

LA FILOSOFÍA ANTE EL SECUESTRO DE LA RAZÓN PÚBLICA

Jesús CONILL¹

Universidad de Valencia

<https://orcid.org/0000-0003-2091-4785>

RESUMEN: En el mundo contemporáneo se evidencian cada vez más diversos dinamismos que impiden el ejercicio de la razón: el «olvido del *lógos*» en el fenómeno social de la posverdad, la espiral del silencio en la opinión pública y el democratismo en la cultura moderna. El uso abusivo de la razón instrumental y estratégica en el ámbito de la comunicación, movida por el interés de dominación, logra imponer patrones de opinión pública como modos de anular el uso de la razón de individuos libres. La pretendida neutralidad tecnológica que vehicula estos patrones se muestra como un mecanismo cuyo ejercicio está cargado de una transvaloración del valor de la verdad, lo que revela su carácter ideológico como uno de los retos más perniciosos del futuro.

Palabras clave: Razón pública; Posverdad; Espiral del silencio; Democratismo; Factualismo contextualista.

ABSTRACT: In the contemporary world it is evident that various mechanisms prevent increasingly the exercise of reason: the «oblivion of *lógos*» in the social phenomenon of post-truth, the spiral of silence in the public opinion and democratism in the modern culture. Abusive use of instrumental and strategic reason in the field of communication, moved by the interest of domination, manages to impose public opinion patterns that cancel the use of reason of free individuals. The alleged technological neutrality that conveys these patterns is shown as a mechanism whose exercise is loaded with a transvaluation of

truth value, which reveals its ideological character as one of the most pernicious challenges of future.

Keywords: Public Reason; Post-truth; Spiral of Silence; Democratism; Contextualist Factualism.

1. INTRODUCCIÓN

LAS PRINCIPALES TRADICIONES de la filosofía occidental han sido defensoras de la razón (*lógos*, traducido en parte, mal que bien, por *ratio*) en sus diversas vertientes y acepciones. La razón sigue siendo «el tema de nuestro tiempo» (Ortega y Gasset)² y «el tema fundamental de la filosofía» (Habermas)³. Por eso resulta trágico asistir a un secuestro de la razón en la cultura contemporánea. Si no una eliminación total, sí se ha producido una creciente separación y un progresivo alejamiento de las exigencias de lo que significa la razón, aun cuando persisten, al menos, fragmentos o «huellas de la razón» y una latente «voluntad de razón» (Apel)⁴.

Recuérdese que la razón humana responde a las necesidades de la vida manifestándose a través de diversas formas y en función de distintas finalidades, como ciencia, técnica, sabiduría práctica o prudencia, y se ha expresado a través de diversas voces en forma de distintas racionalidades.

Desde antiguo se ha distinguido entre la racionalidad del hacer productivo y la del actuar práctico, es decir, entre la razón técnica y la razón práctica. Mediante la primera somos capaces de producir todo tipo de objetos, de conseguir resultados a través del correspondiente proceso productivo. Sin embargo, la racionalidad práctica se orienta por fines y se ejerce en el orden del sentido de las actividades humanas. No es lo mismo saber hacer algo con la habilidad correspondiente que saber para qué se hace algo, cuál es su finalidad y su sentido, es decir, el bien con el que se conecta la actividad humana de que se trate.

Contemporáneamente hemos distinguido entre la racionalidad técnica, que tiene un carácter instrumental y/o estratégico y la razón práctica de carácter comunicativo. La primera ejerce su actividad dentro del esquema sujeto-objeto, mediante el cual se persigue un dominio sobre el campo objetivo y de lo que se trata es de ejercer el poder regido por el interés de dominar y manipular. En cambio, la racionalidad

comunicativa se desarrolla mediante el esquema sujeto-sujeto, en la medida en que se activa y sitúa en las relaciones de intersubjetividad entre los sujetos en tanto que tales y su interés es el de establecer una experiencia de comunicación, escuchando y argumentando.

Sin embargo, en el mundo contemporáneo se han puesto en marcha diversos dinamismos que están impidiendo el ejercicio de la razón, como el «olvido del *lógos*» en el fenómeno social de la posverdad⁵, la espiral del silencio en la opinión pública⁶ y el democratismo en la cultura moderna⁷, que cuentan con el apoyo de los mecanismos de una racionalidad técnica, instrumental y estratégica, y supone un abandono de la auténtica racionalidad comunicativa, aquella que conlleva intrínsecamente pretensiones de validez como la verdad y la veracidad. En cambio, la posverdad se suele definir entre otras cosas como una distorsión deliberada de la comunicación, que conlleva bulos, desinformación y falsedades. Es decir, es producto de un uso abusivo de la razón instrumental y estratégica en el ámbito de la comunicación, movida por el interés de dominación. No es, pues, un uso neutral de la razón, como a veces se quiere hacer creer debido a su mediación tecnológica, sino que se trata de un mecanismo cuyo ejercicio está cargado de una transvaloración del valor de la verdad. Y de ahí incluso su carácter ideológico.

2. IMPORTANCIA Y VIGOR DEL *LÓGOS*

«Todos los hombres tienden por naturaleza al saber» (*Metafísica*). «Toda arte y toda investigación, y del mismo modo toda acción y elección, parecen tender a algún bien [fin] (*Ética a Nicómaco*). Tanto en el comienzo de la *Metafísica* de Aristóteles como en el de su *Ética a Nicómaco* encontramos expresada la aspiración al saber y a la verdad dentro de una estructura teleológica de las actividades humanas. También el *lógos* tiene una estructura teleológica a partir de su raíz desiderativa. Además de otras aspiraciones humanas como la felicidad, cabe destacar igualmente el deseo de saber y de lograr verdad.

El *lógos* constituye una instancia fundamental en el pensamiento filosófico y también en el religioso. La filosofía es un amor al saber del *lógos* y la filología es un amor al *lógos*. Ambas conforman una alianza de amor por el *lógos* y su posible verdad, al que se enfrentará la nueva actitud «logofóbica» de la posverdad. El propio Heráclito (ya en el siglo v a. C.) reclamaba escuchar al *lógos* para entender el devenir

de las cosas y orientarse en la vida⁸. También en el ámbito religioso el *lógos* ocupa un lugar central. En el Prólogo del Evangelio de san Juan se dice «En el principio era el *lógos*», que se tradujo al latín «*In principio erat verbum*», adquiriendo una significación específica con relación al Dios cristiano, pero incorporando las influencias de la «*dabar*» hebrea. El concepto de *lógos* ha tenido incluso una variada y compleja recepción en las diversas versiones del islam, especialmente en los escritos místicos y en los filósofos islámicos, adquiriendo diversos nombres y significados.

La filosofía griega se instaura como un ejercicio del *lógos* en sus diversas vertientes, pero su radicación se sitúa en la *phýsis*, a pesar de la preponderancia del *lógos* de carácter lógico a lo largo de los siglos. Pero ya en Grecia caber descubrir otros ejercicios y sentidos del *lógos* vía *phýsikôs*, que por su carácter radicalmente experiencial tendrán sentido retórico y narrativo⁹. Así, por ejemplo, en la *Retórica* de Aristóteles encontramos que el *lógos* constituye uno de los modos de persuadir, junto con el *êthos* y el *páthos*. No puede quedar más patente su actualidad con respecto a los problemas que plantea la posverdad en el medio social y en un mundo donde prevalecen las pasiones y las emociones incluso a través de los nuevos medios tecnologizados de la comunicación.

