

**Autor / Author****ARRANZ HIERRO, Clara María**  
Universidad CEU San Pablo

RECIBIDO / RECEIVED	4 de diciembre de 2023
ACEPTADO / ACCEPTED	12 de diciembre de 2023
PÁGINAS / PAGES	De la 25 a la 36
ISSN / ISSN	2386-2912

# Acercamiento a la objeción de conciencia desde el pensamiento filosófico de Ratzinger

## Approach to Conscientious Objection from Ratzinger's Philosophical Perspective

El presente artículo trata de profundizar en la objeción de conciencia partiendo del pensamiento de Joseph Ratzinger, previo y contemporáneo a su etapa como romano pontífice (Benedicto XVI). La hipótesis de partida, que se ve refrendada en las conclusiones, es que la comprensión ratzingeriana de la conciencia, fundamentada en la verdad y en el bien, justifica la existencia de la figura de la objeción de conciencia como protección del contenido de aquella ante la imposición de cualquier norma, justa o injusta.

Para realizar esta investigación se ha abordado el estudio de todas las obras y discursos del autor que versan sobre la noción de conciencia, la objeción de conciencia y la verdad, y se ha consultado asimismo doctrina filosófica y jurídica en la materia.

**#conciencia, #objeción de conciencia, #verdad, #bien, #derecho, #norma, ley natural, #justicia, #injusticia.**

This article attempts to explore conscientious objection in depth, starting from the thought of Joseph Ratzinger, prior to and contemporary with his time as roman pontiff (Benedict XVI). The starting hypothesis, which is endorsed in the conclusions, is that Ratzinger's understanding of conscience, based on truth and goodness, justifies the existence of the figure of conscientious objection as protection of the content of conscience in the face of the imposition of any norm, just or unjust.

In order to carry out this research, a study of all the author's works and speeches dealing with the notion of conscience, conscientious objection and truth has been undertaken, and philosophical and legal doctrine on the subject has also been consulted.

**#Conscience, #conscientious objection, #truth, #right, #right, #norm, #natural law, #justice, #injustice.**

# 1. Introducción

La conciencia ha sido un tema recurrente en el estudio del filósofo, teólogo y pontífice Joseph Ratzinger (1927-2022), tal como lo aseveran sus escritos y discursos.

Él concibe la conciencia como una realidad íntimamente ligada a la verdad, y esa relación es la causa principal de su interés por la conciencia, ya que la verdad constituye, durante toda su vida académica y pastoral, una cuestión nuclear, hasta el punto de escoger, como lema de su pontificado (Benedicto XVI, 2005-2013), el de *Cooperatores veritatis*.

La profundización académica y espiritual en la cuestión de la verdad lleva a Ratzinger a la convicción del papel esencial de esta como elemento dignificador y perfeccionador del individuo y de la vida en comunidad. Por ello, anima a llevar a cabo un constante proceso vital de búsqueda de la verdad, sin ceder a las tentaciones de falsa humildad que la hacen aparecer como objeto fuera de nuestro alcance. En este sentido, en una entrevista concedida en 1997 a Peter Seewald, concluyó:

Renunciar a la verdad no solo no solucionaba nada, sino que además se corría el peligro de acabar en una dictadura de la voluntad. Porque lo que queda después de suprimir la verdad solo es simple decisión nuestra y, por tanto, arbitrario. Si el hombre no reconoce la verdad, se degrada; si las cosas solo son resultado de una decisión, particular o colectiva, el hombre se envilece (Benedicto XVI a).

En la presente investigación nos adentramos en la noción ratzingeriana de la conciencia, para tratar de definirla, de explicar su contenido —contraponiendo la noción realista de conciencia de Ratzinger a la de otras doctrinas filosóficas—, y de detallar el modo en que opera.

Asimismo, partiendo de la comprensión de la conciencia en el autor, nos asomamos a una figura que tiene precisamente la función de protegerla: la objeción de conciencia. Dadas las diferencias entre la objeción de conciencia como reacción ante una norma justa o injusta, en este estudio se abordan por separado ambos supuestos, definiendo cada uno y ahondando en su fundamento.

Por último, se presentan las conclusiones de la investigación y se detalla la bibliografía citada en el trabajo.

## 2. La conciencia en el pensamiento de Ratzinger

### 2.1. Naturaleza de la conciencia

#### 2.1.1. La conciencia, un término análogo. Conciencia psicológica y conciencia moral

En el ámbito filosófico, el término *conciencia* es análogo; son varias las nociones de conciencia que se manejan, actuando como analogante principal de todas ellas la idea de conocimiento. En el presente trabajo abordaremos dos de ellas: la psicológica y la moral.

Una primera acepción de la conciencia es la denominada psicológica, autoconciencia, «auto-dominio cognoscitivo» (Ayuso, 2010, p. 22) o «subjetividad consciente» (Pinillos, 1983, p. 15). Se trata de un saber del hombre acerca de la realidad —y de él mismo, en tanto que forma parte de lo existente— en el que predomina el rasgo de la involuntariedad o pasividad del sujeto cognoscente. De base fisiológica, se caracteriza por ser un «conjunto de procesos de base cerebral que hacen posible que el hombre perciba cuanto le rodea, y a sí mismo en medio de ello» (Sacks, 2019, p. 135). Esta conciencia psicológica está estrechamente relacionada con la «*reditio*» (Tomás de Aquino, 2001, *quae.* 10, art. 5), cualidad de la persona que consiste en convertir el propio pensamiento en objeto de la inteligencia —de tal modo que el ser humano es capaz de conocer que conoce.

Una segunda noción de la conciencia es la que recibe el apelativo de moral. En su funcionamiento entran en juego tanto la autoconciencia como, de manera activa, las facultades intelectual y volitiva. La conciencia moral hace posible que el hombre, consciente de la realidad por la autoconciencia, emita sobre ella un juicio al que adecúe posteriormente su conducta.

Ratzinger acoge la citada diferenciación conceptual entre conciencia psicológica y moral, y se refiere a ambas con los términos de autoconciencia y conciencia, respectivamente (Ratzinger a, p. 54). Adhiriéndonos a su denominación, hablaremos de conciencia para hacer referencia a la conciencia moral, sobre la que versará el presente estudio.

A la pregunta por el ser de la conciencia, Ratzinger responde que es «la razón abierta al lenguaje del ser» (Benedicto XVI h, p. 3). La describe además como «órgano de conocimiento» (Ratzinger c, p. 31) y como «corazón atento» (Benedicto XVI f, p. 1). Con estas pinceladas quiere significar que la conciencia no es un acto, sino una capacidad del hombre que, sin llegar a tener entidad de facultad superior o de potencia —al nivel de la inteligencia o la voluntad—, posee especificidades suficientes para ser reconocida como un modo particular y distinto de ejercicio unificado de la razón y la voluntad (Benedicto XVI d).

El fruto del ejercicio de la potencialidad de la conciencia es la manifestación al hombre de la realidad, de lo existente. Y, más concretamente, de la verdad que atañe al sujeto, de su realidad propia y circundante —física, espiritual y moral—. Es esta epifanía de lo real proporcionada por la conciencia la que capacita al hombre para obrar el bien y evitar el mal (Benedicto XVI f), en el sentido que se expone más adelante.

Por naturaleza, todo hombre tiene conciencia, nos dice Ratzinger, pues tiene su causa en su dimensión espiritual, que implica que el hombre está abierto a lo absoluto —ya que tiene la imagen divina grabada (Benedicto XVI b) en su más profundo centro (Juan de la Cruz, 2010).

De igual modo, todo hombre puede percibir la ley presente en la naturaleza de las cosas, —la ley natural—, que es inmutable y objetiva (Tomás de Aquino, 2001, *quae.* 94, arts. 4 y 5), y ha sido «escrita por Dios en la conciencia humana» (Benedicto XVI e, p. 1).

### 2.1.2. Contraposición entre la idea ratzingeriana y la idea moderna de conciencia

Existe una distancia radical entre el modo en que Ratzinger concibe la conciencia y la idea moderna —y, en gran medida, contemporánea— de esta. La clave de bóveda de

la discrepancia entre ambas nociones es la consideración acerca de la verdad y de su relación con la conciencia.

No se puede entender la postura de Ratzinger sobre la conciencia si no es teniendo presente que él adopta una postura filosófica realista, que afecta no solo al ámbito ontológico sino también al gnoseológico; así, adhiriéndose al magisterio de la Iglesia católica, él sostiene, por un lado, la existencia de la verdad objetiva y, por otro, la capacidad natural del hombre de conocerla.

Sin embargo, ciertas corrientes filosóficas han negado esos postulados. Herederas del criticismo propio de la Edad Moderna (Llano, 1991), representan en el ámbito filosófico un fenómeno característico de la sociedad actual que podríamos describir como eclipse de la verdad. La carta encíclica *Veritatis splendor* —en cuya redacción intervino Ratzinger cuando era prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe— sintetiza estas doctrinas filosóficas y las agrupa en dos: las que exaltan la libertad del hombre y las que la ponen gravemente en duda (Juan Pablo II, 1993, números 32 y 33). Ambas postulan una idea de conciencia desconectada de la verdad objetiva, en cuya existencia no creen o de la cual niegan su aptitud para ser objeto de conocimiento.

Las consecuencias éticas de la diversa concepción de la conciencia son innegables: si, por un lado, la idea de conciencia de Ratzinger remite a un contenido objetivo y supone un ejercicio intelectual que mantiene al hombre anclado a la realidad del ser y le muestra el camino hacia el bien, fungiendo como indicador moral, por otro lado, la idea de conciencia de las corrientes negadoras de la verdad, al tenerse a sí misma como único fundamento, es pura «subjetividad elevada a criterio último del obrar» (Ratzinger *b*, p. 45). Esta última noción de conciencia deviene, a fin de cuentas, en una ética formal y relativista, que implica una «autodeterminación de la libertad sobre la base de las propias convicciones» (Ratzinger *b*, p. 45). Una conciencia tal deja de ser faro y testigo de la acción del hombre para convertirse, en cambio, en «instancia suprema del juicio moral» (Juan Pablo II, 1993, número 32).

Ratzinger previene a menudo contra esta interpretación errada de la conciencia cuyo contenido queda reducido a una convicción superficial o a un relativismo (Ratzinger *a*, p. 13) porque, en el fondo, no solo está cerrada a la verdad sino también al bien (Benedicto XVI *d*, p. 56).

## 2.2. Operación de la conciencia

La forma de operar la conciencia es, para Ratzinger, muy ilustrativa de la indisoluble unidad que existe, en el obrar humano, entre inteligencia y voluntad. Su planteamiento supone cierta novedad respecto de la consideración escolástica y, más específicamente, tomista.

