Para una genealogía de la posverdad: sobre su supuesta procedencia nietzscheana*

José Ignacio Galparsoro
Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea
joseignacio.galparsoro@ehu.eus

© del autor

Fecha de recepción: 14/2/2024
Fecha de aceptación: 26/6/2024
Fecha de publicación: 29/10/2024

Resumen

El problema de la posverdad permite auscultar nuestro presente y mostrar lo que tiene de vacua insustancialidad. Trazar su genealogía y remontarse a su supuesta procedencia nietzscheana puede ayudar a interpretar de manera menos apresurada los textos de este autor, de modo que sean de utilidad para tratar de construir nuestro futuro más inmediato con otras bases distintas a las de la posverdad. La crítica al dogmatismo en el terreno de la verdad no ha de conducir a la equiparación de todas las verdades —ni, por tanto, a la supresión pura y simple de la verdad—. Más bien es una oportunidad para que se abra espacio a una concepción de verdad que, dirigida por la virtud de la *Redlichkeit*, tenga la valentía de aceptar que la pluralidad de perspectivas y la incertidumbre que de ella se deriva son ingredientes intrínsecos al mundo.

Palabras clave: Nietzsche; relativismo; escepticismo; *Redlichkeit*; verdad; dogmatismo; interpretación; perspectivismo

Abstract. *Towards a genealogy of post-truth: On its supposed Nietzschean origins*

The problem of post-truth allows us to take an x-ray of our present and reveal its frivolous insubstantiality. Tracing the genealogy of post-truth and going back to its supposed Nietzschean origins can help us interpret Nietzsche's texts at our leisure, so that they can be useful in trying to construct our most immediate future on foundations other than those of post-truth. Criticism of dogmatism in the field of truth should not lead to the equivalence of all truths – or, therefore, to the pure and simple suppression of truth. Rather, it is an opportunity to make room for a conception of truth that, guided by the virtue of *Redlichkeit*, has the courage to accept that a plurality of perspectives and the uncertainty that derives from it are intrinsic ingredients of the world.

Keywords: Nietzsche; relativism; scepticism; *Redlichkeit*; truth; dogmatism; interpretation; perspectivism

* Este trabajo se inscribe en el marco de los siguientes proyectos de investigación: *a*) el EHU-L23/17, financiado por la Universidad del País Vasco, titulado *Una reflexión filosófica en torno a la revolución digital*, del que el autor es el investigador principal, y *b*) el GIU21/063, financiado por la Universidad del País Vasco, titulado *Ciencia e innovación responsables para la anticipación de retos sociales*, de cuyo equipo es miembro el autor.

Sumario

1. Introducción: características generales de la posverdad
2. El debate en torno a Nietzsche como precursor de la posverdad
3. El supuesto relativismo radical de Nietzsche
4. El supuesto escepticismo radical de Nietzsche
5. Interpretación y perspectivismo en Nietzsche
6. Verdad en sentido moral: la *Redlichkeit* como virtud en el ámbito de la verdad
7. Nietzsche contra Trump: quinismo contra cinismo, *Redlichkeit* contra posverdad
8. Conclusión
Referencias bibliográficas

1. Introducción: características generales de la posverdad

Una de las señales para mostrar la relevancia de este término recientemente acuñado es que *posverdad* (*post-truth*) fue elegida como palabra del año por *Oxford Dictionaries* en 2016[1]. El vocablo era definido —en el contexto de las elecciones presidenciales en Estados Unidos y del referéndum celebrado en Gran Bretaña para decidir sobre su salida de la Unión Europea— como un adjetivo «relativo o referido a circunstancias en las que los hechos objetivos son menos influyentes a la hora de configurar la opinión pública que los llamamientos a las emociones y a las creencias personales». Aunque esta coyuntura hizo pensar a muchos comentaristas que la palabra surgió de manera espontánea en esta fecha, otros estudios tienden a subrayar que el fenómeno de la posverdad hunde sus raíces «miles de años atrás», en determinadas «irracionalidades cognitivas», y también, más recientemente, en «debates académicos sobre la imposibilidad de la verdad objetiva que han sido utilizados para atacar la autoridad de la ciencia» (McIntyre, 2018: 14). Todo ello ha sido magnificado por los cambios en el panorama mediático (Ibid.). El prefijo *pos-* no tiene un sentido temporal (como, por ejemplo, en *posguerra*), sino en el sentido de que «la verdad ha sido eclipsada —de que es irrelevante» (Ibid.: 5; Dell'Osso y Conti, 2018: 279). La posverdad representaría un ataque a la línea de flotación de uno de los conceptos clásicos de la filosofía y de la ciencia: el de la verdad objetiva. Con ello se estaría desafiando incluso la existencia de la realidad misma (McIntyre, 2018: 10). En la introducción a su libro sobre la posverdad, el estadounidense Lee McIntyre se refiere constantemente a Donald Trump como figura destacada estrechamente vinculada a este concepto. El objetivo de quienes profesan la posverdad —sostiene— es la dominación política de las personas a las que se dirigen, y es un síntoma del convencimiento de la supremacía ideológica de aquellas, pues tratan de

1. <https://www.theguardian.com/books/2016/nov/15/post-truth-named-word-of-the-year-by-oxford-dictionaries> [Fecha de consulta: 11/01/2023].

persuadir a estas últimas de creer algo a pesar de las evidencias en su contra (Ibid.: 10).

Por su parte, y desde Europa, el filósofo italiano Maurizio Ferraris también subraya que el fenómeno de la posverdad es relevante en nuestra época. Además de señalar la ya evocada definición de *Oxford Dictionaries*, cita la proporcionada por el muy prestigioso en lengua italiana *Vocabolario Treccani*: «Argumentación, caracterizada por un llamamiento a la emotividad, que, basándose en creencias difusas y no sobre hechos verificados, tiende a ser aceptada como veraz, influenciando la opinión pública» (Ferraris, 2017: 22, nota 10). Ferraris centra su análisis en el hecho de que la posverdad ayuda a captar la esencia de nuestra época, pues es el síntoma de una gran revolución en curso, en sus aspectos tecnológico, social y antropológico (Ibid.: 54). El gran cambio en la interpretación del mundo contemporáneo consiste en que ya no hay que comprenderlo en términos de «capital», sino en base a lo que él denomina «documedialidad»: «la posverdad no habría podido tener lugar en ausencia de las condiciones tecnológicas determinadas por la documedialidad» (Ibid.: 63). En la actualidad asistimos a un proceso de atomización, tanto social como ideológico, que trae como consecuencia una «privatización» o «tribalización» de la verdad. Ferraris coincide con McIntyre en subrayar que el médium técnico ha hecho posible la posverdad (Ibid.: 15), al tiempo que destaca que la posverdad florece en Estados Unidos, el país que está en la vanguardia de los medios de comunicación. La viralidad de la web es un factor determinante (Ibid.: 40) para que pueda surgir un razonamiento como el que sigue: «si ninguna verdad puede pretender ser la última, entonces también mi verdad vale tanto cuanto la de cualquier otro, incluidos los expertos» (Ibid.: 48).

McIntyre y Ferraris coinciden en la enumeración de las características principales de la posverdad, y también lo hacen en la designación de la corriente filosófica que se situaría como antecedente de este concepto: el posmodernismo (McIntyre, 2018: 123; Ferraris, 2017: 13), y del filósofo, que sería en última instancia a quien podría imputarse la responsabilidad mediata de su surgimiento: Nietzsche (McIntyre, 2018: 125; Ferraris, 2017: 13).

2. El debate en torno a Nietzsche como precursor de la posverdad

McIntyre y Ferraris establecen el grado de parentesco entre, por una parte, Nietzsche (o el posmodernismo) y, por otra, la posverdad: para McIntyre el posmodernismo sería el «padrino de la posverdad» (McIntyre, 2018: 150) (y Nietzsche sería el progenitor de este padrino), mientras que para Ferraris Nietzsche sería el «bisabuelo de la posverdad» (Ferraris, 2017: 13) (para completar la filiación, Heidegger es presentado como el abuelo y Foucault —en cuanto representante del posmodernismo—, como el padre)[2].