El vigor del *lógos* proviene de que surge de un deseo (*óreksis*) y constituye una aspiración humana. Al menos desde Heráclito sólo si escuchamos al *lógos* podremos descubrir el orden de la naturaleza a pesar de la diversidad, multiplicidad y conflictividad que encontramos en el mundo. Desde Sócrates y Platón se aspira al *lógos* verdadero (*alethés*) y en Aristóteles se parte de la necesidad de un *orthós lógos*, una *recta ratio* en latín, aspirante a la verdad. Pero el propio Aristóteles distinguió diversas formas de verdad, dado que la verdad no consiste en algo clausurado sino en la actividad de «verdadar» (*aletheuein*), tanto en el orden teórico como en el práctico. Nos importa el *lógos* verdadero y veraz (pensar y hablar *en serio*, diremos en otros momentos). El *lógos* y la verdad le importan al hombre. La verdad no es una mera ilusión, sino una aspiración necesaria en la vida humana.

Recordemos que el hombre ha sido caracterizado –incluso definido– como «animal que tiene *lógos*». Cuenta para vivir con esa *dýnamis* (potencia, poder, facultad, capacidad), que es el *lógos*, y tendemos a vivir verdadarando, deseamos desarrollar el *lógos* y aspiramos a la ver-

dad. Es un deseo vitalmente necesario y una aspiración interminable (algo parecido a lo que le ocurre a la felicidad, según José Antonio Marina)¹⁰. Una necesidad vital, que además es condición de posibilidad del error y de la mentira. El error nos hace reconocer la necesaria actitud falibilista, abierta al aprendizaje continuo, y la mentira nos ha conducido hasta la perversión actual de la posverdad. En la exposición aristotélica el *lógos* se despliega en varias «virtudes dianoéticas», es decir, en hábitos intelectuales dirigidos al bien, a su fin propio, a las diversas formas de verdad de las que es capaz el ser humano.

Esta actitud originaria de aspiración a ejercitar el *lógos* con pretensión de verdad se ha mantenido a lo largo de la historia del pensamiento por lo menos hasta Apel y Habermas, pero en los últimos tiempos se ha puesto en cuestión y ha entrado en cierta crisis por diversos procesos muy bien descritos por Juan Antonio Nicolás y los diversos grupos de su proyecto interdisciplinar sobre la posverdad¹¹.

A pesar de las dificultades del *lógos* para ejercer sus funciones primordiales, podríamos aplicar en nuestro contexto de la posverdad una distinción parecida a la que introduce Kant con relación al bien y al mal que opera en el orden de la voluntad humana¹². En el hombre hay una disposición (*Anlage*) originaria al bien, aquí diríamos que hay una disposición originaria hacia la verdad, por cuanto el hombre es un animal «*verdávoro*»¹³; pero, a la vez, descubrimos en nosotros mismos una tendencia (*Hang*) inextirpable al mal, es decir, en nuestro caso diríamos que existe una tendencia a la mentira, por lo menos cuando nos conviene por alguna circunstancia o en función de algún objetivo. Contamos con una disposición originaria al bien, es decir, a la verdad, pero también con una tendencia inextirpable al mal de la mentira. Una encrucijada vital de la voluntad libre entre el bien de la verdad y la perversión de la mentira, que sólo puede resolverse recurriendo a la confianza entre las personas para saber a qué atenernos.

La perspectiva práctico-ética con relación a la cuestión de la verdad permite regenerar la libertad como autonomía moral, contribuir a «restaurar sobre ella el imperio del buen principio». Pues, debido a esta recuperación de la capacidad de la libertad para el bien y el mal (*eleuteronomía*), emerge el problema del bien y del mal, que no se reduce a un mero formalismo deontológico¹⁴. Al situar el problema del bien y del mal, por tanto, de la verdad y la mentira, en el orden de

las «disposiciones originales», las estamos radicando en los dinamismos propios de la realidad humana. Lo que está en juego es el «motivo impulsor», sabiendo que hay una «propensión» al mal, en nuestro caso, a la mentira en forma de posverdad, que es «radical» y no se la puede «exterminar», pero sobre la que la libertad humana ha de ser capaz de sobreponerse, con el objetivo de lograr una «vida buena».

3. EL ESCENARIO DE LA RAZÓN PÚBLICA

Un escenario de la razón en su compleja intersubjetividad comunicativa tiene lugar al ejercer la razón pública. Ése es el espacio en el que los ciudadanos ilustrados y razonables pueden poner de manifiesto su pluralismo y convivir con discrepancias, incluso cooperando unidos por una razón cordial¹⁵.

En el contexto moderno lo que llamamos «razón pública» quedó bien determinado en principio por la noción kantiana del «uso público de la razón»¹⁶, que ha sido actualizado de modo significativo por Rawls¹⁷, por Habermas¹⁸ e incluso por Sen¹⁹. La razón pública, que es expresión de la libertad efectiva y de la capacidad crítica, prosigue ahora el impulso ilustrado en su versión comunicativa.

Ahora bien, la razón pública no debería confundirse con la opinión pública, que tiene un carácter ambiguo. Por una parte, esta constituye una presión social, ahora tecnológicamente reforzada; aun cuando también algunos recuerdan que lleva incorporado un potencial sentido crítico. Si nos retrotraemos a la filosofía clásica antigua, ya Aristóteles distingue entre opinión y elección; esta va conformando el *ethos*, no así la opinión. No bastan el apetito, el impulso, el deseo y la opinión, sino que hace falta cultivar el *orthós lógos*, la *recta ratio*, para orientar la acción como es debido –la buena *prâxis*– y configurar una vida virtuosa, potencialmente feliz. En los términos de una filosofía crítica (moderna y contemporánea), la voz de la razón comunicativa ha de conformar la «voluntad general» –la voluntad común–, al llevar ínsita –incoada– la pretensión de universalidad frente a los dogmatismos. No se reduce a la mera opinión, ni a la suma de opiniones, sino que constituye una vía crítica al estar orientada por una comunidad ideal de comunicación. Se instaura así el tribunal de la razón, que tiene vigor en la esfera pública universal, mostrando la efectividad de la razón en la historia, pues lo racional tiene que hacerse efectivo. Kant y

Hegel²⁰, «*Moralität*» y «*Sittlichkeit*» han de articularse en la vida social mediante la razón pública. Aquí cabe conciliar las aportaciones de Kant y Hegel, por ejemplo, en la ética discursiva a través de la intersubjetividad y la corresponsabilidad²¹.

Por su parte, la versión rawlsiana de la idea de razón pública considera su ejercicio como un deber de civilidad, pero se restringe a lo política y jurídicamente razonable²². En cambio, la versión habermasiana amplía el sentido de la razón pública al conjunto de la sociedad civil, a todos los ámbitos de la cultura, como espacios de comunicación social abiertos a la deliberación pública. La visión ampliada de razón pública incorpora a todos los ciudadanos y se entiende como razonabilidad abierta, más allá de lo estrictamente político y jurídico, a los contenidos de las diversas concepciones del mundo en una sociedad postsecular²³.

