



<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v74n189.117935>

EL ORIGEN DE LA VERDAD EN TIEMPOS DE POSVERDAD



THE ORIGIN OF TRUTH IN POST-TRUTH TIMES

MARÍA DEL CARMEN LÓPEZ SÁENZ*
UNED - Madrid - España

Cómo citar este artículo:

MLA: López Sáenz, María del Carmen. "El origen de la verdad en tiempos de posverdad." *Ideas y Valores* 74.189 (2025): 43-64.

APA: López Sáenz, M. C. (2025). "El origen de la verdad en tiempos de posverdad." *Ideas y Valores*, 74 (189), 43-64

CHICAGO: López Sáenz, María del Carmen, "El origen de la verdad en tiempos de posverdad." *Ideas y Valores* 74, 189 (2025): 43-64.

Esta investigación ha sido realizada en el marco del proyecto "Verdad versus post-verdad. Investigación fenomenológica- hermenéutica", financiada por la UNED (Madrid). 096-034219, del que la autora fue investigadora principal.

* clopez@fsof.uned.es / ORCID: 0000-0003-4207-0579.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Este artículo investiga el sentido de “El origen de la verdad” (Merleau-Ponty) contrastándolo con el fenómeno de la posverdad que prevalece en nuestros días. Comienza examinando la conexión fenomenológica entre la verdad y la evidencia para comprender la “fe” perceptiva y su relación con la *Urdoxa* (Husserl). Analiza su desarrollo gracias al lenguaje, así como la instrumentalización de este en la era de la posverdad. Frente a ella, describe la influencia de la expresión en la noción merleau-pontiana de “institución”, aplicada a la verdad. Su comparación con la “fundación” (Arendt) y la *Fundierung* (Husserl) permitirá explorar la interrelación entre verdades de hecho y verdades de razón, así como describir la racionalidad crítica exigida por la verdad. Ambas actúan contra la posverdad, la sustitución de la filosofía por la tecnología y de la verdad ontológica por la verificación y la eficiencia.

Palabras clave: M. Ferraris, J. Ortega y Gasset, historia, ontología fenomenológica.

ABSTRACT

This article investigates the meaning of “The Origin of Truth” (Merleau-Ponty) with the aim of addressing the post-truth phenomenon that prevails today. It begins by examining the phenomenological connection between truth and evidence to understand Merleau-Pontian perceptual “faith” and its relationship with the *Urdoxa* (Husserl). The study analyzes its development thanks to language as well as its instrumentalization in the post-truth era. In contrast, it describes the influence of expression on the Merleau-Pontian notion of “institution”, applied to truth. Its comparison with the “foundation” (Arendt) and the “*fundierung*” (Husserl) it will allow us to explore the interrelationship between truths of fact and truths of reason in order to describe the critical rationality required by truth. Both act against post-truth and the substitution of philosophy for technology and ontological truth for verification and efficiency.

Keywords: M. Ferraris, J. Ortega y Gasset, history, phenomenological ontology.

Maurice Merleau-Ponty: “El origen de la verdad”

Merleau-Ponty proyectaba escribir la obra *El origen de la verdad*, que acabó titulándose *Lo visible y lo invisible*. Fue publicada póstumamente conteniendo las claves de su nueva ontología. Las continuas referencias a la verdad justifican el título pretendido por el autor y demuestran su interés por la génesis de una verdad que, como veremos, tiene un alcance ontológico, en el sentido de su ontología indirecta de acceso al ser por diferenciación (écart), manteniendo la distancia en la proximidad que es el principio mismo de la percepción y del movimiento hacia la verdad (Merleau-Ponty 1964 170). Se pregunta por el origen de esta, entendiéndola genéticamente desde él, explorando la relación entre el ser y el sentido y como genealogía de lo verdadero.¹

En una nota de 1959 titulada precisamente, “El origen de la verdad”, denuncia la crisis y el estado de no filosofía de su época. Propone superarla volviendo a la ontología y a la interrogación por el ser bruto y el *logos*, bien entendido que esto no será posible hasta que no “arranquemos de raíz la ‘filosofía objetiva’” (Merleau-Ponty 1964 219). Hace suya así la crítica husserliana de la racionalidad establecida que vive apartada de la verdad o la ha cosificado, y reactiva la investigación retrospectiva (*Rückfrage*) por el origen de la verdad. Mientras que Husserl retrocede a las profundidades de la objetividad para buscar el “fundamento”, Merleau-Ponty cree que el “origen” debe aparecer en la historia y convertirse en un nuevo inicio.²

Ambos fenomenólogos rechazan el objetivismo, pues saben que ninguna forma de ser puede ser puesta sin referencia a la subjetividad, la cual siempre es relacional y encarnada. El fenomenólogo francés se opone también al idealismo de la conciencia absoluta que cree estar en posesión de la Verdad, cuando la verdad no es algo que se pueda poseer; únicamente podemos abrirnos a ella desde nuestra situación y en busca de sentido. Experimentamos esa apertura junto con la existencia que vuelve sobre sí sin trasponerse en objeto, sino como esa *doxa* del mundo de la vida y de la historia que nunca deja atrás lo irreflexivo del que se proviene.

De un modo similar a Ortega y Gasset, Merleau-Ponty (1964 19)³ reconoce que la filosofía que da cuenta de la existencia sin reducirla está hecha de para-*doxas*. “Paradoja” no es una contradicción sin salida, sino la tensión que nos hace interrogarnos por lo que vivimos y descubrir la profundidad de la verdad como “pasaje de la *Urdoxa* o fe

1 Claude Lefort (1964a 7) señala que, antes de las notas manuscritas de *Le Visible et l'Invisible*, Merleau-Ponty escribió “Ser y Sentido” o “Genealogía de lo verdadero” y, en último lugar, “El origen de la verdad”. (Si no se especifica lo contrario —citamos el original/traducción cuando la consultamos—, todas las traducciones son nuestras).

2 Hemos desarrollado este asunto en 2021.

3 Véase al respecto nuestro trabajo 2018a.

perceptiva a la verdad explícita en el lenguaje, en el concepto y en el mundo cultural” (Merleau-Ponty 1996a 115).

Su investigación sobre el origen de la verdad no busca, por tanto, su referencia estática, pues la verdad siempre está en movimiento, haciéndose. Su fuente continúa en ella y en sus manifestaciones. Así es como Merleau-Ponty confirma su necesidad y la vía apropiada para dirigirse a la verdad.

La “fe perceptiva” y su relación con la evidencia

Nuestra idea de verdad se funda en la percepción del mundo, dice Merleau-Ponty (1972 xi); a su vez, esa idea hace que la percepción no sea solo un modo de conocimiento, sino un “saber primordial de lo ‘real’”. “Real” es, para este fenomenólogo, todo aquello de lo que tenemos “evidencia pre-reflexiva” suscitada en nuestro contacto vivido con el ser, en esos niveles de nuestra experiencia que no pueden ser sustituidos por cogniciones.

Esto no implica rendirse a lo inmediato ni abandonar la reflexión, sino recordar siempre de dónde viene. Tal y como la entiende Merleau-Ponty, la reflexión conserva íntegramente la “fe” perceptiva, es decir, la convicción de que hay mundo, la evidencia de una verdad previa a la reflexión, más originaria y abarcadora que la verdad reflexiva. Ahora bien, esta es la que guía a aquella hacia el significado y así “la convierte en su verdad” (1964 51), es decir, en la verdad de la reflexión.