2. Es discutible la inclusión entre los filósofos posmodernos de autores como Derrida, Foucault o el propio Nietzsche. Dentro de esta corriente filosófica se puede incorporar a autores como Vattimo o Lyotard (a pesar de que este último, en algún momento, manifestó

McIntyre hace una aproximación de trazo grueso a la filosofía de Nietzsche: este es presentado como un antecedente de lo que el autor denomina «posmodernismo», corriente a la que según él pertenecería de pleno derecho Foucault, considerado como uno de los responsables del surgimiento de la posverdad. Cabría esperar un análisis más detallado para justificar esta filiación, pero McIntyre se limita a citar dos textos: uno de ellos pertenece a Alexis Papazoglou —autor, por otra parte, no muy conocido entre los expertos en el pensamiento de Nietzsche—, que describe el «radical escepticismo» de Nietzsche sobre la noción de verdad en base a su concepción del «perspectivismo», interpretada como la idea de que el mundo no existe de manera objetiva (McIntyre, 2018: 125). El otro está sacado de un artículo de una publicación en línea en torno a Donald Trump (Lynch, 2017), que cita, sin nombrar a Nietzsche y sin precisar su contexto, la célebre frase incluida en un fragmento póstumo —a la que volveremos más adelante— que afirma: «no hay hechos, solo interpretaciones» (McIntyre, 2018: 145). No parece que a McIntyre le preocupe en exceso que, actuando de esta manera tan poco rigurosa, pudiera afectarle la crítica que Nietzsche dirigiera a sus malos lectores y, en general, a la mala filología.

Por su parte, e independientemente de si se está de acuerdo o no con su interpretación, el análisis de Ferraris en torno a Nietzsche es mucho más riguroso. Insiste en que la posverdad es un fruto «tal vez degenerado» del posmodernismo[3] y presenta como principio más seductor de entre los prejuicios de las filosofías del pasado el que se formula en la ya mencionada frase de Nietzsche «no hay hechos, solo interpretaciones». Ferraris cita con corrección la referencia e, incluso, con el fin de que el lector disponga al menos del contexto inmediato en el que está incluida la frase, reproduce en nota el fragmento entero. Sin aclarar si está ofreciendo su particular interpretación de la frase de Nietzsche o si se está limitando a reproducir la manera en que ha sido usualmente interpretada, Ferraris señala que la frase nos regala esta ilusión: «la de tener siempre razón, en cualquier circunstancia, e independientemente de cualquier desmentido por parte de la historia o de la experiencia» (Ferraris, 2017: 19). Aquí se situaría el nexo entre la posverdad y Nietzsche, o sea, entre lo que Ferraris denomina «las trompetas de Trump» y una vieja historia, «cuyo héroe principal es un filósofo del siglo XIX», a saber: Nietzsche, quien decía que el cristianismo era «platonismo para el "pueblo"» (MABM, prólogo)[4]. Pues bien,

---

cierto rechazo a ser incluido en ella), pero parece abusivo sumar aquí a quienes hemos citado en primer lugar, pues se les atribuyen posiciones que jamás sostuvieron.

3. Uno de los representantes del posmodernismo que podría encajar en la descripción que Ferraris presenta de esta corriente es Gianni Vattimo, que publicó en 2009 un libro con el significativo título de *Addio alla verità* [*Adiós a la verdad*].

4. Se cita a Nietzsche siguiendo la edición de la traducción al español de las *Obras Completas* aparecida en Madrid, Tecnos, 2011-2016 (4 vols.), y la de los *Fragmentos Póstumos*, también en Madrid, Tecnos 2006-2010 (2 vols.), ambas bajo la dirección de Diego Sánchez Meca y basadas en el texto crítico establecido por G. Colli y M. Montinari.

   Cuando se trate de un fragmento póstumo, tras «FP» se indicará el año y la numeración del fragmento, según la edición citada anteriormente.

de la misma manera, Ferraris señala que la posverdad no es más que la popularización del principio capital del posmodernismo, según el cual «no hay hechos, solo interpretaciones». El posmodernismo (en cuanto versión más radical de la hermenéutica) sería el cómplice involuntario de «presidentes impresentables, de enemigos de las vacunas y de populistas informáticos» (Ferraris, 2017: 20). Los medios de comunicación colaboran decisivamente para que las ideas posmodernas salgan de las academias y se transformen primero en populismo y luego en posverdad (Ibid.: 24). Para Nietzsche, la verdad sería, en interpretación de Ferraris, la Circe de los filósofos: «una formación ilusoria y moralista hecha para esconder la dura realidad —es decir, que la ciencia es un mito, los expertos son unos granujas (en el mejor de los casos), o más frecuentemente las víctimas de sus fábulas» (Ibid.: 27). Según Ferraris, Trump sería el icono que reflejaría la situación en la que nos encontramos, cuya responsabilidad (tal vez involuntaria) en el ámbito del pensamiento recaería en las icónicas ideas de un filósofo llamado Friedrich Nietzsche.

La vinculación entre Nietzsche y Trump es presentada de manera más explícita en un artículo del *New York Times* firmado por Peter Wehner (2016).

Según este autor,

> Trump encarna una moral nietzscheana más que cristiana. Se caracteriza por la indiferencia ante la verdad objetiva (no hay hechos, solo interpretaciones), por el repudio de la preocupación cristiana por los pobres y los débiles y por el desdén por la pobreza. Celebra el Übermensch, o superhombre, que rechaza la moral cristiana a favor de la propia. Para Nietzsche, la fuerza era intrínsecamente buena y la debilidad era intrínsecamente mala. Lo mismo, también, para Donald Trump. (Wehner, 2016)

Wehner no está solo a la hora de señalar esa vinculación. Emilio Lamo de Espinosa (2019) también lo hace, y coincide igualmente en mostrar que la frase de Nietzsche «no hay hechos, solo interpretaciones» es una prueba para sustentar tal vinculación y su responsabilidad en el surgimiento del relativismo cognitivo reinante y, en última instancia, de la posverdad: «la frase "no hay hechos sino interpretaciones" es casi el eslogan del posmodernismo antiilustrado y de la

---

Cuando se trate de una obra, se indicará el número (o el título) del parágrafo correspondiente, precedido de la correspondiente sigla referida a su título en español:

A: *Aurora*.
AC: *El Anticristo*.
AHZ: *Así habló Zaratustra*.
CI: *Crepúsculo de los ídolos*.
EH: *Ecce Homo*.
GC: *La Gaya Ciencia*.
GM: *De la genealogía de la moral*.
HDH: *Humano, demasiado humano*.
MABM: *Más allá del bien y del mal*.
SVMSE: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

posverdad. Desde luego a Donald Trump le encantaría esta afirmación; es casi su mantra cotidiano. "Hechos alternativos"» (Lamo de Espinosa, 2019).

Pero no hay, ni mucho menos, unanimidad en este terreno. Por ejemplo, Emmanuel Alloa (2017) sostiene que Nietzsche no es el «responsable» del surgimiento de Trump, precisando que hay que revisar el «mito» de que la posición de Nietzsche (supuestamente reflejada por la frase «no hay hechos, solo interpretaciones») caería en una posición radicalmente relativista, defensora del «todo vale». Lo que Nietzsche defiende es un perspectivismo que subraya la invitación a cambiar de punto de vista, lo cual, señala Alloa, no es una traición a la objetividad, sino su condición previa:

> El perspectivismo no es un relativismo, sino más bien la condición para una más apropiada compresión de la objetividad. Cuantas más perspectivas tengamos para reunir, más completa será nuestra objetividad. El perspectivismo no relativiza, sino que realiza. Al mismo tiempo, este alegato por el perspectivismo viene con una advertencia. Más que preparar la posverdad, Nietzsche nos advierte de la recaída en los ingenuos metafísicos, que creen que pueden producir un discurso sobre los hechos ignorando su propia posición. (Alloa, 2017)

Helmut Heit (2018) está de acuerdo en que Nietzsche no sería el «predecesor de la posverdad» y en que la frase «no hay hechos, solo interpretaciones» merece ser objeto de un esfuerzo hermenéutico que la desvincule de posiciones radicalmente relativistas. En esta misma línea se sitúa Kathleen Higgins, para quien Nietzsche, contrariamente a lo que se le atribuye, no negaría de forma categórica la existencia de la verdad de una forma general, en la medida en que concede gran importancia a la «honestidad intelectual» (Higgins, 2016), virtud que le permite rechazar aquello que es comúnmente considerado como verdad.

