libertad. De este modo, la libertad es elevada a principio ontológico primero, prescindiéndose de toda causa final. Entendida así la Naturaleza, en ella no hay bien ni mal: “no hay nada en la naturaleza que no sea natural”⁷⁵.

El papel de la razón en este sistema será precisamente el de liberarnos de la realidad, el pensamiento sólo puede ser tal si es libre: “Si los individuos se aplican a la vida racional, ésta por su libertad autoconstitutiva les conducirá en la libertad autocausativa advirtiéndoles que en cuanto modos, no son sino en el todo”⁷⁶. El único bien consistiría en

⁷³ Afirma en este sentido Spinoza en su *Ética*: “Entiendo por idea un concepto del alma, que el alma forma por ser una cosa pensante. Explicación: digo concepto, más bien que percepción, porque la palabra percepción parece indicar que el alma padece por obra del objeto; en cambio, el concepto parece expresar una acción del alma”. *Una lectura de la justicia en Baruch Spinoza*, cit., p. 53.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 49.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 129.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 112.

aplicarse al conocimiento de la Naturaleza, participando así de su absoluta libertad⁷⁷, mientras que malo será todo aquello que lo impida, por ejemplo las afecciones (como darle importancia a la sensibilidad, a la realidad según percepción, que no es sino el género más innoble de conocimiento, pues la realidad es pura apariencia). Coherente con esto, la moralidad no es sino la libertad necesaria de la autoacusación. Esto supone en última instancia, un voluntarismo, que eleva a principio absoluto la subjetividad del individuo racional.

Esto tiene consecuencias determinantes en el plano de lo político. El Estado civil precisamente tiene sentido en tanto permite alcanzar una vida más racional, por tanto más natural, *ergo* más libre, deviniendo “comunidad” racional, que integra activamente a los que viven bajo la guía de la razón. Consecuentemente, el régimen más libre es el totalmente absoluto, que para Spinoza no será otro que la democracia⁷⁸, en tanto que la define como “la asociación general de los hombres, que posee colegiadamente el supremo derecho a todo lo que puede. De donde se sigue que la potestad suprema no está sometida a ninguna ley, sino que todos deben obedecerla en todo”⁷⁹. Siguiendo la tradición contractualista, para constituir el Estado civil, cada individuo cede por pacto su derecho natural y se hace libre conformando su obrar a la voluntad de todos a la vez, que es divina y absoluta en tanto es la propia naturaleza manifestada.

Así entendida la democracia, esta no tiene límite alguno a la hora de determinar lo que la verdad es, tanto en las esferas de lo civil y como la de lo sagrado⁸⁰. “Los derechos civiles penden del solo decreto de la ciudadanía, y ésta, para permanecer libre, no está obligada a condescender con nadie sino consigo, ni a considerar algo bueno o malo a no ser lo que ella misma decide que es bueno o malo para sí”⁸¹. Su único criterio será el de la razón libre, que partiendo del consenso, se despliega como voluntad social suprema que ostenta el máximo poder y la máxima libertad, como si de una sola mente

⁷⁷ “El bien que para sí apetece todo el que vive según dictamen de la razón, esto es el que sigue la virtud, consiste en conocer” (Ética IV, prop. XXXVII). *Ibíd.*, p. 128.

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 48.

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 118.

⁸⁰ “Quienes tienen el sumo poder (...) sólo ellos tienen el derecho de decretar que es lo justo y lo injusto, y qué lo piadoso y lo impío” (Tratado Teológico-Político). *Ibíd.*, p. 31.

⁸¹ Spinoza, B., *Tractatus Politicus*, versión Española de Humberto Giannini y María Isabel Flisfisch, Ed. Universitaria, Santiago, 1989, cap. 4, n. 5, p. 71. Cfr. *La Libertad y sus servidumbres*, cit., p. 370.

se tratase. Oponerse a los decretos de esta potestad suprema no sólo es ilegal, sino una impiedad, pues es contrariar a la propia razón, ya que ella misma es la que aconseja transferirle, sin reserva alguna, el derecho a vivir según el propio criterio⁸².

Por supuesto, no a todos les es dado alcanzar esta libertad a través de la razón. Son muchos los que se dejan guiar por los afectos e inclinaciones. Enlazando de pleno con las corrientes gnósticas que propugnan la libertad de los perfectos, que por una especial iluminación, se hallan más allá del bien y del mal, elevados en el mundo perfecto del espíritu⁸³; estos hombres libres, desde el poder, deben ser educadores. Así, desde la República se promoverá una educación en la libertad de la razón, que libere a los hombres de sus prejuicios e inclinaciones, construyendo así una nueva concordia. De esta forma, desde el poder se debe ir guiando a los hombres, pero “de modo que les parezca no que son guiados, sino que viven según su propia índole y su libre decreto; y así, que sean retenidos por el sólo amor a la libertad, y el afán de aumentar sus riquezas y la esperanza de lograr los honores del Estado”⁸⁴.

La concepción que este autor tiene, entre otras cosas, de la relación entre verdad y esta nueva forma de entender la democracia, marcará la historia del pensamiento político posterior sobre la cuestión. Especialmente significativa es la influencia determinante que ejerció sobre Rousseau, figura clave para entender la concepción moderna de democracia, según la expone en el *Contrato Social*.

Con esta obra, el ginebrino pretende “encontrar una forma de asociación por la que cada uno, uniéndose a todos, sólo obedezca a sí mismo y permanezca tan libre como antes”⁸⁵. Esto no se realiza sino mediante un contrato social, según el cual, “cada uno pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y cada miembro considerado como parte indivisible del todo”⁸⁶. Esta voluntad

⁸² Nótese la connotación religiosa al hablar de impiedad dada la deificación de la Razón y de la propia República, que es salvífica en tanto que a través de ella se vive en la libertad de la Naturaleza. *Una lectura de la justicia en Baruch Spinoza*, cit., p. 44. El propio título de una de sus obras, *Tratado Teológico-Político*, es clarificador: se trata de construir una teología política.

⁸³ *La Libertad y sus servidumbres*, cit., pp. 330-334.

⁸⁴ *Tractatus Politicus*, cit., p. 130. Cfr. *La Libertad y sus servidumbres*, cit., p. 371.

⁸⁵ Rousseau, J.-J., *Contrato Social*, Planeta De Agostini, Barcelona, 1995, p. 22 (Libro I, Cap. VI.).

⁸⁶ *Ibidem*, p. 24 (Libro I, Cap. VI.).

general permanece constante, inalterable y pura, “es siempre recta y tiende constantemente a la utilidad pública”⁸⁷. Se trata ni más ni menos que de “la voluntad del cuerpo social, y por ello somete todas las individuales. Mejor aún, es la voluntad de la naturaleza que permite la libre manifestación de cada individuo tal y como es”⁸⁸. Por eso mismo, no se equivoca nunca, pues ella misma es criterio del bien y del mal, del error y de la verdad⁸⁹ (moralidad se identifica con voluntad⁹⁰). De esto se deduce lógicamente que “cualquiera que rehúse obedecer a la voluntad general, será obligado a ello por todo el cuerpo; lo que no significa otra cosa que se le obligará a ser libre”⁹¹.

Desde luego, esta democracia es un ideal, un criterio normativo desde el que juzgar la realidad, que nunca lo alcanzará del todo, pero puede acercarse. En este sentido, llega a decir Jean-Jacques que “si hubiera un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres”⁹². A falta de dioses, lo más parecido que se tienen son legisladores, que tienen la vocación de guiar a la comunidad política y hacerla lo más libre posible (redimirla por la razón-voluntad), pues “es preciso obligar a los unos a conformar su voluntad con la razón y, enseñar al pueblo a conocer lo que desea”⁹³, pues esto no lo sabe él mismo, sino que se lo mostrarán estos ideólogos-legisladores, inteligencias públicas que por su especial iluminación, son los intérpretes privilegiados de la voluntad general.

En definitiva, este individuo fundido en el yo colectivo del Estado Democrático, es libre en tanto que participa de esa voluntad general que, sin objeto, “es así voluntad pura, o poder absoluto y sin sentido”⁹⁴. En lo que respecta a la verdad, como no tiene

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 42 (Libro II, Cap. III).

⁸⁸ Palomar Maldonado, E. “Sobre la representación política en la teorización del racionalismo (siglos XVII y XVIII)”, *Revista de la Facultad de Derecho*, Universidad Complutense, Madrid, 1997, p. 255.

⁸⁹ “si el ciudadano no es nada ni puede nada sin el concurso de todos los demás, y si la fuerza adquirida por el todo es igual o superior a la suma de fuerzas naturales de los individuos, puede decirse que la legislación adquiere el más alto grado de perfección posible”. *Contrato Social*, p. 62 (Libro II, Cap. VII).

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 88, (Libro III, Cap. I).

⁹¹ *Ibíd.*, p. 29, (Libro I, Cap. VII).

⁹² *Ibíd.*, p. 108, (Libro III, Cap. IV).

⁹³ *Ibíd.*, p. 60, (Libro II, Cap. VI).

⁹⁴ *La Libertad y sus servidumbres*, cit., p. 425.

como objeto un bien real que la obligue, en su libertad, que es la libertad de la Naturaleza, la voluntad general es constitutiva de la verdad.

Un siguiente paso en el estudio de las causas de las patologías de la verdad en la democracia nos lleva a Kant. El filósofo de Königsberg bebió de influencias tan diversas como el dogmatismo de Wolff, el empirismo escéptico de Hume y el voluntarismo de Rousseau. De ahí que su doctrina se distinga por un lado por un escepticismo radical en la capacidad de nuestra razón de conocer la realidad, mientras que por otro lado eleva como máximo principio el del pensamiento autónomo, desde el que pretenderá desarrollar una ética formal geométrica⁹⁵.