Habermas confía en avanzar en la racionalización de la vida social y política mediante la aplicación del principio de publicidad²⁴. Por cierto, Habermas utiliza en estos contextos indistintamente los términos «*Publizität*» y «*Öffentlichkeit*». Lo explica ya en *Strukturwandel der Öffentlichkeit* y así lo reafirma posteriormente desarrollando un concepto normativo de publicidad y de política deliberativa²⁵. No obstante, a pesar de esta aportación de un concepto normativo de publicidad, su uso ampliado comporta una cierta ambigüedad, ya que los promotores de la publicidad son las libres asociaciones que forman la red de comunicación a partir del entrelazamiento de las diversas manifestaciones de la opinión pública (*Öffentlichkeiten*). Tales asociaciones autónomas están especializadas en la creación y difusión de las convenciones prácticas, por tanto, en descubrir temas de relevancia social general, en contribuir a solucionar problemas, en interpretar valores y en producir buenas razones o desvalorizar otras²⁶; son las instituciones de la libertad crítica.

Precisamente el modelo deliberativo de democracia explicará la fuerza legitimadora del proceder democrático con la ayuda del carácter racional de la formación de la opinión y de la voluntad²⁷. Este modelo parece ser un ejemplo especialmente convincente y eficaz para afrontar el profundo foso entre lo normativo y lo empírico en la ciencia política, intentando responder al problema de cómo ajustar [hacer compatible] un concepto normativo como el de «política deliberativa» a [con] nuestra imagen realista de la sociedad mediática²⁸. Pues uno de los elementos del marco institucional de las democracias

modernas y que constituyen el núcleo normativo de los Estados de derecho democráticos es el de una opinión pública (*Öffentlichkeit*) independiente que en tanto que esfera de libre formación de la opinión y de la voluntad une el Estado y la sociedad civil²⁹.

Pero Habermas, aunque es consciente de las crecientes dificultades que está generando la revolución de los nuevos medios de comunicación, no renuncia a su propósito de que el paradigma deliberativo no fracase en el intento de conectar sus «fuertes ideas normativas» con la actual complejidad social³⁰. El modelo deliberativo espera que su apuesta por la racionalización mejore la «calidad» de las decisiones, dirigiendo su mirada a las funciones cognitivas de la formación de la opinión y de la voluntad, así como a la busca cooperativa de la solución de problemas³¹. Pretende así aprovechar el potencial racional de la deliberación y del discurso en el contexto de la comunicación de masas; aun cuando, a mi juicio, es imposible una auténtica «comunicación de masas», porque las masas como tal no se comunican, sino que las relaciones entre ellas son de otro género. Y con respecto al ámbito de la opinión, lo que ocurre es que las «meras» opiniones están sometidas a las transacciones de la oferta y la demanda, pero no están regidas por la meta de encontrar soluciones legítimas a los problemas en litigio³². Pues los participantes en la presunta comunicación de masas son espectadores y consumidores, que no hacen uso de la auténtica «razón pública», que siempre ha de llevar incorporado un sentido crítico y normativo³³.

En realidad, hace falta una publicidad crítica, no sólo nacional, sino europea y global o mundial. Un camino apropiado sería transnacionalizar las publicidades (*opiniones públicas*) existentes y hacerlas reflexivas, a fin de que la opinión pública masificada no quede sometida a la manipulación y la indoctrinación, sino que sirva a la ilustración³⁴.

4. EL USO PÚBLICO DE LA RAZÓN

El uso público de la razón es expresión del único derecho innato, que es la libertad; no es sólo una aplicación de las exigencias racionales al mundo político-moral, sino el núcleo mismo de la filosofía crítica, porque la crítica consiste en la posibilidad de que los ciudadanos libres presenten sus objeciones³⁵. Con ello el uso público-crítico de la razón se convierte en un presupuesto de la argumentación

misma. Ya al comienzo de la *Crítica de la Razón pura* destaca Kant la dimensión comunicativa de la autocomprensión humana, en la *Crítica del juicio* reconoce el carácter nuclear de la comunicabilidad y, en el II Apéndice de *La paz perpetua*, el *Principio de publicidad* adquiere carácter jurídico-político³⁶.

El ámbito de los ciudadanos que pueden presentar sus objeciones a las propuestas y argumentaciones de la razón común humana no se circunscribe a una parte de la humanidad, la que comparte las mismas bases culturales, como si fueran los únicos capaces de comprender tales propuestas y argumentaciones, sino que el derecho a presentar objeciones es un derecho de cualquier ser humano, de modo que no se puede impedir a nadie que lo ejerza, ya que es un derecho de la humanidad, es decir, un derecho de rango cosmopolita³⁷. Así lo confirma con claridad el siguiente texto de la *Crítica de la razón pura*: «También forma parte de esta libertad el exponer a pública consideración los propios pensamientos y las dudas que no es capaz de resolver uno mismo... [...]. Esto entra ya en el derecho originario de la razón humana, la cual no reconoce más juez que la misma razón humana común, donde todos tienen voz»³⁸.

La referencia a la metáfora del tribunal de la razón y a la esfera de la opinión pública universal apunta a una estrecha relación entre la crítica de la razón y el cosmopolitismo³⁹. En esta línea interpretativa, Adela Cortina precisa que, al haber un derecho originario de la razón humana que no reconoce más juez que la misma razón, donde todos tienen voz, es necesaria una república mundial como condición de posibilidad del uso crítico de la razón y de la superación del dogmatismo.

El propósito de Kant con los textos citados de la «Doctrina trascendental del método» de la *Crítica de la razón pura* es profundizar en el proceso de Ilustración (*Aufklärung*), que expone claramente en *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*⁴⁰ y que exige fomentar un uso público de la razón. De ahí que la filosofía crítica kantiana se haya interpretado como una «*paideia*»⁴¹, con el propósito de cultivar la libertad interna. No obstante, todo ello supone procesos sociales de aprendizaje, como muestra Habermas reiteradamente en *Auch eine Geschichte der Philosophie*.

La razón crítica necesita del uso público de la razón, que todos los hombres se consideren «partícipes potenciales de una república mundial»⁴². Una sociedad de ciudadanos del mundo es un requisito indispensable para llevar adelante el proceso de ilustración de la

humanidad. Para que la razón crítica sea viable se requiere tomar en serio el mandato de la razón de avanzar hacia una sociedad cosmopolita⁴³. La razón crítica reclama una esfera pública donde todos puedan tener voz, y la perspectiva del participante exige que el horizonte político de los ciudadanos se amplíe «para posibilitar una formación política común de la voluntad por encima de las fronteras nacionales y una acción política común en el nivel transnacional»⁴⁴.

5. DINÁMICAS SECUESTRADORAS DE LA RAZÓN

5.1. El «olvido del *lógos*» y la posverdad

Desde hace ya bastante tiempo Apel advertía de los peligros que entrañaba el «olvido del *lógos*» en el instrumentalismo del lenguaje (por ejemplo, en Wittgenstein) y como un problema más grave que el famoso «olvido del ser» heideggeriano⁴⁵, porque la experiencia del *lógos* y de la verdad es vitalmente más radical que la experiencia del ser. Este olvido del *lógos* implica en los dos casos paradigmáticos de Wittgenstein y Heidegger la renuncia a las exigencias de un orden de la razón, es decir, a la autoridad del «tribunal de la razón».