Kevin Kennedy (2021) desvincula claramente al posmodernismo y al posestructuralismo (y, por tanto y de manera mediata, a Nietzsche) del surgimiento de la posverdad: «el posestructuralismo no puede ser considerado responsable del surgimiento de la política de la posverdad en América» (Kennedy, 2021: 48). Nietzsche pone en cuestión el valor absoluto o dogmático de la verdad, tanto en el cientifismo cuanto en los creyentes tradicionales. Esta idea nietzscheana ejercerá una gran influencia en el denominado «posestructuralismo». Y se dice «denominado» porque este nombre no fue asignado por sus supuestos promotores. Foucault o Derrida, por citar a quienes se consideran que son sus «representantes» principales, no se reconocían bajo esa denominación. El término fue utilizado (y, según parece, acuñado) en Estados Unidos. Probablemente por ello las ideas de estos autores fueron interpretadas de manera tal que se acercaron en exceso a posiciones relativistas que, de ese modo, pudieron ser vinculadas con mayor comodidad al surgimiento de la posverdad. Hay indicios para sostener que el de la posverdad es un fenómeno, en sus inicios, típicamente estadounidense. A este respecto, es particularmente interesante lo que dice Kennedy, basándose en el libro de Kurt Andersen *Fantasyland* (Andersen, 2018): más que en los pensadores de la *French Theory* (*i. e.*, Foucault, Derrida, etc.), las condiciones para el surgimiento de la posverdad

pueden encontrar su explicación atendiendo a características bien precisas de la sociedad estadounidense. El hecho de que en la década de 1960 y posteriores se pusiera el acento en el relativismo antisistema (originalmente en la izquierda) pavimentó el camino para que años más tarde se llegara a la concepción de la posverdad y a la aceptación del relativismo en una parte de la sociedad americana que hoy sería catalogada de «extrema derecha» (constituida principalmente por población blanca y rural). Pero, más que culpar a Derrida o a Foucault de esta situación, habría que fijar el foco en Richard Rorty y su pragmático enfoque de la verdad, con su insistencia en el «consenso comunitario frente a la veracidad fáctica» (Kennedy, 2021: 47). Otro factor importante es la emergencia de los medios digitales de comunicación, que se alejan de las formas tradicionales de control de los grandes medios para contribuir a la disgregación de la homogeneidad ideológica, favoreciendo así «el actual estado de relatividad epistémica» (Ibid.: 48). Por tanto, el germen de la posverdad empezó a enraizarse en Estados Unidos mucho antes de la llegada y la difusión de esa corriente que se convino en llamar «posestructuralismo en la década de 1970. Y, en sus desarrollos ulteriores, la posverdad no puede ser simplemente equiparada con el relativismo sostenido por un autor como Richard Rorty. En este sentido, y a diferencia de este, «el presidente Trump no es un relativista. Como muchos teóricos de la conspiración, parece creer (o pretende creer) que de hecho posee la verdad de la que la clase política dirigente aleja al público general» (Ibid.). Y si Trump, en cuanto defensor de la posverdad, no es relativista es porque tiende a ser «etnocéntrico», puesto que favorece a un grupo cultural sobre los demás. A la pregunta de si es posible «trazar una trayectoria directa desde Nietzsche, a través de la Francia de los años 60, hasta la política estadounidense actual», cuyo representante icónico defensor de la posverdad es Donald Trump, la respuesta de Kennedy es un «rotundo no» (Ibid.: 49).

La posición nietzscheana poco parece tener que ver con la posverdad vinculada a la visión representada por el personaje de Trump. En el caso de este último, más que de posverdad habría que hablar de preverdad o de anteverdad. Si «verdad» es la concepción de la modernidad ilustrada, la de Trump sería una concepción preilustrada, y hasta prefilosófica: su «verdad» no se discute, pero puede negarse sin argumentos cualquier verdad que contradiga la suya. En lo sucesivo, el presente trabajo tratará de mostrar que la vinculación de esta concepción de «verdad» en última instancia dogmática —por mucho que sea bautizada con el nombre de *posverdad*— con el pensamiento de Nietzsche no encuentra justificación alguna. De entrada, merece ser subrayado que, a diferencia de Trump —y, en general, de aquellos que sostienen posiciones populistas—, a quienes la verdad no parece importarles demasiado, a Nietzsche la verdad sí le importa, y mucho. Y más precisamente, lo que a Nietzsche le importa de manera muy particular es analizar la cuestión del valor de la verdad.

Esta matización es importante para entender en su justa medida los parámetros en que se mueve el análisis nietzscheano del problema de la verdad. Y es que a Nietzsche no le interesa tanto poner en cuestión el contenido epistémico de la verdad (MABM, § 4) cuanto el valor que le es atribuido tradicional-

mente a ese contenido: «que la verdad tenga más valor que la apariencia no es más que un prejuicio moral; es incluso la asunción peor demostrada del mundo» (MABM, § 34). El criterio en base al cual se juzgará del valor de la verdad, precisa Nietzsche inmediatamente después, será el de la vida: «no existiría vida alguna si esta no reposara sobre estimaciones e ilusoriedades perspectivistas» (Ibid.). Ya no hay un terreno firme sobre el que se asiente la verdad. Ahora bien, la alusión a las «ilusoriedades perspectivistas» sobre las que se asienta la vida, ¿puede ser una indicación de que Nietzsche esté abrazando esas posiciones relativistas de las que se le acusa y por las que se le señala como el antecesor de la posverdad?

3. El supuesto relativismo radical de Nietzsche

Existe cierto consenso entre los intérpretes de Nietzsche a la hora de desvincular a este autor de posiciones relativistas radicales. El hecho de que reconozca la necesaria condición perspectivista desde la que la vida realiza sus estimaciones no le sitúa necesariamente en un relativismo absoluto (Aspiunza, 2012: 14), sino más bien en un terreno a partir del cual puede criticar las ambiciones dogmáticas en el ámbito de la verdad. Esta posición es establecida por Nietzsche en base a una sólida herencia recogida de unos autores que tendrán un impacto significativo en su pensamiento: Schopenhauer, Lange y Comte (Heit, 2018: 40-sq.). Así, el joven Nietzsche recoge de Schopenhauer —y de la particular lectura que este último hace de Kant— la constatación del derrumbamiento del dogmatismo y el subsiguiente surgimiento de una versión del relativismo que subraya que la búsqueda tradicional de la verdad es imposible (Ibid.: 50). Todo ello es confirmado por posteriores lecturas, una de las cuales es la *Historia del materialismo*, de Lange, para quien la única actitud conforme con la ciencia es admitir la ausencia de certeza (Ibid.: 51). Otro autor al que Nietzsche lee con atención es Comte, quien afirma claramente la imposibilidad de alcanzar el conocimiento absoluto, adoptando explícitamente el relativismo entendido como «la actitud informada, reflexiva y modesta de la ciencia moderna, y es también la única actitud intelectual que asegura la simpatía humana y el progreso cultural» (Ibid.: 54). En efecto, afirma Comte extendiendo su concepción al ámbito práctico: «por lo que respecta a la actividad, el relativismo debe siempre dominar nuestros proyectos y nuestras esperanzas, pues el perfeccionamiento continuo supone la imperfección constante» (Comte, 1855: 23). El hecho de que Nietzsche siga a estos autores —y muy en particular a Lange y a Comte, dos pensadores no precisamente sospechosos de mantener una actitud hostil frente a la ciencia— en sus posiciones ligadas a una versión no radical de relativismo es un argumento de peso para criticar a esas lecturas que le sitúan como antecedente de la posverdad por haber sostenido supuestamente una implacable crítica a la ciencia. Pero hay que insistir en que Nietzsche no habría sostenido un relativismo fuerte, pues, como afirma De Santiago Guervós, «el aparente relativismo del perspectivismo queda neutralizado por un naturalismo que se mueve más allá del reduccionismo científico» (De Santiago Guervós,

2001: 137). El relativismo de Nietzsche «es él mismo relativo» (Ibid.) y «parece más bien un *relativismo metodológico* que sustantivo. Es decir, no pretende que cada interpretación individual sea tan buena como cualquier otra, sino más bien que ninguna interpretación es final» (Ibid.: 138).