La evidencia del mundo es el paradigma de estos fenómenos cuya verdad, como la del ser, debe buscarse en la complicidad que tenemos con ellos. Esta evidencia es la experiencia de que estamos en la verdad y, por ella, somos capaces de desvelar el error (Merleau-Ponty 1972 xi) que, como la ilusión, no es una desviación, porque la verdad no es una normatividad construida; tampoco está ahí como las cosas ni en un interior. El error no la suprime, pero podemos demarcarlo de la verdad porque antes hemos reconocido ya algunas verdades.

Así reactiva este fenomenólogo la definición husserliana de “evidencia” como vivencia de la verdad (*Erlebnis der Wahrheit*) que implica la aprehensión de algo que es ya verdadero (Husserl 1975 194-196). La experiencia perceptiva no solo es, para el fundador de la fenomenología, la fuente de evidencia, sino del “ser verdadero” o el “ser real” y el “ser en el mundo” (Husserl 1950 10-11/87).

Husserl y Merleau-Ponty están de acuerdo en este sentido ontológico originario de la percepción y la verdad. Como el fundador de la fenomenología, consideran que la verdad pre-predicativa está en la base de la judicativa.

Sin embargo, a diferencia de Husserl, que distinguía dos tipos de evidencia: la absoluta, que era una noción ideal, y la evidencia real, que admitía diversos grados, Merleau-Ponty solo parece aceptar esta

última que se va dando de un modo procesual, al mismo ritmo que la verdad. Cree que la relación esencial entre conciencia y ser imposibilita la evidencia apodíctica, como el propio Husserl (1974, 165) reconocerá. Es importante destacar que, para esta corriente filosófica, la evidencia no es un sentimiento carente de intencionalidad hacia la verdad y hacia el ser, sino “la *efectuación intencional de la dación de algo en sí mismo*” (166).⁴ Orienta teleológicamente la vida consciente hacia la “razón”, pertenece *a priori* a la unidad de una vida, cuya investigación, que toma en consideración y esclarece todas las formas de evidencia, “es el ingente tema de la fenomenología” (295).

Merleau-Ponty concibe, asimismo, la evidencia como una tarea fenomenológica constitutivamente infinita, ya que lo que la posibilita es precisamente el inacabamiento de la percepción, su remisión a otras percepciones actuales y posibles hasta el punto de que la síntesis perceptiva solo puede ser una síntesis de transición. Por ello, la conciencia perceptiva —y toda conciencia lo es (Merleau-Ponty 1989 42)— es apertura a las cosas mismas y a una verdad que no se impone como universalmente verdadera, sino “como real para todo sujeto que comparte mi situación” (Merleau-Ponty 1972 52). Hay, por tanto, evidencia situada y experiencia de la verdad en curso.

Esta verdad se manifiesta en la génesis misma de la “fe perceptiva”, que no es fe ciega, sino que contiene algo de conocimiento, puesto que se sigue de nuestro contacto primordial con el mundo percibido. Merleau-Ponty la equipara con la *Urglaube* y la *Urdoxa* husserlianas, con la creencia y la opinión “originarias” —en tanto originales y fundamentales— que nos instalan en el mundo antes de toda ciencia y toda verificación (Merleau-Ponty 1972 395).⁵ La creencia primordial en que el mundo está listo para ser percibido (*Wahrnehmungsbereit*) gracias a la reflexión intuitiva y a los horizontes pasados y futuros de las cosas⁶ es, en efecto, afín a la fe perceptiva merleau-pontiana. Aunque esta es pasiva, como la *Urglaube*, nos proporciona la confianza en el mundo y los otros requerida por cualquier actividad. Con el triunfo de la posverdad, esa confianza parece haber desaparecido de la opinión pública, que no

4 Husserl (1974 165) sostiene que la intencionalidad es originariamente operante (*fungierende*). Hemos desarrollado esta intencionalidad fundamental para Merleau-Ponty en nuestro trabajo de 2017.

5 Sobre el papel de esta fe en la percepción, véase nuestro trabajo de 2020 233 y ss. Consideramos que la *Urdoxa* y la *Urglaube* husserlianas contradicen la tesis de Smith (2005 183) de que el fundador de la fenomenología defiende un “verificacionismo ideal” o teleológico fundado en la posibilidad ideal de experimentar cualquier objeto por un sujeto.

6 La reflexión (*Reflexion*) es “mirada de la percepción que intuye”, que nos da algo presente como ya ahí antes, como un fondo de vivencias y cosas “listas para ser percibidas” (Husserl 1950 95/176, traducción modificada).

está ya dada, sino que debe formarse y construirse, como ya sentenciara Bourdieu (1972). ¿Cómo será esto posible si ha desaparecido el compromiso con la experiencia vivida de la verdad que opera silenciosamente?

Con el advenimiento de la posverdad, por otra parte, percibir se ha convertido en duplicar lo que ya está ahí, y se ha debilitado la fe perceptiva que asume la verdad como una praxis pre-objetiva “que la *hace*” (Merleau-Ponty 1960a 120), es decir, como la ejercitación de una verdad que está orientada por las relaciones que establecemos los seres humanos y que, como la razón, no reduce a objeto eso a lo que se dirige, sino que es inseparablemente teórico-práctica y axiológica. De ahí que la evidencia no se limite a constatar lo dado; es, más bien, un “hecho-valor que envuelve y condiciona cualquier otro [hecho] posible” (Merleau-Ponty 1972 456). No hay hechos puramente objetivos y aislados entre sí, sino “hechos” relacionados con nuestras acciones, voliciones y valores.

Merleau-Ponty no se interesa por las evidencias singulares carentes de horizontes ni por la certeza solitaria. Cree que hay verdad porque nuestras acciones reactivan los proyectos del pasado buscando su continuidad y transformando las experiencias en significaciones que quedan a disposición de otros, lo que significa que “la verdad es otro nombre de la sedimentación, la cual es la presencia de todos los presentes en el nuestro” (Merleau-Ponty 1996a 116). Esta contemporaneidad es la simultaneidad de una verdad común a lo largo de la historia. Puede parecer pasiva porque su autor no es el yo espontáneo, pero no lo es completamente, ya que se basa en actos previos individuales y colectivos; además “actúa” en la co-percepción y en la coexistencia.

La fe perceptiva está unida a ella y constituye la base de nuestro enraizamiento ontológico. La conciencia perceptiva, por su parte, trasciende el conocimiento e incluso la vida consciente, pues comprende también lo inconsciente y sus “verdades”, que están ahí para nosotros, aunque no como las verdades de una segunda conciencia. El inconsciente no es reducible a ella. El fenomenólogo francés lo aborda como otra modalidad de la conciencia perceptiva, ontológicamente entendida como modalidad de la carne (*chair*) y como trasfondo privado del mundo común. En efecto, en él se ha sedimentado la vida perceptiva; la suya es, por un lado, sedimentación originaria, dado que es un campo del que arrancan nuevas percepciones. Por otro lado, el inconsciente es sedimentación secundaria en tanto matriz simbólica. Desde la perspectiva merleau-pontiana, las formas simbólicas, en las que se han integrado la materia y la vida, son características de los comportamientos superiores, despliegan un mundo virtual y hacen que la conducta “se abra a la verdad y al valor propio de las cosas (...)”. Aquí el comportamiento no solo *tiene* significado, sino que él mismo *es* significado” (Merleau-Ponty 2012 133). Esta elevación (*Aufhebung*)

del comportamiento nunca abandona, sin embargo, el orden material y vital, sino que, como decíamos, los “integra” en el orden simbólico como sus condiciones de posibilidad.