El auténtico *lógos* se enfrenta a la hegemonía e incluso la absolutización de la racionalidad instrumental a través del medio social y político, reforzado actualmente por las nuevas tecnologías de la información y la comunicación.

El uso instrumentalista del lenguaje ignora el carácter experiencial del lenguaje y conlleva un reduccionismo del *lógos*, que aboca a un factualismo contextualista⁴⁶. Cuando comprendemos nos involucramos en un orden de sentido, nos sumergimos en un «acontecer» en el que el lenguaje no es primordialmente un instrumento, sino una experiencia vital. Los presupuestos de la dinámica pragmático-instrumental del sentido no son los mismos que los de la pragmático-hermenéutica. Podría llevarnos hasta la contraposición entre el *homo faber* y el *homo ludens*⁴⁷.

La razón humana responde a las necesidades de la vida manifestándose a través de diversas formas y en función de distintas finalidades, como ciencia, técnica, sabiduría práctica o prudencia, y se ha expresado a través de diversas voces en forma de distintas racionalidades⁴⁸.

Los caracteres del fenómeno social de la posverdad, tal como se presenta en el mundo contemporáneo, son los propios del ejerci-

cio de una racionalidad técnica, instrumental y estratégica, y supone un abandono de la auténtica racionalidad comunicativa, que conlleva intrínsecamente pretensiones de validez como la verdad y la veracidad. En cambio, la posverdad se suele definir entre otras cosas como una distorsión deliberada de la comunicación, que conlleva bulos, desinformación y falsedades. Es decir, es producto de un uso abusivo de la razón instrumental y estratégica en el ámbito de la comunicación, movida por el interés de dominación. Se trata de un mecanismo cuyo ejercicio está cargado de una transvaloración del valor de la verdad.

La pugna de racionalidades en la cultura contemporánea se libra en el campo de batalla de la información y la comunicación, que es donde se ha producido este fenómeno de la posverdad, que a través de las mediaciones tecnológicas y sociales es capaz de atrapar las mentes de las personas y convertirlas en mentecatas, lo cual impide el ejercicio de su sana razón, pues el empleo de los cada vez más sofisticados medios técnicos está produciendo una grave intoxicación del espacio público. El poder de la mentira se acrecienta a través del poder de la razón técnica.

Incluso se ha llegado al extremo de sentir y fomentar una aversión al *lógos* en influyentes círculos de la filosofía y de los estudios de las Humanidades en Estados Unidos de América. De modo que, con el afán de criticar un denominado «logocentrismo», una ratio funcional, calculadora e instrumental, hay quienes han arrumbado el sano ejercicio de la razón en ciertas tendencias posmodernas, que han pervertido el *lógos*, viciándolo y hasta destruyéndolo⁴⁹. Esas tendencias y posiciones se han utilizado para impulsar una aversión al *lógos* que acaba destruyendo el *lógos* deseoso de saber y de verdad, radicado en la vida.

5.2. El uso instrumental del lenguaje

Una teoría instrumentalista de los signos no es adecuada al fenómeno hermenéutico del lenguaje: la lingüisticidad no es un fenómeno técnico-instrumental, sino experiencial. Por tanto, es insuficiente tanto todo análisis formalista e instrumentalista del lenguaje y lo que hay que hacer es abrirse, en la línea de Humboldt, a la vida misma del lenguaje.

El reduccionismo instrumentalista se debe en el fondo a una concepción del hombre y del mundo, típica de la época moder-

na, en la que lo más destacado del ser humano es el trabajo y su acción técnica. Laboriosidad y operatividad son dos valores esenciales al mundo moderno, que se manifiestan a través de la concepción wittgensteiniana del lenguaje. También su presunto «análisis» tiene unos presupuestos y sus descripciones están guiadas por la lógica pragmática que sirve de criterio discernir los límites del sentido. Un ejemplo significativo del sometimiento a la superideología técnico-instrumentalista de la modernidad puede ser su famosa afirmación: «los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje *hace fiesta*»⁵⁰; con la que hace juego la siguiente: «las confusiones [...] surgen [...] cuando el lenguaje marcha en el vacío, no cuando trabaja»⁵¹. A mi juicio, este reduccionismo instrumentalista del lenguaje favorece lo que cabe denominar un «factualismo contextualista» de la razón.

El factualismo implica un sometimiento ante los hechos. Tras la hegemonía del logicismo, ahora se impone el poder inexpugnable de la técnica como poder fáctico, desde el que se determinan los límites del sentido y de la razón, cuando el lenguaje se entiende sólo como una técnica. Por esta vía del factualismo instrumentalista se impide el ejercicio de la crítica racional y de la innovación a través de la metafORIZACIÓN lingüística. Pues el factualismo es producto de la ficción positivista de carácter ahistórico, que se niega a entender que lo dado está puesto como resultado en diversos sentidos. Un factualismo que está en relación con la advertencia de Apel⁵² sobre la absolutización de la contingencia de las formas de vida, la autocontradicción performativa o realizativa y, por tanto, la autodestrucción del *lógos* filosófico.

Este olvido del *lógos* y de la reflexión ha conducido, a juicio de Apel, a una crisis de la filosofía. En lugar de esforzarse por una avanzar en la «crítica de la razón» a través de nuevas vías, se ha producido una paralización de la razón crítica a nivel posconvencional. Porque esta razón crítica universalista no se reduce a un «uso» contingente e instrumental, sino que expresa una dimensión constitutiva de lo humano en todos los juegos lingüísticos y formas de vida.

En suma, la comprensión de las diversas formas de vida requiere participación y distancia crítica, algo típico de la tarea filosófica. Por consiguiente, los juegos lingüísticos no son irreductibles, ni son comprensibles exclusivamente desde sí mismos, ya que «desde sí mismos [...] van más allá de sí dando ocasión al cuestionamiento reflexivo de sus principios»⁵³ y a la posible corrección de las formas de vida. De lo

contrario, la filosofía instrumentalista del lenguaje nos conduciría al factualismo contextualista y a creencias tan peligrosas en la práctica como la de que «no podemos identificar creencias irracionales si son mayoritarias».

5.3. Democratismo en la cultura moderna: la tiranía de la masa

Adela Cortina ha destacado la importancia de la «espiral del silencio» en la dinámica social y en la configuración de las mentalidades, también en la sociedad contemporánea, debido al carácter social del hombre, de su «piel social». No obstante, otra de las manifestaciones de la cultura moderna es el democratismo como forma decadente de organización social y la consiguiente degeneración de los instintos. De ahí la tendencia al igualitarismo y a que prevalezca en todos los ámbitos de la vida el criterio cuantitativo, que llega a convertirse en la tiranía de la masa.

El democratismo (en el sentido de la crítica nietzscheana) favorece al «animal de rebaño» e implica una degeneración, debido a que conlleva la nivelación y el igualitarismo. En vez de un progreso significa una decadencia de la cultura, porque debilita la voluntad. Y, al final, instaura una nueva esclavitud espiritual al imponer el criterio cuantitativo para determinar el valor de los valores.