4. El supuesto escepticismo radical de Nietzsche

Los argumentos que desmienten la pertenencia de Nietzsche al campo del relativismo radical podrían no servir a la hora de situarle dentro de un terreno muy cercano a este: el del escepticismo radical. En efecto, Nietzsche elogia a los escépticos: «¡Los escépticos, el único tipo digno de respeto entre el pueblo de los filósofos, un pueblo de doble y hasta quíntuple sentido!» (EH, «Por qué soy tan inteligente», § 3). «No nos dejemos engañar: los grandes espíritus son escépticos. Zaratustra es un escéptico» (AC, § 54). Pero no abraza una posición escéptica estricta o radical. Se trata más de una disposición que de una doctrina filosófica, con la cual se estaría indicando la conveniencia de dudar en lugar de creer y, más en concreto, de escapar de la prisión de esas «convicciones» que son las verdades absolutas. Para desplegarla sería necesario disponer de una virtud a la que en *El Anticristo*, §12 denomina «rectitud» o «probidad» (*Rechtschaffenheit*) —y que en otros textos recibe el nombre de *Redlichkeit*, concepto que ocupa un lugar muy importante en el pensamiento de Nietzsche, al que nos volveremos a referir más adelante—: «pongo aparte a unos pocos escépticos, el tipo decente en la historia de la filosofía: pero el resto no conoce las primeras exigencias de la probidad intelectual» (AC, § 12). Esta virtud está muy vinculada a la filología, entendida como «el arte de leer bien —poder leer los hechos *sin* falsearlos con la interpretación, *sin* perder, por deseo de entenderlos, la precaución, la paciencia, la sutileza. La filología como *ephexis* [suspensión de juicio] en la interpretación» (AC, § 52). Nietzsche estaría aquí afirmando la conveniencia de operar una especie de *epoché* (FP1885, 35[29]) fenomenológica *avant la lettre*. En cualquier caso, se subraya la necesidad de la prudencia a la hora de interpretar los hechos, lo cual es prueba de que Nietzsche no niega la existencia de hechos —acusación que le lanzan quienes ven en él un precursor de la posverdad—, sino que está afirmando que los hechos han de pasar necesariamente por la mediación de la interpretación. Es una ingenuidad, al tiempo que una tarea desesperada, pretender de manera precipitada alcanzar los hechos «puros» —lo que Nietzsche denomina el «fatalismo de los *petits faits*» (GM III, §24)— sin la necesaria compañía de la interpretación. Hay que profesar un cierto escepticismo sobre la existencia de «hechos» situados en un mundo al abrigo del devenir y, por tanto, liberados de toda atadura con el proceso interpretativo. Pero, al igual que ocurría con el caso del relativismo, en Nietzsche el escepticismo no adquiere un matiz radical, pues no considera que sea la estación definitiva en que el proceso del conocimiento deba detenerse por siempre. Llegar a la conclusión de que la verdad absoluta no existe no conduce a la necesidad de renunciar a cualquier tipo de pensamiento. Al contrario, permite abrir nuevos horizontes

de pensamiento y nuevas posibilidades interpretativas (Denat, 2017). Por ello, señala Nietzsche que el escepticismo es una etapa que habría de ser superada. No bastaría con constatar la ilegitimidad de la verdad dogmática, sino que sería necesario dar un paso adelante, afirmativo, y adentrarse por nuevos caminos en la aventura del pensamiento, lo cual tiene poco que ver con la posverdad, que, más que abrir caminos, los cierra.

Para aclarar la cuestión del escepticismo, Nietzsche introduce una distinción (MABM, §§ 208 a 211). Por una parte, hay un escepticismo propio de una «disposición enfermiza» (MABM, § 208) que resulta paralizante en la medida en que rechaza toda afirmación y toda negación. Este tipo de escepticismo es la expresión de un nihilismo que corresponde a una Europa agotada que no sabe cómo reaccionar a la aniquilación de lo que hasta ese momento se consideraban que eran los valores supremos. Por otra parte, y frente a ello, Nietzsche se refiere al «desarrollo de otra especie más fuerte de escepticismo» (MABM, § 209), que puede contribuir al surgimiento de «los filósofos del futuro» (MABM, § 210). El escepticismo de estos no les conducirá a relacionarse «con la "verdad" para que esta les "plazca" o "eleve" y "entusiasme"» (MABM, 210), como era el caso de las filosofías cortadas por el «noble patrón de Kant y Hegel» (Ibid.), sino que habrán de superar esta etapa para convertirse en creadores de valores:

> *Los auténticos filósofos son los que mandan y legislan*: ellos dicen «¡así *debe* ser!», ellos determinan primero el «hacia dónde» y el «para qué» del hombre, y para ello disponen del trabajo previo de todos los trabajadores filosóficos, de todos los subyugadores del pasado, —se aferran al futuro con mano creadora, y todo cuanto es y ha sido se convierte para ellos en un medio, en un instrumento, en un martillo. Su «conocer» es *crear*, su crear es una legislación, su voluntad de verdad es —*voluntad de poder*. — ¿Existen hoy semejantes filósofos? ¿Han existido ya semejantes filósofos? ¿No *tienen que* existir semejantes filósofos? (MABM, § 211)

5. Interpretación y perspectivismo en Nietzsche

El filósofo del futuro es, pues, un creador y, en el ámbito epistémico, un creador de verdades. Su creación no será arbitraria siempre que esté guiada por una voluntad de verdad que se ponga en acción movida por eso que Nietzsche denomina «voluntad de poder». El filósofo ha de crear su verdad porque —dejando de lado las ilusorias pretensiones de alcanzar el ámbito de lo en sí donde los entes serían dados en su verdad de manera transparente— está obligado a interpretar. La acción de interpretar es precisamente una de las características de la voluntad de poder, en cuanto mecanismo de funcionamiento común a todo lo que hay en el ámbito natural (Galparsoro, 1995). Así, afirma Nietzsche:

> La voluntad de poder *interpreta*: en la formación de un órgano se trata de una interpretación; la voluntad de poder delimita, determina grados, diferencias

> de poder. Meras diferencias de poder no podrían aún sentirse como tales: tiene que haber allí un algo que quiere crecer que interprete a todo otro algo que quiere crecer respecto de su valor […]. En verdad *la interpretación es ella misma un medio para hacerse señor de algo*. (*El proceso orgánico presupone un permanente interpretar*). (FP 1885-1886, 2[148])

La interpretación es, pues, un proceso complejo. En todo caso no consiste en una operación llevada a cabo a partir de un centro de fuerzas, entendido a modo de sujeto exterior al proceso (Sánchez Meca, 2009: 118). La estructura de la gramática nos seduce y nos conduce a plantear la existencia de un sujeto exterior a la acción, que contempla desde su privilegiada posición los hechos del mundo (CI, «La "razón" en la filosofía», § 5). Pero, y Nietzsche insiste en ello, no hay «hechos» con independencia de la acción interpretativa misma: «Una "cosa en sí", algo tan equivocado como un "sentido en sí", un "significado en sí". No hay un "hecho" en sí, *sino que siempre tiene que introducirse primero un sentido para que pueda haber un hecho*» (FP 1885-1886, 2[149]). Esta importante precisión permite imprimir un sentido alejado del relativismo radical a la afirmación nietzscheana según la cual «no hay hechos, solo interpretaciones» y que, hay que recordarlo, es esgrimida contra su autor por quienes le sitúan en el origen de la posverdad. Nietzsche no dice que no existan los hechos que configuran la realidad externa o que estos habrían de ser sustituidos de manera caprichosa por nuestras interpretaciones meramente subjetivas. Su posición es menos simplista y mucho más matizada. Para constatarlo, basta con leer completo el Fragmento Póstumo en que está contenida la famosa frase:

> Contra el positivismo, que se queda en el fenómeno «solo hay hechos», yo diría, no, precisamente no hay hechos, solo interpretaciones. No podemos constatar ningún *factum* «en sí»: quizás sea un absurdo querer algo así. «Todo es subjetivo», decís vosotros: pero ya eso es interpretación, el «sujeto» no es algo dado sino algo inventado y añadido, algo puesto por detrás. — ¿Es en última instancia necesario poner aún al intérprete detrás de la interpretación? Ya eso es invención, hipótesis… En la medida en que la palabra «conocimiento» tiene sentido, el mundo es cognoscible: pero es *interpretable* de otro modo, no tiene un sentido detrás de sí, sino innumerables sentidos, «perspectivismo». Son nuestras necesidades *las que interpretan el mundo*: nuestros impulsos y sus pros y sus contras. Cada impulso es una especie de ansia de dominio, cada uno tiene su perspectiva, que quisiera imponer como norma a todos los demás impulsos. (FP, 1886-1887, 7[60])

La interpretación no es un asunto de satisfacer un capricho en cuyo origen se encontraría un deseo efímero. La interpretación es una acción a la que está obligado el ser humano movido por sus necesidades. Se ve constreñido a «conocer» y, para ello, no le queda otro remedio que interpretar el mundo, «acomodando» o «arreglando» lo que en él ocurre (*i. e.*, los «hechos») a sus esquemas interpretativos. El hombre se ve obligado a suponer una cierta estabilidad en las cosas, imprimiendo a la realidad el carácter de texto. El proble-

ma es que olvida que su interpretación es una construcción erigida por él y considera que lo que tiene delante es el mundo en sí mismo, la verdad incondicionada. De este modo, el hombre se considera a sí mismo como algo diferente del mundo y, a la vez, superior a él (Sánchez Meca, 2009: 119). Cree de manera ilusoria en el «hecho», a modo de dato sobre el que no cabe dudar. Pero, según Nietzsche, solo es posible conocer aquello que está mediado y, por tanto, condicionado (FP 1885-1886, 2[154]). El concepto de «cosa en sí» (que, como acabamos de ver, en Nietzsche está estrechamente unido al de «hecho» puro o en sí) es un mero constructo para librarse del carácter inaprehensible e imprevisible del devenir (FP 1885-1886, 2[82]), que provoca un sentimiento de incomodidad y hasta de sufrimiento. Estas razones psicológico-morales explican el surgimiento del concepto de «cosa en sí» que se sitúa a la base de todo el edificio de la metafísica y que tiene a su favor el que es una idea afín a nuestro sentido común, quien pretende ilusoriamente que «conocer» es acceder de manera transparente al en sí de las cosas, adecuándose a ellas. Mal que nos pese, deberíamos, según Nietzsche, renunciar a la concepción clásica del conocimiento entendido como *adecuatio rei* y reconocer que tal supuesta adecuación no es más que una falsificación útil a nuestra existencia:

> Esta *coacción* de formar conceptos, especies, formas, fines, leyes —«*un mundo de casos idénticos*»— no debe comprenderse como si con ello estuviéramos en condiciones de fijar el *mundo verdadero*; sino como coacción de arreglarnos un mundo en el que *nuestra existencia* sea posible —con ello creamos un mundo que es para nosotros calculable, simplificado, comprensible, etc. […]. El mundo se nos *aparece* lógico porque previamente nosotros lo hemos logificado. (FP 1887, 9[144])

Nietzsche considera que no hay algo así como un «conocimiento objetivo» porque no hay algo así como un sujeto separado del mundo objetivo exterior. El ser humano forma parte de ese mundo y está constreñido a actuar en función de esta pertenencia. La ciencia no «explica» el mundo «descubriendo» cuáles son las leyes de funcionamiento. Son los propios científicos los que, a partir de sus perspectivas, proponen un «texto» a partir del cual poder interpretar el mundo (Sánchez Meca, 2009: 120). En esto, los científicos actúan lastrados con las mismas constricciones que el resto de los humanos: los sentidos y el intelecto intervienen de manera activa sobre el «dato» o «hecho» originario, modificándolo (Gori, 2016: 82). Es, pues, estructuralmente imposible alcanzar el «dato» o el «hecho» sin la intervención de nuestras disposiciones cognoscitivas. Y estas disposiciones están imposibilitadas para reflejar de manera completamente fiel la realidad. La metáfora del espejo perfectamente pulimentado en el que la cosa en sí (*i. e.*, los «hechos») sería reflejada no es para Nietzsche más que el signo de una pretensión ilusoria (FP 1880, 6[429]). Lo cierto es que el aparato cognoscitivo humano interviene y, además, lo hace desde la perspectiva que le es propia. El perspectivismo es, pues, la alternativa presentada por Nietzsche a la concepción tradicional del conocimiento, basada en la *adaequatio rei et intellectus*. Esta última pasaba com-

pletamente por alto el que los humanos conocen y presentan verdades a partir de la perspectiva a la que les obliga su condición de seres vivos pertenecientes al mundo natural: «lo perspectivista», precisa Nietzsche, «es la condición fundamental de toda vida» (MABM, prólogo). La unión imperiosa entre vida y perspectiva es apuntalada en el ya citado pasaje: «no existiría vida alguna si esta no reposara sobre estimaciones e ilusoriedades perspectivistas» (MABM, § 34). El error en el que caen los filósofos metafísicos defensores de la verdad dogmática es pretender que esta está dada y que es posible acceder a ella independientemente de cualquier consideración perspectivista (HDM I, § 9). Pero ello es tanto como cerrar los ojos para no tener que admitir el carácter finito del hombre y su vinculación a la corporeidad y, por tanto, a la vida (A, § 117).

El «carácter perspectivista de la existencia» (GC, § 374) hace que toda existencia sea «una existencia interpretante». Y ello, a su vez, abre la posibilidad de que el mundo se vuelva infinito, en la medida en que «no podemos rechazar la posibilidad de que *encierre en sí infinitas interpretaciones*» (Ibid.). Estas interpretaciones pueden entrar en conflicto entre sí, por lo que el perspectivismo lleva implícita la idea de combate, concepto central a la hora de caracterizar la noción nietzscheana de voluntad de poder (Galparsoro, 1995: 465). Este es el campo de juego. Y, por muchos intentos desesperados que la filosofía metafísica haya tratado de realizar a lo largo de su historia, es imposible escapar de él. Nietzsche deja claro que la perspectiva —y la interpretación que se hace a partir de ella—, para que merezca tal nombre, ha de ser naturalista, es decir, debe adoptar una posición necesariamente desmetafisizada. Es por esto por lo que las posiciones dogmáticas (*i. e.*, metafísicas) no son, estrictamente hablando, perspectivistas, porque pretenden alcanzar su verdad (*i. e.*, lo que ellas pretenden que es «la» verdad) desde una situación que supuestamente se encuentra al margen de cualquier perspectiva. Como bien señala Sánchez Meca (2009: 121), «desde el carácter perspectivista de toda voluntad de poder y su percepción de lo que se le opone de maneras múltiples, Nietzsche desarrolla el argumento de la diversidad de interpretaciones frente a la afirmación clásica de una verdad como interpretación única o saber absoluto».

Frente a lo que algunas lecturas demasiado apresuradas sostienen, la concepción nietzscheana de la verdad no abraza una posición nihilista que se concretizaría en un relativismo radical, pues no se limita a afanarse en destruir ese concepto dejando tras de sí un campo lleno de escombros. Tras la crítica, Nietzsche deja espacio para un concepto de «verdad», alejado, eso sí, del concepto tradicional. Es preciso rescatar a la verdad del exilio en el que el pensamiento dogmático la había confinado, a saber: en el supuesto «mundo verdadero», al abrigo del mundo real en que se desarrolla la vida. El criterio para juzgar sobre la «verdad» cambiará, pues, de manera radical. Ya no consistirá en la búsqueda de esencias que estarían dadas en un mundo al abrigo del devenir. En adelante, el criterio deberá adaptarse al nuevo terreno en que se sitúa el productor de la verdad, un terreno que ya no es metafísico, sino estrictamente físico, es decir, natural. El hombre y su verdad pertenecen al mundo