Sobre él, señala Truyol y Serra que el rasgo más innovador de su pensamiento es su teoría del conocimiento. El pensador prusiano distingue dos mundos, el sensible y el inteligible. Del primero sólo se pueden conocer los fenómenos, nunca las cosas en sí mismas: “todas aquellas representaciones que nos ocurren sin la intervención de nuestro albedrío (como la de los sentidos) nos dan a conocer los objetos tal y como nos afectan, permaneciendo desconocido lo que ellos sean en sí mismos”⁹⁶. Esto es así, incluso hasta el punto de que el hombre no es si quiera capaz de conocerse a sí mismo más allá de lo fenoménico.

Desde este constructivismo del entendimiento del sujeto, aparece el elemento idealista en el pensamiento kantiano: “la trasfencia del centro de gravedad del objeto al sujeto en el acto del conocimiento, significó, frente al realismo tradicional, lo que él mismo llamara su <<giro copernicano>> (*kopernikanische Wende*)”⁹⁷.

La consecuencia de esta doctrina era radical: negaba la posibilidad de la metafísica como ciencia especulativa. El alma, el mundo, Dios, que habían constituido los tres grandes

⁹⁵ Martínez de Velasco, L., “Introducción” en Kant, I., *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, edición Luis Martínez de Velasco, Espasa Calpe, Madrid, 2008, p. 13.

⁹⁶ *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, cit., p. 140.

⁹⁷ Truyol y Serra, A., *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado II: Del Renacimiento a Kant*, Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid, 1975, p. 300.

Lo curioso de esta versión del giro copernicano es que opera precisamente al revés que el original: en vez de un descentramiento abierto a la trascendencia, parece ser un encumbramiento del subjetivismo, en torno al cual gira toda la realidad.

objetos de la metafísica tradicional, no eran susceptibles de un conocimiento científico, por trascender la posibilidad de toda experiencia⁹⁸.

El propio Kant es sincero a la hora de expresar las dificultades de desarrollar la filosofía en estos términos, ya que ésta “está colocada en un aposición bastante precaria, pues ha de mantenerse firme sin pender de nada que esté del cielo ni apoyarse en nada que esté sobre la tierra”⁹⁹.

Desde estas inciertas bases edificó una ética formal, que determina la voluntad por fundamentos a priori (mediante una razón pura práctica, sin acudir en absoluto al conocimiento de la naturaleza humana), que pretende ser válida para todos los seres racionales y absolutamente necesaria. Se trata de una ética en la que el sujeto ajusta su voluntad a la legalidad externamente pero también subjetivamente, como asentimiento interno, basado en el deber por el deber, conforme al imperativo categórico. Esto da lugar, teóricamente, a individuos éticamente autónomos, que no reconocen más norma que la que se dan a sí mismos, en dos planos de legalidad, el interno-ético y el externo-jurídico.

Precisamente en cuanto al orden jurídico, esta metafísica del derecho que

vendría a ser un sistema de leyes jurídicas dimanado de la razón, equivale en Kant al concepto tradicional del derecho natural [...] aparece como <<derecho racional>> (*Vernunftrecht*), por cuanto no trata de extraer de la naturaleza un orden de la conducta humana, sino de desplegar la actividad normalizadora de la razón¹⁰⁰.

Dicho derecho mana de la razón en tanto lo hace de la voluntad unida, o común, esto es, la voluntad racional de los miembros del cuerpo político en tanto personas autónomas, sometidas al imperativo categórico. El hombre encuentra así su libertad integra “en la dependencia legal, es decir, en un estado jurídico; porque esta dependencia brota de su propia voluntad legisladora”¹⁰¹. Así, la generalidad de la

⁹⁸ Ídem.

⁹⁹ *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, cit., p. 102.

¹⁰⁰ *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado II*, cit. p. 302.

¹⁰¹ Kant, I., *La Metafísica de las Costumbres*, versión española de Adela Cortina y Jesús Conill, Tecnos, Madrid, 1999, pp. 145-146, parágrafo 47. Cfr. *La Libertad y sus servidumbres*, cit., p. 385.

voluntad es leída como validez general de la razón, con la que participa cada individuo como colegislador en el reino de la libertad. El derecho, la voluntad del pueblo unido en el Estado, es así elevado a la condición de imperativo categórico de la razón. No cabe entonces disidencia alguna o discusión, por no hablar de derecho de resistencia.

Kant aporta de este modo a la idea de la voluntad general rousseauiana o la voluntad de todos a la vez spinozista, el desarrollo de un sistema ético que exige no sólo la conformación de la actitud externa con los decretos de esta voluntad, sino una afirmación interna, disolviendo la propia conciencia en esa conciencia común, que determina lo que es la verdad. Y esto, haciéndolo pasar por exigencia imprescindible de la autonomía.

Frente a la contemplación de la verdad, que desaparece completamente de la Filosofía, siguiendo de nuevo a Widow, queda la libertad, elevada por el pensamiento a principio absoluto de la ley moral aunque lo que esta misma libertad sea se desconozca en su esencia. Eso sí, no se admite su ordenación a fin alguno o su determinación por un bien real. “Puede decirse entonces que la libertad es el poder puro de la voluntad”¹⁰².

Esta corriente de pensamiento, que aúna razón libre y voluntad llega a su cenit con el idealismo alemán, encarnado en el Círculo de Jena, que bebiendo de la parte voluntarista y dogmática de la filosofía de Kant, sostiene que la Idea será lo único comprensivo de la realidad¹⁰³. Fichte es claro en este sentido: “la voluntad es el principio vivo de la razón, es la razón misma, concebida pura e independientemente”¹⁰⁴.

Esta Escuela destaca por su influjo en la concepción moderna de Estado y Nación, siendo en particular Hegel un autor clave para entender el pensamiento nacionalista, pues éste “concebía al estado como la encarnación espiritual de la voluntad y el destino

¹⁰² *La Libertad y sus servidumbres*, cit., p. 385.

¹⁰³ “Todo lo racional es real, todo lo real es racional”, llegará a decir Hegel. Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik*, versión Española de Eduardo Ovejero y Maury, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1917, p. 15. Cfr. *La Libertad y sus servidumbres*, cit., p. 471.

¹⁰⁴ Fichte, J. G., *El Destino del Hombre*, versión española de Eduardo Ovejero y Maury, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1913, pp. 182-183. Cfr. *La Libertad y sus servidumbres*, cit., p. 464.

de una nación, <<el verdadero reino de la libertad en que debe materializarse la Idea de la Razón>>”¹⁰⁵.

Sin embargo, a la vez que llega a su cenit, este modelo, que sobredimensiona el papel de la razón y su capacidad constructivista, empieza a mostrar síntomas de agotamiento. Ya a finales del siglo XVIII el escepticismo comenzó a derivar en positivismo (que encierra su propio dogmatismo, aunque excede de nuestras posibilidades exponerlo) y en irracionalismo, destacando el Romanticismo y la reinterpretación de la historia y la realidad que éste supone.

Como afirma Luis Arranz, los románticos desprecian el concepto de verdad objetiva de la ciencia y sus métodos y no concebían la naturaleza humana como algo objetivo. Desde su visión, la libertad no es ya algo coherente y racional, de la que pueda pensarse universal alguno o responsabilidad. Se la dota de “contenidos puramente subjetivos, <<creadores>>, expresivos de la sensibilidad y el genio”¹⁰⁶ y lo que importa es que esta libertad se conduzca “auténticamente”, lo propio de una, no más, naturaleza humana.

Se observa así que del binomio razón-voluntad, éstos rescatan la pura voluntad, la subjetividad, la imaginación, la fuerza creadora y el sentimentalismo, reinterpretando desde estos parámetros la verdad, la realidad y, entre otras disciplinas, la historia.

Se aprecia entonces una tendencia a mezclar raciocinio con misticismo y a la vez una “remitificación” de la filosofía, acudiéndose a representaciones míticas para evocar sentimientos e impulsar ideas y proyectos políticos revolucionarios. Señala en este sentido Sabine que, concebida como un mito, “la filosofía es una visión de la vida pero no un plan y mucho menos una teoría que depende de la razón. Es, más bien, una liberación de los profundos instintos de un pueblo inherentes, la “fuerza vital”¹⁰⁷. Como señala este profesor, el pensamiento, transmutado en “visión del mundo” se vuelve intolerante, nunca transige, demanda una completa y absoluta aceptación. Para sostener su dogmatismo y fanatismo, necesita de esos bajos instintos del hombre, de ese fundamento espiritual escondido en lo profundo y que sale a la luz en la masa y no tanto en el individuo.

¹⁰⁵ Sabine, G. H., *Historia de la Teoría Política*, 3ª edición, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 481.

¹⁰⁶ Arranz Notario, L., “Antimodernidad”, *Revista de Libros*, n. 132, diciembre de 2007, p. 22

¹⁰⁷ *Historia de la Teoría Política*, cit., p. 659.

Si ya el racionalismo autorreferencial, en tanto que pensamiento libre, esto es liberado de la realidad, dejaba fuera toda referencia a la verdad; no digamos que implicaciones tiene una voluntad liberada de todo pensamiento (a parte del necesario para sostener, a beneficio de inventario, el corpus doctrinal mítico que se asuma). Que mejor ejemplo de ello que Alemania, donde confluyendo racionalismo y romanticismo en el culto al *Volkgeist* y al Estado, surge el moderno nacionalismo, cuyos frutos todos conocemos.

Precisamente, esta misma doctrina retomará la formulación hegeliana del Estado y, dejando de lado todo tecnicismo, derivó en una idealización del poder encarnado en él, “con un respeto moral por la fuerza como casi capaz de justificarse a sí misma. Colocaba la nación en un pináculo metafísico por encima de todo control del derecho internacional y aun por encima de la crítica moral”¹⁰⁸. De nuevo, a la verdad la determina entonces la libertad, esta vez entendida como descarnada fuerza.