Si el tipo de hombre moderno sigue sometido al democratismo europeo y despreciando el sentido de una cultura aristocrática es porque se deja arrastrar por la «animalización gregaria»: «La gente vive para el hoy, vive con mucha prisa; vive muy irresponsablemente: justo a esto es a lo que llama “libertad”. Pero ¿qué es la libertad?» –se pregunta Nietzsche– «la despreciable especie de bienestar con que sueñan los tenderos, los cristianos, las vacas, las mujeres, los ingleses y demás demócratas?»⁵⁴.

La Europa moderna está dominada por este instinto gregario, que reduce al hombre a un «animal de rebaño», que aspira a la «verde felicidad-prado» del rebaño, a la seguridad y bienestar de todo el mundo⁵⁵. Se impone la cultura gregaria del democratismo, en vez de la aristocrática de la elevación del hombre. Imperan las fuerzas de la cobardía, el gusto por la nivelación y la convicción de que todos somos iguales⁵⁶. Predomina la cultura del gregarismo, «la creencia en el rebaño»⁵⁷.

El «espíritu libre» europeo es una forma peculiar de Ilustración que se enfrenta al espíritu gregario, hecho de tradición, costumbre,

habituación e instinto social⁵⁸. La diferencia decisiva radica en la contraposición entre el «gusto por la costumbre» (*Lust der Sitte*) o gusto del «instinto social», que está al servicio de la conservación de una comunidad (o de un pueblo), por un lado, y el «gusto por la autodeterminación», por otro⁵⁹.

No obstante, Nietzsche se percata de la fuerza que lleva consigo el dinamismo cultural que califica de «imparable democratización» y de ahí que se plantee en ocasiones la conveniencia de aprovechar tal dinamismo para superarlo⁶⁰. Así pues, por un lado, Nietzsche critica las instituciones modernas, porque detecta en ellas un «plebeyismo» que destruye las fuentes de energía vital, en función de la nivelación, la igualación, la seguridad y el bienestar; pero, por otra parte, llama la atención sobre la influencia cultural del proceso democratizador moderno, lo cual constituye uno de los aspectos más innovadores de la peculiar filosofía social de Nietzsche⁶¹.

Existe un antagonismo entre la cultura y la pequeña política, según Nietzsche («Lo que los alemanes están perdiendo»)⁶². Porque el democratismo (en el sentido de la crítica nietzscheana) favorece al «animal de rebaño» e implica una degeneración, debido a que conlleva la nivelación y el igualitarismo. En vez de un progreso significa una decadencia de la cultura, porque debilita la voluntad. Y, al final, instaura una nueva esclavitud espiritual al imponer el criterio cuantitativo para determinar el valor de los valores.

5.4. La opinión pública y el «último hombre» nietzscheano

La crítica nietzscheana de la cultura moderna alcanza un punto álgido y muy actual en la crítica de la opinión pública. Es en este ámbito de la comunicación en el que más desconfianza social se ha generado en los últimos tiempos, uno de cuyos fenómenos está siendo la denominada «posverdad».

En esta cuestión resulta muy aprovechable prestar atención a la figura nietzscheana del «último hombre»⁶³, porque alude precisamente a la masificación de la sociedad moderna, al tipo de hombre que impide tanto el desarrollo del espíritu libre como una nueva Ilustración hermenéutica, que sería capaz de llegar a sanar los instintos.

La opinión pública ocupa un lugar destacado en la configuración de las sociedades modernas. Lo que para la «comunidad» era la reli-

gión (sea en versión propiamente religiosa, o bien en su versión civil) es la opinión pública en la «sociedad» moderna, que, aunque presuntamente está caracterizada por el dominio de la razón, sin embargo, de hecho se encuentra sometida a un nueva forma de control, el que ejerce la tiranía de la opinión pública⁶⁴.

El aspecto más importante que cabe destacar en la crítica nietzscheana radica en la servidumbre a que nos somete la opinión pública y el consiguiente peligro para el ejercicio efectivo de la libertad, dado que en la opinión pública juega un papel decisivo la «seducción»⁶⁵. Es este un aspecto en el que insiste Nietzsche en su tercera «Consideración intempestiva», dedicada a «Schopenhauer como educador», que ha adquirido una nueva actualidad «intempestiva» en el contexto del creciente poderío social de la opinión pública.

Otro aspecto que destaca Nietzsche con respecto a la opinión pública es que favorece la pereza mental: «Opiniones públicas, negligencias privadas»⁶⁶. Y al preguntarse qué es lo que surge de las opiniones privadas responde: «Las pasiones públicas»⁶⁷. Vivimos una época marcada por el poder de opinión pública, la pereza mental, la conformidad social por miedo y cobardía, falta de valor, favoreciendo el modo gregario de pensar y actuar.

Ahora bien, «el ser humano que no quiera formar parte de la masa», es decir, del animal de rebaño y del «último hombre», «sólo necesita dejar de ser cómodo consigo mismo» y seguir «el dictado de su propia conciencia (*Gewissen*), que le está gritando: “¡sé tú mismo! Tú no eres nada de lo que ahora haces, nada de lo que ahora opinas, nada de lo que ahora deseas”»⁶⁸. Por tanto, de la opinión pública se puede uno separar, es una cuestión de fuerza de voluntad.

Lo que ocurre es que la potencia cultural de la opinión pública ejerce un poder dictatorial en aquéllos a los que les falta el presupuesto [prerrequisito] básico de la propia personalidad. En ellos domina lo colectivo, están dirigidos desde fuera de sí mismos, desde lo que cabe denominar la «extimidad», ya que están poseídos por un poder acrecentado a través de los medios de comunicación de masas, que sirve para conseguir una cierta integración social, pero a la vez puede destruir la individualidad.

La prensa y los periodistas se han convertido en «niveladores» sociales, falsos «espíritus libres», «esclavos del gusto democrático y de sus “ideas modernas”»⁶⁹. Los medios de comunicación que dicen atender a los hechos lo que hacen es transmitir ficciones: «*Facta*, sí: *Facta, ficta*»⁷⁰.

Pues es así como como se produce «efecto»; ante la «realidad impenetrable» ha de funcionar la «imaginación» ficcionadora y fingidora.

Se impone la nueva tiranía de la opinión pública: «Dado que falta tiempo para pensar y sosiego al pensar, ya no se ponderan los pareceres divergentes: basta con odiarlos. Dada la aceleración de la vida, espíritu y vista son habituados a una visión y un juicio a medias o falsos»⁷¹. El hombre moderno, al no querer ahogarse en el caudal [flujo, torrente] de sensaciones, se siente impelido a reducir la complejidad y entonces sucumbe al peso de lo socialmente vigente: «no quiero ver nada que esté en contra de la opinión corriente sobre las cosas»⁷². Sin embargo, lo que se necesita es la «actitud autónoma y cautelosa» del librepensador, la del «genio de la meditación»⁷³.

Nietzsche influyó especialmente en este otro modo de entender la opinión pública como «control social» y formadora de estereotipos, que ha tenido una muy significativa y potente repercusión en las más diversas ciencias sociales, al menos desde el contexto de obras como la de Walter Lippmann en 1922⁷⁴; a cuyas consideraciones hay que añadir la defensa nietzscheana del «*perspectivismo*» como «condición fundamental de toda vida» en general⁷⁵ y también de modo especial su relevancia en la interacción social, es decir, que «existe *únicamente* un ver perspectivista, *únicamente* un “conocer” perspectivista»⁷⁶.