La significatividad que alcanzamos los seres humanos comportándonos es fruto de la vida perceptiva, que tiene sus puntos ciegos, los cuales prueban el inacabamiento de la verdad y actúan como estímulos para continuar dirigiéndonos a ella. El análisis fenomenológico tiene como meta restituir la articulación de ese nivel originario en el que conciencia y mundo se interconectan, un nivel que podrá ser enriquecido, pero nunca dejado atrás, por el lenguaje.

De la verdad prelingüística a la verdad por el lenguaje

Los comportamientos superiores, gracias a los símbolos y categorías, pueden adoptar perspectivas múltiples y expresar el mismo tema de diversas formas. Percepción y expresión alcanzan, como acabamos de ver, su máximo desarrollo con el lenguaje que, no obstante, para Merleau-Ponty (1960a 84), no tiene un estatuto independiente y fundante; depende de la expresividad corporal y de la percepción, las cuales ya instituyen cierto sentido, pues configuran y apelan a una continuación. El sentido perceptivo será prolongado –nunca eliminado– por el significado lingüístico, el cual no es autorreferencial, sino que “se supera a sí mismo hacia lo que significa [...] Los signos no solo evocan para nosotros indefinidamente otros signos y el lenguaje no es algo semejante a una prisión” (101). La relación diacrítica entre ellos está unida, por tanto, a su extra-referencialidad.

La percepción era una primera modalidad de expresión y “relación lateral” con el ser que producía ya cierta “estilización”; esta será reanudada por las diferenciaciones de la lengua producidas en el habla (*parole*) desarrollando un estilo expresivo y enlazando comunicativamente al sujeto con el mundo y los otros. De esta articulación⁷ por diferenciación surgirán verdades intersubjetivas, pues “nuestra relación con la verdad pasa por los otros” (Merleau-Ponty 1960b 37). La comunicación con ellos continúa la vida perceptiva transformándola gracias a esa actividad “espiritual” iniciada en el cuerpo, pero que lo eleva sin dejar de habitarlo, pues “la operación característica del espíritu está en el movimiento por el que retomamos nuestra existencia corporal y la empleamos para simbolizar, en lugar de únicamente para coexistir” (Merleau-Ponty 1962 405).

A la reciprocidad entre cuerpo y espíritu, habla y lenguaje, hay que añadir la del lenguaje y el pensamiento que, aunque son irreducibles, se

7 Merleau-Ponty (1964 168) entiende la articulación como “el Ser de todo ser”. El lenguaje articula nuestras relaciones porque profundiza en su reciprocidad y las inscribe. Repárese en que “articular” significa en castellano, asimismo, vocalizar y producir sonidos.

fundan en la experiencia llevada a la expresión de su sentido. El lenguaje no es un “instrumento” para ello; tampoco es una herramienta para pensar, sino el “medio” en que los seres humanos vivimos. Merleau-Ponty le confiere un sentido ontológico; dice que “es algo así como un ser” (1960a 54) que nos hace presentes a otros seres por alejados que estén. Esta capacidad, así como la canalización de la experiencia hacia su sentido a través del lenguaje, no serían nada si no se preguntaran por la verdad y su origen. ¿Acaso preguntarse por algo no es ya, de algún modo, preguntarse por su verdad?

Merleau-Ponty comprende la filosofía como interrogación y afirma que experiencia y lenguaje son “dos aspectos de la reversibilidad que es verdad última” (1964 204). Quiere decir que la verdad es un intercambio entre la experiencia y la expresión de su sentido. Hemos visto que la verdad se origina en aquella; revierte en el lenguaje que, luego, se reintegra en la experiencia. Así, por ejemplo, mi experiencia de las diversas tonalidades del color verde, siempre unida a la de las características de cada objeto verde (verde rugoso de un jersey, verde brillante de una manzana), se desvela cuando la categorizo y expreso buscando los términos apropiados; después vuelvo a la experiencia del verde con mi “paleta” de tonos más enriquecida. Cuanto más amplia es mi experiencia, más capaz soy de expresarla, pero también a la inversa: expresar la experiencia es potenciarla y apelar a más experiencias.

Merleau-Ponty piensa que no hay un modo de expresión privilegiado para ello, pero, de acuerdo con su ontología, creemos que consideraría más verdadera la expresión indirecta que hace hablar a las cosas mismas “por el tráfico oculto de la metáfora” (Merleau-Ponty 1964 167)⁸ que desvela las relaciones entre ellas y posibilita llegar a una verdad subjetiva-objetiva, a “la verdad que se habla en el fondo de la palabra” (239) y que así la sostiene como sustenta lo dicho.

No hay coincidencia plena entre la palabra y la vivencia de la verdad y, debido a ello, la buscamos, pero no para poseerla, ya que no es un objeto. La verdad acontece como reanudación, anticipación y deslizamiento del sentido. Su acontecer nos afecta profundamente a quienes nos involucramos y nos sentimos responsables de él. Consideramos que la expresión indirecta acompaña a la verdad en su movimiento porque profundiza en el significado de lo que experimentamos, crea sentido y, por ello, revela el ser, pues “el ser es *lo que exige de nosotros creación* para que tengamos experiencia de él” (Merleau-Ponty 1964 251). La filosofía se compromete con esa verdad, que no es arbitrariamente establecida, sino vivenciada como contacto indirecto y expresión del ser. Sus

8 El lector interesado puede consultar esta significación indirecta en nuestro estudio del 2016.

“creaciones” de sentido quieren ser más que meros productos culturales y, por ello, se interrogan por la verdad. Se convierten, entonces, en creaciones en un sentido radical, creaciones verdaderas —podríamos decir— porque reintegran y expresan el ser.

El lenguaje tiene sentido ontológico, porque expresa el ser escondido, sus sentidos, y, así, lo hace ser. Sin embargo, esto no acontece en la lengua (*parole parlée*), sino en el habla (*parole parlante*), que es una diferenciación y hasta una deformación coherente de la lengua. Como ya mostramos en un antiguo trabajo (1990), hablamos imprimiendo movimiento existencial a las diferencias diacríticas entre los signos hasta llegar al corazón de las cosas.

Paralelamente a su diferenciación entre una palabra ya hablada y una palabra hablante, Merleau-Ponty distingue la verdad ya hecha de la verdad que se hace (1955 206): aquella es la que ha quedado sedimentada, pero exige ser reactivada y expresada para instituir un mundo invisible de significados e ideas, que es la otra cara del mundo visible. Anverso y reverso constituyen el mundo siempre abierto y su verdad haciéndose. La “verdad” lingüística es un movimiento en la idealidad de la verdad que se desarrolla en el tiempo: “Habría pues un movimiento por el cual la existencia ideal desciende a la localidad y temporalidad, y un movimiento inverso por el cual el acto del habla aquí y ahora funda la idealidad de lo verdadero” (Merleau-Ponty 1960a 120). El primero instauro la concreción de la verdad en la historia; el segundo, es el de la “fundación” de la idea de verdad desde la singularidad del habla.