Schopenhauer y Nietzsche, aunque sin caer en los delirios nacionalistas, sí que retoman y profundizan en esa corriente irracionalista, que exalta la voluntad. Nos centraremos en éste último, en tanto lleva esta corriente a sus últimas consecuencias y anuncia con tono profético, la llegada del nihilismo que, según él, ha de marcar los siglos XX y XXI¹⁰⁹.

Para Nietzsche, la voluntad de verdad, entendida como tendente hacia Dios, hacia un mundo verdadero en el más allá, no es sino voluntad hacia la nada. Durante la historia de la filosofía desde Platón, el hombre se habría estado empeñando en proyectar una perspectiva como si fuera la verdad absoluta, porque no puede soportar la verdad, que es que no hay verdad absoluta alguna¹¹⁰. Dando por sentada la muerte de Dios, tanto el cristiano como el dios-Razón ilustrado, queda la nuda voluntad como único criterio. Lo importante para el hombre no será entonces perseguir los fantasmas de la moral, sino la afirmación de la vida y la voluntad de poder, debiendo, con esta orientación, “transvaluarse” todos los valores.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 501.

¹⁰⁹ Laiseca, L., *El Nihilismo Europeo: El Nihilismo de la Moral y la Tragedia Anticristiana en Nietzsche*, 1ª edición, Biblos, Buenos Aires, 2001, pp. 28-29.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 81.

Este autor es rompedor por su radical nominalismo. Efectivamente, “considera a las grandes categorías como “abstracciones” con puro significado lingüístico, construidas por necesidad, “dado que no podemos pensar de otro modo””¹¹¹. Niega así, la adecuación de los conceptos desde su origen en el intelecto, tanto con respecto al fenómeno como al nómeno:

En la naturaleza no se encuentra la forma ni el concepto ni la especie sino “sólo una x inaccesible e indefinible para nosotros” [...] La “verdad” es una suma de relaciones establecidas por los humanos, “metáforas poéticas o retóricas” en un principio, que adquieren obligatoriedad con el uso¹¹².

La metafísica entonces, sería pura mentira y ficción, un vano y forzado intento de encontrar una permanencia cognoscible en el permanente cambio.

El intelecto entonces no es sino un gran aparato simplificador, que abstrae de la realidad formas e ideas que en el fondo no dicen nada de la realidad, son puro autoengaño. La lectura es clara: “<<En todas las cosas sólo una es imposible - ¡racionalidad!>>”¹¹³ Entonces el conocimiento absoluto deja de ser posible, sólo cabe admitir perspectivas relativas, e incluso aceptar el engaño y el error como necesarios, asumiendo que el hombre está destinado a la no-verdad como condición de vida¹¹⁴.

Frente a la filosofía anterior, que desprecia el cuerpo, en Nietzsche, éste es lo único verdadero, la gran razón, frente a la pequeña razón que es el intelecto¹¹⁵. En tanto lo consciente es una falsificación, lo inconsciente es lo determinante. El instinto pasa a tener entonces más valor que la verdad, por su mayor valor a efectos de la vida. Se entiende así la importancia que se da al arte, única salvación frente al nihilismo, en

¹¹¹ *Ibidem*, p. 100.

¹¹² *Ibidem*, p. 78.

¹¹³ Nietzsche, F., *Así habló Zaratrasta*, trad. A. Sánchez, Editorial Alianza, 2003, p. 235. Cfr. *El Nihilismo Europeo...*, cit., p. 115.

¹¹⁴ *El Nihilismo Europeo*, cit., p. 76.

¹¹⁵ Nietzsche llega a afirmar que el pensar no es algo exclusivamente humano sino algo propio de otros organismos vivos, hasta el punto de sostener que la diferencia del hombre con el vegetal es meramente de grado.

detrimento de ciencia o filosofía. Es lógico por tanto que, respecto a los valores, la creencia sea lo definitivo y no la razón.

Se pueden asumir entonces valores abiertamente irracionales, mientras se crea en ellos, esto es, se sostengan por nuestra voluntad. Mejor aún si se trata de la voluntad democrática por todos expresada, que será incontestable en tanto no debe rendir cuenta alguna conforme a criterio de razón alguno. Incluso la mentira sería perfectamente admisible y sólo habría de mantenerse un cierto sentido de verdad, entendida como lo que permite al hombre conservar la vida:

<<El sentido de la verdad>>, si se ha rechazado la moralidad del <<no debes mentir>>, se debe legitimar en otro foro, como medio de conservación del hombre, como poder de la voluntad, del mismo modo que nuestro amor por lo bello es una voluntad conformadora. [...] Sólo podemos concebir un mundo, el que nosotros mismos nos hemos hecho¹¹⁶.

Ante estas perspectivas, agotado el brillo de las luminosas luces de la Ilustración (*Aufklärung*), el Oscurecimiento (*Verdünsterung*) del nihilismo parece cernirse sobre las sociedades contemporáneas. Desde esta visión nietzscheana se comprenden en gran medida los síntomas y signos descritos al inicio de este estudio. Recalca en este sentido Vallet, en un artículo cuyo título es clarificador (“Del racionalismo inmanente al voluntarismo utópico y, de su fracaso, al nihilismo”), el vacío que dejan las esperanzas fallidas de los modernos “utopismos”, que conducen a neurosis colectivas y al nihilismo, dejando a la sociedad descompuesta e indefensa frente al totalitarismo. El resultado es la desalienación religiosa, la pérdida del sentido de lo real y el desarraigo existencial.

Señala este autor que en el origen de lo anterior, olvidado que el objetivo de la razón es la búsqueda de la verdad y el bien, está una visión del hombre que, convertido en Demiurgo, “trata de edificar un «mundo nuevo». Su praxis no se basa ya en una *theoria*,

¹¹⁶ Nietzsche, F., *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, ed. Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York, 1967, KGW, p. 470 (VII 2, 134, 19, 25). Cfr. *El Nihilismo Europeo...*, cit., p. 81.

resultante en la observación profunda de la naturaleza, sino en una *poiesis* sostenida por la voluntad de poder, y de la cual habrá de surgir, -incluso, un «hombre nuevo»¹¹⁷.

Señalado todo lo anterior, estamos en disposición de señalar una de las claves más importantes para explicar el origen de las patologías de la verdad en la democracia.

¹¹⁷ Vallet de Goytisolo, J., “Del racionalismo inmanente al voluntarismo utópico y, de su fracaso, al nihilismo”, *Verbo*, n. 191-192, enero-febrero 1981, pp. 227-238 (disponible en <<<http://www.fundacionspeiro.org/verbo/1981/V-191-192-P-227-238.pdf>>>; última consulta 01/04/2015).

2.3 El corazón de las patologías de la verdad.

Se trata aquí de señalar el hilo que une todos los autores antes expuestos. Lo que conecta a los primeros nominalistas con los relativistas contemporáneos. Éste es, sin duda, uno de los pilares desde el que se ha construido buena parte de los últimos ocho siglos de filosofía. Es un principio que hoy permea en profundidad las sociedades occidentales y su manera de pensar y enfocar la verdad, lo que sin duda se deja sentir en cómo se concibe la democracia. Para ponerlo de manifiesto y ejemplificarlo, sin acritud política alguna (pues como sostengo, lo considero un principio sistémico), traigo a colación unas palabras de un expresidente del gobierno, que, leídas desde lo expuesto anteriormente, tienen un trasfondo ideológico y moral mucho más hondo del que pueden aparentar a simple vista:

“La libertad es la verdad cívica, la verdad común. Es ella la que nos hace verdaderos, auténticos como personas y como ciudadanos, porque nos permite a cada cual mirar a la cara al destino y buscar la propia verdad”¹¹⁸.

En este sentido, es aún más clarificador y expreso Peces-Barba, que, distinguiendo ética privada para la que es válido el principio “la verdad nos hará libres”¹¹⁹, afirma, a efectos de ética pública (léase estatal, que absorbe lo social) que

en las sociedades democráticas el principio es precisamente el contrario. No es la verdad la que nos hace libres, sino que es la libertad la que nos aporta más verdad. Es la libertad la que nos permite a través de su desarrollo de los derechos y las libertades, de las instituciones libres y abiertas, de una sociedad abierta, el que podamos elegir con plena libertad nuestra ética privada sea ésta religiosa o laica¹²⁰.

¹¹⁸ Rodríguez Zapatero, J. L., “Texto íntegro del discurso leído por Zapatero en el Desayuno Nacional de Oración”, *El País*, 4 de febrero de 2010 (disponible en <<http://elpais.com/elpais/2010/02/04/actualidad/1265275041_850215.html>>; última consulta 03/04/2015).

¹¹⁹ Conste que esto es en un sentido tergiversado, pues es siempre identificando que la libertad constituye lo moral a arbitrio de cada cual: cada uno determina (e incluso inventa) y elige la verdad que le hace libre.

¹²⁰ Peces-Barba Martínez, G., “Ética Pública en las sociedades democráticas” en VV. AA., *Calidad Democrática y Buen Gobierno*, Federación Española de Municipios y Provincias, Agencia Estatal de Evaluación y Calidad (AEVAL), 2010, p. 57 (disponible en <<www.femp.es/.../Calidad%20Democrática%20y%20Buen%20Gobierno.pdf>>; última consulta 03/04/2015).

