* Esta entrevista fue realizada con el apoyo de la Fundación Carolina, que financió una estancia de investigación en la Universidad de Granada, durante el verano de 2026.

Modernidad, racionalidad y posverdad. Entrevista a Juan-Antonio Nicolás*

Modernity, Rationality and Post-Truth. Interview to Juan-Antonio Nicolás

Roberto Casales García
UPAEP Universidad, México
roberto.casales@upaep.mx

Introducción

Como catedrático de Filosofía de la Universidad de Granada, Juan-Antonio Nicolás (Murcia, 1958) ha contribuido de manera significativa a diversas líneas de investigación filosófica, entre las que destacan sus estudios sobre filosofía moderna, en especial sobre Leibniz, sus escritos sobre las teorías contemporáneas de la verdad y el análisis de la posverdad, y su aproximación a la filosofía iberoamericana, especialmente al pensamiento de Zubiri y Ellacuría. A lo largo de su trayectoria académica ha colaborado con diversas universidades de Alemania, Francia, Chile, El Salvador, Costa Rica, Argentina, México, Portugal, Brasil y España, donde no sólo ha realizado distintas estancias de investigación, sino que también ha impartido clases. Actualmente es director de la "Cátedra G. W. Leibniz de Filosofía", presidente y fundador de la "Red Iberoamericana Leibniz", vicepresidente de la Sociedad Española Leibniz, director del proyecto "Leibniz en español", de la "Biblioteca Hispánica Leibniz", del grupo de investigación "Conocimiento, verdad y valores", de "Veritas. Observatorio de la verdad" y director de "I. Ellacuría. Obras completas".

Entre sus obras destacan los libros: "Razón, verdad y libertad en G. W. Leibniz" (1995), "Saber y conciencia. Homenaje a Otto Saame" (1995), coeditado con Juan Arana, "Teorías contemporáneas de la verdad" (1997, 2012), coeditado con María José Frápolli, "Zubiri ante Heidegger" (2008), "Leibniz und die Stehung der Modernität

(2010), "Guía Comares de Zubiri" (2011), "Verdad, hermenéutica, adecuación" (2016), coeditado con Jean Grondin, "Beiträge zu Leibniz' Rezeption der Aristotelischen Logik und Metaphysik" (2016), "Leibniz and Hermeneutics" (2016), "Körper, Geist, Monaden. Monadologie und Metaphysik bei Leibniz" (2020), "Leibniz: una filosofía de principios" (2022), "Zubiri en tiempos de posverdad" (2023), "Diccionario Posverdad" (2023), "Post-Truth. A multidisciplinary approach" (2024), "Guía Comares de Posverdad" (2026). Asimismo, la edición de "El hombre y la verdad" de Zubiri (1999), la edición de "K. O. Apel, Racionalidad crítica comunicativa" (3 vols., 2017, 2023), la edición de las obras de Ellacuría —especialmente el volumen 5 (2026)— y la edición de las "Obras filosóficas y científicas" de Leibniz, particularmente de los volúmenes 14, 15, 17A y 17B. Cuenta con más de un centenar de publicaciones especializadas, entre capítulos y artículos científicos, así como también con diversas traducciones científicas.

Como presidente de la Red Iberoamericana Leibniz, Juan-Antonio Nicolás no sólo ha dirigido y coordinado el "Seminario Internacional Leibniz" y las múltiples ediciones del "Congreso Iberoamericano Leibniz", sino que también ha impulsado distintas iniciativas que han sido fundamentales para promover el estudio de Leibniz en Iberoamérica, como la creación del "Seminario Internacional de Jóvenes Investigadores Leibniz", la "Acción Integrada Hispano-Portuguesa", así como la organización de diversas actividades académicas por toda la región. Finalmente, en colaboración con la Editorial Comares, Juan-Antonio Nicolás ha impulsado la creación de colecciones como: "Filosofía hoy", "Klaves Filosofía", "Guías Comares", "Nova Leibniz", "Nova Leibniz Latina" y "G. W. Leibniz. Obras Filosóficas y Científicas".

❖ Leibniz y la crisis de la modernidad

Roberto Casales García: A lo largo de tu trayectoria académica nos encontramos con una obra muy robusta que versa no sólo sobre distintas problemáticas filosóficas, sino también sobre autores muy diversos como Leibniz, Apel, Zubiri o Ellacuría. Esto implica que, así como cada uno de estos autores tiene puntos de partida e intereses diferentes, también en tu obra podemos encontrar una gran diversidad de preguntas e intereses filosóficos. Detrás de esta diversidad se alcanza a entrever que hay algunas preocupaciones de fondo, como ocurre con el tema de la verdad, la sistematicidad de la razón, etc., preocupaciones o inquietudes que son las que usualmente nos llevan a interesarnos por la filosofía. Mi primera pregunta es: ¿qué inquietudes o preocupaciones son las que te llevaron a estudiar filosofía? ¿Cómo es que esas inquietudes te llevaron a estudiar a autores como Leibniz, Apel, Zubiri o Ellacuría?

Juan-Antonio Nicolás: Aparte de circunstancias concretas y puntuales por las cuales elegí estudiar filosofía, la razón por la cual me atrajo la filosofía —y yo creo que eso está presente en mí desde el principio— es el poder entender el fondo de lo que va ocurriendo en la sociedad y en el mundo. La filosofía resulta útil para poder llegar hasta el fondo en su versión más radical, en lo más último. Por eso a mí siempre me ha preocupado cuál es la tarea específica de la filosofía, porque la filosofía, tal y como la veo ahora mismo, tiene dos niveles: uno de interacción directa con el resto de saberes; y otro que es un nivel más específico de racionalidad. Esa idea o concepción de la filosofía es muy discutida también en los medios filosóficos, pero es la que sostengo. Y los dos niveles de interacción de la filosofía hay que cuidarlos, alimentarlos y desarrollarlos. Es muy importante que la filosofía esté en las discusiones inmediatas, i.e., que hable sobre los problemas que se van planteando, sea la eutanasia o la posverdad, o sea la finalidad de la ciencia. En esas discusiones la filosofía tiene que estar. Pero, aparte de eso, la filosofía

no se reduce a sus discusiones sobre problemáticas inmediatas a las que hay que atender, sino que hay un nivel de racionalidad que es específico de la filosofía, que es el nivel del fundamento. Y eso ha sido así desde que empezó la filosofía en nuestra tradición europea, con los griegos hasta hoy.

Hay un nivel de racionalidad específico de la filosofía, donde se plantean problemas y métodos que no son comunes con otras ciencias ni con otros saberes, sino que son propios y específicos de la filosofía. Por otro lado, eso es lo que ocurre con cualquier otro saber o con cualquier otra ciencia. Cada saber, para constituirse como tal ha de tener un objeto y un método. Y la filosofía tiene un objeto y un método en su nivel más radical, aparte de que luego la filosofía se puede acercar a la psicología y se convierte en filosofía de la mente, o se puede acercar a la sociología, o se puede acercar a la biología o a la medicina, y entonces se convierte en bioética. Eso es fundamental para la filosofía, pero no es lo específico de la filosofía. En esas discusiones lo específicamente filosófico responde a un nivel de racionalidad, que es el nivel del fundamento, i.e., el nivel trascendental. Donde lo que se quiere sacar a la luz son las condiciones universales y necesarias que hacen posible el planteamiento de cualquier acción racional. Eso es lo que se discute ahí, y sobre esto han ido pensando la mayor parte de los filósofos clásicos, desde Platón o Aristóteles, hasta Kant, Heidegger, Wittgenstein, etc. Todos han ido pensando ese nivel más radical de la filosofía. Históricamente también ha habido corrientes filosóficas que han ido negando que pueda haber un nivel específicamente filosófico, sólo que eso lo han sostenido como tesis filosófica: con lo cual habría que ver cómo es posible justificarlo, pero esa es otra cuestión.

El poder formular, desarrollar y discutir qué es eso específicamente filosófico (en sus diversas formulaciones a lo largo de la historia y en la actualidad) ha sido una de las cosas que ha estado presente en toda mi trayectoria desde que empecé a dedicarme a la filosofía. Por eso desde el principio quise hacer una tesis doctoral sobre metafísica.

RC: ¿Y ahí apareció Leibniz como alternativa?