Ese movimiento doble se ha detenido en la era de la posverdad en la que reina la indiferencia ontológica, la desafección expresiva y el desprecio de la verdad, pues, como ha subrayado Pascal Engel (2021 28), el problema de la posverdad no solo es relativo a la no verdad del contenido de lo que se dice, sino que es una *actitud* de desinterés hacia la verdad y hacia lo que se dice con el único interés de maximizar el propio beneficio. Reactivar el interés común exigiría volver a buscar la verdad y ella fomentaría el compromiso con el mundo y los otros. “Compromiso” nos parece un término más radical que “finalidad”, porque mantiene lo que es subsumido por el fin. Entendemos el compromiso como una responsabilidad que alienta el afán de verdad o “veracidad”, como decía Ortega.

Desechar la verdad implica renunciar a expresar lo que es y a comprender su relación con el ser. El lenguaje queda reducido entonces a un instrumento de quien lo usa. Nada más lejos de la palabra que habla. Hemos visto que esta no se limita a utilizar la lengua instituida, sino que la reactiva para alcanzar y comunicar algo verdadero. Esta palabra que todavía habla surge del esfuerzo del hablante, pero también del que escucha, porque se habla de acuerdo con lo que el otro dice, y

no solo, por cierto, con lo que quiere oír. Hablar no es una iniciativa exclusivamente mía, pero escuchar tampoco es padecer la decisión del otro. Ambos “hacemos” la verdad dialogando, continuando el trabajo histórico y cultural que es “la manifestación, el devenir de la verdad” (Merleau-Ponty 1969 200), su camino de institucionalización.

Institución de la verdad y desafección por la institución

De la interrelación entre la lengua instituida y las modalidades instituyentes de habla, proviene la definición merleau-pontiana de “la institución como acto de nacimiento de todas las palabras posibles” (1968 42).⁹ Gracias a ellas, se va haciendo la verdad en el mundo y a través de la historia. Este “hacer” no aboca al relativismo. Incluso las verdades matemáticas y científicas más incontrovertibles se han ido “haciendo” y revelando con el tiempo, porque “no tenemos que ver con una verdad fuera del tiempo, sino con una reactivación de un tiempo por otro” (Merleau-Ponty 1989 57). Así es como renacen determinados signos, tradiciones, etc. que se consideran todavía pertinentes.

Aunque la verdad sea histórica, no es, sin embargo, la historia, sino que ha de ser forjada en ella. Un primer paso para ello es perseguirla intersubjetivamente; otro podría ser relativizar el relativismo y el dogmatismo resituándolos en la historia, ya que ella es el medio tanto de nuestros errores como de nuestras verificaciones. No hay verdades universales en la historia, pero la historia nos permite tomar “conciencia de una no verdad de lo particular” (Merleau-Ponty 2003 101). Esto no es falsacionismo, sino constatación de que el pasaje de lo particular a lo universal no concluye nunca y, además, es consecuencia de nuestra apertura a la verdad. La convicción de que no podemos poseerla y de que una evidencia aislada no es suficiente nos determina a los seres temporales a buscar la verdad y a contribuir a hacerla.

Por otra parte, si la pensamos radicalmente, la conciencia de la incardinación histórica puede dar lugar a una verdad distinta de la coincidencia total y de la adecuación, una verdad fundada en la contingencia del mundo y de nuestras relaciones con él, pero que reclama su continuación. La posverdad no la exige, lo que indica que no hay en ella “institución”, es decir, apertura a un campo¹⁰ en el que el sentido se da, pero también se recibe. Las verdades instituidas quedan a disposición de otros que podrán reactivarlas desde su situación. Mediante esta noción de “institución” Merleau-Ponty se adhiere a la búsqueda

9 De modo similar, Arendt (2005 223) considera que, si palabra y acto caminan unidas, algo nuevo se crea.

10 Merleau-Ponty (2003 101 nota), siguiendo a Husserl, ejemplifica esto con la apertura del campo de la geometría por Tales, un campo que fue instituyente porque puso algo en marcha y creó desde investigaciones precedentes.

husserliana “de la intención originaria total” que funda la “contemporaneidad de todas las verdades o de todas las historias” (2003 42), dado que esa intención no se limita a traer a la luz el pasado ni a explicitar lo implícito, sino que anticipa el porvenir en el pasado, es decir, funda un hecho cultural que, aun siendo histórico, tendrá continuidad.

La institución es, por tanto, fundación de una dinámica; es “la fecundidad ilimitada de cada presente que, precisamente por ser singular y pasar, nunca podrá dejar de haber sido y, por tanto, de ser universalmente” (Merleau-Ponty 1960a 73-4). Cuando el ser del presente se enlaza con el del pasado y el futuro, es posible pensar la institución de una verdad “que deviene, condensa y abre un futuro” (Merleau-Ponty 2003 59). Esta verdad se encuentra, como vimos, en la sedimentación (perceptiva, lingüística, cultural) como origen de reactivaciones individuales y sociales que, como dice Merleau-Ponty citando a Bergson, efectúan un “movimiento retrógrado de lo verdadero” (1964 243)¹¹ en el que se asienta la historicidad y aparece un tiempo de la verdad válida retroactivamente, porque, “lo que hay en cada momento [es] ‘verdad estructural’, unida a perspectiva, a centración, a estructuración” (Merleau-Ponty 1993 91). Esto significa que lo sucedido en el pasado cobra sentido por su relación intencional con un presente que, a su vez, se renueva a la luz de aquello que ocurrió. Mientras, el antiguo presente sigue abriendo acontecimientos que son retro-proyectados y, así, adquieren un sentido que va más allá de lo puramente subjetivo y de lo completamente objetivo. Ninguno de los dos extremos instituye verdades en sentido pleno. Tampoco es suficiente que algo haya acontecido y se haya sedimentado, sino que ha de afectarnos e incitarnos a buscar y expresar su verdadero sentido. Esta llamada a la continuidad instituye un saber, una cultura e incluso un comportamiento ético.

El saber verdadero no es ni la suma de todas las verdades particulares en un saber absoluto ni una de esas “grandes narraciones” que, según dice Maurizio Ferraris (2019 14), justificaban el saber que hoy “se ha convertido en una institución como cualquier otra” y ha originado la posverdad. Aquí hemos mostrado que todo saber procede de la “fe” perceptiva y que la verdad fenomenológica no es fruto de una narración sino, como dice Bernhard Waldenfels refiriéndose a la *verdad por hacer* merleau-pontiana, “una praxis histórica abierta que renuncia a los sueños de una historia universal” (1991 188).

11 Bergson cree que el movimiento que atribuye a todo juicio verdadero un efecto retroactivo es una ilusión (1989 1265) y que la mayor parte de los hechos que consideramos importantes no existían en el pasado como hechos; existirían retrospectivamente para nosotros si pudiéramos resucitar íntegramente su época (1266). Sobre este movimiento, véase nuestro trabajo en las referencias.

Ferraris no está pensando en la institución de la verdad merleau-pontianamente entendida, sino en la institución petrificada que damos por sentada. En el contexto de desafección institucional en el que vivimos de poco sirve decir que la posverdad no es un fenómeno nuevo, que ya lo promovieron los sofistas y la cultura “mosaico” fomentada por los medios de comunicación de masas del siglo xx. Chomsky y Herman (1990 21) vieron una estrecha relación entre la posverdad y la fabricación de consentimiento –antes por los *mass media*, ahora por los *social media*– con el fin de entretener e inculcar en los individuos “valores, creencias y códigos de comportamiento que les harán integrarse en las estructuras institucionales de la sociedad”. A este concepto de “institución” social como entidad fáctica a la que los individuos solo pueden adherirse o no, le falta esa capacidad instituyente de la que hemos hablado. Por eso, no motiva a los individuos a participar en la expresión y creación de sentido.