Vemos así que la afirmación evangélica de la “verdad os hará libres” queda completamente invertida: “la libertad os hará verdaderos”. Se trata de un cambio radical y de una manera completamente distinta de entender verdad y libertad, con consecuencias a efectos políticos como las que podemos constatar en el Capítulo I. En este punto, coincidirán el nominalista religioso que afirma la primacía de la libertad de Dios, el inmanentista ateo que invoca la libertad de la Razón, el irracionalista que invoca la libertad de la Voluntad, hasta llegar a nuestros escépticos contemporáneos, que no admitiendo verdad alguna, se conforman con lo que la mayoría determine. Hemos dado pues, con la idea que subyace tras las patologías de la verdad, que desde la filosofía ha calado en el ámbito político y social. De ello es reflejo una democracia que, en tanto nada se sostiene sin arraigo en la verdad, está en permanente crisis desde sus fundamentos. La coyuntura actual de crisis y descontento generalizado con la política no es sino un periodo en que, con una mirada que no se pierda en lo aparente y accesorio, surge la oportunidad de apreciar y resaltar este problema de fondo con mayor claridad.

CAPÍTULO III. UNA PROPUESTA DE TRATAMIENTO

3.1 Apunte preliminar

Consiste la curación en el “acto o proceso por el cual se restablecen las características estructurales y funcionales normales de un tejido, órgano o sistema corporal enfermo, disfuncional o lesionado”¹²¹. En el último capítulo de este estudio, no se busca un objetivo tan ambicioso como proponer una cura definitiva para las patologías de la verdad en la democracia. Dada la magnitud de la cuestión, sería una temeridad por parte del autor pretender equipararse también en este Capítulo a un médico, que manejando con soltura su ciencia y desde su experiencia, sí estaría en condiciones de asumir esa responsabilidad.

Sin embargo, poco se hace por el enfermo cuando se peca de timidez y se desprecia lo que se sabe que se puede hacer por él. En este sentido, sí me siento en disposición de sugerir algunas medidas potencialmente tendentes a la curación y algunas líneas que se pueden seguir en el “tratamiento”, entendiendo por éste el “cuidado y atenciones prestadas a un paciente al objeto de combatir, mejorar o prevenir una enfermedad [...]”¹²².

Para clarificar qué se persigue sanar, sin pretender ofrecer una clasificación que agote todas las heridas y patologías, se destacarán algunas especialmente importantes, conforme a lo expuesto en este estudio. Desde esa base y contando con aportaciones de otros más autorizados para arrojar luz sobre la cuestión, se procurará ofrecer una serie de propuestas tras un ejercicio de síntesis.

Hay que aclarar que, igual que los problemas comenzaron a gestarse en el campo del pensamiento y de ahí fueron calando en la sociedad, hasta el punto de transformar sus estructuras políticas; las líneas de acción que se van a proponer para un entendimiento más saludable entre democracia y verdad, pasan más por una renovación de la filosofía y de la vivencia social y no tanto por una reforma de las estructuras políticas. Sería un absurdo comenzar la casa por el tejado, cuando ya se ha visto que el problema viene de

¹²¹ *Diccionario de Medicina Océano Mosby*, cit.

¹²² *Diccionario de Medicina Océano Mosby*, cit.

fondo y tiene siglos de historia. No es además tarea fácil, pues estructuras de poder y nociones muy arraigadas en el pensamiento corriente están planteadas en sentido totalmente distinto, cuando no opuesto, al que se va a proponer. Sin embargo, ningún cambio de calado es rápido ni fácil. Requiere tenacidad, paciencia y respetar procesos personales y sociales. Sólo desde ese punto de partida puede aspirarse a contribuir con el ideal de transformar en profundidad la política y su forma contemporánea de ser ejercida, que lo es democrática, en una verdadera democracia en la verdad.

3.2 Patologías de la verdad y su tratamiento.

A) “La libertad os hará verdaderos”.

Se ha de comenzar con esta patología, dada la importancia que se le atribuyó anteriormente, como hilo conductor de toda una nueva forma de pensar y de entender al hombre. Conforme a ella la naturaleza del hombre se resuelve en la libertad indeterminada para optar por lo que quiera, a su arbitrio. Así, la subjetividad del hombre queda elevada a la condición de absoluto. Esta libertad sólo estaría limitada por lo que la sociedad imponga coactivamente, en uso de la libertad de todos a la vez, léase, la voluntad general, la mayoría. Así, el límite de mi libertad es la libertad del otro, según lo haya ordenado la libertad de todos. Sólo la libertad puede limitar a la libertad. Dentro de los límites socialmente admitidos, cada cual configura lo verdadero individual. La libertad colectiva a su vez, determina lo verdadero colectivo, sin más límite que otras libertades colectivas (ej. la de otro país).

Ante lo anterior, hay que preguntarse por el sentido de una libertad indeterminada. ¿De qué sirve una libertad que no lleva al hombre a su plenitud? ¿Para qué queremos una libertad si no es para hacer el bien y ser felices? Contrariamente, parece que la libertad no es un fin que se agota en sí mismo, sino que es siempre para emplearla en algo, para entregarla a algo más grande que ella misma. La libertad incurriría entonces en un absurdo cuando pretende ser libertad para la elección de los fines. Como sucede a los animales “esa voluntad queda despojada del criterio para discernir las opciones, y todo lo que se presente a la voluntad como apetecible la determinará necesariamente”¹²³. Se entiende al contrario que “no es la praxis la que crea la verdad, sino la verdad la que hace posible la praxis correcta. La política es justa y promueve la libertad cuando sirve a un sistema de verdades y derechos que la razón muestra al hombre”¹²⁴. Hace falta entonces que sea la verdad la que guíe la libertad, marcando sus límites, pues “una vez que se ha quitado la verdad al hombre, es pura ilusión pretender

¹²³ *La Libertad y sus servidumbres*, cit., p. 611.

¹²⁴ *Verdad, Valores, Poder...*, cit., p. 86.

hacerlo libre. En efecto, verdad y libertad, o bien van juntas o juntas perecen miserablemente”¹²⁵.

Se entiende así que se afirme que

no hay libertad, sino en la actuación de la verdad y que no hay verdad efectiva, sino en su acogimiento desde la libertad [...] no hay más democracia por el hecho de que haya más libertad, en el sentido de indeterminación o autogestión, ni tampoco por el hecho de que haya más verdad en el sentido de verdad impuesta, sino por el hecho de que la verdad, en tanto que bien común, es acogida y actuada desde la libertad¹²⁶.

Como apuntaba en este sentido, el entonces cardenal Ratzinger, “un núcleo de verdad -a saber, de verdad ética- parece ser irrenunciable precisamente para la democracia. [...] los valores derivan su inviolabilidad del hecho de ser verdaderos y corresponder a las exigencias verdaderas de la naturaleza humana”¹²⁷, así, “las decisiones mayoritarias no pierden su condición verdaderamente humana y razonable cuando presuponen un substrato básico de humanidad y lo respetan”¹²⁸.

Se necesita pues una libertad arraigada en la verdad y en constante diálogo con ella, que dé lugar a hombres tan libres que sean capaces de consagrarse a valores y proyectos más grandes que su propio capricho y arbitrariedad. Esto hasta el punto de buscar verdades que merezcan tanto la pena como para comprometer en ellas la libertad (piénsese p. ej. en la vocación profesional o en la opción por formar una familia). No hay una única forma para hacer esto, de hecho, el ámbito de la verdadera libertad será “el de la elección del cómo lograr ese bien que me trasciende”¹²⁹.

¹²⁵ *Fides et Ratio: Carta Encíclica del Sumo Pontífice Juan Pablo II a los obispos de la Iglesia Católica sobre las relaciones entre fe y razón*, Roma, 1998, 90 (disponible en <<http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html>>; última consulta 09/06/2015).

¹²⁶ Cortés Soriano, A., “Democracia fundada en la verdad y la libertad”, *Corintios XIII*, n. 130, 2008, p. 22 (disponible en <<<http://www.caritas.es/imagesrepository/CapitulosPublicaciones/992/02%20-%20DEMOCRACIA%20FUNDADA%20EN%20LA%20VERDAD%20Y%20LA%20LIBERTAD.pdf>>>; última consulta 09/06/2015).

¹²⁷ *Verdad, Valores, Poder...*, cit., p. 85.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 38.

¹²⁹ *La Libertad y sus servidumbres*, cit., p. 612.

Reconduciendo la cuestión a su clave, parece que es necesario elegir y perseguir valores verdaderos, pues sólo estos “pueden perfeccionar a la persona realizando su naturaleza”¹³⁰. Así, sólo la verdad puede hacernos libres. Efectivamente, hablar de lo bueno y lo justo como fines verdaderos del hombre es poner el acento en la cuestión sobre la naturaleza. Esto es determinante en tanto que si se admite tal naturaleza, ésta sería vinculante, pues nadie sería libre para ser lo que no es ni para aspirar a un bien ajeno a su naturaleza¹³¹. Esto precisamente engancha con la siguiente patología de la verdad, pues hablar de naturaleza precisa referirse a ser y metafísica.

B) Desprecio y olvido de la metafísica.

El postmodernismo y buena parte de la filosofía de las últimas décadas, según se ha expuesto, se articulan precisamente desde dar por muerta y sepultada a la metafísica. Así, el estudio del ser, de las causas últimas y primeras o de naturaleza y sentido, carecerían de interés, más allá de cierta beatería religiosa-supersticiosa, por ser inaccesibles a la razón. Esto, en última instancia, conlleva resolver la naturaleza en la libertad, en el sentido expuesto al tratar la patología anterior.

Sin duda, escapa de los objetivos de este trabajo y de las capacidades y conocimientos de su autor sumergirse en las profundidades de la metafísica. Sin embargo, esta cuestión no puede ignorarse en tanto que, en caso de admitirse la posibilidad de estudiar y conocer el ser y el principio y fundamento de la realidad, la filosofía se jugaría en esta cuestión su sentido y misión. Así lo atestigua su tratamiento durante siglos de historia de pensamiento de Occidente.