Tomás de Aquino denomina *conscientia* al acto que tiene como propio «dar testimonio, ligar o instigar, y, también, acusar, remorder o reprender: cosas todas que siguen a la aplicación de nuestro conocimiento a lo que hacemos» (Tomás de Aquino, 2001, *quae*. 79, art. 13). El ejercicio de la *conscientia* está orientado por el criterio que proporciona la sindéresis —el primer principio de la virtud de la prudencia—, un «hábito natural» que «impulsa al bien y censura el mal» (Tomás de Aquino, 2001, *quae*. 79, art. 12). El acto de *conscientia* tiene además, como

premisa necesaria, la «intelección de ciertas verdades evidentes por naturaleza» (Tomás de Aquino, 2001, *quae.* 79, art. 12). Pero ni la sindéresis ni la intelección previa pertenecen a la *conscientia*, sino que la preceden y la orientan, pues la operación de la *conscientia* se realiza en un solo acto, en un solo plano operacional. En síntesis, él concibe la conciencia como «norma próxima del actuar humano» (Pérez Delgado, 1993, p. 195): sobre la base de una verdad presente en el intelecto de forma pre racional, e iluminada por la sindéresis, la persona realiza un juicio de conciencia. La aplicación posterior del contenido de dicho juicio al obrar concreto del individuo será objeto de la virtud de la prudencia (Tomás de Aquino, 2001, *quae.* 47, art. 3), independiente también de la conciencia.

Ratzinger profundiza en la consideración tomista sobre la operación de la conciencia y la enriquece, al afirmar que la conciencia no se ejerce en un solo plano sino en dos niveles, diferenciados y consecutivos. Como apuntábamos, en la interpretación ratzingeriana se hace patente de forma singular la dualidad entre las dos facultades superiores del hombre, intelectual y volitiva, las cuales cooperan al servicio del perfeccionamiento de la acción humana. Pues la función última de la conciencia es, a fin de cuentas, discernir el bien del mal para que el hombre pueda libremente orientarse al primero (Benedicto XVI *g.*, p. 2).

El primer nivel de la conciencia, que Ratzinger denomina *anamnesis* (en el sentido platónico del término, alusivo al recuerdo), es de tipo ontológico, y en él está especialmente presente la potencia intelectual. El punto de partida de la *anamnesis* es el recuerdo de lo bueno y lo verdadero que todo hombre tiene presente en sí, por su condición de ser creado a imagen de Dios (Ratzinger *a.*, p. 67). La *anamnesis* se definiría entonces como ese «sentido interior» (Ratzinger *a.*, p. 67) presente en la racionalidad de la persona que la hace capaz de reconocer lo bueno y lo verdadero.

A este primer plano de la conciencia le sucede otro de tipo operativo, en el cual prevalece la volición sobre la intelección. En este segundo momento, que Ratzinger denomina *conscientia*, tiene lugar la aplicación a las decisiones concretas del saber previamente reconocido en la fase de la *anamnesis* (Ratzinger *a.*, p. 72). Es en este ámbito del juicio y la decisión donde rige el principio moral de obediencia a la conciencia, ya que incluso «la conciencia errónea obliga» (Ratzinger *a.*, p. 72). Empero, si bien «nadie debe obrar contra su conciencia» (Ratzinger *a.*, p. 72), la sola actuación en conciencia no es garantía de moralidad de la acción: el hombre puede, en ejercicio de su libertad, formarse convicciones erróneas, dando la espalda a la «*anamnesis* del ser» y embotando la capacidad de su inteligencia para percibir la verdad y el bien (Ratzinger *a.*, p. 73). En ese caso, la conciencia estará errada y la acción en conciencia será moralmente reprobable (Ratzinger *a.*, p. 74).

En suma, Ratzinger entiende que las dos realidades que Tomás de Aquino concebía separadas e independientes —la previa intelección de verdades y el acto de la *conscientia* propiamente dicho—, provenientes cada una de una operación distinta —razonamiento y conciencia, respectivamente—, forman parte inseparable del funcionamiento de la conciencia. Y puntualiza que la operación de esta se produce en dos niveles distinguibles —*anamnesis* y *conscientia*—, que involucran de manera indivisible a la inteligencia y a la voluntad. Diferenciar sendos planos es esencial para no incurrir en un reduccionismo del concepto ratzingeriano de conciencia moral.

## 3. La objeción de conciencia como acto que protege la verdad de la conciencia

### 3.1. Noción de objeción de conciencia

Podemos definir como objeción de conciencia la acción u omisión de carácter individual que, movida por razones que pertenecen al contenido de la conciencia, tiene como propósito eludir una obligación jurídica vigente.

En la mayor parte de los ordenamientos jurídicos modernos<sup>1</sup> se regula la objeción de conciencia, lo que la dota de la condición de institución jurídica. No obstante, antes que una realidad jurídica, la objeción de conciencia es una realidad fáctica —con innegables implicaciones filosóficas—, que se materializa en una acción humana que pone en acto la libertad.

Debemos diferenciar la objeción de conciencia de otra figura denominada desobediencia civil, con la cual comparte la finalidad de rechazo del cumplimiento de una obligación normativa. El elemento diferencial entre ambas es doble: por un lado, el alcance de la acción u omisión (mientras que la objeción es un acto privado, la desobediencia civil se integra en un fenómeno de activismo político); por otro lado, su intencionalidad (el incumplimiento personal del mandato en la objeción, frente al propósito derogatorio con efectos generales en la desobediencia civil).

La objeción de conciencia es una reacción ante una obligación o norma que puede ser justa o injusta. Diferenciaremos a continuación ambos supuestos, pues presentan particularidades que conviene tener en consideración.

### 3.2. La objeción de conciencia ante la norma injusta

#### 3.2.1. La paradoja de la norma injusta

Quizá huelgue señalar que el término *norma injusta* es un oxímoron: la norma tiene su razón de ser precisamente como instrumento de la justicia; separada de esta, la norma queda hueca —lo mismo que ocurre con la conciencia sin la verdad—, y se convierte en un mero instrumento de coacción al servicio de intereses ajenos al Derecho.

<sup>1</sup> En el caso de España, aunque una parte de la doctrina y la jurisprudencia aboga por una interpretación amplia de la libertad ideológica del artículo 16 de la Constitución Española, bajo cuyo amparo cabría reconocer el derecho a la objeción de conciencia en todos los casos en que la libertad ideológica entrase en juego, los pronunciamientos jurisprudenciales más recientes postulan una interpretación restrictiva de la objeción de conciencia. A tenor de esta última hipótesis, la objeción solo estaría permitida en los tres supuestos legales que expresamente la reconocen: dos de ellos son de rango constitucional —la cláusula de conciencia periodística del artículo 20.1 y el servicio militar obligatorio, hoy derogado, del artículo 30.2—; otro es de rango legal, y en él se incluyen todas aquellas normas en las que explícitamente se reconozca el derecho a objetar. Hasta el momento en España son solo dos: la Ley Orgánica 3/2021, de 24 de marzo, de regulación de la eutanasia y la Ley Orgánica 2/2010, de 3 de marzo, de salud sexual y reproductiva y de la interrupción voluntaria del embarazo, modificada por la Ley Orgánica 1/2023, de 28 de febrero.

Ya hace más de dos mil años, los grandes juristas romanos, cuyas atinadas definiciones jurídicas nadie ha acertado a igualar, decían que el Derecho es el «arte de lo bueno y de lo justo» (Ulpiano, *Digesto* 1, 1, 1); y definían, a su vez, la justicia como la «constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo» (Celso, *Digesto* 1, 1, 10), lo que le es debido. A este ideal de justicia sirve precisamente la norma, que es una concreción imperativa del Derecho para una sociedad y tiempo determinados.

La paradoja se produce cuando el Derecho se aparta de lo justo y lo justo de lo verdadero. En ese contexto es donde acontece el fenómeno de la norma injusta, tan frecuente por desgracia en las sociedades contemporáneas —y, en particular, en la española, donde se ha promulgado recientemente un amplio elenco de normas profundamente desconectadas de la realidad y, en particular, de la naturaleza humana—.

Un caso claro de norma injusta es el de la norma *positiva* (puesta por el hombre) en discordancia con la ley natural. Pese a los postulados del positivismo jurídico (Kelsen, 2009, p. 49), en la naturaleza de las cosas existe un orden universal (Tomás de Aquino, 2001, *quae*. 94, art. 4) que el hombre no puede quebrantar. Esta ley natural, en palabras de Ratzinger, se encuentra sumamente vinculada a la conciencia y a la verdad (Benedicto XVI *f*, p. 2). Una norma justa es, por tanto, la que da a cada uno lo que le es debido, lo *suyo*, comenzando por lo que le pertenece por el orden natural. En los demás casos, nos hallaremos ante normas injustas que, a pesar de todo, serán obligatorias en tanto que estén en vigor. El dilema de la conciencia de los destinatarios de esta clase de normas está servido.

### 3.2.2. Fundamento de la objeción de conciencia ante la norma injusta

En la actualidad, el caso más frecuente de objeción de conciencia es la reacción ante la «corrupción de la ley» (Tomás de Aquino, 2001, *quae*. 95, art. 2), esto es, ante la «escisión entre legalidad y moralidad» (Cañal, 1994, p. 222).

En este supuesto, ha de prevalecer el orden moral sobre el jurídico; la obediencia a la verdad manda que, en conciencia, la persona objeto de la obediencia a la norma. Esta manera de proceder no es únicamente la garantía de moralidad en la actuación individual, sino también la única forma de frenar las injusticias materiales provocadas por una norma inicua. La objeción ante la ley injusta se convierte, así, en un instrumento potentísimo y muy necesario en las sociedades contemporáneas donde se promulgan normas injustas.

Uno de los primeros ejemplos documentados en las fuentes de objeción de conciencia ante la ley injusta es el de los cristianos que, por razón de su fe, se negaron a adorar al emperador. A tenor de la definición romana a la que nos hemos referido, lo justo sería dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios (Mc 12,17). Por lo tanto, era injusto obligar a los súbditos a adorar al emperador como si de un Dios se tratase —a través de símbolos como la quema de incienso— o imponerles que renegasen de su fe en el Dios de Jesucristo para profesarla a deidades paganas.

Ante la obligatoriedad de estos mandatos, y pese a la falta de reconocimiento jurídico de la posibilidad de oponer a ellos razones de conciencia —de fe, en este caso—, los protomártires

cristianos escucharon, en su interior, la verdad de la divinidad de Dios y del deber de preservar para Él todo acto de adoración. Y, en aras de su fe, escogieron libremente desobedecer los preceptos del emperador para obedecer a su conciencia. El *Martirologio romano* nos proporciona dechados como el de los santos Víctor de Milán, Polieuto de Armenia, Julita, Arcadio y Affiano de Cesarea, Sireno y Polión de Panonia, Nicandro y Marciano de Mesia, Tipaso de Mauritania, Bárlaam de Antioquía, Cristina de Numidia, Isquirión de Egipto...