El instinto social ha favorecido el *pathos* nihilista que predomina en la modernidad, la autoridad del rebaño que se expresa en la opinión pública. Pues la opinión pública es la que conforma lo que puede mostrarse en público, favoreciendo el gregarismo, la sumisión a lo que se impone colectivamente, debido a la necesidad que sentimos de ser aceptados por los demás, antes que a las exigencias que conllevan las pretensiones de verdad y de justicia⁷⁷.

Según la crítica nietzscheana de la cultura moderna y contemporánea, vivimos en la «era de la opinión pública», de la prensa, los periodistas y la comunicación de masas. Aquí lo decisivo es entender la opinión pública como presión y control social, debido a nuestra «piel social». En esta perspectiva nietzscheana, la opinión pública no se entiende como una esfera o un espacio de la racionalidad en la estela de la Ilustración, sino como control social, en la que tienen especial relevancia los componentes afectivos (emocionales) y la dimensión kratológica, el poder amenazador. Según Nietzsche, «*vivimos en una cultura que sucumbe a los medios de la cultura*»⁷⁸.

Precisamente las nuevas tecnologías de la información se han convertido en un riesgo para la libertad. Se avecina así un despotismo tecnocrático que implica una devaluación de la libertad personal y corren un grave peligro la privacidad y la intimidad⁷⁹. Nos invade el régimen de la desconfianza e incluso de la desesperanza. Pero no queda más remedio que sea desde ahí de donde haya de emerger la posible reflexión crítica de la filosofía del futuro, así como de los que quieran pensar con libertad y gozar de «espíritu libre».

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABEL, Günter. *Zeichen der Wirklichkeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004.
- ANDALUZ, Ana. «Conocimiento y fines morales: Sobre la filosofía en sentido cósmico». *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 49 (2022): 523-536.
- ANDALUZ, Ana. «La hospitalidad en el cosmopolitismo kantiano». En *Ética y filosofía política*, comps. D. García-Marzá *et al.*, Madrid: Tecnos, 2018, pp. 435-445.
- ANDALUZ, Ana. *Las armonías de la razón en Kant*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2004.
- APEL, Karl-Otto. «El problema de la fundamentación filosófica última desde una pragmática trascendental del lenguaje», *Estudios filosóficos*, 102 (1987): 251-299.
- APEL, Karl-Otto. «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie». En *Martin Heidegger. Innen-und Außenansichten*, Forum für Bad Homburg (Hrsg.), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989: 131-175.
- APEL, Karl-Otto. «Wittgenstein und Heidegger. Kritische Wiederholung und Ergänzung eines Vergleichs», *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, S. 459-504. (Trad. esp. de los capítulos 11, 12 y 13 en *Apel versus Habermas*, edición de Norberto Smilg. Granada: Comares, 2004).
- APEL, Karl-Otto. «Wittgenstein y Heidegger: la pregunta por el sentido y la sospecha de falta de sentido contra toda metafísica» (1967). En *La transformación de la filosofía*. Madrid, Taurus, 1985, vol. I, pp. 217 y ss.
- APEL, Karl-Otto. *Paradigmen der Ersten Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2011.
- APEL, Karl-Otto. *Transformation der Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973. (trad. esp. APEL, Karl-Otto. *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus, 1985).

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.
- BEUCHOT, Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica*. México: Ítaca, 2000.
- BÖSCH, M. «Globale Vernunft. Zum Kosmopolitismus der Kantischen Vernunftkritik», *Kant-Studien*, vol. 98, n.º 4 (2007): 473-486.
- BRAATZ, Kurt. *Friedrich Nietzsche. Eine Studie zur Theorie der Öffentlichen Meinung*. Berlin/New York: W. De Gruyter, 1988.
- CHANGEAUX, Jean-Pierre. *The physiology of truth. Neuroscience and human knowledge*. Cambridge (MA): Belknap, Harvard University Press, 2004.
- CONILL, Jesús. *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona: Anthropos, 1988.
- CONILL, Jesús. *El enigma del animal fantástico*. Madrid: Tecnos, 1991.
- CONILL, Jesús. «Wittgenstein y Apel sobre la crítica del sentido», *Pensamiento*, 189, 48 (1992): 3-31.
- CONILL, Jesús. *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid: Tecnos, 1997.
- CONILL, Jesús. *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*. Madrid: Tecnos, 2006.
- CONILL, Jesús. *Intimidación corporal y persona humana*. Madrid: Tecnos, 2019.
- CONILL, Jesús. *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*. Madrid: Tecnos, 2021.
- CONILL, Jesús. «Razón pública e inteligencia artificial». En *Actualidad de John Rawls en el siglo XXI*, eds. G. Pereira y Pérez-Zafriilla, P., pp. 37-47. Granada: Comares, 2022.
- CONILL, Jesús. «Racionalidad». En *Diccionario Posverdad*, eds. Juan-Antonio Nicolás *et al.*, pp. 151-152. Granada: Comares, 2023.
- CORTINA, Adela. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca: Sígueme, 1985).
- CORTINA, Adela. *Ética de la razón cordial*. Oviedo: Ediciones Nobel, 2007.
- CORTINA, Adela. *Ética cosmopolita*. Barcelona: Paidós, 2021.
- CORTINA, Adela. «Autocensura: destruyendo la democracia». *El País*, 8 de junio de 2022.
- CORTINA, Adela. «La espiral del silencio y la presunta moralización de la sociedad». *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 99 (2022), pp. 419-430. Sesión del 31 de mayo de 2022.
- CUBELLS, Fernando. *Los filósofos presocráticos*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 1979).
- FIGL, Johann. *Interpretation als philosophisches Prinzip*. Berlin/New York: De Gruyter, 1982.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- GARCÍA-MARZÁ, Domingo y Patrici CALVO. «Democracia algorítmica, ¿un nuevo cambio estructural de la opinión pública?», *Isegoría*, n.º 67 (2022), pp. 1-17. DOI: <https://doi.org/10.3989/isegoria.2022.67.17>