natural y, por ello, forman parte de ese juego de fuerzas en que este consiste. No ha de causar extrañeza, pues, que el criterio válido presentado por Nietzsche para juzgar sobre la «verdad» de las interpretaciones que entran en conflicto entre sí consista en dilucidar «en qué medida contribuyen a una intensificación del poder» (Sánchez Meca, 2009: 121). Dicho en palabras de Nietzsche: «Infinita interpretabilidad del mundo: cada interpretación, un síntoma de crecimiento o de decadencia» (FP 1885-1886, 2[117]). Según este criterio, una interpretación será más «verdadera» que otra si contribuye al aumento de la voluntad de poder (*i. e.*, si promueve el que la vida pueda ser cada vez más fuerte). Por su parte, las interpretaciones más «falsas» serán aquellas que debilitan la vida. El incremento de fuerza vendrá marcado por la creatividad, o sea, por la apertura hacia nuevos horizontes que son posibles aventurándose a nuevas interpretaciones sin conformarse con seguir una y otra vez por caminos trillados. En efecto, «la esencia de la vida, su *voluntad de poder*» consiste en que las fuerzas puedan dar «una interpretación nueva y una nueva dirección» (GM II, § 12). Los filósofos han de comportarse como artistas creadores a la hora de interpretar la realidad (FP 1888, 17[3], § 2), no debiéndose limitar a reflejar pasivamente unos supuestos «hechos» a los que no es posible acceder y a los que la metafísica ha denominado «verdad» (FP 1887, 9[60]). Para Nietzsche, tal «verdad» no existe, como lo afirma al final del texto siguiente, donde vuelve a precisar en qué sentido cabe sostener que el mundo no es un hecho, sino una invención, y donde se aprecia la centralidad del proceso interpretativo:

> Que el *valor del mundo* reside en nuestra interpretación (—que quizá en alguna parte sean posible otras interpretaciones, diferentes de las meramente humanas—), que las interpretaciones habidas hasta ahora son estimaciones perspectivistas en virtud de las cuales nos mantenemos en vida, es decir, en la voluntad de poder, de crecimiento del poder, que toda *elevación del hombre* lleva consigo la superación de interpretaciones más estrechas, que toda fortificación y ampliación de poder que se alcance abre nuevas perspectivas y hace creer en nuevos horizontes —esto recorre mis escritos. El mundo que *en algo nos concierne* es falso, es decir, no es un hecho, sino una invención y un redondeo a partir de una magra suma de observaciones; está siempre «fluyendo», como algo que deviene, como una falsedad que continuamente vuelve a trasladarse, que no se acerca nunca a la verdad: porque — no hay «verdad». (FP 1885-1886, 1[108])

6. Verdad en sentido moral: la *Redlichkeit* como virtud en el ámbito de la verdad

Ya se ha aclarado el sentido preciso que adquiere en Nietzsche la afirmación según la cual «no hay "verdad"». La utilización de las comillas denota que se está refiriendo a que no hay verdad absoluta. Pero ello no significa que no exista otra verdad, que consiste en antropomorfismos y que si la comparamos con la «verdad» absoluta defendida por la metafísica resulta ser un conjunto de ilusiones y errores útiles (Cf. SVMSE).

La dificultad para dejar atrás el dogmatismo en el terreno de la verdad afecta al camino que emprenden los filósofos. Estos «están muy lejos de ser espíritus *libres: pues todavía creen en la verdad*» (GM III, § 24). Es la emancipación con respecto a la tiranía de la verdad la que abre la posibilidad para que el filósofo se convierta en un espíritu libre (Wotling, 2006: 295). Estos filósofos del futuro serán también «amigos de la "verdad"», pero a su manera:

> ¿Son nuevos amigos de la «verdad», estos filósofos venideros? Con bastante probabilidad: pues todos los filósofos han amado hasta ahora sus verdades. Pero ciertamente no serán dogmáticos. Tiene que ofender a su orgullo, también a su gusto, si además su verdad ha de ser una verdad para todo el mundo: algo que hasta ahora ha sido el deseo y la intención ocultos de todas las pretensiones dogmáticas. (MABM, §43)

El filósofo alcanzará el estatuto de «espíritu libre» cuando logre la independencia con respecto a las verdades aceptadas acríticamente por los miembros del rebaño. Ello está en las antípodas del populismo que caracteriza a los promotores del concepto de posverdad, cuyas «verdades» son siempre fáciles de aceptar y de digerir para la mayoría. A estos promotores podrían serles aplicadas estas palabras de Nietzsche: «Lo que ellos ansían más fervientemente es la felicidad de la pradera verde y universal del rebaño, además de una seguridad, ausencia de peligro, bienestar y alivio de la vida para todo el mundo» (MABM, § 44). En cambio, los filósofos del futuro actuarán movidos por un criterio inverso, de modo que su «voluntad de vida» se intensifique gracias a una «voluntad de poder» fortalecedora (Ibid.), «de modo que la fortaleza de un espíritu se midiese en función de la cantidad de "verdad" que soportase» (MABM, § 39).

Esta valentía de los filósofos del futuro, de la que según Nietzsche carecen los filósofos del presente y los del pasado, está firmemente anudada a una virtud que ocupa en la arquitectura de su pensamiento un lugar destacado y que recibe el nombre de *Redlichkeit*, término de difícil traducción a nuestra lengua, que en algunas ocasiones se vierte como «honestidad» y en otras como «probidad». En cualquier caso, lo importante es que sin esta virtud no es posible abordar de frente el problema de la verdad, aunque con ello se corra el riesgo de que se destapen ciertas vergüenzas:

> Lo que incita a mirar a todos los filósofos mitad desconfiado, mitad sarcástico no es el hecho de que se descubra una y otra vez lo inocentes que han sido —cuántas veces y con qué facilidad se han equivocado y extraviado, en definitiva, sus niñerías y su puerilidad—, sino que no haya habido entre ellos suficiente probidad [*nicht redlich genug zugeht*]: siendo así que todos sin excepción montan un enorme y virtuoso escándalo en cuanto se toca, aunque sea de pasada, el problema de la veracidad. Todos ellos se comportan como si sus verdaderas opiniones las hubiesen descubierto y alcanzado a través del desarrollo de una fría y pura dialéctica divinamente impasible (a diferencia de los místicos de cualquier rango, que son más honestos y más patosos que estos —ellos hablan de «inspiración»—): mientras que, en el fondo, lo que hacen es

> defender con razones buscadas *a posteriori* lo que fuera una idea preconcebida, una ocurrencia, una «sugestión» y, en la mayoría de los casos, un deseo íntimo debidamente abstraído y filtrado: —todos ellos son abogados que no quieren ser llamados así, y en su mayor parte son incluso taimados portavoces de sus prejuicios, a los cuales bautizan como «verdades»— y están *muy* lejos de la valentía de la conciencia, que a sí misma se confiesa esto, precisamente esto, muy lejos del buen gusto de la valentía, que también da a entender esto, sea para advertir a un enemigo o a un amigo, sea por altivez y para burlarse de sí misma. (MABM, § 5)

En su escrito de juventud *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche invita a tener la valentía de admitir determinadas verdades sobre la «verdad» —entre las que se encuentra reconocer que la mentira se sitúa en su origen— y, en general, de admitir la mentira que subyace a los conceptos y al lenguaje mismo[5]. Aquí reposa *in nuce* lo que será desarrollado más adelante en su obra más madura, y que podríamos denominar «el abordaje de la verdad en un sentido moral» (Nancy, 1980).

Nietzsche considera la *Redlichkeit* como una virtud que, de manera significativa, le es atribuida a Dioniso (MABM, § 295), pero que no figura «ni entre las virtudes socráticas ni entre las cristianas» (A, § 456), «esta última virtud, nuestra virtud, se llama: probidad» (FP 1885-1886, 1[144]). Y, además, es la virtud de la que no pueden deshacerse los «espíritus libres» como él (MABM, § 227).