### 3.3. La objeción de conciencia ante la norma justa

#### 3.3.1. Origen histórico de la objeción de conciencia y su vinculación con la norma justa

Es habitual identificar la figura de la objeción con la norma injusta, concibiéndola como mecanismo de protección ante ella, como ya hemos apuntado. Sin embargo, hay que poner de manifiesto que la aparición de la conducta objetora no es una respuesta, en todos los casos, a una injusticia normativa, y así queda patente si analizamos algunos de los primeros casos de objeción de los que se conservan evidencias históricas.

Ciertamente, la objeción de conciencia no se configuró como figura jurídica hasta el siglo XIX (Santamaría, 2007). Por lo tanto, todas las objeciones previas que constan en las fuentes pueden ser calificadas únicamente como factuales o extrajurídicas.

A excepción de algún caso aislado —*v. gr.*, el de Sócrates, en el 399 a. C. — (Platón, 1988), los primeros paradigmas de objeción de conciencia se remontan al siglo I d. C. Con el advenimiento del cristianismo, cuyo sistema axiológico se basa en la centralidad del amor, comienzan a producirse en algunos fieles ciertas colisiones entre su fe y sus obligaciones cívicas. La solución a esta disyuntiva es una objeción de conciencia que, insistimos, no solo no está amparada por el Derecho, sino que además tampoco pretende ser legitimada por parte de los objetores, que se limitan a hacer prevalecer a nivel individual los dictados de su conciencia sobre los mandatos normativos, aun a riesgo de su vida.

Ya hemos referido el supuesto de objeción ante la ley injusta consistente en desobedecer la orden de adorar al emperador. Otro supuesto de objeción de conciencia muy presente en las fuentes antiguas es el de la objeción al servicio militar. Este caso es distinto del anterior, por cuanto es el paradigma de objeción ante una norma justa.

Es justo que una comunidad política como el Imperio romano tuviese su ejército para defenderse y que, ante la eventual falta de miembros voluntarios, recurriese a la táctica del reclutamiento obligatorio. La razón de la defensa de un Estado legitima la guerra justa (Grocio, 1925, pp. 130, 253 y ss.), para la cual pueden ser necesarias esta clase de acciones. Con todo, algunos de los primeros cristianos vivieron la imposición de servir al ejército o la de hacer daño a otros en el contexto del desempeño militar como una injerencia en su conciencia (Palomo, 2013) y como una colisión con los valores de su fe. Las fuentes nos hacen partícipes de testimonios modélicos en este sentido, como los de san Maximiliano de Tebeste o san Teógeno de Parios (*Martirologio romano*, 1953). Así, exponiendo sus vidas por la defensa de un contenido

esencial de la conciencia como es la fe, se negaron a obedecer los mandatos humanos, en evidente ejercicio extrajurídico de lo que hoy denominamos objeción de conciencia.

Estos protomártires no hicieron, en el fondo, más que seguir la invitación de Cristo, pues en los Evangelios encontramos varias exhortaciones a la objeción de conciencia *de facto* ante la norma justa —en el sentido de anteponer la verdad y del bien reconocidos por la propia conciencia frente al contenido de un mandato externo—, como la que se narra en el fragmento de Lc 13, 11-16:

Había una mujer que desde hacía dieciocho años estaba enferma por causa de un espíritu, y estaba encorvada, sin poderse enderezar de ningún modo. Al verla, Jesús la llamó y le dijo: «Mujer, quedas libre de tu enfermedad». Le impuso las manos, y enseguida se puso derecha. Y glorificaba a Dios. Pero el jefe de la sinagoga, indignado porque Jesús había curado en sábado, se puso a decir a la gente: «Hay seis días para trabajar; venid, pues, a que os curen en esos días y no en sábado». Pero el Señor le respondió y dijo: «Hipócritas: cualquiera de vosotros, ¿no desata en sábado su buey o su burro del pesebre, y los lleva a abrevar? Y a esta, que es hija de Abrahán, y que Satanás ha tenido atada dieciocho años, ¿no era necesario soltarla de tal ligadura en día de sábado?».

Actualmente sigue estando presente la objeción de conciencia ante la ley justa. El ejemplo más claro es el derecho fundamental a la objeción al servicio militar obligatorio, garantizado por el artículo 30 de la Constitución Española. Pero existen, además de este supuesto legal, otros que lo son de hecho.

Por poner un ejemplo, es habitual que, en una comunidad política, se promulguen leyes que regulen el tráfico para la seguridad de todos. Una norma que prohíba circular a 100 km/h en vías urbanas sería, *a priori*, justa y proporcionada. Sin embargo, si una persona estuviera trasladando al hospital a un enfermo herido de gravedad podría, en conciencia, objetar de la obediencia a esa norma de tráfico para llegar lo antes posible al destino y tratar así de salvar la vida del enfermo. En ese caso, el bien mayor, que es la vida del enfermo, puede tener tal peso en la conciencia del conductor que le haga decantarse por él frente al bien general, abstracto y obligatorio, de la seguridad vial concretada en la obediencia a la norma.

Vemos, por tanto, que la objeción de conciencia puede suponer una forma de desobediencia individual a una ley que, sin ser injusta, provoca en la persona un dilema de conciencia, porque ante ella prevalecen razones morales de índole superior a las normativas.

### 3.3.2. Fundamento de la objeción de conciencia ante la ley justa

Ratzinger sostiene, como ya hemos mencionado, que el fundamento de la objeción de conciencia es la verdad —que constituye el objeto de la conciencia—. Pero, ciertamente, de manera explícita él solo se refiere a los casos de objeción de conciencia ante la ley injusta.

Para los supuestos de objeción ante la ley justa, el fundamento de la verdad es insuficiente: si la norma es justa, estará por definición asentada en la verdad, luego la verdad no podría ser,

al mismo tiempo, la razón de ser de la obediencia a una norma y de la objeción a obedecerla. Es preciso, por tanto, que exista otro elemento que justifique la objeción de conciencia ante la norma justa.

En línea con el pensamiento de Ratzinger, consideramos que un fundamento sólido de la objeción ante la norma justa podría ser el bien, en el sentido que se expone a continuación: metafísicamente hablando, se afirma que la verdad, el bien y la belleza son trascendentales del ente, formas en las que se manifiesta al hombre todo aquello que tiene el ser en sí. En cuanto adecuado al intelecto, el ente es verdadero; en cuanto adecuado a la voluntad, es bueno; y, en cuanto adecuado al espíritu en general —implicadas ambas potencias del individuo—, es bello (Lobato, 2005). Por lo tanto, la verdad, el bien y la belleza predicán algo del ser que, en parte es común a los tres trascendentales y en parte específico de cada uno.

Si la verdad es el fundamento de la objeción ante la norma injusta —que es una norma que, por definición, no da a cada uno lo suyo, es decir, no respeta la verdad de los destinatarios de dicha norma—, el bien podría ser el fundamento de la objeción ante la norma justa —pues, aunque esta da a cada uno *lo suyo*, lo da al nivel que toda norma lo puede dar, esto es, a un nivel de mínimos—. El Derecho es un sistema que, a base de mandatos y prohibiciones con carácter de mínimos, asegura un contexto de paz social y de seguridad jurídica (Pérez, 1994, p. 522). Pero el Derecho no puede impedir justamente que aquella persona que se sienta compelida en su interior, por razones de conciencia, a hacer un bien mayor que el que la norma mandata lo ponga por obra. Ese sería el fundamento de la objeción de conciencia ante la ley justa: permitir el discernimiento individual encaminado a la realización de un bien mayor.

Este fundamento —el bien— haría más alusión al nivel volitivo de la conciencia que detalla Ratzinger, mientras que la verdad, base de la objeción ante la norma injusta, se referiría más al nivel intelectual (*anamnesis*) de la conciencia.

En suma, es lógica y metafísicamente coherente y respetuoso con el pensamiento de Ratzinger sostener que, puesto que la operación de la conciencia involucra más, en primer término, a la inteligencia, y, en segundo término, a la voluntad, la objeción de conciencia tenga como fundamento las dimensiones del ente que se adecúan más a tales potencias: la verdad, en el supuesto de la norma injusta, y el bien, en el de la norma justa.

El hecho de que el fundamento de la objeción ante la norma justa sea el bien, de manera que solo la realización de un bien mayor deba justificar la desobediencia particular a un mandato obligatorio, es precisamente lo que minimiza los riesgos de incumplimiento general de las normas que podría perjudicar la supervivencia del Estado.

## 4. Conclusiones

1. Aunque existen diferentes ideas o nociones de conciencia, la más completa es la noción de conciencia moral. Es precisamente a esta a la que se refiere Ratzinger cuando, en sus escritos, alude a la conciencia.

2. La conciencia, para Ratzinger, no puede ser desligada de la verdad, pues tiene en ella su fundamento.
3. La razón de ser de la conciencia no es otra que coadyuvar al discernimiento del bien y del mal, para iluminar y perfeccionar la acción humana.
4. Ratzinger define la conciencia en términos de potencia, no de acto, al contrario que la tradición escolástica. Esa potencia o capacidad es propia de todo hombre por naturaleza.
5. El ejercicio de la conciencia, para Ratzinger, se produce en dos niveles diferenciados, uno más ligado a la dimensión intelectual y otro a la volitiva. El primero de ellos, la *anamnesis* o recuerdo del bien y la verdad presentes en la racionalidad del hombre, permite que, en el segundo de los niveles, la *conscientia*, el sujeto aplique a las decisiones concretas ese bien y esa verdad reconocidos previamente.
6. El contenido de la conciencia —que es la verdad, si hablamos de una conciencia bien formada— requiere de ciertos mecanismos de protección en los sistemas jurídicos. Uno de ellos es la objeción de conciencia. La razón de la existencia de estas herramientas de protección es que la verdad debe prevalecer sobre las normas positivas que, por definición, tienen carácter de mínimo ético necesario para garantizar el bien común y la seguridad jurídica.
7. La objeción de conciencia es el acto que pretende el incumplimiento individual de una ley; es, en otros términos, actualizar el contenido de la conciencia y proclamar su primacía sobre el ámbito normativo. Esto es así tanto si se trata de una norma justa como de una injusta, siendo que esta última no debiera existir, pues es una *contradictio in terminis*.
8. En cuanto al fundamento de la objeción de conciencia, en el caso de la norma injusta es la prevalencia de la verdad a la que hemos hecho referencia, tal y como sostiene Ratzinger.
9. En cambio, el autor no hace mención del fundamento de la objeción ante la norma justa. Para este caso (que además es uno de los paradigmas de la figura histórica de la objeción, mucho antes de que se regulase como institución jurídica), proponemos como fundamento el bien, en continuidad con la doctrina de Ratzinger y con la teoría metafísica de los trascendentales del ente.
10. En suma, la objeción de conciencia se presenta como una figura que, juridificada o no, funge como mecanismo protector del contenido de la conciencia, al que siempre se ha de obedecer, sin perjuicio de la responsabilidad moral que, como nos recuerda Ratzinger, puedan tener las acciones humanas obradas en conciencia.