- GARCÍA-MARZÁ, Domingo y Patrici CALVO. *Algorithmic Democracy. A Critical Perspective Based on Deliberative Democracy*. Springer, 2024.
- GARCÍA-MARZÁ, Domingo. *Ética de la justicia*, Madrid: Tecnos, 1992.
- GARCÍA-MARZÁ, Domingo. «Kant's Principle of Publicity». *Kant-Studien*, 103 (1) (2012): 96-113.
- GRACIA, Diego. *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2019.
- GRONDIN, Jean. *Einführung zu Gadamer*. Tübingen: Mohr, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*, I, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981.
- HABERMAS, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública*. 2.^a edición. Prólogo de Toni Domènech. Barcelona: Gustavo Gili, 1981.
- HABERMAS, Jürgen. *Philosophische Texte*. Band 4, Studienausgabe. Frankfurt: Suhrkamp, 2009.
- HABERMAS, Jürgen. *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Berlin: Suhrkamp, 2019.
- HABERMAS, Jürgen. *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und deliberative Politik*. Berlin: Suhrkamp, 2022.
- KANT, Immanuel. *Was ist Aufklärung?* Kants Werke. Akademie Textausgabe, VIII. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.
- KANT, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza, 1969.
- KANT, Immanuel. *Crítica del Juicio*. Madrid: Espasa-Calpe, 1981.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 2.^a edición, 1983.
- KANT, Immanuel. *La paz perpetua*. Madrid: Tecnos, 1985.
- LIPPMANN, Walter. *Public Opinion*. New York: Harcourt, Brace and Company, 1922.
- MARINA, José Antonio. *El deseo interminable*. Barcelona: Planeta, 2022.
- MUNZEL, F. *Kant's Conception of Pedagogy*. Evanston: Northwestern University Press, 2012.
- NICOLÁS, Juan. «Posverdad: cartografía de un fenómeno complejo», *Diálogo filosófico*, 105 (2019): 302-340.
- NICOLÁS, Juan-Antonio et al. (eds.). *Diccionario Posverdad*. Granada: Comares, 2023.
- NICOLÁS, Juan-Antonio y F. GARCÍA MORIYÓN (eds.). *El reto de la posverdad*. Madrid: Sínderesis, 2023.
- NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 1978.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal* (JGB). Madrid: Alianza, 1978.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Valencia: Cuadernos Teorema, 1980.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora* (M). Barcelona: Olañeta, 1981.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza, 1984.

- NIETZSCHE, Friedrich. *El gay saber* (FW). Madrid: Espasa-Calpe, 1986.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano* (MA). *El caminante y su sombra* (WS). Madrid: Akal, 1996.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza, 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Consideraciones intempestivas* III: «Schopenhauer como educador». En *Obras completas*, F. Nietzsche. Madrid: Tecnos, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos* III (FP). Madrid: Tecnos, 2010.
- ORTEGA Y GASSET, José. «El tema de nuestro tiempo», *Obras completas*, tomo III. Madrid: Taurus/Fundación Ortega y Gasset, 2005.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Obras completas*, tomo IX. Madrid: Taurus, 2009.
- OTTMANN, Henning. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlin: de Gruyter, 1999.
- PAREDES, M.^a del Carmen. «La voluntad libre en la Filosofía del Derecho de Hegel», *Studia Hegeliana*, vol. IX (2023): 7-24.
- RAMÍREZ, José Luis. «La Retórica, fundamento de la ciudadanía y de la formación escolar en la sociedad moderna», *Foro Interno*, 8 (2008): 11-38.
- RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Oxford University Press, 1971/1972.
- RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- RAWLS, John. *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica, 1996.
- RAWLS, John. *Collected Papers*. Harvard University Press, 1999.
- RAWLS, John. *El derecho de gentes*. Barcelona: Paidós, 2001.
- SEN, Amartya. *La idea de la justicia*. Madrid: Taurus, 2010, caps. 15-17.
- SIMON, Joseph. *Philosophie der Zeichen*. Berlin: De Gruyter, 1989.
- SIURANA, Juan Carlos, *Una brújula para la vida moral*. Granada: Comares, 2003.
- STEGMAIER, Werner. „Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit“, *Nietzsche-Studien*, 14 (1985): 69-95.
- VILLANUEVA, Darío. *Morderse la lengua. Corrección política y posverdad*. Barcelona: Espasa, 2022.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica, 1988.
- ZUBIRI, Xavier. *Inteligencia sentiente*. Madrid: Alianza, 1982.

NOTAS

- 1 Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico PID2022-139000OB-C21, financiado por MCIN/AEI /10.13039/501100011033 y del «Programa Prometeo 2022 para grupos de investigación de excelencia, CI-PROM/2021/072» de la Generalidad Valenciana.
- 2 J. ORTEGA Y GASSET, «El tema de nuestro tiempo», en *Obras completas*, Madrid: Taurus/Fundación Ortega y Gasset, tomo III, 2005 [1923].
- 3 J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handels*, I, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1981, p. 15.
- 4 K. O. APEL, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973.
- 5 J. NICOLÁS, «Posverdad: cartografía de un fenómeno complejo», *Diálogo filosófico*, 105 (2019): 302-340.
- 6 A. CORTINA, «La espiral del silencio y la presunta moralización de la sociedad», *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 99 (2022): 419-430. Sesión del 31 de mayo de 2022; Adela CORTINA, «Autocensura: destruyendo la democracia», *El País*, 8 de junio de 2022.
- 7 J. CONILL, *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*, Madrid: Tecnos, 2021; D. GARCÍA-MARZÁ y P. CALVO, *Algorithmic Democracy*, Springer, 2024.
- 8 F. CUBELLS, *Los filósofos presocráticos*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 1979.
- 9 J. L. RAMÍREZ, «La Retórica, fundamento de la ciudadanía y de la formación escolar en la sociedad moderna», *Foro Interno*, 8 (2008): 11-38.
- 10 J. A. MARINA, *El deseo interminable*. Barcelona: Planeta, 2022.
- 11 J. NICOLÁS, «Posverdad: cartografía de un fenómeno complejo», *Diálogo filosófico*, 105 (2019): 302-340; J. NICOLÁS y F. GARCÍA MORIYÓN (eds.), *El reto de la posverdad*. Madrid: Síndesis, 2023; J. NICOLÁS et al. (eds.), *Diccionario Posverdad*. Granada: Comares, 2023.
- 12 I. KANT, *La religión dentro de los límites de la razón*, Madrid: Alianza, 1969.
- 13 J. ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, tomo IX. Madrid: Taurus, 2009, p. 148.
- 14 J. CONILL, *Ética hermenéutica. Crítica desde la felicidad*, Madrid: Tecnos, 2006, p. 222.
- 15 A. CORTINA, *Ética de la razón cordial*. Oviedo: Ediciones Nobel, 2007.
- 16 I. KANT, *Was ist Aufklärung?* Kants Werke. Akademie Textausgabe, VIII. Berlin: Walter de Gruyter, 1968; *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alaguara, 2.ª edición, 1983; *La paz perpetua*. Madrid: Tecnos, 1985; *Crítica del Juicio*. Madrid: Espasa-Calpe, 1981.
- 17 J. RAWLS, *A Theory of Justice*. Oxford University Press, 1971/1972 (trad. *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1978); *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993 (trad. *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica, 1996); *El derecho de gentes*. Barcelona: Paidós, 2001; *Collected Papers*, Harvard University Press, 1999, pp. 573-611.
- 18 J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handels*, I. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981; J. HABERMAS, *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Berlin: Suhrkamp, 2019; J. HABERMAS, *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und deliberative Politik*. Berlin: Suhrkamp, 2022. J. HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública*. 2.ª edición. Prólogo de Toni Domènech. Barcelona: Gustavo Gili. 1981.