Reconoce Aristóteles que “lo más difícil de conocer para el hombre es lo universal en grado sumo, puesto que esto es lo que se halla más alejado de las sensaciones”¹³². Sin ignorar esta dificultad, parece que lo sensible y lo puramente humano no bastan para explicar el mundo. Buscando algo absoluto que le trascienda, más allá de lo inmediato,

¹³⁰ *Fides et ratio*..., cit., 25.

¹³¹ *La Libertad y sus servidumbres*, cit., p. 612.

¹³² *Metafísica*, cit., p. 40 (Libro I, Cap. II, 982a, 20-25).

“el hombre necesita respuestas metafísicas para las preguntas más hondas de su espíritu, que también trascienden lo meramente físico”¹³³. Por este absoluto se entiende “aquello que, bastándose a sí mismo, sustenta todo cuanto no es necesario, lo que es contingente y finito”¹³⁴. Santo Tomás lo definía como el *Ipsum esse subsistens*, “el ser que existe en sí, por sí y para sí y que es Dios como fundamento obligado, absoluto, de todo conocer y de todo ser”¹³⁵.

Viendo que se trata de “palabras mayores”, no parece responsable que la filosofía desdeñe y olvide la metafísica dando por hecho su defunción, sin si quiera discutirla. Más bien al contrario, conceptos tan asentados en la filosofía contemporánea como el de persona demandan e invitan a la reflexión metafísica, desde la que asentar un entendimiento sólido de la dignidad personal y la antropología. Se hace imperioso entonces “garantizar a la filosofía un marco de actuación que le permita acercarse, con sus propios métodos de investigación y con sus particulares reglas de actuación, a la verdad, a lo verdaderamente absoluto”¹³⁶. Se trata pues de intentar conocer esta dimensión trascendente “de manera verdadera y cierta, aunque imperfecta y analógica”¹³⁷, sin olvidar que el verdadero conocimiento de lo más elevado y principal, por imperfecto que sea, es más valioso que un conocimiento perfecto y completo de lo secundario y accesorio.

En este sentido, Tomás Melendo llega afirmar que sin internarse en el estudio de estas cuestiones, “la comprensión del hombre nunca hallará su verdadera medida”¹³⁸. Precisamente esto apunta a la clave de la siguiente patología de la verdad, que se presenta en clave epistemológica.

¹³³ Domínguez Prieto, P., “El Absoluto Necesario”, *Revista Teología y Catequesis*, n. 77, 2001 (disponible en <<http://www.mercaba.org/ARTICULOS/E/el_absoluto_necesario.htm>>, última consulta 09/06/2015).

¹³⁴ Ídem.

¹³⁵ Ídem.

¹³⁶ Ídem.

¹³⁷ *Fides et ratio...*, cit., 83.

¹³⁸ *Introducción a la filosofía*, cit., p. 112.

C) Desconfianza radical en la razón para conocer la verdad: todo es opinión.

Como se ha podido ver en otros puntos de este estudio, una sobredosis de dogmatismo y voluntarismo, que han derivado en un hartazgo relativista, han desquiciado a la razón, hasta el punto de hacerla enfermar. La palabra patología justamente permite explicitar la cuestión con la ayuda de un juego de palabras: *pathía* (enfermedad) y *logos* (razón), enfermedad de la razón, que la hace estéril para encontrar la verdad. Chesterton precisamente habla de la locura como “el uso de la actividad mental para alcanzar la impotencia mental”¹³⁹, cuestión que es posible dado que la “inteligencia humana es libre de destruirse a sí misma”¹⁴⁰. Abandonada entonces la búsqueda de la verdad, el único objetivo pasa a ser lograr la certeza subjetiva o la utilidad práctica. Todo entonces no es más que opinión y percepción parcial, sin que unas opiniones sean más verdaderas o mejores que otras. Vista la magnitud de esta problemática, su tratamiento es un tanto complejo.

En primer lugar hay que partir por tomar nota de lo que ha llevado a la filosofía a esta situación. No es difícil darse cuenta de que el pecado de la filosofía ha sido la soberbia. Se necesita entonces partir de su contrario, la humildad, que

rechaza el fanatismo, o pretensión de que nuestro saber constituye la medida de todas las cosas, otorgándonos el privilegio incluso de perseguir a quienes no lo comparten; y repudia también el relativismo, tremendamente orgulloso a pesar de las apariencias más superficiales, por cuanto quien lo profesa no admite verdad absoluta alguna a la que su entendimiento deba subordinarse¹⁴¹.

Un segundo acto de humildad pasa por admitir, desde la fragilidad de la razón y la inseguridad de la vida humana, que la confianza es el principio de todo conocimiento. Sin confianza en los sentidos, quién te educa, el conocimiento leído o la capacidad de captar la realidad que te rodea, comprenderla e iluminarla por el razonamiento y

¹³⁹Chesterton, G. K., *Ortodoxia*, trad. M. Temprano, Acantilado, Barcelona, 2013, pp. 54-55.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 41.

¹⁴¹ *Introducción a la filosofía*, cit., p. 185.

comunicarla; no hay ni racionalidad ni búsqueda de la verdad, mucho menos en metafísica. De nuevo Chesterton destaca la paradoja de que razón y religión, son métodos de demostración que no pueden demostrarse, siendo la razón “en sí misma, cuestión de fe, pues afirmar que nuestros pensamientos guardan relación con la realidad no deja de ser un acto de fe”¹⁴². Esto aunque no se trate de una confianza ciega sino, según todos hemos podido experimentar, bastante razonable.

Esta humildad no debe confundirse con debilidad ni timidez. Desde ella puede darse el paso de restituir a la razón su auténtica dignidad, reconociendo su capacidad de conocer lo verdadero y buscar lo absoluto¹⁴³. Aunque pueda parecer una perogrullada recordarlo, el papel del pensamiento ha de ser el de abrir un diálogo constante y fructífero entre realidad e idea, partiendo del principio de que “la realidad es más importante que la idea”¹⁴⁴. La calidad de las ideas precisamente ha de medirse desde la su capacidad de adecuación a la realidad (*adaequatio rei et intellectus*), desde la que es posible “una filosofía que no renuncie a la posibilidad de un conocimiento objetivamente verdadero, aunque siempre perfectible”¹⁴⁵.

Esta cuestión se aclara desde la distinción de distintos planos de conocimiento, conforme al grado de certeza que se puede esperar de ellos¹⁴⁶.

Michel Villey, tomando como referencia a Aristóteles y al pensamiento escolástico medieval, distingue primeramente la lógica de la ciencia, que es demostrativa y otorga un saber seguro pero limitado, en tanto parte de premisas ciertas, lo cual muchas veces no es posible¹⁴⁷.

En cambio, el medio propio y habitual de una filosofía realista es el dialéctico en su significación original. Su lógica es la del diálogo y se basa en la investigación en común

¹⁴² *Orthodoxia*, cit., p. 41.

¹⁴³ *Fides et ratio...*, cit., 47.

¹⁴⁴ *Evangelii Gaudium: Exhortación Apostólica del Santo Padre Francisco a los obispos, presbíteros y diáconos, a las personas consagradas y a todos los fieles laicos sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual*, 2ª edición, ediciones Palabra, Madrid, 2013, p. 173.

¹⁴⁵ *Fides et ratio...*, cit., 82.

¹⁴⁶ Dada la materia del trabajo, no se tratará el conocimiento por fe, sino sólo el que se obtiene naturalmente por la razón.

¹⁴⁷ Villey, M., *Filosofía del Derecho*, trad. E. Palomar, Tradere ius, 2013, p. 174.

que toma como punto de partida la pluralidad de puntos de vista y opiniones, que se intenta superar, a través de poner a prueba las distintas tesis de cada interlocutor “razonando de modo tan riguroso y correcto como sea posible”¹⁴⁸. Lo nuclear de la operación radica, “no en la argumentación personal de cada uno de los participantes, sino en el choque de sus tesis. No se trata de un razonamiento vertical [...] sino de un intercambio horizontal entre las opiniones confrontadas”¹⁴⁹. Buscando comprender más completa y adecuadamente la cosa que se discute, se trata de alcanzar conclusiones que se saben imperfectas y provisionales, pero que constituyen un camino, un ejercicio de aproximación a la verdad, pues “la condición del entendimiento humano no es tanto la de descansar en lo que sabe, cuanto la búsqueda de la verdad”¹⁵⁰. Esta forma de hacer filosofía ocupa una posición intermedia entre el ámbito de la ciencia y el de la opinión. Precisamente, uno de sus objetivos consistirá en descubrir premisas que sirvan de base para la ciencia. Partiendo de las opiniones tiende hacia la ciencia, pero no es ciencia ni “podrá demostrar que sus resultados son <<necesarios>>, aun cuando sean fuertemente probables”¹⁵¹. Es un método un tanto incierto pero que tiene la salvaguarda contra el dogmatismo de permanecer abierto¹⁵².

En cambio, siguiendo a Aristóteles, el ámbito de la opinión sería el de la conjetura y los juicios sobre lo probable. Frente a la dialéctica, que atiende al razonamiento y lo que parece serlo, el criterio para tratar la opinión es atender a lo convincente y lo que parece serlo. La disciplina propia de este ámbito es la retórica, que Aristóteles define como “la facultad de considerar en cada caso lo que puede ser convincente”¹⁵³ desde el estudio de los argumentos de cada asunto, distinguiéndose de la sofística que sería el puro ánimo de convencer, sin importar los medios que se empleen ni las abyectas motivaciones que muevan dicho propósito¹⁵⁴. Dichos argumentos no son demostraciones científicas sino

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 175.

¹⁴⁹ *Ídem*.

¹⁵⁰ *Ídem*.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 177.

¹⁵² Para un estudio más profundo de la cuestión, véanse las páginas 173 a 182 del citado manual.

¹⁵³ Aristóteles, *Retórica*, trad. A. Bernabé, Alianza Editorial, Madrid, 2012, p. 52 (Libro I, Cap. II, 1355b).