## 5. Bibliografía

- Ayuso, M. (2010). «Estado y conciencia», en VV. AA., (2010). *Estado, ley y conciencia*, Madrid, Marcial Pons, 17-26.
- Benedicto XVI (1997). *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia Católica ante el nuevo milenio. Una conversación con Peter Seewald*, Madrid, Ediciones Palabra (Benedicto XVI a).

- Benedicto XVI (2005). *Discurso a los participantes en la Conferencia internacional sobre el genoma humano*, 19 de noviembre (Benedicto XVI b).
- Benedicto XVI (2007) *Discurso a los participantes en un encuentro sobre la ley moral natural*, 12 de febrero (Benedicto XVI c).
- Benedicto XVI (2007). «Fe, verdad y cultura, reflexiones a propósito de la encíclica *Fides et Ratio*, Madrid, 16 de febrero de 2000», en *Razón y verdad*, Madrid, Arzobispado de Madrid (Benedicto XVI d).
- Benedicto XVI (2008). *Discurso en el concierto organizado por el Consejo Pontificio Justicia y Paz en el 60 aniversario de la Declaración Universal de Derechos Humanos*, 10 de diciembre (Benedicto XVI e).
- Benedicto XVI (2011). *Ángelus* del 24 de julio (Benedicto XVI f).
- Benedicto XVI (2011). *Discurso a los participantes en la Asamblea General de la Academia Pontificia para la Vida*, 26 de febrero (Benedicto XVI g).
- Benedicto XVI (2011). *Visita al Parlamento Federal*, Reichstag, Berlín, 22 de septiembre (Benedicto XVI h).
- Cañal García, F. J. (1994). «Perspectiva jurídica de la objeción de conciencia del personal sanitario», *Cuadernos de Bioética*, 5 (19), 221-229.
- Grocio, H. (1995). *Del derecho de la guerra y de la paz*, Madrid, Editorial Reus.
- Juan de la Cruz (2010). «Llama de Amor viva», en *Obras Completas*, Madrid, Monte Carmelo.
- Juan Pablo II (1993). *Carta Encíclica Veritatis splendor a todos los obispos de la Iglesia católica sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia*. Versión en línea: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_06081993\\_veritatis-splendor.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html).
- Justiniano (1889). *Cuerpo del Derecho Civil Romano*, García del Corral, I. (trad.), Barcelona, Consejo de Ciento.
- Kelsen, H. (2009). *Teoría pura del Derecho*, Buenos Aires, Eudeba.
- Llano, A. (1991). *Gnoseología*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra.
- Lobato, A. (2005). *Ser y belleza*, Madrid, Unión Editorial.
- Martirologio Romano* (1953). Madrid, Editorial Apostolado de la Prensa.
- Palomo Pinel, C. M. (2013). «En busca de los orígenes del derecho a la objeción de conciencia: belicismo, conquista y milicia en los primeros siglos del cristianismo», en VV. AA., *Hacia un Derecho Administrativo y Fiscal Romano*, vol. II, Madrid, Dykinson, 85-109.
- Pérez Delgado, E. (1993). «Nota doctrinal a la cuestión 79», en Tomás de Aquino, *Suma de Teología* (I-II), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Pérez Luño, A. E. (1994). «Derecho, moral y política: tensiones centrípetas y centrífugas», *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 15-16 (2), 511-534.
- Pinillos Díaz, J. L. (1983). *Las funciones de la conciencia*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.
- Platón (1988). «Fedón», *Diálogos*, Madrid, Editorial Gredos.
- Ratzinger, J. (1998). «Si quieres la paz, respeta la conciencia de cada hombre. Conciencia y verdad», en *Verdad, valores, poder: piedras de toque de la sociedad pluralista*, Madrid, Rialp (Ratzinger a).
- Ratzinger, J. (2020). *El elogio de la conciencia. La Verdad interroga al corazón*, Madrid, Palabra (Ratzinger b).
- Ratzinger, J. (1998). «La libertad, la justicia y el bien. Principios morales de las sociedades democráticas». Discurso con motivo de la recepción como *membre associé étranger de l'Académie des Ciencias Morales et Politiques des Institut de France*, pronunciado en París el 7 de noviembre de 1992. En *Verdad, valores, poder: piedras de toque de la sociedad pluralista*, Madrid, Rialp (Ratzinger c).
- Sacks, O. (2019). *El río de la conciencia*, Barcelona, Anagrama.
- Sagrada Biblia* (2010). Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Santamaría Ibeas, J. J. (2007). «Los orígenes de la objeción de conciencia y la desobediencia civil. H. D. Thoureau», en VV. AA., *Historia de los derechos fundamentales*, 3 (2), 943-972.
- Tomás de Aquino (2001). *Suma de Teología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Autor / Author

CAÑETE SÁNCHEZ, Cristina  
Universidad Francisco de Vitoria

RECIBIDO / RECEIVED 22 de noviembre de 2023

ACEPTADO / ACCEPTED 14 de diciembre de 2023

PÁGINAS / PAGES De la 37 a la 53

ISSN / ISSN 2386-2912

# Posverdad: ¿paso del logos al mito? Análisis de la dimensión antropológica de los relatos

## Post-truth: from logos to myth? Analysis of the anthropological dimension of narratives

En este artículo se analizará la relación entre el mito y la posverdad con base en la necesidad antropológica de expresar y comprender la búsqueda del sentido del bien y de la verdad. Para ello se estudiará la naturaleza y evolución del pensamiento mítico con el fin de comprender su complementariedad con la ética y los relatos bajo la revisión crítica del paradigma dualista entre mito y logos. Una vez entendida la necesidad humana de los mismos y su capacidad de acción, se procederá a resolver a qué responde el éxito de la posverdad actual en cuanto respuesta política ante la demanda antropológica de sentido en una época de desencanto vital.

*#posverdad, #mitos, #manipulación, #verdad, #creencias, #relato.*

This article will analyse the relationship between myth and post-truth based on the anthropological need to express and understand the search for the meaning of good and truth. For this purpose, the nature and evolution of mythical thought will be to understand its complementarity with ethics and stories under the critical revision of the dualistic paradigm between myth and logos. Once the human need for them and their capacity for action is understood, we will proceed to resolve the success of the current post-truth as a political response to the anthropological demand for meaning in an era of vital disenchantment.

*#post-truth, #myths, #manipulation, #truth, #beliefs, #narrative.*

# 1. Introducción

La noche del 6 de enero de 2021 la mayoría de las televisiones del mundo retransmitían una imagen inaudita: un hombre vestido de bisonte presidiendo el Senado estadounidense. El Capitolio, símbolo durante siglos de la democracia no solo de Estados Unidos sino del mundo, había sido asaltado por una horda de manifestantes para impedir la confirmación del relevo presidencial de Donald Trump a Joe Biden. La vía del diálogo propio de la sociedad democrática había sido anulada por una serie de teorías de la conspiración y bulos que habían dibujado en la mente de los extremistas fantasías que convertían la violencia en la más legítima defensa de la libertad. Q-Shaman, aquel hombre disfrazado, lideraba uno de los grupos acérrimos de la teoría de Q-Anon, que veían a Donald Trump como el gran salvador mesiánico que destruiría el *establishment* político para devolver a Estados Unidos su grandeza. La resistencia de los cuerpos de seguridad de la gran superpotencia fue insuficiente contra una turba de manifestantes enaltecidos por creencias sin fundamento. Si la manipulación había puesto contra las cuerdas a una de las instituciones más fuertes del mundo, ¿cómo es posible hacer frente a aquello desde la verdad? ¿Qué había sucedido? ¿Qué es este mundo que se está abriendo camino y que es tan difícil de comprender?

Este fenómeno no solo ha inquietado a la sociedad civil, sino que lleva siendo protagonista los últimos años de un nuevo objeto de estudio para los académicos de la política y la comunicación como respuesta a la creciente preocupación por la desinformación, reto protagonista de nuevas acciones en instituciones políticas como la Unión Europea o la OTAN. El asalto al Capitolio es un ejemplo más del estallido generado por una presión social instigada por teorías de la conspiración, discursos populistas y *fake news*. Si bien estos elementos han estado presentes durante siglos, su combinación global actual ya cuenta con un término propio para mostrar su relevancia: «posverdad». Fue en 2016 cuando los diccionarios de Oxford la nominaron como palabra del año, en consonancia con fenómenos como el Brexit o la irrupción de Donald Trump en la política estadounidense<sup>1</sup>. La Real Academia Española ha definido dicho término como la «distorsión deliberada de una realidad, que manipula creencias y emociones con el fin de influir en la opinión pública y en actitudes sociales» (Real Academia Española 2023).

Hasta el momento, la mayoría de los estudios respecto a este fenómeno han estado orientados al campo de la manipulación política y los sesgos cognitivos con el objetivo de prevenir a la sociedad de su uso. Sin embargo, su estudio aislado y reduccionista impide conocer en profundidad su naturaleza. Por ello el presente artículo de investigación se propone abordar la cuestión desde una perspectiva antropológica para comprender por qué conecta tan bien la posverdad con el ser humano como para lograr tanto éxito pese a la aparente repulsa social que la manipulación produce.

<sup>1</sup> Cf. McIntyre, L. (2018). *Posverdad*. Editorial Cátedra, p. 31.

Dicha construcción de creencias mediante relatos remite a una realidad que a primera vista se observa alejada de la actualidad: los mitos. Pocos serán los libros de historia de la filosofía en Bachillerato que no empiecen con el famoso epígrafe: «Grecia: el paso del mito al logos». Así lo marcan los estándares educativos y lo siguen los profesores como una declaración de intenciones: «Hemos abandonado las mentiras de los mitos, ahora vivimos en la era de la absoluta racionalidad». Sin embargo, más allá de ese epígrafe se alza una realidad que lo desafía. ¿Es la posverdad una vuelta del logos al mito? ¿De verdad se abandonó el mito? ¿Es real esa dicotomía entre lógica y mito? ¿Qué relevancia tiene el relato en la formación de creencias sociales? ¿Algo que parece tan antiguo como los mitos puede arrojar luz sobre una realidad tan actual como la posverdad? Estas preguntas nacen en el recorrido desarrollado en la Escuela de Liderazgo Universitario, programa formativo de la Universidad Francisco de Vitoria y Santander Universidades, a modo de llamada a profundizar en la dimensión antropológica de los relatos. En especial, surge como el estudio de un fenómeno actual como es la posverdad desde una de las preguntas planteadas al final del módulo de Razón y Verdad: ¿pueden las historias revelar verdades profundas? A su vez, esas historias primeras de los mitos responden a una tensión estructural humana reflexionada en el módulo de La cuestión de Dios, la cual remite a una transcendencia mayor estructuradora del orden que muchas veces es obviada en las investigaciones sobre la posverdad. Así, el presente artículo de investigación se propone analizar las semejanzas y las diferencias entre el mito y la posverdad en base a la necesidad antropológica de expresar y comprender la búsqueda del sentido del bien y de la verdad. Para ello, en un primer momento se buscará profundizar en la capacidad del mito en la historia para comprender el mundo y su evolución. Posteriormente, y en base al conocimiento adquirido con anterioridad, se procederá a analizar bajo dicha perspectiva el desarrollo de la posverdad, como un hecho propio de la actualidad y como muestra de la estructura narrativa de creencias sociales. De esta manera, en la conclusión se podrá responder a la pregunta de investigación: ¿es la posverdad el paso del logos al mito?