En cambio, la institución merleau-pontiana de la verdad es, al mismo tiempo, pública y privada. Su evidencia es la experiencia de un movimiento doble por el que primero se conquista el sentido y, después, se olvida quedando depositado para que otros lo reactiven en el futuro de acuerdo con sus nuevas inquietudes. Este es el modo de ser de la historia intencional o “vertical”: la historia que “funciona” en nosotros y avanza instituyendo sobre lo ya instituido mediante el trabajo de la interioridad en la exterioridad, gracias al *Ineinander* (el uno en el otro de la intersubjetividad, del presente y del pasado, etc.), que es el verdadero trascendental capaz de sacar de su crisis a la racionalidad (Merleau-Ponty 1996b 83). Esta situación crítica ya había sido denunciada en su época por el fundador de la fenomenología, el cual la entendía como una crisis de racionalidad de las ciencias de solo hechos, cuya alternativa era la fenomenología trascendental en busca de una verdad del mundo y del existente humano basada en su razón auto-responsable (Husserl 1976 275).

Génesis de la verdad por la razón unitaria

Decía Husserl (1976, 47) que la verdad era la expresión objetiva de la razón (*Vernunft*) y la razón la expresión subjetiva y correlativa de la verdad. Merleau-Ponty busca el origen de la última en una razón que irrumpe ya en el mundo con la fe perceptiva. Prioriza la percepción porque “nos pone en presencia del momento en el que se constituyen para nosotros las cosas, las verdades, los bienes, nos entrega un *logos* en estado naciente” (Merleau-Ponty 1989 67) que condiciona toda objetividad. No pretende reducir la verdad ideal (lingüística, cultural) a la perceptiva, sino asistir al nacimiento de la verdad y comprobar que “el mundo percibido es el fondo siempre presupuesto de toda racionalidad, de todo valor y toda existencia. Una concepción de este género

no destruye la racionalidad, ni el absoluto. Intenta hacerlos descender a la tierra” (1989 43). Está pensando en una racionalidad que abarca sus propios orígenes y todo lo que fue alejado de ella y condenado a la irracionalidad. Aboga por una razón más amplia¹² que la arbitrariamente establecida y reclama la “experiencia de la racionalidad”, consistente en averiguar el modo por el que el pensamiento y los conceptos surgen de la experiencia primordial de la vida. Esta experiencia no sigue una lógica formal, sino una lógica *en* la contingencia, es decir, arraigada en el tiempo, pero no reducible a él. La tensión entre enraizamiento y trascendencia es inherente a la racionalidad y se plasma, por ejemplo, en la dialéctica entre las verdades de hecho y las verdades de razón: aquellas van corrigiendo a estas y, a la inversa. No hay, por consiguiente, verdades de razón carentes de cierta facticidad.

Diverge, así, de la neta distinción de Arendt (1996 262) entre ambos modos de verdad y de la convicción de la filósofa de que solo la verdad fáctica es la esencia de la política, en tanto que su contraria —la mentira organizada—, modifica a su antojo los hechos. A juicio de Arendt, las verdades de razón configuran la especulación filosófica, mientras que las verdades de hecho conforman el pensamiento político y las opiniones (250). Estas últimas son legítimas si respetan las verdades fácticas, las cuales no se reducen a un mero relato de hechos que no lleva a la acción (264).

Siguiendo a la filósofa, la esencia de la mentira organizada moderna —lo que en nuestros días se denomina *fake news* y se asocia con la posverdad— es la defactualización. La mayor de sus amenazas es la destrucción del sentido por el que nos orientamos en el mundo real, y el deterioro de las instituciones que posibilitan la existencia de una esfera pública en la que participamos de la verdad debatiendo.

Como acabamos de ver, Merleau-Ponty no solo adscribe la institución a la esfera pública, sino que también encuentra verdad en la institución personal (p. e. de una obra, de un sentimiento). A diferencia de Arendt, no cree que haya escisión entre hecho y razón, porque no hay hechos puros, sino que obedecen a razones y no hablan por sí mismos. Por ello, Merleau-Ponty enlaza la “defactualización” con la crisis de la racionalidad descrita por Husserl.

Aquella situación crítica de las ciencias meramente fácticas hacedoras de hombres de meros hechos, de una racionalidad que solo reconoce verdades objetivas y obvia las del mundo de la vida (*Lebenswelt*) en el que se asientan, es paralela hoy al triunfo de la posverdad y a la intrusión de lo que se ha denominado “posdemocracia” en una sociedad fragmentada y contraída que amenaza con “regresar al mundo oscuro de la secta”

12 Merleau-Ponty ve en Hegel un precedente de su tentativa de integrar lo escindido en una *raison* élargie “que es la tarea de nuestro siglo” (1996a 79).

(Ibáñez 2017 34), porque en ella incluso los hechos han sido reducidos a interpretaciones y estas, a meras opiniones en base a hechos y debates inexistentes. No solo asistimos, por consiguiente, a la defactualización denunciada por Arendt, sino incluso al desprecio político-social de la verdad. De ahí solo hay un paso “al desprecio de los derechos, y el desprecio de los derechos es ya el comienzo de la tiranía” (36).

Arendt y Merleau-Ponty tienen muy presente el valor de los hechos, aunque saben que deben comprenderse e interpretarse, y que un solo hecho no puede considerarse más verdadero que otro a no ser que se inscriba en el movimiento hacia la verdad. Por eso comparten la pasión por la búsqueda de sentido en el sinsentido de la historia en la que los hechos se imbrican entre sí, con sus situaciones, motivaciones y significados, los cuales estarían vacíos si no condensaran cierto devenir de la verdad. Ambos filósofos se oponen al absolutismo de la verdad, pero también al relativismo que, llevado al extremo del “todo vale” y del “todo es posible” puede conducir al totalitarismo que “producirá hechos objetivamente verdaderos” (Arendt 1996 97), pero carentes de valores humanos.

Como pusimos de manifiesto (2018b 439 y ss.), la *foundation* arendtiana comparte rasgos comunes con la *institution* merleau-pontiana y su antecedente inmediato, que es la *Fundierung* husserliana (fundación) entre razón y hechos: una relación en la que el término fundado (el hecho) explicita al fundante (la razón) que, sin embargo, solo se manifiesta a través de aquél. Existe una correlación análoga entre el devenir algo verdadero y el devenir racional, porque la verdad y la razón, como estamos viendo, no son adquisiciones conceptuales, sino que están continuamente haciéndose y deshaciéndose en nuestra vida, que es esencialmente universal y racional porque es relacional y comunicativa.