¹⁵⁴ Precisamente la bondad de la Retórica es que permite prevenirse frente a las artimañas sofísticas, asumiendo sin prejuicios el estudio de posibles argumentos contrarios.

que ilustran sobre lo probable, buscando encaminar la decisión del oyente¹⁵⁵, pues igual que se disciernen verdades, puede conjeturarse acerca de probabilidades. A veces se podrá acudir a criterios de necesidad y verdad, pero la mayoría de ocasiones las proposiciones se basan en lo frecuente, verosimilitudes e indicios, no a la manera del discurso científico, sino basando los argumentos en nociones comunes. La retórica entonces vendría a ser “una combinación de ciencia analítica y de las costumbres, y que es semejante en unos aspectos a la dialéctica, y en otros, a los razonamientos sofisticos”¹⁵⁶.

Distinguir cuando nos encontramos en el terreno de la ciencia, la dialéctica o la retórica, requiere mucha sabiduría, que entre otras cosas implica capacidad de ordenar. Entrar en profundidad en estas cuestiones escapa del objeto de este estudio. Sin embargo, se quiere remarcar que no todo es opinión y que, en muchos ámbitos se puede aspirar a conocer más que a través de simples opiniones. Todo ello sin querer despreciar el importante papel de la opinión en el ámbito político, más aún en el democrático. La siguiente patología está muy relacionada con lo anterior.

D) Invasión del ámbito de la verdad por el ámbito político.

A lo largo de la historia, muchas veces no ha estado clara la distinción entre estas dos esferas, que han chocado e invadido sus respectivos espacios, sin relacionarse sanamente. Hoy día, se asiste a una peligrosa invasión de la verdad desde la política. Aunque es una cuestión grave, no quisiera destacar tanto la imposición o promoción de ciertas corrientes ideológicas, similares a las expuestas en el Capítulo II; como un asunto mucho más preocupante, al que apunta con precisión Hannah Arendt: nunca ha habido tanta hostilidad hacia la verdad de hecho como en nuestros días. Se aprecia así una tendencia a transformar el hecho en opinión, a desdibujar la línea divisoria entre ambos. Esto es gravísimo en tanto está en juego un problema político de primer orden como es el tener clara la propia realidad común y objetiva. No se trata de discutir cuestiones filosóficas, sino de deformar los hechos que han de dar origen a las

¹⁵⁵ *Retórica*, cit., p. 46 (Libro I, Cap. I, 1354a).

¹⁵⁶ *Ibíd.*, p. 67 (Libro I, Cap. IV, 1359b).

opiniones, que pueden ser distintas pero sólo serán legítimas mientras respeten la verdad fáctica¹⁵⁷.

Arendt comparte aquí con Aristóteles que el campo propio de la política es la deliberación y reflexión sobre asuntos prácticos, que por lo general no se derivan de lo necesario, sino que, entrando en el campo de lo posible y lo convincente (retórica), son susceptibles de opinión¹⁵⁸. Se trata pues de deliberar sobre lo que puede ocurrir o no, aquellos asuntos “que se relacionan naturalmente con nosotros y el principio de cuya realización depende de nosotros”¹⁵⁹. Su límite son las cosas que el hombre no puede cambiar según su voluntad.

Precisamente respetar el ámbito de la verdad es importante por su naturaleza coactiva, que la sitúa por encima del acuerdo, discusión, opinión o consenso. Las opiniones se pueden discutir o rechazar pero los hechos son inmovibles salvo por la mentira. Así, el gran peligro es la mentira sistemática deliberada, la manipulación masiva de hechos y opiniones, reescribir la historia, etc...¹⁶⁰

Esta pensadora señala que el problema no es tanto de sustitución de verdad por mentira, sino que queda destruido el sentido de la dirección y la realidad, pues “la mentira coherente nos roba el suelo de debajo de nuestros pies y no nos pone otro para pisar”¹⁶¹. Esto es así porque la persuasión y la violencia, aunque pueden destruir la verdad, no pueden reemplazarla ni puede inventarse un sustituto para ella¹⁶². De esta manera, cuando la política y la opinión invaden el terreno de la verdad, se suscita una gran confusión, que explica muchos de los síntomas del Capítulo I. Lo más grave de todo, es que esto es una forma de violentar las conciencias, en tanto que sin sustento en la realidad, la conciencia se ve impedida para ser esa “ventana que abre al hombre el panorama de la verdad común que nos sustenta y sostiene a todos, haciendo posible que

¹⁵⁷ Arendt, H., “Verdad y Política”, *Poliética*, Universidad Pompeu Fabra, pp. 9-11. (disponible en <<http://www.upf.edu/materials/polietica/pdf/H._Arendt._Verdad_y_polxtica_x1x.pdf>>; última consulta 10/06/2015)

¹⁵⁸ *Retórica*, cit., p. 58 (Libro I, Cap. II, 1357a).

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 66 (Libro I, Cap. IV, 1359a-1359b).

¹⁶⁰ “Verdad y Política”, cit., pp. 12-14 y 22-24.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 30.

¹⁶² *Ibidem*, p. 31.

seamos una comunidad de querer y de responsabilidad apoyada en la comunidad de conocimiento”¹⁶³. Sin base en la verdad factual, difícilmente se puede conocer la realidad y hacerse juicios sólidos sobre ella, mucho menos si éstos son filosóficos.

Volviendo a tratar el problema de la invasión de la verdad por la política desde un sentido más general, esta patología sólo puede tratarse desde la búsqueda de una distinción más precisa entre el ámbito de lo verdadero-necesario y lo político-opinable, asumiendo que no se trata de compartimentos estancos, sino muchas veces interrelacionados y entre los que caben zonas de penumbra.

Ratzinger recoge algunos criterios interesantes a seguir, señalando que

el Estado, en tanto que Estado, establece un orden relativo de vida en común. Sin embargo, no puede dar respuesta por sí solo al problema de la existencia humana. Debe dejar abiertos espacios de libertad para acoger algo distinto y quizá más grande. Tiene que recibir de fuera la verdad sobre lo justo, pues la verdad no es patrimonio suyo¹⁶⁴.

Ese “fuera”, del que se toma la verdad y el conocimiento del bien, sin manipulaciones, puede ser “en el mejor de los casos, la pura evidencia de la razón, que sería cultivada y custodiada por una filosofía independiente”¹⁶⁵. Sin embargo, el propio cardenal advierte que las evidencias racionales no se dan de forma pura e independiente de la historia. La verdad no se defiende sola y exige compromisos y sacrificios y mantenerse viva en las tradiciones de los pueblos. Se abre pues, un campo de acción apasionante, en el que instituciones y personas desde fuera del ámbito político tienen mucho que aportar en el sostenimiento público de la verdad. Piénsese en la responsabilidad de universidades, instituciones jurídicas, medios de comunicación o la Iglesia; pero también en la de hombres de criterio y profundas convicciones, que tienen mucho que aportar desde el ejemplo de sus vidas, inspirando a otros a buscar y perseverar en la verdad.

¹⁶³ *Verdad, Valores, Poder...*, p. 48.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 92.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 103.

Sólo de esta forma, desde una vivencia en verdad en el magma social, la verdad puede resplandecer y fecundar la política y la democracia, sin invadirla ni ser invadida por ella. Sólo así la filosofía puede estar a la altura de su vocación respecto a la política: ser similar al papel de una recta conciencia en el hombre.

E) Desarraigo y liquidez.

Vista la importancia de la vivencia de la verdad en el sustrato social, no quisiera acabar esta exposición de las patologías de la verdad que considero más relevantes, sin hacer mención por un lado a la desmemoria y al desarraigo generalizado en las propias tradiciones; y por otro a la dilución de los lazos y relaciones personales, que hacen que el hombre viva cada vez más en una paradójica soledad acompañada. Esto es tan grave porque sin memoria ni tradición, el hombre desarraigado es muy vulnerable al engaño y la manipulación de su historia y de la realidad y no cuenta con un patrimonio común de certezas al que aferrarse. En cuanto a la soledad y disolución de los lazos, a la que me refiero como liquidez, supone también el peligro de hacer al hombre vulnerable en su aislamiento y de inhabilitarlo para buscar la verdad junto con otros y ponerla en común. Se trata pues de poner el foco en condiciones que pueden hacer muy difícil que se cultive la verdad y pueda enriquecer con sus frutos a la esfera político-democrática.

En cuanto a la tradición, la referencia a ella

no es un mero recuerdo del pasado, sino que más bien constituye el reconocimiento de un patrimonio cultural de toda la humanidad. Es más, se podría decir que nosotros pertenecemos a la tradición y no podemos disponer de ella como queramos. Precisamente el tener las raíces en la tradición es lo que nos permite hoy poder expresar un pensamiento original, nuevo y proyectado hacia el futuro¹⁶⁶.

¹⁶⁶ *Fides et Ratio...*, cit., 85.

Así, como punto de partida imprescindible para comprender, comprenderse y crecer en la verdad, se hace “necesario hundir las raíces en tierra fértil y en la historia del propio lugar”¹⁶⁷.

Esto es así en tanto la tradición es memoria social de lo permanente y se ordena “a la entrega y donación de lo verdadero, en la pluralidad de sus manifestaciones”¹⁶⁸. Su finalidad por tanto es que “la sociedad humana de que se trate permanezca en lo que es, o con palabras semejantes, persevere en su ser como tal sociedad”¹⁶⁹, en una dinamicidad y enriquecimiento progresivo.

Para ello, hay que destacar de nuevo la importancia que para el conocimiento tiene la confianza, pues beber de la tradición implica reconocer el valor que para orientarnos nos ofrece la creencia compartida que,

con frecuencia resulta más rica desde el punto de vista humano que la simple evidencia, porque incluye una relación interpersonal y pone en juego no sólo las posibilidades cognoscitivas, sino también la capacidad más radical de confiar en otras personas, entrando así en una relación más estable e íntima con ellas¹⁷⁰.