## 2. Mitos: ¿entre la verdad y el bien?

### 2.1. Naturaleza del pensamiento mítico: la necesidad del mito

Para alcanzar una comprensión del mito es necesario primero observar cómo el pensamiento mítico aparece como facultad constitutiva de lo humano de la mano de la inteligencia, no como paso previo a la misma, con el desarrollo del lenguaje. Tal y como señala el sociólogo Luis González Seara, ahí se encuentra el punto de partida para comenzar a hablar de la dinámica retroalimentación entre naturaleza y cultura humana:

La posesión del lenguaje humano no se halla asociada con un tipo específico de organización mental que es algo más que un simple nivel superior de inteli-

CAÑETE SÁNCHEZ, Cristina

«Posverdad: ¿paso del logos al mito? Análisis de la dimensión antropológica de los relatos».

*Relecciones*. 2023, nº 10, pp. 37-53

Relecciones

gencia. [...] Se trata de un salto cualitativo, que permite al cerebro humano generar una estructura lingüística que dota a todos los hombres, de forma innata, de una capacidad creadora ilimitada. [...] El hombre aparece así, desde un principio, como el hacedor de sí mismo, como el producto de su propia actividad vital, dotado de una naturaleza que implica la transmisión del conocimiento (González Seara, 2008, pp. 11-12).

Dicha actividad creadora comunicaba la realidad del mundo consigo mismo, es decir, instauraba una relación entre su mundo objetivo y subjetivo a través de la expresión y la comprensión. Y, como consecuencia, lo subjetivo se objetiviza y lo objetivo se subjetiviza. Así, el hombre queda convertido en un animal simbólico que va más allá de lo inmediato:

Se le abre un horizonte nuevo, una dimensión trascendente: no se mueve solo dentro del mundo de lo sensible, sino también dentro del mundo del sentido; el mismo mundo físico y material es visto con una significación y un sentido. [...] De esta manera el hombre se hace humano (Amengual, 2007, p. 142).

Elementos como el pensamiento abstracto, las formas simbólicas y los elementos ideológicos, desarrollados gracias al lenguaje, permiten el nacimiento de las invenciones,<sup>2</sup> únicamente presentes en el ser humano y que reflejan parte de su naturaleza. ¿Es esto la semilla de la mentira o de la carencia de toda lógica? No, es la esencia misma de la inteligencia, tanto teórica como práctica. La conciencia del mundo y de sus múltiples dimensiones lleva a buscar respuestas que adecúen nuestra visión y vida al mismo. Karen Armstrong, especialista en religiones comparadas, relaciona el surgimiento de los mitos con la expresión de esta búsqueda de sentido:

Somos criaturas que le buscamos significado a todo. [...] Desde nuestros orígenes inventamos historias que nos permitían situar nuestra vida en un contexto más amplio, que revelaban un patrón subyacente y nos hacían pensar que, pese a todos los deprimentes y caóticos indicios que sugerían lo contrario, la vida tenía un valor y un significado (Armstrong, 2005, p. 10).

El mito, por tanto, es un relato simbólico que busca el sentido. Lo hace abstrayendo los valores que ligan al hombre a una verdad y bien profundo en diversas dimensiones de la identidad personal y social. Esta búsqueda se manifiesta en las cuatro funciones del mito: la mística, la cosmológica, la sociológica y la pedagógica<sup>3</sup>. Ante las cuestiones de la trascendencia, el universo, la sociedad y la vida humana, el mito aparece no como huida de la realidad, sino como encuentro con ella:

<sup>2</sup> Cf. González Seara, L. (2008). *La aventura del intelectual antiguo*. CIS, p. 29.

<sup>3</sup> Cf. Campbell, J. (1991). *El poder del mito*. Capitán Swing, pp. 55-56.

Los mitos son historias de nuestra búsqueda de la verdad a través de los tiempos. [...] Los necesitamos para que la vida signifique algo, para que se comunique con lo eterno, para que atravesase el misterio y podamos descubrir quiénes somos (Campbell, 1991, p. 24).

Frente a una visión negativa del mito como mentira y manipulación, se alza una perspectiva de mito como la necesidad de expresión de creencias y comprensión del orden. ¿Es esto así en la actualidad?

## 2.2. Historia del pensamiento mítico: la respuesta del mito

Los mitos no son humanos porque hayan protagonizado el inicio de los tiempos, sino porque se encuentran en la propia naturaleza del hombre. A diferencia del paradigma generalizado, el análisis de su evolución no debe ser observado como el paso de una mente infantil a una adulta, sino según el papel que el mito ha ido tomando en las diversas sociedades hasta llegar a la actual. Esa es la línea que plantea Armstrong en su obra *Breve historia del mito*<sup>4</sup>, sobre la cual se basará esta sintética revisión histórica. Solo así podrá comprenderse la antropología del mito en cuanto respuesta social a una necesidad humana.

### 2.2.1. Paleolítico: mitología de los cazadores (20000-8000 a. C.)

Vida y mito se fusionaban en una sola cosa. El elemento fundamental de su tiempo, la caza, constituía un rito sagrado que manifestaba la confrontación con la muerte propia y la de los animales, a los cuales se les atribuía una gran sabiduría. El chamán personificaba dicha relación con la trascendencia para ayudar a la comunidad a transitar a través de la desesperación de la supervivencia. Para enfrentarse a ella no solo hacía falta el desarrollo técnico de armas, sino también de relatos, que no eran solo historias en el aire, sino vivencias que se hacían concretas a través de los rituales. Mito e inteligencia se complementaban al permitir al ser humano instalarse con mayor dominio y libertad en su existencia<sup>5</sup>.

### 2.2.2. Neolítico: mitología de los agricultores (8000-4000 a. C.)

El desarrollo previo de la técnica alcanzó su esplendor en la agricultura, que, al igual que la caza, no era considerada algo mundano: lo transcendental estaba en la propia naturaleza. La imaginación comienza su tendencia a enraizarse en lo concreto y la fuente de sustento para los hombres queda personificada bajo la forma de la Diosa Madre, símbolo de muerte y vida. «El mito era verdad, porque miraras a donde miraras, veías que la vida y la muerte eran inseparables, que la tierra moría y volvía otra vez a la vida. La muerte era espantosa, aterradora e inevi-

<sup>4</sup> Cf. Armstrong, K. (2005). *Breve historia del mito*. Siruela.

<sup>5</sup> Cf. Armstrong, K., *op. cit.*, pp. 23-56.

table, pero no era el fin» (Armstrong, 2005, pp. 75-76), así explica la especialista en religiones comparadas cómo la verdad vital que transmitían las primeras mitologías va más allá de una verdad lógica.

### 2.2.3. Primeras civilizaciones (4000-800 a. C.)

La mitología tuvo que hacer frente al desafío de la urbanización, que revisa el progreso de los humanos, pero también al de unos dioses que se ven superados por sus hijos. Si bien todavía predominaba una filosofía perenne según la cual la tierra era una réplica de lo sagrado, los hombres comenzaron a verse como seres independientes. Es por ello por lo que se reinterpretan mitos antiguos y se centra la atención en acontecimientos históricos. El gran paradigma de este cambio es *La epopeya de Gilgamesh*, cuya versión definitiva del 1300 a. C. plantea los límites y posibilidades de lo humano. El inicio de esta autonomía respecto a lo divino también queda patente en Grecia con el mito de Adonis al reflexionar sobre la condición de ciudadano. La nueva insatisfacción de encontrar en los mitos sagrados el sentido humano definiría el futuro espiritual de la humanidad.

### 2.2.4. La era axial (800-200 a. C.)

Como indica su nombre, el eje de la espiritualidad y de la relación respecto a la realidad cambia en consonancia con las tendencias previas. Las transformaciones sociales, políticas y económicas también se manifiestan en los nuevos sistemas filosóficos y religiosos, caminos por donde a partir de ese momento se desarrollará el espíritu de la humanidad en lugar de los mitos. La postura respecto a estos podía ser de rechazo o de tolerancia, pero de cualquier modo se rescataban dos elementos principales: la ética y la narratividad. En primer lugar, los valores de la solidaridad y la justicia adquieren una mayor relevancia en las culturas. La dupla de mito y ritual resultaba insuficiente para una espiritualidad que cada vez más reclamaba un comportamiento ético correcto por parte de la voluntad individual. Es precisamente en este momento en el cual Confucio enuncia por primera vez la regla de oro de la reciprocidad, presente en múltiples culturas. De manera que el mito es movimiento tanto para dentro como para fuera, una expresión de los valores propios y una pertenencia a las creencias colectivas en cuanto a verdad y bien. En segundo lugar, pervive la necesidad intrínseca de las narraciones para lo inefable:

La aparición de la vida urbana había determinado que la mitología ya no se aceptara como algo indiscutible. La gente la examinaba con un enfoque crítico, pero cuando se enfrentaba al misterio de la psique, instintivamente volvía a recurrir a los antiguos mitos. Quizá hubiera que adaptar las historias, visto que la sociedad todavía las consideraba necesarias (Armstrong, p. 105).

Ese enfoque crítico se encuentra alimentado principalmente por el logos griego, con un objetivo cognitivo diferente. Sin embargo, el intento de búsqueda de objetividad era más que

la obtención de la misma, puesto que las respuestas de los primeros filósofos de la naturaleza eran tan poco verificables como los mitos. La distancia entre mito y logos cada vez fue más evidente, más por la negativa de veracidad con la que el logos valoraba al mito que por la propia naturaleza de este. Pero tanto la relación del mito con el logos como con la religión era indisoluble:

El logos griego parecía oponerse a la mitología, pero los filósofos continuaban utilizando los mitos, considerándolos o bien los precursores primitivos del pensamiento racional o algo indispensable para el discurso religioso. Y, de hecho, pese a los monumentales logros del racionalismo griego durante la era axial, este no ejerció ningún efecto sobre la religión griega (Armstrong, 2005, p. 130).