La universalidad en la que piensa Merleau-Ponty es lateral e indirecta, pues requiere un constante intercambio entre las personas en el mundo y a lo largo de una historia en la que “todo cuenta por igual y ningún punto de vista es el privilegiado” (1996a 203). No nos determina ninguna Racionalidad exterior, sino la co-generatividad del sentido de los hechos a sus razones y de estas a aquellos. En suma, la racionalidad merleau-pontiana es el ejercicio históricamente situado de una razón que tiene la responsabilidad de comprender la variedad de las situaciones históricas para buscar el acuerdo con nosotros mismos y con los otros.¹³

Debemos insistir en que la racionalidad no es la operación del pensamiento descarnado, sino que se funda en la experiencia, la cual configura un sentido o un “*logos* del mundo estético”. Merleau-Ponty

13 Waldenfels (1991 193) ha visto en Merleau-Ponty una racionalidad responsable o una forma abierta de “co-respondencia” (*Entsprechung*) que conecta con el otro sin sujetarlo a un todo que borra la alteridad.

hereda este concepto de Husserl, que lo entendía como el nivel fundamental de la lógica, concebida como una estética trascendental cuyo cometido era describir eidéticamente el *a priori* universal que unifica las apariciones y condiciona la unidad sintética pasiva de la naturaleza (Husserl 1974 22). De este *logos* se desprende que

la filosofía no está inmediatamente en posesión de la verdad del lenguaje y del mundo [...] es más bien la recuperación de la primera formulación de un Logos disperso en nuestro mundo y en nuestra vida, vinculado a sus estructuras concretas. (Merleau-Ponty 1960a 132)

La lingüisticidad y la historicidad son algunas de esas estructuras que permitirán a Merleau-Ponty (2000 409) buscar el *logos* en la existencia y en la evidencia de las cosas, así como expresar el *logos* común a través del movimiento de la historia.

La percepción funda la experiencia de la racionalidad reuniéndola con el mundo, y la fenomenología lo ha comprendido mejor que ninguna otra corriente de pensamiento, porque ha sabido unir “el subjetivismo extremo con el objetivismo extremo en su concepción del mundo o de la racionalidad. Esta es medida exactamente por las experiencias en las que se revela” (Merleau-Ponty 1972 xv).

Frente a la razón positivista que se rinde a los hechos y a la razón especulativa, este fenomenólogo defiende una razón existencial que busca el sentido originario en la experiencia y, con él, el auténtico poder de la razón. Asume así el legado de la *Fundierung*, pues concibe la existencia como reactivación perpetua del hecho y del azar por una razón que no existe antes de ella (Merleau-Ponty 1972 148), pero que no debería descuidar ninguna de las dimensiones existenciales.

Verdad ontológica versus verificación tecnológica

La filosofía interroga a la no filosofía y se dirige a esa verdad por la interrogación, hasta el punto de que “filosofía es la fe perceptiva interrogándose sobre ella misma” (Merleau-Ponty 1964 139). “Interrogación” es una implicación intencional en círculo que impide que la verdad esté ante nosotros como un objeto y que solo exista por nosotros. Es, como la vida perceptiva misma, el intercambio entre ambas modalidades de ser: el ser-en sí y el ser-para-sí.

Se trata de una verdad ontológica cuya concepción del ser es dinámica, es decir, un ser en movimiento hacia la integración de la pluralidad relacional y “la realización de una verdad” (Merleau-Ponty 1972 xv) que no es adecuación ni reflejo de una verdad preestablecida. Cuando Merleau-Ponty dice que “el ‘être-à-la-vérité’ no es distinto del être-au-monde”, está constatando que estamos en la verdad o, mejor, abiertos a ella, porque participamos en el mundo. La fe perceptiva surge

de la experiencia de dicha participación. Contiene la paradoja de que el mundo es lo que percibimos, proximidad absoluta, pero, cuando lo aprehendemos y expresamos, tomamos cierta distancia de él. Como decía Agustín de Hipona refiriéndose al tiempo: todos saben lo que es hasta que les preguntan; entonces, intentan explicarlo, pero no lo saben. La paradoja merleau-pontiana de la fe perceptiva, la distancia en la proximidad de nuestra participación en la verdad no es, sin embargo, una contradicción, sino la tensión de la existencia misma y el movimiento de la filosofía, que siempre es reflexión de lo irreflexivo.

Ninguna verdad se realiza en la posverdad que la da por liquidada al mismo tiempo que se impone como verdadera, sin que nadie se reconozca ni como su autor ni como su víctima, como si la posverdad fuera algo simplemente advenido. En cambio, aunque Merleau-Ponty reconoce que nuestra inserción en el ser excluye la certidumbre absoluta, no prescinde de la verdad, una verdad frágil, pero no fraccionable. No la buscamos pensando que sea un fragmento que nos haya estado esperando para ser verdadero, sino “como verdad de todos desde siempre. Ser integral es, pues, algo esencial para la verdad” (Merleau-Ponty 1969 143).

Análogamente, Ortega y Gasset (1964 308) decía que al objeto integral de la filosofía le convenía una verdad íntegra y suficiente, aunque fuera inexacta. Como Merleau-Ponty, estaba convencido de que a esa verdad solo se llegaba articulando lo que el prójimo y nosotros veíamos, y así sucesivamente (Ortega 1966 202). Tal articulación es un trabajo de interconexión y confrontación de las perspectivas que, como las percepciones, no son deformaciones de la realidad, sino constituyentes de ella.

Indagando en la vida perceptiva, la filosofía se dirige a una verdad global, pero no circunscrita. Por eso, como dice Flynn, “podríamos decir de nuestra relación con la verdad lo que Merleau-Ponty dice de la filosofía: su centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna” (1998 161). Cuando se las intenta contener proclamando la llegada de la posverdad, la filosofía y la verdad siguen su curso preguntándose incluso por los orígenes y las consecuencias de la posverdad.

A diferencia de Ortega, de Merleau-Ponty y de tantos otros filósofos, Ferraris no adscribe la tarea de “hacer la verdad” a la filosofía, sino a la tecnología, argumentando que esta permite “verificar” —esto significa, para él, “hacer verdad”— más allá de la ontología, que solo “porta verdad”, y de la epistemología, que “enuncia verdad” (2019 111). Nos hemos posicionado ya contra esta fragmentación y hemos mostrado que “la verdad por hacer” de Merleau-Ponty tiene muchas más dimensiones que la verificación. Pensamos que es tan discutible considerar la verdad como una “producción” de la tecnología, como buscar la prueba de la tecnología verdadera en sus efectos.

Ferraris considera que la preparación tecnológica es necesaria porque la verdad no es autoevidente. Arendt, por su parte, dice que lo que no es evidente *per se* es la opinión y, por ello, es necesario el debate. Vimos que, para la fenomenología, la evidencia es vivencia de la verdad y la expresión de su sentido. Para ganar evidencia hoy no solo es necesario el dominio tecnológico, sino una pedagogía de la verdad y una reflexión desde la vida perceptiva —con sus necesarios rodeos—. La técnica y la tecnología no son simples medios neutros. Su presunta desvinculación de la verdad va, por otra parte, acompañada de su indiferencia por expresar y crear. De ahí que algunos filósofos hayan asociado estrechamente la posverdad con las nuevas tecnologías (Aparici y García 2019; Bridley y Pérez 2020; Han 2022).

Ferraris (2019 51 y ss.), por su parte, cree que la estructura profunda de la posverdad es la “documedialidad” o la posibilidad de poner en circulación documentos atomizados, algo que ya habían denunciado los integrantes de la Escuela de Frankfurt, aunque ahora, los promotores no son los *mass media*, sino cada receptor que es, a la vez, productor y transmisor. Deberíamos preguntarnos en qué consiste esa “productividad” y diferenciarla de la mera repetición o del reenvío de posts.