Precisamente por eso se tratan juntos los problemas de desarraigo en la tradición y de falta de lazos y vínculos sociales, pues sin amistad y confianza no hay tradición, ya que ni si quiera hay comunidad, intercomunicación, reciprocidad o posibilidad de aspirar a bien común alguno.

Sólo con lazos fuertes, que interconecten realidades y vinculen a distintas generaciones y grupos sociales, favoreciendo una “cultura del encuentro en la pluriforme armonía”¹⁷¹, se puede aspirar a sanar heridas personales y sociales y a

¹⁶⁷ *Evangelii Gaudium...*, cit., p. 175.

¹⁶⁸ Palomar Maldonado, E., *Sobre la tradición: Significado, naturaleza, concepto*, 2ª edición, Tradere, 2011, pp. 97-98.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 87.

¹⁷⁰ *Fides et Ratio...*, cit., 32.

¹⁷¹ *Evangelii Gaudium...*, cit., p. 168.

edificar, desde la interioridad, una paz social que reconcilie diferencias en un proyecto común, desde el que se busque construir la plenitud humana.

En la búsqueda de ese encuentro y esa reconciliación, puede la razón encontrar el clima de diálogo confiado y de amistad sincera que necesita para dar fruto, frente a un clima de sospecha y desconfianza que complica mucho la comunicación y el caminar juntos hacia la verdad.

Sobre la amistad en el bien, apuntaba Aristóteles que uno de sus efectos más beneficiosos es que “parece que se hacen mejores ejercitando su amistad y corrigiéndose mutuamente, pues uno recibe del otro la impronta de aquellos rasgos que les complacen, por lo que <<de los buenos, lo bueno>>”¹⁷². Así, comunicándonos, aprendiendo unos de otros y corrigiéndonos, podemos ejercer esa forma de amor que es desear la verdad para los demás y uno mismo, aunque a veces esto sea exigente e incluso doloroso. No se debe despreciar la potencialidad de un amor así, porque el que se ama y ama no admite tirano, ni para sí ni para su prójimo. Se trata pues de ayudarnos unos a otros a evitar la tiranía del error y la tiranía todavía más peligrosa de la mentira. Aún más, se trata de que desde nuestras limitaciones y sabiendo que la verdad es camino, nos acompañemos unos a otros en la búsqueda de una vida más verdadera y, por tanto, más libre.

Sin duda, un cambio en lo profundo en esta dirección, se haría sentir en la forma de hacer y vivir en democracia. Se trata del mejor tratamiento que conozco para, poco a poco, ir sanando sus patologías e, incluso, aspirar a llevarla a su plenitud¹⁷³.

¹⁷² Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. J. L. Calvo, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 285 (Libro IX, Cap. XII, 1172a).

¹⁷³ Para apuntar en qué puede consistir ésta, resulta orientativo el ideal griego de amistad entre ciudadanos, la concordia (unión de corazones). Ésta sólo es posible forjando hombres buenos que estén de acuerdo consigo mismos y entre sí, que deseen las cosas justas y convenientes y aspiren a ellas en común, y que perseveren, con voluntad firme, en la verdad. No se trata literalmente de la definición aristotélica, pero sí es una definición muy inspirada en su concepto de concordia. Véase *Ética a Nicómaco*, cit., p. 272 (Libro IX, Cap. VI., 1167b).

CONCLUSIÓN

Corresponde en este punto hacer un ejercicio de recapitulación de las ideas más importantes que se han desarrollado, concretando las conclusiones más relevantes que se han podido alcanzar con este trabajo.

Del estudio de los síntomas sociales y políticos de las patologías de la verdad, hay que destacar algo que podría parecer una obviedad pero que conviene recordar dado que no parecer tenerse muy en cuenta en la práctica: Tanto lo personal, como lo comunitario y lo político se degradan cuando se da la espalda a la verdad y no se la deja ocupar su lugar. Teniendo en cuenta que la temática del trabajo se refiere a la crisis de la democracia, se ha señalado cómo, ante la falta de verdad, dicha degradación se traduce en corrupción, “mercantilización” o manipulación. Sobre esto, hay que destacar el peligro de una demagogia masificada en que unos pocos controlen a su capricho a las multitudes, haciéndoles creer que son libres. Dada la situación de desorientación generalizada, las salvaguardas frente a tal peligro son preocupantemente precarias.

Respecto la investigación sobre las causas que explican el surgimiento y actual desarrollo de las patologías de la verdad quisiera incidir sobre dos ideas.

En primer lugar, remarcar el peligro que esconden las propuestas escépticas y relativistas que se revisten de un ropaje de pretendida tolerancia y que niegan, en nombre de lo que a su entender constituye el genuino espíritu de la democracia, toda referencia a la verdad. Esta forma de pensar debilita la capacidad crítica de la razón para formarse juicios y reconocer la importancia que corresponde a ciertos valores irrenunciables. Así, al no sentirse vinculación con valor verdadero alguno, se acaban prefiriendo los intereses a los ideales y lo que conviene en cada momento en vez la búsqueda de lo justo y lo bueno. En consecuencia, al no reconocerse papel alguno a la verdad, se acaban legitimando las injusticias a las que lleva una democracia meramente formal.

En segundo lugar, en cuanto al estudio de las corrientes filosóficas que de fondo originan y marcan las patologías de la verdad, hay que destacar ese nervio común que comparten en una truncada noción de libertad que no atiende a fin alguno y se

desvincula de la verdad. Se trata de una noción de libertad que no sólo se hace autónoma respecto de la verdad, sino llega a sostener que la misma libertad es la que determina qué es verdad y qué no. Esto es muy peligroso, pues sin referencia a la verdad, no se puede distinguir la autenticidad del capricho. Se trata pues de una libertad fácilmente confundible con la tiranía, que en lo político perfectamente puede traducirse en un totalitarismo que, aunque democrático, no deja de ser tiránico.

Abordando por último, las conclusiones directamente relativas a las patologías de la verdad y al tratamiento que se propone para ellas, corresponde puntualizar cuatro ideas que se consideran importantes.

En primer lugar, ha quedado clara la importancia de una sana relación entre libertad y verdad, pues sin verdad la libertad se desorienta y pierde su sentido y sin libertad, la verdad no puede vivirse auténticamente ni hacerse efectiva. Dicha afirmación implica que hay un fin propio de la libertad del hombre, que no es pura indeterminación, al que la libertad ha de tender para ser llevada a plenitud. Desde la búsqueda de la verdad profunda del ser, restituyendo la importancia de la metafísica en la filosofía, se propone reemprender un fructífero diálogo entre verdad y libertad, construido desde sus fundamentos ontológicos. Sólo así puede evitarse el nihilismo y la construcción de teorías filosóficas sobre el vacío.

La anterior afirmación requiere rehabilitar el papel de una razón que se atreva a ir más allá de la mera opinión. Sin olvidar la importancia de la humildad y de la asunción de nuestras limitaciones como punto de partida, se propone una distinción de distintos ámbitos de conocimiento (ciencia, dialéctica y retórica) con inspiración en el pensamiento clásico-escolástico, que puede servir de orientación para medir a qué puede aspirar la especulación sobre la verdad en distintos campos.

Insistir en la necesidad de que verdad y política se respeten en sus respectivos ámbitos constituye un tercer punto importante a remarcar. Vistas las peligrosas consecuencias de que la política se arrogue la potestad de manipular incluso la realidad fáctica, hay que insistir en la necesidad de que ésta no se exceda de sus propios límites y acuda al exterior de sí misma para adoptar criterios de verdad. De ahí que se destaque la importancia de actores institucionales e individuales, que desde fuera de la política estén a la altura de las exigencias que la búsqueda de la verdad les demanda.

Por último, hay que destacar la importancia del arraigo en la propia tradición y la construcción de la amistad en la verdad como requisitos para que, desde bases sólidas, pueda la verdad ser cultivada y dar fruto que pueda ser donado a los demás. Para ello, es fundamental hacer una última referencia a la confianza, sin la cual no tiene sentido emprender búsqueda alguna ni cabe concebir relaciones humanas auténticas.

Sólo desde esas bases, puede empezar a plantearse una revolución existencial como la que Vaclav Havel propone para iniciar una reconstrucción moral de la sociedad¹⁷⁴. Así, sin una renovación de las relaciones humanas y la forma de pensar, no cabe esperar cambios de calado en el orden político. Sólo desde la reconciliación con uno mismo, con el prójimo y con la realidad, podrá asumirse un compromiso moral firme, individual y colectivo, que permita sanar las patologías de la verdad en una democracia en crisis.

¹⁷⁴ Havel, V., *The power of the powerless*, Essays and Writings, The Official Website of Václav Havel (disponible en <<http://vaclavhavel.cz/showtrans.php?cat=eseje&val=2_aj_eseje.html&typ=HTML>>; última consulta 13/06/14).