### 2.2.5. El período postaxial (200 a. C.-1500 d. C.)

Los elementos míticos comienzan a localizarse únicamente en las religiones, aunque las tres monoteístas (judaísmo, cristianismo e islam) creen en una divinidad que participa en la historia. Armstrong señala que uno de los factores de esta nueva actitud podría ser la corriente racionalista occidental, puesto que la transformación de un hecho histórico en una fuente de inspiración religiosa pasa por la mitificación, si se entiende el mito como un «hecho que, de un modo u otro, ocurrió en algún momento, pero que también ocurre continuamente» (2005, p. 133). Es decir, es la metáfora de la verdad de lo esencial y no lo coyuntural lo que genera las creencias. La Pascua, la resurrección de Cristo y la predicación de Mahoma son hechos históricos, pero también míticos, en tanto y en cuanto reflejan una verdad espiritual en torno a la cual la comunidad se reúne en unos ritos que participan de su eternidad. Cuando la filosofía y la religión racionalizada no alcanzaban para obtener respuestas, el mundo de los mitos hablaba de una verdad íntima. Esto lo comprendieron algunos grupos de judíos, musulmanes y cristianos orientales<sup>6</sup>. Sin embargo, la razón occidental se alejó cada vez a más velocidad de la verdad de los mitos hasta desencadenar la incapacidad actual para del pensamiento mítico.

### 2.2.6. La gran transformación occidental (1500-actualidad)

En una época de revoluciones pragmáticas, parecía que el logos y el mito habían tomado de forma definitiva caminos opuestos. Sin embargo, la necesidad de trascendencia de la naturaleza humana exigía una respuesta ante la constatación del orden y del caos. ¿Las creencias habían desaparecido? No, ni la «muerte» de los mitos ni la secularización podían hacer desaparecer dicha necesidad. El sociólogo Joan Estruch señala que ese vacío existencial es sustituido por la fe en la

<sup>6</sup> Es de interés comprender que elementos intrínsecamente míticos pervivieron temporalmente en algunas de estas creencias, como es el caso de la tradición mística judía de la Cábala —en especial a través de la difusión de las ceremonias y meditaciones de Luria tras la expulsión de los judíos de España— o el mito del Imán Oculto para los descendientes de Mahoma en el islam. Si bien hubo tendencias de racionalización, no culminaron al sobrevivir en algunos casos la aceptación de la complementariedad del mito y el logos.

razón, el progreso y la ciencia<sup>7</sup>. Pero esas creencias son empobrecedoras ya que no son capaces de saciar la realización de ámbitos que no están sujetos a ella. «El destino de nuestra época se caracteriza por la racionalización y la intelectualización, y, sobre todo, por el desencantamiento del mundo» (Weber, 1969, p. 215), diagnosticaba el sociólogo Max Weber en el tránsito del siglo XIX al siglo XX. La relación entre el hombre y el mundo ha sido alterada al aumentar la distancia considerada entre ambas ya que se ha pasado de una experiencia de porosidad con el mundo, a una limitante donde la consciencia humana es el único eje vertebrador<sup>8</sup>. Los mitos preaxiales y el encantamiento pueden haber desaparecido como tales, pero no la necesidad humana de expresar y comprender más allá de lo racional. ¿Cómo responde hoy en día la sociedad a esta demanda? Tanto Campbell como Armstrong señalan a los escritores como los chamanes de la actualidad que dan alivio a la angustia moderna porque el relato es «la trama que le asignamos a la vida y al universo, nuestros supuestos básicos y creencias fundamentales sobre el funcionamiento de todo» (Campbell, 1991, p. 183). Esto no es algo accesorio para el ser humano, sino constituyente de una identidad narrativa que reclama el desarrollo personal a través de historias que evalúan la relación entre el mundo y el yo para comprender el proyecto vital<sup>9</sup>. Las funciones místicas, cosmológicas, sociológicas y pedagógicas de los mitos se adecúan a la necesidad humana de búsqueda de sentido y desde diversos ámbitos se pretende satisfacerla, pero valorando al mito como algo negativo por falta de lógica material<sup>10</sup>. Asumir que la sociedad actual no necesita creencias lastra al ser humano a un vacío que debe ser completado de forma más o menos exacta. Solo bajo el paraguas de dicha necesidad de expresión y comprensión de una realidad cuyo caos y orden no puede ser explicado meramente bajo la racionalidad se puede captar el poder de los relatos. Su naturaleza no radica en la veracidad que ofrecen, sino en el bien que proponen y perpetúan:

Tenemos que renunciar a la falacia del siglo XIX según la cual los mitos son falsos o representan un modo de pensamiento inferior. No podemos reinventarnos enteramente ni suprimir toda la tendencia racional de nuestra educación para volver a una sensibilidad premoderna, pero sí podemos adoptar una actitud más respetuosa hacia la mitología. Somos criaturas creadoras de mitos, y en el siglo XX vimos cómo algunos mitos modernos muy destructivos acababan con matanzas y genocidios. Esos mitos fracasaron porque no cumplían los criterios de la era axial. No se les infundió el espíritu de solidaridad, el respeto por el carácter sagrado de toda vida (Armstrong, 2005, p. 169).

<sup>7</sup> Cf. Estruch, J. (1996). *Formas modernas de la religión*. Alianza, p. 273.

<sup>8</sup> Cf. Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Massachusetts, pp. 38-40.

<sup>9</sup> Cf. Mclean, K. (2008). *The Emergence of Narrative Identity*. Habermas & Bluck, p. 196.

<sup>10</sup> El racionalismo positivista del siglo XIX que marca la dinámica intelectual posterior observa las creencias como irrelevantes al carecer de una fundamentación experimental y una utilidad pragmática. Una razón escindida se convierte definitivamente en el instrumento superior de dominio ante la naturaleza, por lo que la apertura al misterio de la vida humana queda alejada de esos parámetros controlables. Desde ellos se buscará dar nuevas respuestas a una pregunta tan antigua como el hombre. En este contexto, los mitos son vistos como una ausencia de lógica —mantra que se heredará hasta la actualidad— y de materialidad —tanto en cuanto a desinterés práctico.

### 3. Posverdad: ¿el fin de la exigencia de la verdad?

El sujeto ideal para el gobierno totalitario no es el nazi convencido o el comunista convencido, sino la gente para quien la distinción entre hechos y ficción, entre verdadero y falso, ya no existe (Arendt, 2016, p. 474).

Si bien esta frase de la filósofa Hannah Arendt puede remitir a tiempos del siglo xx, quizás pueda resultar un eco del pasado que llegue a describir la actualidad. Un adoctrinamiento como el presentado por Arendt es propio de regímenes totalitarios donde el gobierno determina qué información es verdad para imponerla a la población. Sin embargo, esto no significa que dicho fenómeno haya desaparecido con la llegada de la democracia<sup>11</sup>. Es más, la imbricación de la verdad y la mentira presente extralimita los casos de persuasión o manipulación empleada por el poder con anterioridad. Tanto es así que junto al término «posverdad» se ha extendido también el de «pospolítica» o «posdemocracia» como característica de un momento actual que exige ser comprendido con rigurosidad y matices:

Que posverdad, ilusionismo, mala fe, engaño y embrollo andan de la mano en la vida política y sus malas emanaciones es algo que cualquier ciudadano medianamente informado capta sin dificultad, se deje engañar o no por parte de la porfía y del juego. Pero la cuestión es si todo es lo mismo. ¿Podríamos aventurar que el engaño masivo —por convicción fanática o por terror— pertenece a las sociedades totalitarias, que la mentira más o menos puntual y escandalosa —un pecado que lleva su pena al ser desenmascarado— es lo propio de las democracias, y que la posverdad —impune y desvergonzada por definición— casa con la posdemocracia? (Ibáñez Fanés, 2017, p. 13).

En esta parte del artículo se buscará profundizar en el componente sociológico de la posverdad, por lo que se unirá su significado antropológico con la estructura social que condiciona su expansión. Tal relación entre la realidad y la ficción en el ámbito público será clave para realizar una comparación fructífera entre mito y posverdad.

#### 3.1. Definición de posverdad

El propio término «posverdad» aparece explícito por primera vez en relación con el totalitarismo, pero con una reflexión determinante: el hombre ha negado la exigencia de verdad. Es en aquella referencia donde nace la palabra, en el artículo «A Government of Lies» sobre el caso Watergate del autor serbio-estadounidense Steve Tesich:

<sup>11</sup> Cf. Subirats, J. (2017) «Política: evidencias, argumentos... Y persuasión». En: Ibáñez Fanés, J. (ed.). *En la era de la posverdad*. Editorial Calambur, p. 120.

Nos estamos convirtiendo rápidamente en prototipos de un pueblo con el que los monstruos totalitarios solo podrían babear en sus sueños. Todos los dictadores hasta ahora han tenido que esforzarse en suprimir la verdad. Nosotros, con nuestras acciones, estamos diciendo que esto ya no es necesario, que hemos adquirido un mecanismo espiritual que puede despojar a la verdad de cualquier significado. De manera muy fundamental, nosotros, como pueblo libre, hemos decidido libremente que queremos vivir en un mundo de posverdad<sup>12</sup>.

Tal y como se observa tanto en su primera aparición como en su definición actual, la verdad ha caído en la irrelevancia: lo que reclama la opinión pública son emociones sobre las cuales sustentar sus creencias. Este giro produce, como afirma el académico Lee McIntyre, que la problemática de la posverdad no sea sobre la verdad misma, sino sobre cómo el ser humano se relaciona con ella y ejecuta sus decisiones<sup>13</sup>. Es por eso por lo que el origen de este fenómeno procede de una transformación humana, cultural y social que modificó el mundo desde su raíz: la posmodernidad.

### 3.2. Origen de la posverdad

El uso de la mentira y la manipulación es tan antiguo como el propio hombre, pero en el campo de la información institucionalizada hay que tener en cuenta que las noticias falsas surgen con las noticias mismas, principalmente por la inexactitud de los instrumentos de verificación<sup>14</sup>. El paradigma de la objetividad y la independencia no llega hasta la creación de las agencias de noticias, como la americana Associated Press, en 1846, ya que debían proveer piezas a periódicos de todas las tendencias partidarias<sup>15</sup>. Sin embargo, esto no erradica el empleo malicioso de la información con intenciones políticas, como ejemplifica en su plenitud la famosa frase del corresponsal del *Morning Journal* en La Habana que impulsó el conflicto entre España y Estados Unidos por Cuba a finales del siglo XIX sobre la creación de guerras a partir de informaciones<sup>16</sup>. Por tanto, se observa que la alteración de la opinión pública es un espectro gradual cuya intensidad aumenta ante la asunción de la verdad como fuente de poder que puede ser controlada: «El objetivo de la propaganda no es convencer a alguien de que tienes razón, sino demostrar que tienes la autoridad sobre la verdad misma. Cuando un líder político es realmente poderoso, él o ella puede desafiar la realidad» (McIntyre, p. 128).