Finalmente, la relación que Ferraris establece entre verdad y posverdad es ambivalente, ya que entiende la posverdad como un fenómeno enigmático por el que emerge “algo así como la verdad de nuestra época” (83). A nuestro juicio, de la ambivalencia no puede surgir verdad alguna. Otra cosa es la buena ambigüedad¹⁴ con la que se da voz a la experiencia plural sin renunciar ni a la autocrítica ni a la revisión de la verdad que hacemos y tiene consecuencias para la vida teórico-práctica, afectiva y valorativa.

Se suele considerar que la posverdad y las noticias falsas únicamente tienen relación con la dimensión afectiva, concretamente con las emociones, las cuales se entienden como desviaciones de la razón y de la objetividad. La fenomenología, en cambio, muestra que no van por sendas opuestas, y que la vida se compone de múltiples dimensiones que interaccionan, de modo que sentimientos, emociones y valores no son contrarios a la verdad comprometida. Por eso, la sociedad que oculta los sentimientos, especialmente el sufrimiento y el dolor, esa sociedad que Han ha denominado paliativa, impide el conocimiento y la reflexión y reprime la verdad” (Han 2021 25).

Ciertamente, la posverdad ha roto los compromisos: apela a nuestras emociones aisladas y es un eufemismo de la mentira que ya ni siquiera se sabe tal, porque ha dejado atrás la verdad hasta el punto de que, como subrayan Herreras y García-Granero (2020 163), la posverdad ni siquiera

14 Merleau-Ponty (1960b, 2000) distingue una buena y una mala ambigüedad; equipara la última con la ambivalencia.

es la mentira, pues su objetivo es deshacerse del peso de la verdad en todos sus sentidos. Estamos de acuerdo con Sanz (2017 55) en que, para salir de este lúgubre panorama, hay que “rescatar la noción de verdad, como horizonte, como momento de la dialéctica y posibilidad de conocimiento”. En este trabajo nos hemos referido a ella también como un compromiso y un afán de veracidad. Consideramos que esta es la dirección del pensamiento crítico de las distorsiones comunicativas y de las evidencias ingenuas. La crítica implica un compromiso con la verdad y la existencia indivisas. Conduce la evidencia perceptiva a un cierto “ideal de verdad” entendido como apertura y como horizonte de las experiencias de la verdad, no como detención y circunscripción de su búsqueda.

En tanto pensamiento crítico, la filosofía debe asumir esa tarea con la conciencia de que ella no es la garantía de la verdad, sino esa actitud activa que sigue a la docta ignorancia y, por tanto, no debe dejar de interrogar. No reduce la realidad ni a los hechos ni a lo dado, sino que recobra los múltiples sentidos que emergen de la comprensión interpretativa y de la racionalidad ampliada a todo lo que fue arbitrariamente excluido de ella. También a la inversa, la realidad conserva potencialidades que solo una racionalidad liberadora puede descubrir. De nuevo, la reciprocidad es la verdad última, pero, como dice Lefort retomando el concepto de *foundation*, al que nos hemos referido en su relación con la *institution*,

[...] la “verdad última” con la que concluye *Lo visible y lo invisible* es también esa de la que la obra extrae su origen; esta verdad no constituye un punto de detención, no da tregua al pensamiento, designa más bien el punto de cruce que es, para la obra, el de su fundación continuada (1964b 357).

Conclusión

Nuestra época de posverdad ha detenido ese movimiento y ha borrado la investigación de sus orígenes, de su genealogía y de su sentido. Sin embargo, como dice Ortega y Gasset: “la verdad es una necesidad constitutiva del hombre [...]. La vida sin verdad no es vivible [...] es condición de que tenga sentido vivir” (1965 40). ¿A qué vida nos arroja la posverdad?

El sentido no solo es significado, sino también dirección hacia delante que no deja nada atrás. Sabremos de su existencia y de su verdad retrospectivamente a condición de que lo busquemos. Así es ese movimiento que conjuga la historia con la verdad y que Merleau-Ponty interpreta como vuelta a lo originario: a la fuente de lo subjetivo y lo objetivo. “El origen de la verdad” iba a ser el hilo conductor de su ontología inacabada. Nosotros podemos explorarlo todavía como génesis y generatividad de la verdad y de nuestro compromiso con ella, pues

la verdad no es solo epistémica, sino interrogación por el ser y su movimiento desde nuestra incardinación y nuestro devenir.

Hemos visto la riqueza de esta ontología inacabada y de la verdad que le conviene y está por hacer. Si renunciamos a ella, nos arriesgamos a participar en la posverdad y, de este modo, a hacer lo que otros quieren que hagamos. Así comienza el totalitarismo. Profundizar y continuar esta ontología desde nuestra situación actual exige ejercitar el pensamiento crítico y ofrecer respuestas no reduccionistas y, por consiguiente, más verdaderas que las que puede brindar el inmanentismo posmoderno y poshermenéutico del ser preso en un lenguaje sin trascendencia ni intención de verdad.

No hay en Merleau-Ponty una teoría de la verdad, pero toda su obra es una reflexión sobre la verdad y su raíz. La teoría de la verdad como correspondencia y la de la verdad como coherencia, en cambio, evitan la pregunta por el origen y por el sentido de la vida relacional y se centran en la verdad del conocimiento. La primera pone en correspondencia la representación con la cosa en sí. La teoría de la coherencia, por su parte, basa la verdad en la consistencia lógica de un concepto con otro. Ambas presuponen una relación meramente externa o interna, respectivamente, entre significado e idea. Son un reflejo de la separación moderna del contenido —o materia— de la forma. Merleau-Ponty siempre se opuso a esta dicotomía.

Por eso, ante la verdad abstracta del algoritmo, convertido hoy en lengua universal del control, y ante los formalismos de cualquier signo, encontramos en la fenomenología de Merleau-Ponty la enconada defensa de una verdad por intersección y *reprise*, en la que todos participamos “no porque pensemos *lo mismo*, sino porque cada uno a nuestra manera somos concernidos y afectados por ella” (1969 184) y eso nos incita a actuar.

La posverdad carece de ese impulso, pero nos afecta. Vive bajo el dominio del algoritmo de *Google*, que elige por nosotros basándose en la “personalización” de nuestras búsquedas, término este que tanto dista de la persona fenomenológica abierta a los otros y al mundo de la vida. El mundo virtual se aleja de la *Lebenswelt* al mismo tiempo que gana “usuarios” que, en el fondo, son consumidores y clientes de los administradores de ese otro “mundo”.

Con razón ha dicho Han que hoy es la información, y no las cosas, lo que determina el mundo de la vida, pues la “intoxicación” actual por la información las hace desaparecer y las vacía (2022 VIII). En nuestra sociedad posfactual “se borra la distinción entre lo verdadero y lo falso [...] La efectividad reemplaza a la verdad” (6). Coincide con Merleau-Ponty en que la verdad, a diferencia de la información, tiene un fundamento ontológico y, a su vez, funda la existencia humana, le da estabilidad y duración.

Esta verdad trasciende el externalismo, porque no consiste en dominar la experiencia desde un ojo panorámico, sino que nace de la conciencia perceptiva encarnada e intencionalmente dirigida al mundo; recibe datos de este y los articula y organiza significativamente para la vida. Ciertamente, lo que encontramos en la experiencia no está ya completamente constituido, sino que alcanza su identidad en el marco de las diferencias, de la misma manera que el sentido se configura en el sinsentido hasta ser llevado a la expresión, bien entendido que el proceso co-define la verdad, en la que el fin es también comienzo y viceversa.