JAN: Lo de Leibniz en concreto fue una cuestión más circunstancial. Yo hice mi tesis doctoral con Tomás Calvo Martínez, catedrático de metafísica y de filosofía griega, quien había sido mi profesor de metafísica. Al plantearle que quería hacer una tesis sobre algún tema fundamental de la metafísica él me propuso el tema del principio de razón suficiente. Me dijo que era un tema importante en la metafísica y que había tenido su discusión: primero con Leibniz, luego con Schopenhauer, con Heidegger y con muchos otros filósofos. Y así es como me acerqué a Leibniz, conocí el libro de Otto Saame (1961) sobre el principio de razón en Leibniz, del cual hice la traducción (1987) y luego contacté con él, pues no lo conocía personalmente. Después me fui a hacer la tesis con él a Alemania, a la Universidad de Mainz, donde estuve varios años hasta que concluí. Cuando volví me incorporé a la Universidad de Granada. Mientras hacía la tesis sobre el principio de razón suficiente en Leibniz, Otto Saame fue quién más me orientó y me ayudó en mi proyecto. Por eso, cuando acabé publiqué un libro colectivo de homenaje a él.

RC: ¿Y en Leibniz has encontrado alguna respuesta a este nivel de fundamentación de la racionalidad?

JAN: En Leibniz he encontrado muchas cosas, pero lo que he encontrado fundamentalmente es una concepción unificada de la racionalidad. Eso es importante porque, a lo largo de los años, me he dado cuenta de que uno de los problemas fundamentales que está ocurriendo en filosofía —también en el mundo y la sociedad—, es la puesta en cuestión de la cultura que ha predominado en los últimos siglos, que es la cultura moderna ilustrada. Esta tiene dos resultados estelares, por decirlo así: en el ámbito de la razón teórica, las ciencias; y en el ámbito de la razón práctica, las democracias liberales. Esos son los dos resultados fundamentales de la cultura moderna-ilustrada, y que han constituido el mundo que conocemos hoy. Ese tipo de cultura, a estas alturas del siglo XXI y durante todo el siglo XX, se ha ido poniendo en cuestión: se

ha ido criticando. Porque, además, este tipo de cultura, así como ha hecho aportaciones que en mi opinión son absolutamente irrenunciables, también ha generado problemas graves. Esto es lo que ha hecho que se ponga en cuestión este paradigma cultural: es decir, la duda de si realmente la razón, entendida en los términos que se ha desarrollado de hecho como razón científico-técnica, es la entidad que nos va a resolver los intereses y las necesidades fundamentales de la humanidad (que fue exactamente el objetivo que planteó Bacon). ¿Realmente eso va a ocurrir así, va siendo así?

Eso se plantea en el siglo XVII con Bacon, se asume como programa moderno-ilustrado y durante siglos se va desarrollado. A la altura del siglo XX lo que se va planteando —y, en el fondo, cuestionando— es si ese objetivo realmente se está cumpliendo, si la humanidad realmente se va acercando a una situación en la que tenga resuelta sus necesidades e intereses o no. Ahí es donde empieza a aparecer una duda más radical, en la que queda claro que no es cuestión de tiempo. No es que, si le damos más tiempo, décadas o siglos, se va a ir acercando a ese objetivo, sino que parece que es un camino equivocado. Con lo cual no es cuestión de darle más tiempo a esa cultura. Y aquí se abre toda una gama de reacciones frente al hecho de sospechar que la cultura ilustrada no nos va a resolver el problema. Se abre toda una gama de reacciones, comenzando por quienes dicen: "estamos en la mejor época, nunca la humanidad ha tenido tanta capacidad, tanto saber, y, por lo tanto, este camino es bueno; lo que hay que hacer es ir manejándolo para que se vaya avanzando hacia el objetivo propuesto". Este planteamiento ha suscitado dos respuestas distintas: desde reacciones en ese sentido, es decir, que afirman que lo que hay que hacer es seguir adelante, radicalizar más este tipo de cultura científico-técnica con la ética correspondiente que legitime este tipo de saber, como el racionalismo crítico; hasta la reacción contraria, que cree que es un callejón sin salida. Estos últimos creen que cada vez estamos peor y hay problemas más graves, pues la humanidad se está autodestruyendo, está destruyendo el medio ambiente y, por tanto, se trata de una vía equivocada que debemos cortar radicalmente, a fin de pensar otro tipo de cultura con otra

categorización distinta, con otras nociones que puedan plantear un tipo de organización social donde la relación entre las personas, el medioambiente, los fines de la vida, etc., se piensen en otros términos. Esto se encuentra en Nietzsche y en toda la posmodernidad que depende del segundo Heidegger. Así pues, tenemos reacciones que van desde un extremo hasta el contrario.

En este contexto es donde hay que situar la reflexión filosófica hoy. A mí siempre me ha interesado la filosofía entendida en el sentido que planteaba Ortega, la filosofía es pensar el momento presente. Así lo dice Ortega y eso lo suscribo. La filosofía es pensar el momento presente, lo que pasa es que esto requiere pensar bien cuál ha sido la génesis del momento presente, es decir, cómo se ha llegado históricamente a esta situación. Por eso siempre he intentado cultivar o dedicarme a, por un lado, reflexiones sobre problemáticas actuales y, por otro lado, a reflexiones de carácter histórico, considerando que la historia de la filosofía es constitutiva de la filosofía. Eso ya lo dijo Hegel, no lo he inventado yo. La historia es fundamental para la filosofía y para los demás ámbitos. Por eso me interesa estudiar a Leibniz, a Kant, a Hume, etc. Me interesa la historia de la filosofía y, fundamentalmente, el momento en el que se constituye la modernidad. Eso me interesa porque a esta altura del siglo XXI estamos en la crisis de eso que se genera en el siglo XVII y XVIII. Ese tipo de paradigma cultural que hoy es predominante, para bien o para mal, es lo que hoy está en cuestión. Es muy importante estudiar cómo se genera la modernidad ilustrada para entender qué nos pasa hoy y para poder pensar alternativas.

❖ Alternativas a la modernidad

RC: ¿Dentro de esas alternativas entrarían Apel, Zubiri y Ellacuría?

JAN: Claro, Apel y Zubiri son respuestas al momento más radical de puesta en cuestión de la modernidad, que es Heidegger. Tanto Apel como Zubiri, y luego en otro sentido la filosofía de la liberación, son respuestas a Heidegger, porque Heidegger es la asunción de

Nietzsche en una determinada interpretación. Aquella en la cual hay, digamos, una renuncia explícita a la racionalidad, porque la vía de la razón, que según Heidegger se abre con Platón, es la historia de un error, dicho de manera simple. Así es como lo evalúa Heidegger: a partir de Platón la cultura pierde lo más valioso y se queda en la cáscara, en los fenómenos. Pero lo más sustancial, lo más valioso, el ser del ente, en una cultura que se ha centrado en lo periférico, en el ente, se ha perdido. Se ha perdido el núcleo más fundamental, que es el ser, y eso es lo que Heidegger quiere recuperar. Y por eso, a partir de Platón, al racionalizarse la cultura, sólo cabe aquello que se puede manejar racionalmente, que son los fenómenos, que es lo que da lugar, entre otras cosas, a la ciencia. Pero lo más valioso se ha perdido, y eso es lo que Heidegger quiere recuperar. Eso es una renuncia a toda la tradición racional de toda la cultura europea y occidental. Y creo que esa renuncia es inasumible.

La propuesta de Heidegger y, sobre todo, del segundo Heidegger, termina en una interpretación donde ya no es posible el uso de la razón, donde ya no es posible la justificación, la fundamentación, la verdad, el sujeto, la historia. Esta es una vía que él mismo describe en unos términos, digamos, extra-racionales, y por eso todo su recurso al oír, al dejar ser al ser, al acontecimiento, etc. Con lo cual el ser humano pierde el protagonismo: ya no hay sujeto, ya no hay historia. El ser humano no puede influir en su propio destino, pues el destino es el destino del ser, y eso es inmanejable, es indisponible. Esa vía no conduce a la resolución de los problemas que tenemos planteados y, por eso, tanto Apel por un lado, como Zubiri por otro, hacen una crítica y una alternativa a esa propuesta de Heidegger. Esa propuesta de Heidegger ha sido muy influyente en todo el siglo XX en todo lo que se entiende normalmente como posmodernidad, aunque en realidad posmodernidades hay muchas. Lo que pasa es que el nombre lo ha acaparado una sola línea, que es la que depende de una determinada interpretación del segundo Heidegger. Pero posmodernidades hay muchas: Ortega, antes que Heidegger, ya decía que era posmoderno. Alternativas a la modernidad y, por tanto, posmodernidades, hay muchas.