<sup>12</sup> Cf. McGrath, S. *The 'pos-truth' lie*. En *Brodeur Partners* (consultado el 8 de noviembre de 2023). Disponible en: <https://www.brodeur.com/post-truth-lie/>.

<sup>13</sup> Cf. McIntyre, L. (2018), *op. cit.*, p. 25.

<sup>14</sup> Cf. Soll, J. (2016). *The Long and Brutal History of Fake News*. En *Político* (consultado el 8 de noviembre de 2023). Disponible en: <https://www.politico.com/magazine/story/2016/12/fake-news-history-long-violent-214535/>.

<sup>15</sup> Cf. Wolf, C. (2016). *Back in the 1890s, Fake News Helped Star a War*. En *Public Radio International* (consultado el 8 de noviembre de 2023). Disponible en: [www.pri.org/stories/2016-12-09-long-and-tawdry-history-yellow-journalism-america](http://www.pri.org/stories/2016-12-09-long-and-tawdry-history-yellow-journalism-america).

<sup>16</sup> Cf. Soll, J. (2016), *op. cit.*

Pero ¿qué sucede si no existe la verdad? ¿Quién tiene el poder? Quien tenga la mejor interpretación, es decir, el mejor relato. Ahí está la posverdad. Sus raíces se encuentran en el posmodernismo de los años 80. Aunque surgió en la crítica literaria, la invitación a la deconstrucción se extendió por otros campos hasta llegar a la epistemología: no existía la verdad objetiva y cualquier declaración era la perspectiva de una persona tratando de imponer su poder. El relativismo y el constructivismo llegaron incluso a afectar a la ciencia, cuya fiabilidad entró en una crisis al ser vistos sus datos como meras interpretaciones. Estados Unidos es el epicentro donde comienzan los hechos alternativos propios de la posverdad con la creación intencional de controversias y discursos contradictorios sobre la industria tabacalera, la relación entre las vacunas y el autismo o el cambio climático<sup>17</sup>. Dicha estrategia fue a su vez respaldada por aquellos medios de comunicación que tomaron la decisión de otorgar tiempo equitativo a ambas partes de la historia en lugar de facilitar el acceso a la verdad mediante un ejercicio de contraste y verificación. Como consecuencia, el público comenzaba a entrar en una espiral de confusión por una desinformación de muchos datos y poco sentido. ¿A quién creer cuando los hechos podían ser interpretables y ya no significaban la verdad? ¿Qué es lo único en lo que poder confiar? El clima para la posverdad ya era el adecuado:

Dado que la verdad no es monopolio de nadie, que es prácticamente inalcanzable, dado que los puntos de vista son diversos y plurales, puesto que estamos en la posmodernidad, en la era del pensamiento débil y la sociedad líquida, ¿a qué viene preocuparse por la verdad? Se empieza defendiendo la legitimidad de las medias verdades. [...] Luego, es mejor ocultarla. [...] Cuando la realidad se impone y los hechos son tan visibles que no hay ocultación que valga, el ambiente está preparado para que emerjan los populismos. [...] La ciudadanía está dispuesta a creer cualquier cosa que augure un cambio en profundidad (Camps, 2017, p. 95).

No solo se altera el poder y la sociedad en un sentido abstracto, sino también se genera una nueva realidad a partir de los nuevos relatos. Cuando la comunidad asume que la razón se ha perdido, la mirada sobre la realidad se inunda de una emocionalidad que la posverdad provoca y explota<sup>18</sup> hasta generar un hombre nuevo de acuerdo a esos tiempos líquidos que dificultan la construcción de un proyecto de vida personal<sup>19</sup>:

Lo estremecedor de esta nueva mentira es que los ciudadanos pueden estar dispuestos a dejarse engañar de buen grado a cambio de obtener con ello

<sup>17</sup> El gran caso paradigmático fue la creación del Tobacco Industry Research Committee bajo la idea de los directores de relaciones públicas de las principales tabacaleras estadounidenses en los años 50 para pagar la generación de estudios que pusiesen en duda la alerta sanitaria del daño del tabaco a la salud. Dicha estrategia de confusión social ha sido asociada con los negacionismos posteriores.

<sup>18</sup> Cf. Arias Maldonado, M. (2017). «Informe sobre ciegos: genealogía de la verdad». En: Ibáñez Fanés, J. (ed.). *En la era de la posverdad*. Editorial Calambur, p. 71.

<sup>19</sup> Cf. Bauman, Z. (2007). *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*. Tusquets Editores, página 27.

cierta pretendida ganancia en su vida cotidiana que, para decirlo en dos palabras, consiste en reducir su incertidumbre y sensación de poquedad, en suma, su miedo (Ródenas de Moya, 2017, p. 167).

Dicha incertidumbre existencial, heredera de una progresiva secularización, genera una atmósfera de búsqueda de nuevas creencias en la cual, para el editor y poeta Andreu Jaume, la posverdad se convierte en una revelación que asume el papel de «una mentira que se sostiene solo con la fe, el desprecio de la razón, del conocimiento y el regreso a una autoridad apolítica. Y a menudo con una ciencia y una tecnología aliada con el negocio» (2017, p. 158). Pero no es una fe como las anteriores. Si previamente las creencias estaban para definir una identidad con sentido, ahora es la identidad la que construye la creencia en la posverdad:

Es lisa y llanamente la indiferencia ante la posibilidad de que una convicción o una creencia sean verdad o mentira siempre y cuando convengan a un modo de sentir y de vivir, a un deseo de realidad, a una creencia más profunda pero no sometida a ningún tipo de escrutinio mínimamente racional, sino simplemente entregada a la auto confirmación permanente de identificaciones afectivas y creencias mediante la filtración selectiva de aquello que se decide dar por verdad frente a aquello que se decide dar por mentira o simplemente se ignora (Ibáñez Fanés, 2017, p. 33).

### 3.3. La posverdad en la actualidad

¿Cuál es el mundo de la posverdad al que se refiere Tesich en el artículo que hemos mencionado anteriormente? ¿Se ha llegado definitivamente a él? Una vez comprendida la posverdad en su esencia, es necesario entender cómo se configura en el mundo actual (y si en parte también lo explica). Lee McIntyre señala las cuatro condiciones de posibilidad que generalmente se estudian en este fenómeno: la crisis de los medios de comunicación, el cuestionamiento a los expertos, las redes sociales y los rasgos psicológicos de la ciudadanía<sup>20</sup>. Las dos primeras ya han sido expuestas al ser pasos necesarios en la aparición de la posverdad, por lo que se procederá a reseñar brevemente el papel que tienen la psicología y las nuevas tecnologías en este fenómeno.

En primer lugar, la psicología social ha abordado con frecuencia la posverdad a partir de su asociación a sesgos cognitivos, es decir, la tendencia de buscar una armonía entre creencias y modos de vida, no solo las propias, sino también las del grupo que nos rodea. Ahí se encuentra la explicación a múltiples fenómenos psicológicos que participan en la posverdad: la disonancia cognitiva, la conformidad social, el sesgo de confirmación, la amnesia de la fuente, el razonamiento motivado, el efecto contraproducente, el efecto Dunning-Kruger, etc. Si bien la psicología avala que el razonamiento humano no es tan claro y fiable como se tiende a suponer,

<sup>20</sup> McIntyre, L. (2018), *op. cit.*, p. 13.

no se debe tomar esta única perspectiva para explicar el carácter antropológico y social de los relatos o de la posverdad puesto que tales efectos son disposiciones y no determinaciones. Es necesario avanzar más allá de estas condiciones para descubrir su significado más íntimo.

En segundo lugar, las redes sociales no deben ser consideradas como meros instrumentos por los cuales se transmite la posverdad, sino como un actor fundamental en su formación y consecuencias. Tal cuestión está cada día más en el centro del debate, tanto público como en el interior de las grandes compañías tecnológicas. En el famoso documental de Netflix *El dilema de las redes*, el exingeniero de Facebook y Google, Justin Rosenstein, afirma lo siguiente:

Los algoritmos y los políticos manipuladores se han vuelto expertos en lo que nos hace saltar, en crear *fake news* que absorbemos como si fuera la realidad y confundirnos para que nos creamos esas mentiras. Es como si tuviésemos cada vez menos control sobre quiénes somos y sobre lo que creemos<sup>21</sup>.

La coacción a la libertad presente tanto en las burbujas informativas como en la cultura del flash exponen al mundo a la banalización y a la conocida como «política del tuit»<sup>22</sup>. Dicha apelación a lo instantáneo y lo emocional son las herramientas perfectas para una posverdad que pierde de vista la verdad del mundo y del hombre en un entorno digital que satura al usuario con una infoxicación que impide distinguir la realidad del relato. Para Jordi Ibáñez Fanés, la realidad queda mediada por las redes y la televisión, por lo que la relación entre la misma y el ser humano queda atrofiada<sup>23</sup>. Pero el reclamo de confianza para creer en aquello no es ninguna novedad:

Nunca lo que los humanos hemos creído ha tenido por qué coincidir con la verdad. [...] Muchas personas optan por lo emocional como un lenguaje más asequible y horizontal, tanto para quien evita el esfuerzo que supone la verdad, como para quien se siente frustrado, desencantado o se sabe falto de libertad (Zafra, 2017, p. 182).

El mundo de la posverdad conecta con la necesidad de creencias del ser humano para, en lugar de facilitarse el reconocimiento de sentido, ganar espacio a la aparente libertad. Por tanto, la posverdad funciona porque encaja con el hombre y la sociedad nueva, tanto porque los genera como porque esta es creada por ellos. Quienes están amenazados son ellos, no una verdad en sentido abstracto porque «no se trata solo de contar mentiras, sino de convertirlas en la lógica expresiva y expositiva, en el modo de designar el mundo y sus cosas» (Serna, 2017, p. 120). Ahora quien nos explica el mundo no es la verdad en alguna de sus múltiples formas, sino el poder como el padre que narra cuentos a sus hijos antes de dormir:

<sup>21</sup> Orlowski, J. (dir.) (2020). *El dilema de las redes* (documental). Argent Pictures, Exposure Labs, The Space Program. Distribuidora: Netflix.

<sup>22</sup> Cf. Silvero Moreno, P. (2019). «El rigor informativo en la era de la posverdad: la amenaza de las *fake news* en las redes sociales». *Revista Comunicación y hombre*, número 15, p. 57.

<sup>23</sup> Cf. Ibáñez Fanés, J. (2017), *op. cit.*, p. 20.