En cierto modo, la verdad por hacer es paralela a la verdad de la corregibilidad de la evidencia, ya que imposibilita tanto la verdad como la falsedad absoluta. No es una verdad debilitada; ni siquiera es un simple coherentismo, que, si alcanza un sentido ético y comportamental, también es desdeñado por la posverdad. Exige entrenamiento y, sobre todo, interés e intención de buscarla porque ella da sentido a la existencia y a la coexistencia.

A pesar de que Arendt constataba que la vida política había sido arruinada por la defactualización, que, como hemos visto es inherente a la posverdad, estaba convencida de que la verdad nunca podría ser completamente derrocada: “hagan lo que hagan, los que ejercen el poder son incapaces de descubrir o inventar un sustituto adecuado para ella. La persuasión y la violencia pueden destruir la verdad, pero no pueden reemplazarla” (1996 264). Tampoco puede hacerlo la posverdad que la da por enterrada sin haberse detenido a pensarla ni comprometido a hacerla. Dado que solo tiene sentido desde la verdad, ¿por qué no seguir buscando el origen de esta, en cuanto fuente y motor de su movimiento y del nuestro en ella?

Bibliografía

- Aparici, Roberto y García, David. *La posverdad. Una cartografía de los medios, las redes y la política*. Barcelona: Gedisa, 2019.
- Arendt, Hannah. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península, 1996.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 2005.
- Bergson, Henri. “La pensée et le mouvant.” *Œuvres*. Paris: PUF, 1989. 1251-1483.
- Bourdieu, Pierre. “L’opinion publique n’existe pas.” *Les Temps Modernes* 318 (1972): 1292-1309.
- Bridley, James. y Pérez, Marcos. *La nueva edad oscura. La tecnología y el fin del futuro*. Barcelona: Debate, 2020.
- Chomsky, Noam. Herman, Edwar. *Los guardianes de la libertad. Propaganda, desinformación y consenso en los medios de comunicación de masas*. Barcelona: Crítica, 1990.

Engel, Pascal. "Post-Truth is an Assertion Crisis." *Revue Internationale de Philosophie* 3.297 (2021): 27-41.

Ferraris, Maurizio. *Posverdad y otros enigmas*. Madrid: Alianza, 2019.

Flynn, Bernard. "Merleau-Ponty et la position philosophique du scepticisme." *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl, suivi de recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*. Paris: PUF, 1998. 147-163.

Han, Byung-Chul. *La sociedad paliativa*. Traducido por A. Ciria. Barcelona: Herder, 2021.

Han, Byung-Chul. *Non-things. Upheaval in the lifeworld*. Nueva York: Polity Press, 2022.

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

Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Husserliana III. Den Haag: Martinus Nijhoff/Trad. Cast. de Antonio Ziri6n, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero*. México: FCE, 2013.

Husserl, Edmund. *Formale und Transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Husserliana XVII. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974.

Husserl, Edmund. *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*. Husserliana XVIII. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975.

Husserl, Edmund. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana VI. Den Haag: M. Nijhoff, 1976.

Ibañez, Jordi. "Introducción." *En la era de la posverdad. 14 ensayos*. Editado por Jordi Ibañez. Barcelona: Calambur, 2017. 11-37

Lefort, Claude. "Avertissement." *Le Visible et l'Invisible*. Paris: Gallimard, 1964a. 7-14

Lefort, Claude. "Postface." *Le Visible et l'Invisible*. Paris: Gallimard. 1964b. 338-360.

L6pez Sáenz, María del Carmen. "M. Merleau-Ponty y la naturaleza existencial de la semiología." *Cuadernos de Investigación filológica* XVI (1990): 137-152.

L6pez Sáenz, María del Carmen. "La expresión creadora del sentido de la experiencia." *Co-herencia* 12.23 (2015): 43-70.

L6pez Sáenz, María del Carmen. "Ricoeur y Merleau-Ponty. Ontología de la metáfora." *Con Paul Ricoeur. Espacios de interpelación*. Editado por Teresa Oñate. Madrid: Dykinson, 2016. 299-377.

L6pez Sáenz, María del Carmen. "Intencionalidad operante en la existencia." *Fenomenologia VI, Intencionalidade e Cuidado*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017. 79-119.

L6pez Sáenz, María del Carmen. "La fenomenología como paradoja." *La Raz6n y la Vida*. Editado por J. M. Díaz y J. Lasaga. Madrid: Trotta, 2018a. 208-218.

L6pez Sáenz, María del Carmen. "M. Merleau-Ponty y H. Arendt: Pensando en la historia." *Pensamiento* 74.280 (2018b): 433-456.

L6pez Sáenz, María del Carmen. "From Genetic Phenomenology to Phenomenology of Perception and Beyond." *Études Phénoménologiques* 4 (2020): 225-252.

- López Sáenz, María del Carmen. "Ciencias humanas y fenomenología. Merleau-Ponty y la irrupción de lo trascendental." Editado por R. Rodríguez y F. Jaran. *El proyecto de una antropología fenomenológica*. Madrid: Escolar y Mayo, 2021. 101-145.
- López Sáenz, María del Carmen. "El movimiento de la fenomenología y el fluir (*strömen*) de la existencia." *A fenomenología entretempos*. Orgs. Aandré Dias y Reinaldo Furlan. Porto Alegre: Cultura Académica Editora, 2022. 39-77.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 1995.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960a.
- Merleau-Ponty, Maurice. "Éloge de la Philosophie." *Éloge de la Philosophie et autres essais*. Paris: Gallimard, 1960b. 11-79.
- Merleau-Ponty, Maurice. Un inédit de Maurice Merleau-Ponty. *Revue de Métaphysique et de Morale* 4 (1962): 401-409.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Le Visible et l'Invisible*. Paris: Gallimard, 1964.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Résumés de cours*. (College de France, 1952-1960). Paris: Gallimard, 1968.
- Merleau-Ponty, Maurice. *La Prose du Monde*. Paris: Gallimard, 1969.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1972.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Paris: Cynara, 1989.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard, 1996a.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Notes des Cours au Collège de France. 1958-1959 et 1960-1961*. Paris: Gallimard, 1996b.
- Merleau-Ponty, Maurice. "L'Homme et l'Adversité." *Parcours deux. 1951-1961* (pp. 322-376). Lagrasse: Verdier, 2000. 322-376.
- Merleau-Ponty, Maurice. *L'Institution dans l'histoire personnelle et publique. Le problème de la passivité. Notes de Cours au Collège de France 1954-5*. Paris: Belin, 2003.
- Ortega y Gasset, José. "¿Qué es filosofía?" *Obras completas VII*. Madrid: Revista de Occidente, 1964. 275-441.
- Ortega y Gasset, José. "Prólogo para alemanes." *Obras Completas VIII*. Madrid: Revista de Occidente, 1965. 13-61.
- Ortega y Gasset, José. "El tema de nuestro tiempo." *Obras Completas III*. Madrid: Revista de Occidente, 1966. 143-207.
- Sanz, Marta. "La mala calidad: educación, verdad, expresión, democracia." *En la era de la posverdad. 14 ensayos*. Editado por J. Ibañez. Barcelona: Calambur, 2017. 49-63.
- Smith, Arthur. D. *Routledge Philosophy Guidebook to Husserl and the "Cartesian Meditations"*. London: Routledge, 2005.
- Waldenfels, Bernhard. "Vérité à faire. Merleau-Ponty's Concerning Truth." *Philosophy Today* 35.2 (1991): 185-194.