Tanto Apel como Zubiri intentan responder al desafío de la hermenéutica de Heidegger, asumiendo lo que es el giro hermenéutico, que creo que también es irrenunciable. La tesis fundamental de que saber es interpretar, que es de Heidegger, es una tesis que hay que asumirla como propuesta de filosofía primera. Otros lo han dicho antes, pero ni siquiera Nietzsche lo formula así: quien constituye una concepción nueva de la reflexión filosófica sobre la tesis del giro hermenéutico es Heidegger. La hermenéutica empieza mucho antes, ligada a la interpretación de la Biblia, pero quien constituye una filosofía primera sobre esas tesis es Heidegger. Tanto Zubiri como Apel intentan asumir el giro hermenéutico, pero críticamente con Heidegger. De tal modo que, tanto uno como el otro asumen a su manera el giro hacia la facticidad, pero hacen una analítica de la facticidad que es diferente de la que hace Heidegger. Los dos hacen una analítica diferente, pero manteniendo, en el caso de Apel, la plataforma kantiana de la metodología de la reflexión trascendental, y eso lo fusiona con la hermenéutica de Heidegger, con la pragmática de Peirce, y con el segundo Wittgenstein y su giro hacia la filosofía lingüística. Con todo esto hace un modelo de racionalidad que permite elaborar una fundamentación filosófica última, de cara a reconstruir una racionalidad filosófica. La fundamentación filosófica es posible después de la crítica de Heidegger y, por supuesto, después del racionalismo crítico, del pragmatismo norteamericano, de la filosofía del lenguaje.

Es posible reconstruir una racionalidad filosófica en términos de fundamentación. Lo que pasa es que ya no puede ser en los términos de Kant: puede ser trascendental, pero no en los mismos términos. Kant formula la estructura de la racionalidad en términos de espacio, tiempo y categorías, que es lo que permite toda la lógica del saber, el soporte básico que está formulado desde Aristóteles de una vez y para siempre. Ahí es donde Apel critica a Kant: el nivel trascendental no está constituido de una vez por todas, sino que tiene su propia dinámica, tiene historicidad, es cambiante. Sólo que la historia, la dinámica del nivel trascendental no es la misma dinámica que la de las ciencias. Cómo se evoluciona en ciencia, cómo se piensa una

teoría requiere una metodología propia distinta de la metodología del nivel trascendental. Pero también ahí hay cambios. Lo que va pasando en el nivel de racionalidad trascendental específicamente filosófica, en el nivel de la fundamentación, es que los diversos planteamientos al respecto, desde Aristóteles cuando se pregunta por el ser del ente, se están situando en el nivel trascendental. Lo que Aristóteles se pregunta es qué es lo que hace al ser ser lo que es, es decir, qué es lo más específico, lo más valioso, del ser. Ahí está en el nivel trascendental, sólo que está pensándolo desde el punto de vista del ser.

Cuando llega Kant y se pregunta por las condiciones universales y necesarias del conocimiento, se está poniendo en el mismo nivel trascendental, sólo que no piensa desde el punto de vista del ser, sino desde el punto de vista del conocer. Kant se pregunta cómo es posible el conocimiento, y lo es por circunstancias de dos tipos: unas que son puntuales, pasajeras, y otras que son comunes, universales y necesarias, que son las trascendentales y las que interesan a la filosofía. Ahí Kant está explorando otro ámbito distinto del mismo nivel de la trascendentalidad. Cuando Habermas y Apel se preguntan cuáles son esas condiciones universales que hacen posible la interacción comunicativa (porque ellos no parten de la pregunta por cómo es posible la física de Newton, qué es lo que hace posible que la física funcione, como Kant). Aquí el punto de partida es un hecho intersubjetivo, como ocurre siempre en todas las reflexiones trascendentales. Un hecho intersubjetivo que, en el caso de Habermas y Apel, es la acción comunicativa: hay comunicación, hay interacción comunicativa con éxito, es decir, nos entendemos. Ellos se preguntan, por tanto, cómo es posible eso, cuáles son las condiciones que hacen posible que haya interacción. Esa es la reflexión de Apel y Habermas.

La respuesta a esa pregunta tiene elementos muy distintos, algunos de los cuales son de carácter universal y necesario, son necesidades de la razón y, por ende, pertenecen al nivel trascendental. Con esto están explorando otro ámbito del nivel trascendental, de manera

que éste se va extendiendo, se va desarrollando y va teniendo su propia dinámica, además de ser infinitamente explorable. Esa tarea no acaba nunca (como no acaba la investigación científica), sino que siempre se puede ir ampliando desde puntos de vista distintos, con la metodología de la reflexión trascendental y explorando nuevos ámbitos de trascendentalidad. A medida que la humanidad vaya evolucionando, i.e., que los saberes se vayan desarrollando, siempre cabe una reflexión trascendental sobre dichos saberes desde nuevas perspectivas. Desde ahí Apel reconstruye un tipo de racionalidad que puede fundamentar el saber, a diferencia de Heidegger.

Zubiri por su parte hace algo parecido, pero en otra vía muy diferente. Zubiri hace una analítica del hecho de la implantación en lo real. Asumiendo el giro hacia la facticidad Zubiri parte del *factum* de que estamos implantados en el mundo y las raíces para esta implantación son los sentidos. Hace una analítica de la sensibilidad diferente y alternativa a la que hace Nietzsche, que es la que asume Heidegger.

Para Nietzsche, los sentidos, que es lo que nos une al mundo y nos permite interpretar —para Heidegger el nivel de la interpretación es irrebasable—, está ya racionalizado por toda la historia desde Platón. Y lo que plantea Nietzsche es que, si conseguimos desrracionalizar los sentidos, si conseguimos quitar de la sensibilidad, de la vista, el tacto, del oído, etc., lo que hay de racionalización y los dejamos "en carne viva", por decirlo así, si podemos hacer esto nos daremos cuenta de que en realidad somos animales que se mueven por los mismos motivos que el resto de animales. Nuestra sensibilidad es nuestra animalidad. Este es el proceso de desrracionalización de los sentidos, el camino de Zaratustra hasta que se llega al punto de vista de la verdad, que es el que nos expresa cómo realmente son las cosas, cómo realmente es el mundo: un mundo sin sentido, desfundamentación, caos. Esa es la verdadera verdad según Nietzsche, sólo que, como eso da miedo, hay una reacción de racionalización: la humanidad se defiende racionalizando y

creando seguridades, principios, valores inamovibles, para crear un suelo firme donde poder sostenerse. Porque la verdad da miedo: la verdad, el caos, es la verdadera verdad de lo real, y eso da miedo. Sólo los valientes se atreven a asumirlo. Los demás son la manada a la que hay que darle seguridades: principios, valores y cosas para que consuelen. Eso es Nietzsche de forma resumida.

Lo que Nietzsche supone, pues, es que la sensibilidad humana es igual que sensibilidad animal, si la desracionalizamos. Zubiri lo que hace es una analítica de la sensibilidad alternativa a la analítica que hace Nietzsche. La sensibilidad humana no es del mismo tipo, ni tiene la misma lógica que la sensibilidad animal, porque el ser humano siente lo que Zubiri llama "realidad". Aquí es donde empieza la teoría de la inteligencia sentiente. Zubiri, por esta vía, hace una filosofía del cuerpo, una filosofía de la sensibilidad alternativa a la de Nietzsche. A Zubiri no le afectan las críticas de Nietzsche, ya que éstas van en contra de la racionalización, y lo que Zubiri plantea es que hay un nivel prerracional de instalación en la realidad que es puramente físico, no es lógico. Por eso, contra Heidegger, lo que dice es que el nivel de la interpretación es rebasable. Para Heidegger saber es interpretar y más allá de eso no se puede ir, porque cualquier intento que hagamos es ya interpretativo y, por lo tanto, no se puede ir más allá de la interpretación, de cara a saber lo que las cosas son en sí mismas. Zubiri lo que dice es que toda interpretación es siempre interpretación de algo, no es una interpretación vacía, no es un invento, una ficción o imaginación.

La interpretación es interpretación de algo. Cuando digo: "esto que estoy tocando es una mesa", eso es una interpretación, obviamente, y se puede interpretar de muchas maneras. Puedo decir que es una mesa, que es una superficie plana, o un objeto de pino, o una superficie rectangular, de modo que se pueden hacer infinitas interpretaciones, todas verdaderas. Lo que Zubiri dice es que todas son interpretaciones de algo: o el algo está dado o no hay interpretación posible. Desde el punto de vista de la fundamentación ese algo tiene que ser previo a la interpretación

y, además, no puede depender de la vía lógica, no es algo ya logificado, racionalizado, sino que es lo que hace posible que el logos funcione. Por lo tanto, hay un nivel prerracional, prelógico, que se puede analizar. Ahí entra ya la fenomenología, pues es un nivel que se puede analizar. Para analizar este nivel, que es prelógico, hay que hacerlo lógicamente, i.e., con las categorías del lenguaje. Esto es lo que Heidegger diría que no es posible, mientras que la fenomenología dice que sí, Zubiri entre otros. Zubiri lo que plantea es una alternativa a Heidegger: es posible una fundamentación del saber que no dependa de ninguna interpretación, y las interpretaciones son necesarias, pero al nivel del logos. Y por eso hay lucha de interpretaciones, hay confrontación y las cosas se pueden interpretar de una forma diferente, pero todas ellas están sobre un soporte que no funciona por vía lógica y por eso las críticas de Nietzsche contra el logos no le afectan. Porque es un nivel previo, un nivel físico, no lógico.