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H., “Verdad y Política”, *Poliética*, Universidad Pompeu Fabra, pp. 1-38. (disponible en <<http://www.upf.edu/materials/polietica/pdf/H._Arendt._Verdad_y_polxtica_x1x.pdf>>; última consulta 10/06/2015).
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. J. L. Calvo, Alianza Editorial, Madrid, 2008.
- Aristóteles, *Metafísica*, trad. M^a L. Alía, Alianza Editorial, Madrid, 2011.
- Aristóteles, *Retórica*, trad. A. Bernabé, Alianza Editorial, Madrid, 2012.
- Arranz Notario, L., “Antimodernidad”, *Revista de Libros*, n. 132, diciembre de 2007, pp. 22-23
- Beck, U., *La Sociedad del Riesgo: Hacia una nueva modernidad*, trad. J. Navarro, D. Jiménez y M^a R. Borrás, Paidós, Barcelona, 1998.
- Blanco Fernández, D., “Verdad y Poder: De lo importante y lo accesorio en Política”, en Frápolli, M. J. y Nicolás, J. A. (ed.), *El valor de la verdad: Hermenéutica, semántica, política*, Editorial Comares, Granada, 2000, pp. 401-422.
- Centro de Investigaciones Sociológicas, *Estudio 2240: Valores y Creencias de los Jóvenes*, diciembre de 2001 (disponible en <<http://www.cis.es/cis/export/sites/default/-Archivos/Marginales/2440_2459/2440/Es2440mar.pdf>>; última consulta 13/02/15).
- Centro de Investigaciones Sociológicas, *Estudio n. 3047: BARÓMETRO DE DICIEMBRE 2014*, Avance de resultados, Diciembre 2014, (disponible en <<http://datos.cis.es/pdf/Es3047mar_A.pdf>>; última consulta 13/02/15).
- Chesterton, G. K., *Ortodoxia*, trad. M. Temprano, Acantilado, Barcelona, 2013.
- Cortés Soriano, A., “Democracia fundada en la verdad y la libertad”, *Corintios XIII*, n. 130, 2008, pp. 13-27 (disponible en <<<http://www.caritas.es/imagesrepository/CapitulosPublicaciones/992/02%20-%20DEMOCRACIA%20FUNDADA%20EN%20LA%20VERDAD%20Y%20LA%20LIBERTAD.pdf>>>; última consulta 09/06/2015).
- Curcó Cobos, F., “¿Es relevante la verdad para la teoría política? (Un diálogo en torno a la democracia pragmatista)”, *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana, n. 131, 2011, pp. 41-66.

- Dahl, R. A., *La democracia y sus críticos*, Paidós Ibérica, Madrid Ibérica, 1993.
- Del Águila, R., “Ironía, verdad y democracia: Richard Rorty, *in memoriam*”, *Revista de Libros*, n. 131, noviembre de 2007, pp. 31-34.
- Domínguez Prieto, P., “El Absoluto Necesario”, *Revista Teología y Catequesis*, n. 77, 2001, pp. 7-22 (disponible en <http://www.mercaba.org/ARTICULOS/E/el_absoluto_necesario.htm>>, última consulta 09/06/2015).
- *Evangelii Gaudium: Exhortación Apostólica del Santo Padre Francisco a los obispos, presbíteros y diáconos, a las personas consagradas y a todos los fieles laicos sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual*, 2ª edición, ediciones palabra, Madrid, 2013.
- *Fides et Ratio: Carta Encíclica del Sumo Pontífice Juan Pablo II a los obispos de la Iglesia Católica sobre las relaciones entre fe y razón*, Roma, 1998 (disponible en <<http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html>>; última consulta 09/06/2015).
- García Molina, P., Entrevista a Eparquio Delgado, *Iberoamericadivulga*, 26 de mayo de 2014 (disponible en <<<http://www.oei.es/divulgacioncientifica/?Eparquio-Delgado-Donde-ayer-un>>>; última consulta 14/02/2015).
- Havel, V., *The power of the powerless*, Essays and Writings, The Official Website of Václav Havel (disponible en <<http://vaclavhavel.cz/showtrans.php?cat=eseje&val=2_aj_eseje.html&typ=HTML>>; última consulta 13/06/14).
- Kant, I., *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, edición Luis Martínez de Velasco, Espasa Calpe, Madrid, 2008.
- Kelsen, H., *Esencia y Valor de la Democracia*, trad. R. Luengo y L. Legaz, Editorial Labor, Barcelona-Buenos Aires, 1934.
- Laiseca, L., *El Nihilismo Europeo: El Nihilismo de la Moral y la Tragedia Anticristiana en Nietzsche*, 1ª edición, Biblos, Buenos Aires, 2001.
- Melendo, T., *Introducción a la filosofía*, 3ª edición, Eununsa, ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2004.
- Michelson, C., “La salud mental de los chilenos”, *HoyxHoy*, 24 de noviembre de 2014.

- Negro Pavón, D., *La Situación de las Sociedades Europeas: La desintegración del Êthos y el Estado*, Unión Editorial, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales <<Francisco de Vitoria>>, Madrid, 2008.
- Nieto, A., *El desgobierno de lo público*, 2ª edición, Ariel, Barcelona, 2012.
- Norris, A., “Cynicism, Skepticism, and the Politics of Truth” en Elkins, J. y Norris, A. (ed.), *Truth and Democracy*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2012, pp. 97-113.
- Otero, H., “El Triunfo de la Vulgaridad”, *AVIVIR*, vol. 29, n. 198, marzo-abril 2004, pp. 4-10.
- Otero, H., “La comunicación: realidad y mentira en nuestra sociedad”, *AVIVIR*, vol. 29, n. 199, mayo-junio 2004, pp. 10-17.
- Palomar Maldonado, E. “Sobre la representación política en la teorización del racionalismo (siglos XVII y XVIII”, *Revista de la Facultad de Derecho*, Universidad Complutense, Madrid, 1997, pp. 225-257.
- Palomar Maldonado, E., *Sobre la tradición: Significado, naturaleza, concepto*, 2ª edición, Tradere, 2011.
- Palomar Maldonado, E., *Una lectura de la justicia en Baruch Spinoza*, 4ª edición, Tradere, 2011.
- Pascucci de Ponte, E., “Las clases de Derechos Humanos”, en González Ibáñez, J. (dir.), *Derechos Humanos, Relaciones Internacionales y Globalización*, Grupo Editorial Ibáñez, Bogotá, 2006, pp. 569-586.
- Peces-Barba Martínez, G., “Ética Pública en las sociedades democráticas” en VV. AA., *Calidad Democrática y Buen Gobierno*, Federación Española de Municipios y Provincias, Agencia Estatal de Evaluación y Calidad (AEVAL), 2010, pp. 53-64 (disponible en <<www.femp.es/.../Calidad%20Democrática%20y%20Buen%20Gobierno.pdf>>; última consulta 03/04/2015).
- Pérez Tapias, J. A., “Verdad de la Justicia y Poder de la Mentira”, en Frápolli, M. J. y Nicolás, J. A. (ed.), *El valor de la verdad: Hermenéutica, semántica, política*, Editorial Comares, Granada, 2000, pp. 479-538.
- Ratzinger, J., *Verdad, Valores, Poder: Piedras de toque de la sociedad pluralista*, trad. J. L. del Barco, 7ª Edición, Rialp, Madrid, 2005.
- Real Academia de la Lengua Española, *Diccionario de la Lengua Española*, 22ª Edición, 2001.

- Revel, J.-F., *El Conocimiento inútil*, Planeta, Barcelona, 1988.
- Rey Pérez, J. L., “La democracia amenazada”, *Cuadernos de la Cátedra de Democracia y Derechos Humanos*, n. 6, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 2012.
- Rocamora Bonilla, A., “La “cultura” del famoseo: Las personalidades del “famosos” y del “consumidor” de la prensa rosa”, *AVIVIR*, vol. 29, n. 198, marzo-abril 2004, pp. 12-16.
- Rodríguez Olaizola, J. M., *La alegría también de noche*, 2ª edición, SAL TERRAE, Santander, 2010.
- Rodríguez Zapatero, J. L., “Texto íntegro del discurso leído por Zapatero en el Desayuno Nacional de Oración”, *El País*, 4 de febrero de 2010 (disponible en <<http://elpais.com/elpais/2010/02/04/actualidad/1265275041_850215.html>>; última consulta 03/04/2015).
- Rousseau, J.-J., *Contrato Social*, Planeta De Agostini, Barcelona, 1995.
- Rozalén Medina, J. L., “Esos analfabetos funcionales: Cómo educar en medio de la bazofia televisiva”, *AVIVIR*, vol. 29, n. 198, marzo-abril 2004, pp. 22-27.
- Sabine, G. H., *Historia de la Teoría Política*, 3ª edición, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.
- Sartori, G., *Homo Videns: La Sociedad Teledirigida*, trad. A. Díaz, Taurus, Buenos Aires, 1998.
- Truyol y Serra, A., *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado II: Del Renacimiento a Kant*, Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid, 1975.
- VV. AA., *Diccionario de Medicina Océano Mosby*, 4º edición, Grupo Editorial Océano, Barcelona, 2002.
- Vallet de Goytisolo, J., “Del racionalismo inmanente al voluntarismo utópico y, de su fracaso, al nihilismo”, *Verbo*, n. 191-192, enero-febrero 1981, pp. 227-238 (disponible en <<<http://www.fundacionspeiro.org/verbo/1981/V-191-192-P-227-238.pdf>>>; última consulta 01/04/2015).
- Vargas-Machuca, R., “Verdad y Mentira en la representación política”, en Frápolli, M. J. y Nicolás, J. A. (ed.), *El valor de la verdad: Hermenéutica, semántica, política*, Editorial Comares, Granada, 2000, pp. 457-478.

- Vázquez Rocca, A., “Zygmunt Bauman: Modernidad líquida y fragilidad humana”, *Nómadas, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, n. 19, 2008, Publicación Electrónica de la Universidad Complutense, (disponible en <<<http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/19/avrocca2.pdf>>>; última consulta 14/02/2015).
- Villey, M., *Filosofía del Derecho*, trad. E. Palomar, Tradere ius, 2013.
- Widow Antoncich, J. A., *La Libertad y sus servidumbres*, 1ª edición, Colección Centro de Estudios Tomistas, Santiago de Chile, 2014.
- World Values Survey Association, *WV6_Results_Spain_2011_y_2014_11_07.pdf*, preguntas 64 y 65 (disponible en <<www.worldvaluessurvey.org>>; última consulta 13/02/15).