La ventaja de un cuento es que no responde a las preguntas concretas de los niños. [...] Las demandas particulares sobre el sentido del mundo suelen poner en aprietos a los mayores. En cambio, el relato es una suerte de respuesta coherente que les proporciona orden de principio a fin, un discurso hecho de palabras seductoras, persuasivas, pronunciadas con rítmica prosodia y efectos de adormidera, palabras que sirven para entender las acciones de los demás, lo que los otros esperan de mí y, sobre todo, la reparación de lo que estuvo roto o perdido (Serna, 2017, pp. 104-105).

Esta es una de las técnicas empleadas con frecuencia en comunicación política: marcar la línea discursiva antes de que la sociedad te imponga.

Si yo respondo concretamente a lo que se me demanda, me obligo a aceptar la lógica de quien interpela. Si, por el contrario, opongo una historia cerrada, coherente, una historia que tenga principio y fin, en ese caso fuerzo al interpelante a escuchar un cuento, una revelación, evitando sus preguntas y, además, haciéndole copartícipe de mi lógica y de mis detalles (Serna, 2017, pp. 104-105).

Entonces, ¿es este relato de la posverdad semejante a los mitos? ¿Las mentiras de la manipulación y propagación de siglos previos han sido una tendencia y la posverdad una confirmación del abandono del logos por el mito?

## 4. Conclusiones

Una vez estudiada la dimensión antropológica de los mitos y de la posverdad en cuanto a su función sociológica, las semejanzas y diferencias entre ambos aparecen más claros. La necesidad humana de expresar y comprender la búsqueda del sentido del bien y de la verdad que ha marcado el presente artículo ha revelado dos elementos guía para desarrollar su comparación final: la narratividad —en relación con la verdad— y la ética o trascendencia —en relación con el bien—. A continuación, se procederá a sintetizar la relación de mito y posverdad en torno a estos dos aspectos.

En primer lugar, la narratividad aparece como el gran punto de sinergia entre ambas. Sin un análisis exhaustivo, tanto mito como posverdad podrían ser calificados como narraciones que difuminan la barrera entre la realidad y la ficción para mentir. Es por ello por lo que, ante esta perspectiva, la posverdad sería un abandono del logos para volver al mito. Sin embargo, tras el presente análisis se puede valorar que dicha mirada sería una interpretación negativa del mito heredera de un racionalismo infecundo. La frecuente contraposición entre mito y logos como estadios de conciencia diferentes es una falsa dicotomía tanto teórica como práctica, ya que ambos reclaman conocimientos diferentes y complementarios. Si bien los dos hacen referencia a la verdad, el logos se enfoca en lo veraz y los mitos en lo esencial. Por tanto, se puede hablar de un pensamiento mítico que no huye de la realidad, sino que, en términos de verdad, lo que busca es comprender un orden del cual emane un sentido íntimo. Dicha inteligencia creadora es

humana por esencia y ha estado presente a lo largo de la historia, donde vemos que se manifiesta la identidad simbólica del hombre, quien en la cultura lo subjetivo se objetiviza como perpetuador de aquellos valores que orientan al ser humano en sus creencias sobre qué es lo valioso en el universo. En el caso de la posverdad, si bien se siguen las estructuras de los relatos por su intrínseca conexión con la dimensión narrativa de la vida, no se encuentra presente esa vinculación con la esencia existencial de apertura de horizontes. Es más, si los mitos bien interpretados sitúan al hombre en el mundo, la posverdad lo separa de él y anula su libertad al construir una lógica hegemónica de control social. Al ser la posverdad un fenómeno propio de un mundo líquido donde al no existir la verdad el poder lo ejerce quien domina el relato, el valor de la vida se despersonifica para la creación de una realidad paralela definida por discursos alternativos. En un mundo sin posibilidad de explicaciones trascendentales, la necesidad de enfrentarse a la incertidumbre existencial ha abocado a una laxitud en la exigencia de la verdad en aras de refuerzos emocionales que adecúen las creencias a las identidades cerradas<sup>24</sup>.

En segundo lugar, la orientación al bien se expresa a través de los elementos éticos o trascendentales que doten de sentido moral a la realidad. Estas son las verdades íntimas a las cuales se dirige la narratividad de los mitos y que, en lugar de originar dogmas reduccionistas, generan creencias que sitúan al hombre ante la conciencia del valor de su libertad en el mundo. Si bien los mitos originales se han perdido prácticamente en su totalidad, esta cara tras la época axial fue representada en especial a través de los sistemas religiosos y filosóficos en su presentación de la vida buena. El sentido que busca el hombre no solo se traduce en una explicación cosmológica, sino también en los valores que articulan su vida. Por eso la secularización radical es muchas veces estudiada como una falsedad, ya que la fe o la trascendencia no ha sido desterrada, sino que su hegemonía ya no se encuentra en una explicación superior sino en realidades humanas como puede ser la razón, la ciencia o el progreso<sup>25</sup>. La tensión

<sup>24</sup> Si antes la relación entre mundo y hombre era permeable, la del hombre actual se han complejizado por la creciente distancia entre ambos y las nuevas categorías en las cuales se los valora. El mundo ha quedado convertido en una fuerza más cambiante y ante la cual, pese a los esfuerzos racionales del hombre, la incertidumbre se convierte en regla. Aunque se haya establecido una mayor relación de independencia entre ambas, el hombre termina observando que es incapaz de gozar de libertad si no encamina sus acciones y deseos a través de las posibilidades de su vida. La necesidad de un proyecto de vida orientativo contrasta con un mundo indomable del cual aprender. Si bien esto no es una novedad puesto que radica en la esencia de la vida, el hombre se encuentra paralizado e indefenso para resolverlo auténticamente. La magnitud de las dimensiones de la existencia ya no es afrontada mediante un sentido aperturista, sino que busca ser limitada para un mayor control. Así, un cambio de creencias alteraría la cosmología guía del hombre, por lo que las externalizadas que actúen como refuerzo serán asumidas como las más útiles para la vida por ser vistas como garantía de la necesidad de permanencia.

<sup>25</sup> Estruch señala que en muchas ocasiones se ha declarado la secularización desde una perspectiva *eclesiocéntrica*. Sin embargo, afirma que «la Iglesia es una manifestación histórica e institucional del hecho religioso» (1996, p. 268), es decir, no el hecho religioso en sí mismo. Los individuos y las sociedades pueden elevar elementos materiales a piedras angulares de creencias que, aunque no estén unidas a una religión tradicional, cumplen la misma función de trascender lo inmediato. Un ejemplo evidente se dio durante la Revolución francesa cuando se institucionalizó el culto a la razón como religión estatal.

generada por la incertidumbre puede afrontarse desde diversas respuestas más o menos verdaderas, pero es en ese aspecto donde la posverdad encuentra su punto de anclaje para alcanzar su éxito. Como se ha observado anteriormente, este fenómeno no solo se basa en mentiras, que han estado presentes durante siglos, sino en la generación de una lógica valorativa diferente para la reiteración de una visión que justifique cualquier acto. Esta no se asentaría sobre una verdad esencial, sino sobre una emocionalidad explotada mediante una manipulación que reduce al ser humano al impedirle una búsqueda genuina del bien.

Por tanto, aunque es posible observar en el mito y en la posverdad parámetros y estructuras parecidas al enraizarse en necesidades humanas idénticas, sus objetivos últimos difieren. Pese a esto, su estudio comparado es de relevante interés para comprender antropológicamente el éxito de los relatos actuales de la posverdad y abre una puerta mayor de estudio para plantear posibles estrategias de solución a la posverdad bajo la luz de un conocimiento verdadero de la naturaleza narrativa y ética de los mitos. La búsqueda de orden en torno a la verdad y el bien no es una empresa individual, sino colectiva, en la cual las comunidades humanas recurren a historias que dan sentido su pasado, su presente y su futuro.

## 5. Bibliografía

- Amengual, G. (2007). *Antropología filosófica*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Arendt, H. (2006). *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza.
- Arias Maldonado, M. (2017). «Informe sobre ciegos: genealogía de la verdad». En: Ibáñez Fanés, J. (ed.). *En la era de la posverdad*. Editorial Calambur.
- Armstrong, K. (2005). *Breve historia del mito*. Siruela.
- Bauman, Z. (2007). *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*. Tusquets Editores.
- Campbell, J. (1991). *El poder del mito*. Capitán Swing.
- Camps, V. (2017). «Posverdad, la nueva sofística». En: Ibáñez Fanés, J. (ed.). *En la era de la posverdad*. Editorial Calambur.
- Estruch, J. (1996). *Formas modernas de la religión*. Alianza.
- González Seara, L. (2008). *La aventura del intelectual antiguo*. CIS.
- Ibáñez Fanés, J. (2017). «Introducción». En: Ibáñez Fanés, J. (ed.). *En la era de la posverdad*. Editorial Calambur.
- Jaume, A. (2017). «El escándalo de la posverdad». En: Ibáñez Fanés, J. (ed.). *En la era de la posverdad*. Editorial Calambur.
- McGrath, S. The 'pos-truth' lie. En Brodeur Partners (consultado el 8 de noviembre de 2023). Disponible en: <https://www.brodeur.com/post-truth-lie/>.
- McIntyre, L. (2018). *Posverdad*. Editorial Cátedra.
- McLean, K. (2008). *The Emergence of Narrative Identity*. Habermas & Bluck.
- Orlowski, J. (dir.) (2020). *El dilema de las redes* (documental). Argent Pictures, Exposure Labs, The Space Program. Distribuidora: Netflix.
- Real Academia Española. (s.f.). Posverdad. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado el 8 de noviembre de 2023, de <https://dle.rae.es/posverdad>.
- Ródenas De Moya, D. (2017). «La verdad en la estacada». En: Ibáñez Fanés, J. (ed.). *En la era de la posverdad*. Editorial Calambur.

- Serna, J. (2017). «Fake news. Todo es falso salvo alguna cosa». En: Ibáñez Fanés, J. (ed.). *En la era de la posverdad*. Editorial Calambur.
- Silvero Moreno, P. (2019). «El rigor informativo en la era de la posverdad: la amenaza de las fake news en las redes sociales». *Revista Comunicación y hombre*, número 15.
- Soll, J. (2016). *The Long and Brutal History of Fake News*. En *Político* (consultado el 8 de noviembre de 2023). Disponible en: <https://www.politico.com/magazine/story/2016/12/fake-news-history-long-violent-214535/>.
- Subirats, J. (2017). «Política: evidencias, argumentos... Y persuasión». En: Ibáñez Fanés, J. (ed.). *En la era de la posverdad*. Editorial Calambur.
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Massachusetts.
- Weber, M. (1969). *El político y el científico*. Alianza.
- Zafra, R. (2017). «Redes y posverdad». En: Ibáñez Fanés, J. (ed.). *En la era de la posverdad*. Editorial Calambur.