RC: ¿Y esto se podría entender como una nueva forma de realismo, o son categorías que ya no servirían para explicar su pensamiento?

JAN: Eso es complicado y requiere tiempo. Zubiri toda la vida se la pasó criticando al realismo, en el sentido convencional de santo Tomás de Aquino o Aristóteles (Nicolás, 2021; Nicolás & Linares-Peralta, 2021). Para él, sin embargo, la entidad sobre la que toda su reflexión recae es justamente la realidad. Hay un planteamiento de Zubiri que es fenomenológico, y en esa fenomenología que hace, que es crítica con Husserl, sostiene que la realidad y el saber sobre la realidad son congéneres. Esto quiere decir que la tesis fundamental del realismo, a saber, que la realidad es anterior a su conocimiento, donde el punto de partida es un sujeto frente a un objeto que es real y es cognoscible —donde la realidad está ahí y es independiente de que la conozca o no—, es un punto de partida inconsistente, contradictorio: no es viable racionalmente. Esto se debe a que esa tesis sólo se puede sostener una vez que se ha conocido la realidad, de lo contrario no sabemos cómo la realidad tiene alguna consistencia. El punto de partida no puede ser una

realidad puesta ahí, independiente de mí: tengo noticia de algo que puedo llamar realidad una vez que la conozco, una vez que me enfrento con la cosa o me relaciono con ella de la manera que sea, es decir, una vez que ha dejado de ser independiente de mí, que es la tesis contraria del realismo.

Mientras lo real sea radicalmente otro, acerca de eso no se puede decir nada. Esto es lo que la teología negativa plantea: si Dios es lo radicalmente otro, entonces acerca de él no se puede decir nada. Toda la teología negativa va por esa vía: lo que Dios no es. Si la realidad es lo radicalmente otro, lo que es independiente de mí, entonces no puedo decir nada acerca de la realidad. Si puedo hablar de la realidad y decir que es independiente, es porque ya tengo un conocimiento de la realidad. Por lo tanto, la tesis realista es autocontradictoria, aunque parezca obvia y evidente. Zubiri se pasó toda su vida criticando los realismos, pero hizo un tipo de filosofía donde lo real es el centro de su filosofía. ¿A eso se le puede llamar realismo? Eso es peligroso, aunque algunos zubirianos han dicho que sí. Es peligroso porque por realismo se entiende la metafísica realista aristotélico-tomista, que es lo que Zubiri no comparte en este punto.

Lo que él propone es que realidad y saber acerca de la realidad son congéneres, se generan a la vez: sólo puedo hablar de realidad cuando la conozco. Si no la conociera, no habría realidad. Y eso es lo que llama "actualidad": cuando se actualiza algo es cuando hay conocimiento de lo real. Pero algo se actualiza en la mente del sujeto, en la conciencia. Cuando veo este bolígrafo es cuando puedo decir que es real, cuando puedo hablar de realidad. Pero es algo que está ocurriendo aquí. En la analítica de la sensibilidad que él hace, dice que las analíticas de la sensibilidad empiristas son unilaterales y por tanto insuficientes. Para Hume, por ejemplo, saber es tener impresiones, pero eso es un mal análisis de la sensibilidad, porque ver algo, tocar algo, tener una impresión, tiene tres elementos: 1). algo que ocurre en mi mente, en mi conciencia, 2). el contenido que se transmite, y 3). el objeto que pone en marcha la impresión.

El objeto, que no es mi conciencia, forma parte de mi sensibilidad, y eso Hume lo abstrae: no tiene en cuenta que parte fundamental constitutiva de la impresión es eso que no soy yo, que está ahí y que genera la impresión.

Por eso lo real, en la actualización, es fundamental, es absolutamente constitutivo y estructural para Zubiri. Pero la actualidad no es lo mismo que la actuidad, una diferencia que para Zubiri es fundamental: puede haber cosas que estén en acto, pero que no estén actualizadas. Para lo cual pone un ejemplo que es muy claro: el virus de la viruela ya en el siglo XV estaba actuando, estaba en acto, pues ya había gente muriendo por sus efectos, pero no estaba actualizado, porque nadie tenía conciencia de que existieran virus y, mucho menos, el virus de la viruela. Eso se descubre en el siglo XIX, cuando se actualiza el virus de la viruela y pasa a formar parte de la conciencia de la humanidad. En el siglo XV nadie tenía conciencia de que existieran virus, aunque el virus estaba actuando igual que en el siglo XIX, estaba matando gente por igual. Así, esta diferencia es fundamental: la actualización es una de las nociones claves de Zubiri, porque ahí es donde se sintetiza el realismo con el idealismo. Y él pretende, como Husserl y toda la fenomenología, superar el enfrentamiento entre esos dos planteamientos.

❖ Metafísica de la individualidad sistemática

RC: En el caso específico de Leibniz nos encontramos no sólo con esta diversidad de temas e intereses, sino también con un fuerte interés y preocupación por comprender la unidad sistemática de su obra. A este fin propones hablar de una "metafísica de la individualidad sistémica" (Nicolás, 2011, 2012), donde propones reconstruir la filosofía de Leibniz a partir de un modelo esférico-axial constituido por tres ejes categoriales o constelaciones de principios que se plasman en cuatro planos de racionalidad (Nicolás, 2017: 9). A lo largo de diversos escritos sostienes que esta metafísica de la individualidad sistémica se articula en torno al principio general del orden,

entendido como un meta-principio de la filosofía leibniziana (Nicolás, 2013: 24 y ss.). Para completar esta lectura de la filosofía de Leibniz adviertes, además, que esta metafísica de la individualidad sistémica no es una *pura idealidad racionalista*, ya que Leibniz es consciente de nuestra finitud constitutiva (Nicolás, 2015: 1093). Frente a una visión posmoderna que ha renunciado a las grandes narraciones, especialmente a la metafísica, ¿qué valor tiene esta metafísica de la individualidad sistémica? Dicho de otra forma, ¿qué sentido tiene actualmente estudiar a un autor profundamente metafísico en un mundo que tiende a privilegiar una visión posmetafísica?

JAN: Una de las críticas fundamentales que se plantean contra la modernidad, al menos en gran parte del siglo XX, es que en esta cultura se ha dado una escisión de la racionalidad. Lo que para Kant constituía un sistema de la razón unificado, para Gadamer, Popper y todos los críticos de la modernidad del siglo XX-XXI, ha resultado ser un modelo de racionalidad escindido. Se han separado el ámbito teórico de la razón del ámbito práctico. Eso quien lo denuncia, en primer lugar, es Max Weber, y luego todo el siglo XX: la razón se ha escindido. La razón teórica ha ido por un sitio, la razón práctica por otro, y la razón estética, por supuesto, por otro. Esto quiere decir que ya no hay principios comunes a esos tres ámbitos de la racionalidad que los unifique. Y por eso para nosotros resulta perfectamente racional y asumible que lo que es una norma para una ciencia, la química, la matemática u otra, no tiene por qué ser una regla en el ámbito del arte, ni tiene por qué ser una regla en el ámbito de la ética. ¿Y eso por qué? Porque, al escindirse la razón, cada uno de esos ámbitos ha generado una lógica propia, una metodología específica. En cada caso "se juega" a una cosa distinta, y cada juego tiene su propia lógica interna, su propia normativa; una regla del futbol no tiene por qué ser una regla del balonmano. En cada juego hay una legislación vigente distinta.

Eso es lo que ha pasado con la racionalidad. En el ámbito teórico hay una normatividad propia que funciona y que hace que la ciencia funcione con éxito, se desarrollen y hagan descubrimientos

impresionantes. En el ámbito del arte lo mismo: el arte tiene su propia legislación, especialmente atravesada por la libertad y por la creatividad, pero justamente en unos términos que no son los de la química. Y eso hoy nos parece lógico, normal, razonable y bueno. Y en el ámbito de la ética, de la razón práctica, lo mismo: ahí hay su propia normatividad, su propia dinámica y funciona como tiene que funcionar, pero no es la dinámica ni de la ciencia, ni la del arte. La razón se ha escindido. Esa es una de las críticas fundamentales contra el resultado final al que ha llegado la cultura moderna. Frente a eso, Leibniz hace una propuesta que puede ser productiva, puede dar qué pensar. Y justamente el interés es que esa propuesta está pensada en el mismo marco de la racionalidad ilustrada moderna. Eso quiere decir que, en el inicio de la modernidad, había otras modernidades posibles que estaban ahí contenidas, sin necesidad de volver a la Edad Media o a los griegos. En el modo en el que se fue gestionando y configurando la modernidad, había ya otras posibilidades de desarrollo de otras culturas distintas. Las había ahí ya, sólo que, como es lógico, históricamente unas alternativas se fueron imponiendo sobre otras, y se fue configurando un determinado tipo de cultura, que es el que culmina en las democracias liberales, por un lado, y en la ciencia, por otro. Esto culmina en la cultura que de hecho se desarrolló como cultura ilustrada. Pero en la génesis de esa cultura había otras posibilidades y Leibniz era una de ellas.