7. Nietzsche contra Trump: quinismo contra cinismo, *Redlichkeit* contra posverdad

Ello es señal de que la cuestión de la verdad no se juega en un terreno completamente ajeno al de los valores. Estimar el valor de la verdad es una operación que a Nietzsche le importa de manera muy especial. Como criterio para logar tal objetivo recurre, como acabamos de ver, al concepto de *Redlichkeit*. El criterio que permite reconocer que se está pronunciando una verdad «honesta» o «proba» no es el de la adecuación entre lo que se dice y el estado de cosas, sino el de la valentía para no evitar aquellas verdades que pudieran ser difíciles de soportar por afectar a cuestiones particularmente sensibles para

5. El tratamiento de la mentira por parte de Nietzsche impide vincular el sentido dado a este término con la posverdad. Como bien señalan Herreras y García-Granero (2020: 163), «posverdad es diferente a mentira, ya que su objetivo es […] deshacerse del peso de la verdad en todos los sentidos. La posverdad no solo expone una mentira, sino también una noticia falsa (*fake news*)». Por su parte, en Nietzsche la mentira está al servicio de la vida. Se trata de la construcción de apariencias que nos ayuden a vivir. El objetivo es la vida, no engañar al otro para obtener determinados beneficios. En este sentido, la mentira es condición de vida, lo cual nada tiene que ver con la posverdad, pues las *fake news* tienen como objetivo precisamente engañar o, cuanto menos, confundir a los receptores de las noticias con la finalidad de que quien las promueva obtenga algún tipo de beneficio tangible.

la vanidad de quien las escucha. Teniendo esto en cuenta, es lícito establecer una vinculación entre la *Redlichkeit* nietzscheana y la *parresía* de determinadas corrientes de la antigüedad clásica y, más en concreto, de los cínicos. Siguiendo los análisis de Foucault (2010) realizados en sus últimos cursos impartidos en el Collège de France en los años 1983 y 1984, la *parresía* es el «hablar franco», el decir la verdad aun cuando el que la profiere se exponga a un grave peligro por el mero hecho de hacerlo. Sobre esta práctica de decir la verdad de una manera franca se asienta, según él, el núcleo de la filosofía cínica, que, si bien no contiene una doctrina teóricamente desarrollada, considera al cuerpo y a la vida de cada uno como teatro de la verdad. El cínico hace que su vida sea el testimonio escandaloso de la verdad. Y este militantismo extremista de la verdad es lo que según Foucault constituye la empresa misma de la filosofía (Gros, 1996: 122).

Nietzsche expresa explícitamente esta vinculación entre la *Redlichkeit* y el cinismo (Lemm, 2015: 75; De Freitas, 2021: 394), estableciendo, además, una importante distinción que no hay que pasar por alto:

> Pero si tiene suerte, tal como corresponde a un afortunado del conocimiento, el filósofo se encontrará con verdaderos abreviadores y aliviadores de su tarea, —me refiero a los llamados cínicos, es decir, a aquellos que simplemente reconocen dentro de sí el animal, la vulgaridad o la «regla», pero que poseen, a su vez, ese grado de espiritualidad y prurito necesarios para poder hablar sobre sí mismos y sobre sus iguales *delante de terceros*: a veces incluso se revuelcan en los libros como en su propio estiércol. El cinismo en la única forma en que las almas más vulgares rozan aquello que constituye la probidad [*Redlichkeit*]; y frente a cualquier cinismo más grosero y sutil, el hombre superior debe abrir los oídos y felicitarse cada vez que, precisamente delante de él, un bufón desvergonzado o un sátiro científico empiezan a levantar la voz. (MABM, § 26)

Nietzsche distingue, pues, entre dos tipos de cinismo: el de aquellos que «rozan» la *Redlichkeit*, modalidad de cinismo que elogia, y el cinismo «más grosero», que es objeto de crítica. Esta distinción será realizada de manera más elaborada muchos años después —concretamente en 1983— por Peter Sloterdijk (2003) en su obra *Crítica de la razón cínica*, libro que toma el relevo de la preocupación foucaultiana por el cinismo. El término *cinismo* al que alude el título es la traducción del alemán *Zynismus*. Esta lengua dispone de otra palabra para designar a la corriente filosófica del cinismo, a saber: *Kynismus*. En castellano no existe la distinción entre *Zynismus* y *Kynismus*, que es fundamental para comprender la tesis de Sloterdijk expuesta en su libro[6]. Este autor contrapone el cinismo moderno (es decir, el cinismo hipócrita y sin escrúpulos, que podría ser asimilado al cinismo «más grosero» al

6. Carlos García Gual (1987) también se refiere, en el prólogo de su obra consagrada a los cínicos, a la distinción entre *Kynismus* y *Zynismus*. Hace el elogio del *Kynismus*, al considerarlo que conduce a una perspectiva muy saludable en el mundo de hoy.

que Nietzsche alude en el texto citado anteriormente) al quinismo antiguo (el propio de Diógenes, es decir, el que es analizado por Foucault meses antes de morir y del que Nietzsche señala que guarda una estrecha afinidad con la *Redlichkeit*). Sloterdijk deja claro que el cínico es quien recubre su propia acción con una justificación moralista relativa a su fin. Contrapone a este cinismo el quinismo antiguo, que se caracteriza precisamente por desenmascarar las justificaciones de los cínicos, profiriendo verdades que son consideradas como una destrucción de los grandes ideales sobre los que se basaba la visión dominante del mundo.

8. Conclusión

Aplicando estas categorías al análisis de la cuestión que nos ha ocupado a lo largo de todo este trabajo, a saber, la genealogía de la posverdad, podemos concluir que la posverdad (como vimos, preilustrada y hasta prefilosófica) de Trump sería la propia de un cínico, mientras que la concepción de la verdad de Nietzsche (en la que se subraya su componente interpretativo, con el objetivo de liberarse del absolutismo) sería la propia de un quínico. Así, Trump y Nietzsche no serían en modo alguno dos aliados que compartirían lugar en el bando de la posverdad. La afirmación que sitúa a Nietzsche entre los antecedentes de la posverdad solo puede hacerse a partir de una mala «filología» (*i. e.*, de una mala interpretación o lectura) de los textos de Nietzsche relativos a la cuestión de la verdad. Es muy poco probable que Trump haya leído a Nietzsche (o a Foucault o a algunos de los filósofos que supuestamente contribuyeron a crear esa aberración que es la posverdad). No obstante, hay quienes encuentran en su defensa de la posverdad elementos imputables a Nietzsche. Frente a estos, y a partir de un espíritu filológico riguroso, se ha de intentar depurar las interpretaciones realizadas de manera demasiado apresurada, interpretaciones que, dicho sea de paso, pueden ser un signo de los tiempos que corren: unos tiempos en los que la precipitación es la norma que impulsa al apresuramiento en la interpretación de los textos de los filósofos. Pero, y de una manera más positiva, esta circunstancia no deja de ser una manera de indicarnos una cierta verdad sobre nuestra época. El de la posverdad es un problema que nos permite auscultar nuestro presente y mostrar lo que tiene de vacua insustancialidad. Remontarse a su supuesta procedencia en un autor como Nietzsche puede ayudarnos a interpretar de una manera menos apresurada los textos de este autor y servirnos de ellos para tratar de construir nuestro futuro más inmediato con otras bases distintas a las de la posverdad. La crítica al dogmatismo en el terreno de la verdad no ha de conducir a la equiparación de todas las verdades —y, por tanto, a la supresión pura y simple de la verdad—. Más bien es una oportunidad para que se abra espacio a una concepción de la verdad más difícil de conseguir porque es fruto de un ingente y paciente esfuerzo, que no asegurará el logro de una verdad unívoca pero que sí abrirá la posibilidad de aceptar de manera honesta o proba determinadas verdades acerca de nosotros por duras o difí-

ciles de digerir que estas resulten ser. La verdad dirigida por la virtud moral de la *Redlichkeit* nada tiene en común con esa posverdad que en el terreno político se plasma en un populismo que dice a la gente lo que esta quiere oír para beneficio exclusivo de quien habla. A este cinismo contrario a la *Redlichkeit* o a la *parresía* es al que precisamente se opone Nietzsche y toda una honorable tradición que le precede. Es, pues, el fruto de una aberración filológica y conceptual unir el nombre de Nietzsche al de Trump —o al de otros personajes cortados por el mismo patrón que asientan su discurso y su acción en la posverdad—. Todos aquellos que se sirven de la posverdad para lograr sus objetivos consideran que la suya es la única verdad que merece ser llamada tal. Pero ello es síntoma de que les falta el coraje para aceptar que la pluralidad de perspectivas y la incertidumbre que de ella se deriva son ingredientes intrínsecos al mundo. Expresado esto en términos nietzscheanos, es síntoma de que les falta el coraje para aceptar la noticia de que «Dios ha muerto», es decir, de que es posible vivir como «espíritus libres» con la mirada puesta en horizontes abiertos:

> En efecto, nosotros, filósofos y «espíritus libres», ante la noticia de que el «viejo dios ha muerto», nos sentimos como iluminados por una nueva aurora; nuestro corazón rebosa de gratitud, sorpresa, premonición, espera, —por fin el horizonte nos parece de nuevo libre, incluso si no está claro, por fin podemos hacer que zarpen nuestros barcos, que zarpen hacia todos los peligros, todas las empresas arriesgadas del hombre de conocimiento están de nuevo permitidas, el mar, *nuestro* mar está de nuevo abierto, quizá no haya habido nunca un «mar tan abierto». (GC., § 343)

Referencias bibliográficas

Alloa, Emmanuel (2017). «Post-Truth or: Why Nietzsche is not Responsible for Donald Trump». *The Philosophical Salon* (28 de agosto). Recuperado de <https://thephilosophicalsalon.com/post-truth-or-why-nietzsche-is-not-responsible-for-donald-trump/> [Fecha de consulta: 2/11/2022].