- 19 A. SEN, *La idea de la justicia*, Madrid: Taurus, 2010, caps. 15-17.
- 20 M. C. PAREDES, «La voluntad libre en la Filosofía del Derecho de Hegel», *Studia Hegeliana*, IX (2023): 7-24.
- 21 A. CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca: Sígueme, 1985; J. C. SIURANA, *Una brújula para la vida moral*. Granada: Comares, 2003.
- 22 Conill, 2022
- 23 J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handels*, *op. cit.*; J. HABERMAS, *Philosophische Texte*. Band 4. Studienausgabe. Frankfurt: Suhrkamp, 2009; J. HABERMAS, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, *op. cit.*; J. CONILL, *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*, Madrid: Tecnos, 2021, caps. 1-3.
- 24 J. HABERMAS, *Philosophische Texte*, *op. cit.*, p. 15; D. GARCÍA-MARZÁ y P. CALVO, «Democracia algorítmica, ¿un nuevo cambio estructural de la opinión pública?», *Isegoría*, 67 (2022): 1-17.
- 25 J. HABERMAS, *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und deliberative Politik*. Berlin: Suhrkamp, 2022.
- 26 J. HABERMAS, *Philosophische Texte*, *op. cit.*, pp. 62-63.
- 27 *Ibid.*, p. 87.
- 28 *Ibid.*, pp. 87-88.
- 29 *Ibid.*, p. 89.
- 30 *Ibid.*, p. 92.
- 31 *Ibid.*, p. 95.
- 32 *Ibid.*, p. 109.
- 33 J. A. MARINA, «¿Es de fiar la opinión pública?», *Ethic*, enero de 2023 (<https://ethic.es/2023/01/es-de-fiar-la-opinion-publica-democracia/>).
- 34 J. HABERMAS, *Philosophische Texte*, *op. cit.*, pp. 112 y ss., 137-138, 346.
- 35 A. CORTINA, «Ética cosmopolita». Barcelona: Paidós, 2021; J. CONILL, «Razón pública e inteligencia artificial». En *Actualidad de John Rawls en el siglo XXI*. Eds. G. Pereira y Pérez-Zafrilla, pp. 37-47. Granada: Comares, 2022.
- 36 I. KANT, *Was ist Aufklärung?* *op. cit.*; *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*; *La paz perpetua*, *op. cit.*; *Crítica del Juicio*, *op. cit.*; D. GARCÍA-MARZÁ, «Kant's Principle of Publicity». *Kant-Studien*, 103 (1) (2012): 96-113.
- 37 A. CORTINA, *Ética cosmopolita*, *op. cit.*; A. ANDALUZ, «Conocimiento y fines morales: Sobre la filosofía en sentido cósmico», *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 48 (2022): 523-536.
- 38 I. KANT, *Crítica de la razón pura*, Madrid: Alfaguara, 1983, A 751-752/B 779-780.
- 39 M. BÖSCH, «Globale Vernunft. Zum Kosmopolitismus der Kantschen Vernunftkritik», *Kant-Studien*, vol. 98, n.º 4 (2007): 480.
- 40 I. KANT, *Was ist Aufklärung?*, *op. cit.*, VIII, 33-42.
- 41 F. MUNZEL, *Kant's Conception of Pedagogy*, Evanston: Northwestern University Press, 2012, XXI; A. CORTINA, *Ética cosmopolita*, *op. cit.*
- 42 A. ANDALUZ, «La hospitalidad en el cosmopolitismo kantiano». En *Ética y filosofía política*, comp. D. García-Marzá *et al.*, Madrid: Tecnos, 2018, pp. 435-445. 438; A. CORTINA, *Ética cosmopolita*, *op. cit.*
- 43 A. CORTINA, *Ética cosmopolita*, *op. cit.*
- 44 J. HABERMAS, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, *op. cit.*, p. 800.

- 45 K. O. APEL, *La transformación de la filosofía*, Madrid: Taurus, 1985; K. O. APEL, «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie». En *Martin Heidegger. Innen-und Außenansichten*, Forum für Bad Homburg (Hrsg.), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989, pp. 131-175.
- 46 J. CONILL, «Wittgenstein y Apel sobre la crítica del sentido», *Pensamiento*, 189, 48 (1992): 3-31.
- 47 *Ibid.*
- 48 Para este párrafo y los dos siguientes, véase J. CONILL, «Racionalidad». En *Diccionario Posverdad*, eds. Juan-Antonio Nicolás *et al.*, Granada: Comares, 2023, pp. 151-152.
- 49 D. VILLANUEVA, *Morderse la lengua. Corrección política y posverdad*, Barcelona: Espasa, 2022.
- 50 L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona: Crítica, 1988, § 38, (En adelante IF, seguido del número de párrafo)
- 51 L. WITTGENSTEIN, IF § 132.
- 52 K.O. APEL, «Wittgenstein und Heidegger. Kritische Wiederholung und Ergänzung eines Vergleichs», *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, S. 459-504. (Trad. esp. de los capítulos 11, 12 y 13 en *Apel versus Habermas*, edición de Norberto Smilg, Granada: Comares, 2004).
- 53 K-O. APEL, *La transformación de la filosofía*, vol. 2. Madrid: Taurus, 1985, p. 87.
- 54 F. NIETZSCHE, *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza, 1984, §§ 38 y 39.
- 55 F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza, 1978, § 44 (en adelante MA).
- 56 F. NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos* III. Madrid: Tecnos, 2010, p. 26 (en adelante FP).
- 57 F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*, *op. cit.*, § 202 (en adelante JBG).
- 58 F. NIETZSCHE, *Humano demasiado humano* (en adelante MA). Madrid: Akal, 1996, § 225-229; H. OTTMANN, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlin: de Gruyter, 21999.
- 59 F. NIETZSCHE, MA §§ 96-98.
- 60 F. NIETZSCHE, *El caminante y su sombra*. Madrid: Akal, 1996, § 275 (en adelante WS).
- 61 Cf. J. CONILL, *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón.*, *op. cit.*
- 62 F. NIETZSCHE, *Crepúsculo de los ídolos.*, *op. cit.*, § 4.
- 63 NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza, 1984. Prólogo, § 5.
- 64 K. BRAATZ, *Friedrich Nietzsche. Eine Studie zur Theorie der Öffentliche Meinung*. Berlin/New York: De Gruyter, 1988.
- 65 F. NIETZSCHE, *Consideraciones intempestivas* III. En *Obras completas*, F. Nietzsche. Madrid: Tecnos, 2011, p. 805.
- 66 F. NIETZSCHE, MA I, § 482.
- 67 F. NIETZSCHE, FP, 1876, 19 [64].
- 68 F. NIETZSCHE, *Consideraciones intempestivas* III, § 1.
- 69 F. NIETZSCHE, JGB § 44.
- 70 F. NIETZSCHE, *Aurora*. Barcelona: Olañeta, 1981, § 307 (en delante M).
- 71 F. NIETZSCHE, MA I, § 282.
- 72 F. NIETZSCHE, Friedrich. *El gay saber*. Madrid: Espasa-Calpe, 1986. FW § 25 (en adelante FW).
- 73 F. NIETZSCHE, MA I, § 282.
- 74 W. LIPPMANN. *Public Opinion*. New York: Harcourt, Brace and Company, 1922.

- 75 F. NIETZSCHE, JGB, prólogo.
- 76 F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, *op. cit.*, p. 139.
- 77 D. GARCÍA-MARZÁ, *Ética de la justicia*. Madrid: Tecnos, 1992.
- 78 F. NIETZSCHE, FP 19 [65], II, p. 278.
- 79 J. CONILL, *Intimidad corporal y persona humana*. Madrid: Tecnos, 2019.