Visto desde ahora, uno de los problemas fundamentales de esa modernidad ilustrada es que la razón se ha escindido, que el desarrollo científico-técnico de la razón teórica ya no está al servicio de la razón práctica, que era lo que había planteado Kant en su sistema de la razón. No es raro, así, que la razón teórica muchas veces se utilice en contra de los intereses universalizables de la propia humanidad, del sujeto, de la sociedad, etc., ya que no está al servicio de la razón práctica, pues ese vínculo se ha roto. Frente a esto vemos que, en el origen de la modernidad, hubo varias propuestas de caminos de la razón. Entre ellas, una (no es la única) acoge de modo eminente el carácter unificado de la razón en sus distintos ámbitos: Leibniz.

Esta es una de las razones por las que a mí me interesa Leibniz, porque en él hay una propuesta de razón unificada. Ahora bien, ¿qué unifica a la razón en Leibniz? Lo que unifica a todo su sistema de la razón son los principios. Hay principios que atraviesan todos los ámbitos de racionalidad: teóricos, prácticos, estéticos, etc. Eso es lo que unifica a la razón, y por eso es una de las vías que hay que explorar en el análisis y el conocimiento del pensamiento leibniziano. Debemos preguntarnos cuáles son los principios que unifican la razón, por qué los unifican, cómo funcionan, qué dinámica tienen, etc. En este punto una tesis fundamental es que la concepción de los principios que tiene Leibniz es muy diferente de la concepción estándar, llamando estándar a la de Kant o a la de Aristóteles. Un principio es algo que está ahí puesto de una vez por todas, y que, además, está bien fundamentado, bien justificado, y sirve de soporte para todo lo que se deriva de ese principio. Por eso en un sistema axiomático, que es el caso más claro, hay unos principios que son incuestionables, pues si se cuestionan los principios todo lo demás se tambalea. A partir de los principios se deriva todo un sistema; con los principios y unos teoremas se puede derivar toda una geometría entera, o una matemática.

RC: Como Spinoza.

JAN: Claro, Spinoza es el caso más claro. Pero esa no es la concepción que Leibniz tiene de los principios, sino que su concepción es muy dinámica, y eso choca con buena parte de la tradición. Para Aristóteles o para Kant los principios son firmes e inamovibles: precisamente sirven para su función fundamentadora porque tienen fuerza, tienen solidez, y sirven de soporte para, a partir de ahí, derivar un sistema completo. Leibniz no entiende así los principios. Leibniz inventa muchos principios nuevos: los va formulando, reformulando, cambiando el alcance, la aplicación y estructura. De tal manera que Leibniz tiene una concepción dinámica de los principios: esa es su novedad. Y es importante porque esto permite concebir una racionalidad en términos dinámicos, lo cual da mucho juego para entender muchos de los avatares de la razón en el último siglo.

Por eso, en algún lugar he hablado de una dinámica de geometría variable (Nicolás, 2020). Leibniz hace cosas muy particulares con los principios. Para Aristóteles hay algunos principios fundamentales que son los primeros principios y son comunes para toda la razón; a partir de ahí con otros principios y otros teoremas se pueden ir constituyendo diversos saberes. Cuando Leibniz plantea cuáles son los principios primeros, no siempre son los mismos, sino que cambian en todo o en parte según los contextos. Eso contradice a toda la tradición. El principio primero de la experiencia no es el de identidad, sino que en Leibniz es el principio de que percibo una pluralidad, es el principio de diversidad. Esto Aristóteles y Kant no lo asumirían en esos términos.

Pero esto que plantea Leibniz tampoco sirve para todos los ámbitos. El principio primero de la ética no es que percibo una diversidad, sino el principio del lugar del otro. En la lógica los principios son otros, en la matemática también. Ante esa situación, algunos leibnizianos dicen que no hay un sistema de la razón, pues va cambiando los principios rectores de la misma. A algunos les parece que Leibniz no elabora un sistema, no hay una sistematización de la racionalidad, ni falta que le hace: cuando se plantea un problema de ética lo piensa, lo reflexiona; lo mismo pasa con la matemática, el derecho u otros saberes. Para estos estudiosos de Leibniz no hay una razón unificada, y a eso es a lo que he pretendido responder con la propuesta de una concepción de la dinámica de los principios como geometría variable.

Puede haber un sistema de la racionalidad, pero que no sea de carácter estático, sino que el sistema de la razón, en Leibniz, es de carácter dinámico. En esas esferas de los principios, de los ejes y demás lo que hay es dinamismo, hay una estrategia de geometría variable. Cuando pienso un problema desde el punto de vista de la ética el principio primero que debo asumir es el del lugar del otro; pero esto no quiere decir que el principio de identidad o el principio de no contradicción no funcionen ahí. Claro que funcionan. Si no funcionaran, entonces no se podría hablar en términos de ética, no se podría hacer justicia o indagar sobre la felicidad.

Aquí hay una reorganización de los principios de tal manera que desde el punto de vista de la ética el principio primero es el del lugar del otro, pero los otros también están ahí. En ética, entonces, el principio de identidad es un principio segundo, lo que no quiere decir que sea derivado, sino que ocupa un segundo plano. En cambio, si nos vamos a la lógica el principio primero es el principio de identidad, y no es que los demás principios dejen de funcionar, sino tan sólo que no ocupan el primer plano. Hay una reacomodación de los principios. En la experiencia, el principio primero es que percibo una diversidad, ¿quiere esto decir que el principio del lugar del otro o el principio de identidad en la experiencia no están vigentes? Claro que lo están, pero no ocupan la cúspide, porque la concepción no es piramidal, no es inamoviblemente jerárquica. De ahí la propuesta esférica como concepción de la dinámica de los principios, porque permite el reajuste de los principios en su valor, en su alcance, en su formulación, pero todos permanecen interactivamente vigentes. Por eso dice Leibniz que quien conoce uno de sus principios los conoce todos, o que para entender su sistema se puede entrar por cualquier principio y desde ahí se puede llegar a cualquier otro (Leibniz, 2007: 327; GP II: 412). Porque todos están interconectados entre sí, pero dinámicamente, es decir, se cambia el valor y el alcance de cada uno y el valor relativo de unos a otros, pero están unificados, hay sistema dinámico.

RC: ¿Será que esto también nos permite, por ejemplo, hablar de interdisciplinariedad? Lo que veo en Leibniz es que es un autor muy interdisciplinario, algo que se ve en su correspondencia: está hablando de un tema jurídico y saca un ejemplo de matemáticas, etc. En su misma genialidad, es un autor que piensa los problemas no de forma aislada, sino viendo la interacción entre una cosa y otra. Está hablando de teodicea y, al mismo tiempo, está pensando en los problemas de su dinámica, y así.

JAN: Y no hay manera de hacer matemáticas sin contar con la metafísica, porque para justificar los principios de las matemáticas hay que pasar a otro nivel de racionalidad, que es de carácter

metafísico. Entonces todos los saberes están interelacionados entre sí, pero lo que unifica, lo que va a travesando los diversos saberes son los principios, entendidos en términos dinámicos. Por eso Ortega escribe su último libro sobre Leibniz, sobre la teoría de los principios en Leibniz, aunque escribió en cierto modo contra Leibniz. Quiere hacer una historia de los sistemas deductivos y, al final, a Leibniz casi no llega. Pero lo que dice de Leibniz es que no se toma los principios en serio, porque unas veces dice una cosa, luego otra; unas veces lo aplica a un lado, otras a otro; unas veces dice que el principio primero es tal y luego dice que es otro, etc. A eso es a lo que he querido responder, porque Ortega tiene la concepción de principio de Kant que es la más habitual: un principio es algo firme que se mantiene a sí mismo y sirve de soporte para derivar de ahí otras cosas. Ortega dice que Leibniz juega con los principios y por eso le parece que no es serio. Efectivamente, Leibniz en cierto modo "juega" con los principios, pero eso no tiene por qué llevar a interpretar que en su pensamiento no hay ningún sistema de la razón.