Andersen, Kurt (2018). *Fantasyland: How America Went Haywire: A 500-Year History*. Londres: Random House.

Aspiunza, Jaime (2012). «Nietzsche, el lenguaje y la verdad: Algunas precisiones actuales». *Estudios Nietzsche*, 12, 13-24.

Comte, Auguste (1855). *Appel aux conservateurs*. París: Victor Dalmont.

Dell'Osso, Liliana y Conti, Luciano (2017). *La verità sulla menzogna: Dalle origini alla post-verità*. Pisa: ETS.

Denat, Céline (2017). «Scepticisme». En: Astor, Dorian (dir.). *Dictionnaire Nietzsche*. París: Robert Laffont.

Ferraris, Maurizio (2017). *Postverità e altri enigmi*. Bolonia: Il Mulino.

Foucault, Michel (2010). *Le courage de la vérité: Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1983-1984).* París: Seuil.

Freitas, Juan Horacio de (2021). «El cinismo como crítica fisiológica en Nietzsche». *Revista de Filosofía*, 46 (2), 387-399.

Galparsoro, José Ignacio (1995). «La volonté de puissance chez Nietzsche. Tentative d'une explication naturaliste du monde». *Les études Philosophiques*, 4, 457-480.

García Gual, Carlos (1987). *La secta del perro: Vidas de los filósofos cínicos*. Madrid: Alianza.

Gori, Pietro (2016). *Il pragmatismo di Nietzsche: Saggi sul pensiero prospettivistico*. Milán: Mimesis.

Gros, Frédéric (1996). *Michel Foucault*. París: PUF.

Heit, Helmut (2018). «"there are no facts…": Nietzsche as Predecessor of Post-Truth?». *Studia Philosophica Estonica*, 11 (1), 44-63.

Herreras, Enrique y García-Granero, Marina (2020). «Sobre verdad, mentira y posverdad: Elementos para una filosofía de la información». *Bajo Palabra*. II Época, 24, 157-176.

Higgins, Kathleen (2016). «Post-truth: A guide for the perplexed». *Nature*, 1 (diciembre), 540, 9.

Kennedy, Kevin (2021). «Poststructuralism in America: From Epistemologial Relativism to Post-Truth?». En: Rae, Gavin e Ingala, Emma (eds.). *Historical Traces and Future Pathways of Poststructuralism: Aesthetics, Ethics, Politics*. Nueva York / Londres: Routledge, 35-57.

Lamo de Espinosa, Emilio (2019). «A propósito de la posverdad: Marx, Nietzsche y la deriva idealista de la izquierda política». *ARI*, 52/2019 (14 de mayo). Real Instituto Elcano. Recuperado de <https://www.realinstitutoelcano.org/analisis/a-proposito-de-la-posverdad-marx-nietzsche-y-la-deriva-idealista-de-la-izquierda-politica/> [Fecha de consulta: 25/01/2023].

Lemm, Vanessa (2015). «Verdad, incorporación y probidad (*Redlichkeit*) en Nietzsche». *Estudios Nietzsche*, 15, 63-81.

Lynch, Conor (2017). «Trump's War on Environment and Science Are Rooted in His Post-Truth Politics». *Salon* (1 de abril). Recuperado de <http://www.salon.com/2017/04/01/trumps-war-on-environment-and-science-are-rooted-in-his-post-truth-politics-and-maybe-in-postmodern-philosophy/> [Fecha de consulta: 19/01/2022].

McIntyre, Lee (2018). *Post-Truth*. Cambridge: MIT.

Nancy, Jean-Luc (1980). «"Notre probité!": Sur la vérité au sens moral chez Nietzsche». *Revue de Théologie et de Philosophie*, 30, 391-407.

Nietzsche, Friedrich (2009). *Digital Kritische Gesamtausgabe: Werke und Briefe (eKGWB)*, edición de Paolo D'Iorio. París: Nietzsche Source. Recuperado de <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>, basada en el texto crítico de Giorgio Colli y Mazzino Montinari. Berlín / Nueva York: De Gruyter (1967). La edición de referencia en español es la realizada, en base al texto crítico mencionado, bajo la dirección de Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2006-2020.

Sánchez Meca, Diego (2009). «Voluntad de poder e interpretación como supuestos de todo proceso orgánico». *Estudios Nietzsche*, 9, 105-122.

Santiago Guervós, Luis E. de (2001). «Las ilusiones del conocimiento: Perspectivismo e interpretación». *Thémata*, 27, 123-139.

Sloterdijk, Peter (2003). *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela.
Vattimo, Gianni (2009). *Addio alla verità*. Roma: Meltemi.
Wehner, Peter (2016). «The Theology of Donald Trump». *The New York Times* (5 de julio). Recuperado de <https://www.nytimes.com/2016/07/05/opinion/campaign-stops/the-theology-of-donald-trump.html>
Wotling, Patrick (2006). «"L'ultime scepticisme": La vérité comme régime d'interprétation». *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 196 (4) (octubre-diciembre), 479-496.

José Ignacio Galparsoro es doctor en Filosofía por la Université de Paris-Sorbonne (Paris IV). Es profesor catedrático del Departamento de Filosofía de la Universidad del País Vasco (UPV/EHU). Cuenta con cuatro sexenios de investigación reconocidos por la CENAI. Es responsable del máster oficial de la Universidad del País Vasco «Filosofía en un mundo global» y ha dirigido hasta la fecha veinte tesis doctorales. Entre sus investigaciones figuran estudios sobre autores de la filosofía contemporánea (de los cuales son de reseñar los realizados en torno a Nietzsche) y sobre temas de actualidad (como la antropología filosófica, las implicaciones filosóficas de la biología evolucionista y de las ciencias cognitivas, el posthumanismo o las antropotécnicas). Ha publicado numerosos artículos, capítulos de libros y libros en el campo de la filosofía, entre los que cabe destacar *Reflections on Naturalism* (Rotterdam/Boston/Taipei: Sense Publishers, 2013, conjuntamente editado con el profesor Alberto Cordero, de la City University of New York) y *Más allá del posthumanismo. Antropotécnicas en la era digital* (Granada: Comares, 2019).

José Ignacio Galparsoro has a PhD in Philosophy from the University of Paris-Sorbonne (Paris IV). He is a professor at the Department of Philosophy at the University of the Basque Country (UPV/EHU). He has completed four six-year research periods recognised by the CENAI. He leads the official Master's degree "Philosophy in a global world" at the University of the Basque Country and has directed twenty doctoral theses to date. His research includes studies on authors of contemporary philosophy (of which those on Nietzsche are particularly notable), and on current issues (such as philosophical anthropology, the philosophical implications of evolutionary biology and cognitive sciences, posthumanism, and anthropotechnics). He has published numerous articles, book chapters and books in the field of philosophy, including *Reflections on Naturalism* (Rotterdam/Boston/Taipei: Sense Publishers, 2013, jointly edited with Professor Alberto Cordero, City University of New York) and *Más allá del posthumanismo. Antropotécnicas en la era digital* (Granada: Comares, 2019).