Esa noción de sistema y de principio tiene al menos una alternativa, que es la que he intentado proponer: hay un juego de los principios, una concepción dinámica donde van cambiando las posiciones relativas, de modo que unas veces un principio es el más fundamental y otras ocupa un lugar secundario, y eso va cambiando según el problema y el ámbito en el que estemos, pero manteniendo un orden. Sólo que es un orden dinámico, no estático, razón por la cual he propuesto la metáfora del laberinto (Nicolás, 2018) tan utilizada por Leibniz: los principios de la razón constituyen un laberinto. Esto ha sido muy discutido, pues un laberinto puede parecer un lío, algo que carece de orden. Pero un laberinto, como he explicado en otros lugares, es una cosa muy determinada, es un cruce de caminos todo lo complicado que se quiera, laborioso y complejo, pero que tiene un orden interno. Un laberinto tiene un punto de entrada, o varios, y un punto de salida, o varios: si no hay salida, no es un laberinto. Será otra cosa, pero no un laberinto. Lo que quiere decir que, a pesar de toda la complejidad

del laberinto, hay una manera que permite encontrar la salida, que a veces se encuentra y a veces no. Cuando nos metemos en un problema, a veces se puede encontrar una solución, otras veces no. En un laberinto hay un camino que conduce de la entrada a la salida, hay un orden, sólo que puede ser de tal complejidad es posible perderse y no encontrar la salida. Pero en un laberinto, para que esté bien planteado, tiene que haber una entrada y una salida, que se pueda encontrar o no, esa es otra cosa.

El juego o dinámica de los principios es laberíntico en ese sentido: hay un orden interno que a veces se puede descubrir y a veces no. Los principios tienen un orden, mantienen una sistematicidad, sólo que esa sistematicidad es cambiante. Y va cambiando, de modo que los principios no tienen siempre el mismo valor en todos los ámbitos, ni el mismo papel, ni la misma formulación, ni nada. Pero eso mantiene la sistematicidad. Y por eso Leibniz habla con frecuencia de su sistema, su sistema de la armonía preestablecida. Quien dice que tiene un sistema filosófico es él, Leibniz, y con ese sistema se puede estar en acuerdo o en desacuerdo. Pero no puede decir que no hay sistema de la razón en Leibniz, cuando él mismo dice que sí. Se lo puede criticar y decir que en realidad no hay tal sistema, pero es claro que él tenía conciencia de haber elaborado un sistema de la razón. Otra cosa es averiguar en qué consiste o saber en qué estaba pensando cuando decía eso, e incluso podríamos decir que estaba equivocado. Todo eso cabe en la discusión filosófica. Pero creo que esta propuesta es una manera de poder combinar ese juego de los principios, laberíntico y cambiante, con el hecho de que sigue habiendo sistematicidad. Hay un sistema de la razón en Leibniz, aunque sea distinto del modelo de Spinoza. Por eso me parece discutible la concepción tradicional de la modernidad temprana, especialmente cuando se dice que, a partir del giro imprimido por Descartes, se desarrollan dos líneas de interpretación, una racionalista (Spinoza y Leibniz), y otra empirista (Locke, Berkeley y Hume), y que posteriormente Kant las sintetiza. Poner a Spinoza y a Leibniz en la misma línea filosófica habría que hacerlo con muchos matices.

❖ Razón débil o fuerte

RC: En la misma discusión sobre la concepción de un sistema leibniziano y su modelo de racionalidad, se discute también si en Leibniz hay un modelo de racionalidad débil o fuerte, que es la discusión que hay entre Dascal y Schepers. ¿Dirías que esta discusión tiene sentido?

JAN: Yo creo que en Leibniz lo que hay es una racionalidad fuerte. Hablar de una racionalidad débil en Leibniz en el sentido que hacía Marcelo Dascal, no creo que sea exactamente el espíritu leibniziano. Lo que pasa es que esto es muy delicado, ya que Leibniz escribe mucho sobre cosas distintas durante muchos años, por lo que todo se presta a interpretaciones muy diferentes. Pero la idea fundamental de una racionalidad fuerte, que es una racionalidad fundamentadora, eso en Leibniz está claramente. Hay un principio general de fundamentación, que es el principio de razón suficiente: nada hay sin razón. Este principio no apunta a una racionalidad débil. El principio fundamental de la razón en la concepción occidental es el que formula Leibniz, y eso después muchos lo repiten: desde Heidegger hasta Hans Albert, pasando por Schopenhauer o Feuerbach. Heidegger, para oponerse a toda la racionalidad occidental, escribe su obra: *Der Satz vom Grund* (1971). En ella discute con toda la historia, pero cuando se pone a reflexionar sobre la concepción de la racionalidad, lo que discute es el principio de razón de Leibniz. Es el principio fundamental de la racionalidad en toda la cultura occidental, y eso Leibniz lo lleva hasta el final. Hablar de racionalidad débil en Leibniz quizás se pueda justificar en algún aspecto concreto y particular; pero el espíritu leibniziano es el que formula algo que venía funcionando desde siempre y que ha seguido funcionando después, que es el principio de razón.

RC: ¿Diríamos algo semejante en relación al tema de la posverdad? ¿Qué vigencia tiene el estudio de autores como Leibniz frente a este tipo de fenómeno socio-cultural?

JAN: El contexto de Leibniz es un contexto muy concreto del siglo XVII, como todos los contextos. Donde se plantea el tema de la posverdad es en un contexto muy diferente, que es justamente el de la crisis de la modernidad. Se plantea en un plano que para Leibniz no es problemático en el siglo XVII, que es el plano de la comunicación, de la difusión de la información. En el siglo XVII claro que había problemas sobre la difusión de la información, pero no se había formulado como problema la posibilidad de que existiera una falsificación sistemática de la información para conseguir tal o cual objetivo. Por supuesto que desde que hay personas hablando, hay también personas mintiendo. Eso es una cosa, pero otra muy distinta es plantear como problema que pone en cuestión el funcionamiento de la racionalidad, el tema de la falsificación prevista, planeada o programada, para conseguir un fin político o económico. Ese problema en el siglo XVII no existe, por lo que intentar que Leibniz responda algo así no tiene mucho sentido. Él tiene su concepción de la verdad, pero eso responde a los problemas del siglo XVII. Cuando se generaliza la difusión de la información es, primero a partir de la imprenta, aunque por esa vía no llega a toda la sociedad, y segundo, ya en el siglo XX, cuando se van automatizando los medios de difusión es cuando realmente empieza a crearse lo que se llama la opinión pública.

La opinión pública en una sociedad de la información es clave, pero eso pertenece al siglo XX. De manera que, cuando se plantea la constitución de la opinión pública en los sistemas democráticos, es cuando resulta muy importante controlar los medios de información. Porque en los sistemas democráticos el poder político depende de los votantes, de los individuos que son miembros de la sociedad, y los miembros de la sociedad votan en función de

la información que tienen. Es en función de la información que nos llega que tenemos una idea de la política, de los candidatos, si hay que votar, que sabemos cómo funciona el mundo político o el mundo general. Con la información que tenemos decidimos nuestra acción política. Quién controla la información tiene mucho poder sobre la sociedad en términos de constitución e influencia de la opinión pública y, por lo tanto, sobre la configuración del poder político. Por eso hay muchísimo interés y esfuerzo por controlar los medios de comunicación. Medios de comunicación que, en principio, empiezan siendo el periódico, luego ya empezamos con la radio y la televisión, y ahora ya con el Internet nace la promesa de que por fin se puede universalizar el saber.

RC: La era de la información.

JAN: Claro, todo el mundo va a poder acceder a todo el saber, libremente, porque eso va a estar a abierto y a disposición de la humanidad. ¿Qué ha pasado? Qué después Internet no ha respondido a esa promesa, porque todos los sesgos que hay en la sociedad se han reproducido en Internet. Si la sociedad es machista, en Internet se encuentran sesgos de información machista; si la sociedad es racista, aparecen los mismos sesgos de racismo en Internet; si la sociedad está dividida en clases, Internet muestra también diferencias de clase. De tal manera que la estructura social no ha cambiado: los que eran ricos y poderosos antes de que existiera el Internet lo siguen siendo ahora. Habrán cambiado las personas, porque las personas se van muriendo o se van comprando y vendiendo empresas, pero la estructura social no ha cambiado por el hecho de que toda la humanidad ahora pueda acceder al saber. ¿Por qué? Porque el sesgo de capacidad económica sigue estando en Internet. Alguien puede poner en Internet lo que quiera libremente y difundirlo, y el presidente de un país poderoso o un cantante famoso también. Ahora bien, lo que difundan este presidente o este cantante y lo que difunda esa otra persona no tiene el mismo alcance ni la misma influencia. De modo que se reproducen las diferencias de capacidad económica.

RC: Me da la impresión de que en Internet la forma de manipulación es más fuerte…

JAN: Eso depende de cómo se entienda lo de "fuerte". ¿Es más fuerte la manipulación ahora en Internet, donde al fin y al cabo se puede decir "no estoy de acuerdo"? Se puede, teóricamente, aunque se esté influenciado y una determinada opinión alcance muy poco y otras mucho. Pero hay la posibilidad de decir: "no estoy de acuerdo". ¿Ese tipo de manipulación es más fuerte que en la Edad Media, cuando resulta que el 90% de la población no sabía ni leer? ¿Dónde era más fuerte la capacidad de control, de dominio y de manipulación? Fuerte, en el sentido de insalvable, lo era mucho más en la Edad Media. Y esto lo digo para que no hagamos una interpretación en la que somos el punto central y culminante de la historia, donde lo que nos pasa a nosotros es lo más grave que ha pasado siempre y nunca ha habido tantos problemas, ni manipulación, etc. Eso hay que pensárselo bien, si no lo que hacemos es puro tempocentrismo. Eso hay que ponerlo en perspectiva histórica. En España con Franco, por ejemplo, había dos canales de televisión. ¿Diríamos que la capacidad de control y de manipulación ahí era menos fuerte que ahora? Eso hay que pensarlo despacio.

RC: Hablando del fenómeno de la posverdad, a lo largo de tus escritos sostienes que es un fenómeno que alude "a una determinada situación del ser humano al final de un proceso histórico de impugnación de los pilares fundamentales de la modernidad ilustrada", el cual podría ser o bien "una moda pasajera", o bien un "síntoma de un profundo malestar en la cultura" (Nicolás, 2019: 303). Entendida como un fenómeno en que la verdad va perdiendo su fuerza de convicción y su vigencia social en muchos contextos, pareciera que la posverdad se asemeja más a lo segundo, es decir, como una suerte de diagnóstico de nuestra época, junto a otros elementos evidentemente. Al analizar este fenómeno, sin embargo, adviertes que "no estamos en una tesitura en la que la verdad ha sido abandonada o sustituida o superada por otra instancia", sino que se

trata de un tipo de afectación sobre "cierto tipo de interacción con la verdad" (Nicolás, 2019: 307-308). Se trata, pues, de un fenómeno que se encuentra en diversos ámbitos, como ocurre en el ámbito de las redes sociales (Ballesteros-Aguayo & Nicolás, 2021), o al hablar sobre la guerra (Nicolás, & Espases, 2022), etc. "La posverdad afecta a múltiples dimensiones de la realidad que guardan correspondencia, a su vez, con una serie de dimensiones del saber" (Nicolás, & Espases, 2022: 254). ¿Cómo afecta la posverdad, en este sentido, al ámbito universitario? ¿Qué consecuencias crees que tiene tanto para la docencia como para la investigación, entendidas como dos de las labores sustantivas de la universidad?

JAN: El fenómeno de la posverdad atraviesa a toda la sociedad y, por tanto, a la parte de la sociedad que es la universidad también: los que estamos en la universidad formamos parte de una sociedad, de una sociedad de la información que funciona en unos términos, y no nos podemos salir de ahí. ¿Qué es, por ejemplo, lo que está pasando en Palestina? Pues tenemos que fiarnos de lo que nos digan los periódicos, las televisiones, lo mismo que el resto de la sociedad. Y podemos elegir fiarnos más de unos que de otros, pero vivimos en la sociedad que vivimos, donde el fenómeno posverdad se va implantando y cada vez de manera más potente, en términos de planificación, de manipulaciones dirigidas a un determinado fin, político, económico o cultural. Eso es relativamente novedoso, como fenómeno general. Como fenómeno puntual ha existido siempre, pero como fenómeno general es nuevo y, al ser generalizado, pone en cuestión elementos que no son solamente de desinformación. Como en el caso del Brexit, donde se difundió masivamente información diciendo que con el dinero que pagaban a Europa podrían mantener un sistema sanitario mucho mejor. Una información que se fue difundiendo y era falsa, y que hizo que, junto con otras, la mayoría de británicos votara por salir de la Unión Europea. Aquí la cuestión no es sólo un engaño que se puede revertir con información contraria, transparente y veraz. En ese nivel, una mentira se puede intentar contrarrestar con otra verdad, se puede confrontar.

Ahora bien, cuando esto se generaliza empiezan a ocurrir cosas muy "por debajo" de ese nivel de la discusión de las informaciones, que tienen más carácter filosófico, porque se pone en cuestión el valor de la verdad. Ya no es sólo que quien difundió la información sobre el Brexit engañó a otros, y los otros en su mayoría se lo creyeron, algo que se puede contrarrestar. No es sólo un engaño o dos o tres, o cinco mil. Sino que se empieza a instalar la idea de que la verdad no tiene por qué ser un valor vigente y preponderante en nuestra sociedad. Y eso es ya un problema filosófico: si la verdad tiene que ser un valor en nuestra sociedad o no, y qué alcance ha de tener. Si esta convicción se instala en las mentes de los miembros de la sociedad, se convierte en opinión pública, entonces ya no es posible contrarrestarla con una información verdadera. Se trata de otra clase de enunciado. Pero, claro, si se ve que uno miente, el otro también, y que no sólo se crean campañas para distorsionar o para mentir y manipular, sino que éstas tienen éxito. Quien planificó toda la campaña del Brexit para conseguir que Gran Bretaña se saliera de la Unión Europea, quien difundió eso tenía un objetivo claro y tuvo éxito. Si el objetivo era debilitar a la Unión Europea, porque es un rival para Rusia u otras potencias mundiales, y si fue Putin quien pone en marcha toda esa campaña, acabó consiguiendo su objetivo. Si resulta que los que mienten tienen éxito y ganan, y pasa una vez, y otra, y pasa a nivel político, y pasa a nivel económico, etc., al final empieza a generalizarse la pregunta por el valor real que tiene la verdad en nuestra sociedad. Y eso ya funciona a un nivel distinto al de una mentira o campaña concreta, como la del Brexit. Esto ya es de concepción básica de la racionalidad en una sociedad determinada. Y eso es lo grave de la posverdad.

RC: ¿No pasa eso en el ámbito académico, donde hay académicos que sólo hacen cosas para inflar el currículum, para vender espejitos —como decimos en México—, y así?

JAN: En eso quizá soy demasiado ingenuo, pues quiero creer que las personas que están en la universidad (no porque sean algo especial) al menos en su actividad científica quieren actuar honestamente.

Cada uno, en principio, en su trabajo, lo quiere hacer. Lo cual es compatible con que haya situaciones puntuales en las que se pueda falsificar el currículum. Casos de esos hay y seguramente muchos, pero no es la norma generalizada en la universidad. Quiero pensar que no es así.

> **RC:** Lo pienso en relación a casos como el académico que publica un artículo cada dos horas, tiene millones de citas, etc.

JAN: Eso está ahí, pasa, ha pasado y probablemente habrá muchos casos de los que no nos enteramos. Muchos casos salen a la luz y los conocemos, mientras que muchos otros probablemente tienen éxito: mienten y nadie se entera. Pero quiero pensar que eso no es el estándar en la universidad, sino que son excepciones y por eso son noticia. Por eso aquí es importante distinguir entre desinformación y posverdad. La desinformación funciona en el nivel de las noticias, de las informaciones. Tal o cual información es falsa y se puede contrarrestar con otra verdadera. Otra cosa es que, en una situación real, si la falsedad la ha difundido el *Washington Post* y la verdad la difunde un individuo no conocido desde su casa, pues obviamente no van a tener la misma incidencia. Pero una información se puede contrarrestar si se detecta que es falsa, con una verdadera que se puede contraponer. Ahora bien, hay un nivel más radical que es el de la posverdad, que es lo que se va decantando de la generalización de las informaciones falsas, como cuando preguntamos si la verdad tiene que ser un valor o no. Esto ya no es un problema de esta información concreta o de la otra, o de si ésta es verdadera o falsa, sino que es algo sobre lo que debemos reflexionar. Y esta idea se va generalizando, además, de manera inconsciente: no creo que nadie haya planteado que la verdad deba dejar de ser un valor en nuestras sociedades. Eso no lo he visto. Todo lo que he visto que se escribe sobre posverdad es defendiendo la verdad. Pero luego, de hecho, las acciones de muchos de los individuos en las sociedades dicen: "bueno, aunque tenga que mentir, no pasa nada". Y eso se empieza a hacerse público.

Hace veinte, cuarenta o cien años mentir era algo a perseguir, y el que mentía intentaba ocultarlo para que no ser descubierto. Lo que está cambiando a nivel de la circulación de informaciones, a nivel social, es que empieza a haber discursos públicos que mienten patentemente y no pasa nada. Eso es lo que ha cambiado. Hay personas que se atreven a mentir en público sin que eso tenga consecuencias punitivas ni rechazo generalizado. Eso es nuevo, y pasa porque, debajo del funcionamiento de las informaciones que van y que vienen, de las dinámicas de las informaciones, verdaderas o falsas, etc., se van decantando ideas de manera inconsciente que se van generalizando y van constituyendo opinión pública. Ahora mismo el valor de la verdad ha cambiado respecto de hace cincuenta años. Y por eso es posible que ahora haya gente que salga a mentir en discursos públicos sin consecuencias inmediatas. Eso se ha teorizado filosóficamente también y entonces se empieza a hablar de lógicas trivalentes: hay tres valores de verdad, no sólo verdadero y falso, sino verdadero, falso y posverdadero. Lo posverdadero no es que tenga que ser falso, sino que está más allá de la división entre verdadero y falso: da igual que sea verdadero o falso. Hasta ese punto se ha teorizado. Si todo el mundo está mintiendo, desde Donald Trump hasta el último de sus empleados, eso va generalizando convicciones y en consecuencia acciones de manera inconsciente. Ese es el problema más radical y específicamente filosófico de la posverdad, que va constituyendo una concepción de lo que es el conocimiento, de lo que es el saber, de lo que es la verdad, de lo que es la organización social en relación con el saber, etc. Está transformando esto, que era un pilar fundamental de la cultura ilustrada, y nadie sabe en qué quedará toda esa discusión. Por eso es un problema grave.

❖ Currículum educativo

RC: En las actas de un congreso sobre educación publicadas en 1988, adviertes la necesidad de hablar no sólo sobre el currículum de los alumnos, sino también de la formación del profesorado.

Sobre esto último afirmas que, a pesar de existir declaraciones de buenas intenciones, no existe un plan suficientemente estructurado sobre cada uno de los aspectos de dicha formación: de ahí la necesidad de hablar de un currículum del profesor. Un currículum de este tipo, sostienes, podría ser "un instrumento eficaz para la «dignificación de nuestra profesión»", donde cada uno "fuera protagonista de su propia formación, en la medida en que cada uno podría ir elaborándose su propio *currículum*, con el único requisito de cumplir los mínimos establecidos" (1988: 240). A casi 40 años de distancia, con una trayectoria académica potente, donde no sólo tienes experiencia impartiendo clases en el Instituto, sino también a nivel universitario, me vienen a la mente dos preguntas. Por un lado, ¿crees que esta misma propuesta se pueda y deba extender al ámbito universitario? Por otro, ¿qué retos afrontaría en la actualidad una propuesta formativa como la que propones?

JAN: Creo que todo el tema de la formación del profesorado en la universidad está mal tratado, porque, a pesar de que la docencia es uno de los dos objetivos — o tres, si se quiere incluir la gestión— no se le ha dado la importancia que debería tener si realmente se quiere tener buenos docentes. Hace cincuenta años la universidad española era fundamentalmente de docencia. Investigación no había o era muy poca, entre otras cosas porque no había recursos económicos, ni había laboratorios, ni capacidad, ni el contexto para la investigación. Entonces la universidad era fundamentalmente docencia.

Eso ha ido cambiando, y ahora mismo estamos casi en el extremo opuesto porque ahora mismo lo que más se valora desde el punto de vista social e intra-universitario es la investigación. Eso se plasma en que se paga por los sexenios, se ponen programas de investigación en marcha, se gastan millones de euros en ello, se financia que los profesores se vayan a otro país a investigar. Se ha montado todo un contexto para la investigación, de manera que pueda haber buenos investigadores en las universidades, algo que se ha hecho con mucho éxito, en general.

En cambio, no hay nada parecido para lo que es el aspecto docente de la universidad. La inversión que hace la universidad en generar y formar buenos docentes no tiene nada que ver con la inversión que hace en tener buenos investigadores.

Quizás eso habría que reequilibrarlo, lo que obviamente, en un contexto de recursos limitados, supone disminuir la financiación de la investigación, y eso ahora mismo en España no es planteable. Porque ni siquiera los recursos para la investigación son muchos, para los que debería haber. Entonces no es raro que la docencia siga siendo una parte secundaria, dependiente, en el contexto universitario. ¿Quiere decir esto que hace cincuenta o sesenta años, cuando la universidad era fundamentalmente docencia, entonces la docencia estaba mucho más potenciada, mejor financiada, mejor estructurada y demás? Tampoco, porque entonces, en esa época, el problema era de mucha más escasez de recursos que ahora mismo. Al menos en el caso de España eso es lo que ha pasado, aunque puede ser muy distinto en otros lugares. Si no se forma a buenos docentes es difícil hacer buenas clases, buenos cursos, y eso se va reproduciendo. Pero, en el contexto, no resulta grave si lo que más se valora es la investigación, y la forma en que se enseña va quedando en un plano muy secundario. Y eso ahora mismo en España no tiene alternativa. Hay iniciativas más o menos marginales de cursos de formación, pero no hay una iniciativa estructurada, comparable a lo que ocurre en investigación.

Referencias

Ballesteros-Aguayo, L. y Nicolás, J. A. (2021). Presentación. Posverdad en las redes. *Monograma. Revista Iberoamericana de Cultura y Pensamiento*, n. 8: 9-13. https://idus.us.es/server/api/core/bitstreams/a090f5e9-9b1e-4921-95e0-476ccfffb846/content.

Leibniz, G. W. (1965). *Die Philosophischen Schriften*. Herausgegeben von C. I. Gerhardt, Hildesheim.

(2007). *Obras filosóficas y científicas*. Volumen 14. *Correspondencia I*. Editadas por J. A. Nicolás y M. R. Cubells. Comares.

Nicolás, J. A. (1988) Curriculum del profesor. Sobre la formación del profesorado en el proyecto de reforma. *La Reforma: un marco para la reforma de la enseñanza*, Madrid: 233-239.

(2011). El "principio del orden" como meta-principio último de la racionalidad leibniziana. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, *LI*(129-131): 245-253. https://archivo.revistas.ucr.ac.cr/index.php/filosofia/article/view/13135/12407.

(2012). Ontologie der systemischen Individualität: hinsichtlich einer Systematisierung der Ontologie Leibniz. H. Breger, J. Herbst und S. Erdner (eds.). *Natur und Subjekt. IX. Internationaler Leibniz-Kongress*, Hannover: 55-70.

(2013). Armonía como orden: el meta-principio último de la metafísica leibniziana. *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*, vol. 32: 15-28. https://journals.openedition.org/cultura/1943#text.

(2015). Metafísica de Leibniz: la finitud del orden de la razón. D. Murray and M. Pereira (eds.). *Proceedings Fifth World Conference on Metaphysics*. Editorial F. Rielo: 1081-1102. https://www.ugr.es/~jnicolas/68%20Metafisica%20de%20Leibniz.pdf.

(2017). La vía leibniziana hacia la historicidad de la razón. R. Casales y J. M. Castro-Manzano (comps.). *La modernidad en perspectiva. A trescientos años del fallecimiento de Leibniz*. Comares: 3-14.

(2018). La metáfora del laberinto como lógica del sistema leibniziano. R. Casales, y P. Reyes-Cárdenas (coords.). *Leibniz en México. Homenaje a Alejandro Herrera*. Torres: 19-40.

(2019). Posverdad: cartografía de un fenómeno complejo. *Diálogo Filosófico*, n. 105: 302-340. https://dialogofilosofico.com/index.php/dialogo/article/view/159/165.

(2020). La transformación leibniziana de los fenómenos. Hacia una ontología de geometría variable. J. A. Nicolas y V. de Castilho (eds.). *Leibniz. Razón, principios y unidad*. Nova Leibniz Latina 1. Comares: 93-106.

(2021). La crítica de los realismos desde la noología realista zubiriana. AA. VV. *El valor de lo real. Homenaje a Diego Gracia*. Ediciones Fundación Xavier Zubiri: 205-231.

Nicolás, J. A. y Espases, A. J. (2022). Posverdad en contextos de guerra. *Ápeiron. Estudios de filosofía*. Monográfico "Zubiri en tiempos de posverdad", n. 18,: 251-283. https://www.apeironestudiosdefilosofia.com/número-18

Nicolás, J. A. y Linares-Peralta, R. (2021). La noología realista de Xavier Zubiri. *Gazeta de Antropología*, 37 (3), artículo 07.

Saame, O. (1961). *Der Satz von Grund bei Leibniz. Ein Konstitutives Element seiner Philosophie und ihrer Einheit*. Krach.

(1987). *El principio de razón en Leibniz. Un elemento constitutivo de la unidad de su filosofía*. Traducción de J. A. Nicolás y N. Smilg. Laia.