

El triunfo de la mendacidad: cómo colapsó la certidumbre democrática

The triumph of mendacity: how democratic certainty collapsed

Juan Manuel García Garduño

Unidad Académica de Filosofía, Universidad Autónoma de Zacatecas
Zacatecas, México
juan.garciag@uaz.edu.mx
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9793-4576>

Resumen

En este ensayo examino el colapso de la certidumbre democrática, inducido por la erosión de una base factual compartida ante el auge de la mendacidad y la indiferencia epistémica. A lo largo de ocho secciones, exploro, desde la ontología del *bullshit* —como indiferencia radical ante la veracidad— y el impacto de los *deepfakes* en la evidencia indexical, hasta la saturación informativa, el rol identitario de las conspiraciones y otros fenómenos contemporáneos. Argumento que la posverdad trasciende la mera falsedad política y representa un cambio estructural que deteriora la verdad como *bien común*. Mi propósito es diagnosticar esta crisis de legitimidad —ante el derrumbe de la realidad compartida— y reconocer, con honestidad intelectual, la complejidad de toda solución normativa viable.

Palabras clave: verdad; mendacidad; posverdad; charlatanería; democracia

Abstract

In this essay, I examine the collapse of democratic certainty, driven by the erosion of a shared factual basis amid the rise of mendacity and epistemic indifference. Across eight sections, I explore, from the ontology of *bullshit* —as radical indifference to

Recepción: 15-3-2026 | Aceptado: 26-5-2026
Publicado: 30-6-2026

Acceso abierto

Esta obra está bajo licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial 4.0 Internacional (CC
BY-NC 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.es>

Citación:

García Garduño, Juan Manuel. "El triunfo de la mendacidad: cómo colapsó la certidumbre democrática". *Estudios del Discurso* 12.1 (2026), pp. 1-30.

DOI: <https://doi.org/10.30973/esdi.2026.12.1.251>

truthfulness— and the impact of *deepfakes* on indexical evidence, to informational saturation, the identitarian role of conspiracies, and other contemporary phenomena. I argue that post-truth transcends mere political falsehood, embodying a structural shift that deteriorates truth as a *common good*. My aim is to diagnose this crisis of legitimacy —amid the crumbling of shared reality— and to acknowledge, with intellectual honesty, the complexity of any viable normative solution.

Keywords: truth; mendacity; post-truth; bullshit; democracy

*Y mientras su rebaño era saqueado, gritaba pidiendo
auxilio, pero los de la aldea, sospechando que bromeaba, según
tenía por costumbre, no se preocuparon.*

Esopo

Introducción

Existe una convicción que atraviesa todo el pensamiento político occidental con la tenacidad de un axioma no formulado: la vida pública presupone un compromiso tácito con la verdad. No se trata de un acuerdo acerca de los valores, ya que estos siempre han sido el territorio natural de la disputa democrática, sino de un suelo fáctico mínimo, un sustrato de realidad compartida sin el cual la deliberación política degenera en mero teatro de sombras, en una disputa sobre fantasmas cuya naturaleza nadie pacta. Aristóteles ya lo sabe al distinguir la retórica legítima de la sofística. Hannah Arendt lo articula, con una lucidez que el siglo XX vuelve urgente, al señalar que “el gobierno totalitario, como la tiranía, no puede tolerar la oposición, pero sí se distingue de otros tipos de gobierno tiránico en que no puede tolerar la misma idea de que existe algo independiente de él como la realidad” (*Los orígenes* 604). Lo que hace peculiarmente ominoso nuestro momento histórico no es, entonces, la proliferación de la mentira, ya que el engaño tiene una estirpe tan venerable como la propia política, sino algo cualitativamente distinto y, en cierto sentido, más perturbador: la erosión de la incomodidad moral ante las falsedades. No habitamos un mundo donde la gente miente más, sino uno donde cada vez más actores públicos han dejado de considerar la distinción entre veracidad y farsa como algo que valga la pena preservar.

La diferencia es abismal. Quien miente reconoce la verdad, la conoce y la subvierte. Así que su acto es, a su manera perversa, un homenaje a la realidad porque la reconoce con la mano izquierda mientras la encubre con la derecha. Harry Frankfurt, en su ya clásico libro *On bullshit: sobre la manipulación de la verdad*, identifica una figura radicalmente distinta y, en su examen, más corrosiva: el *bullshitter* o charlatán, un individuo cuya relación con la verdad no es de oposición sino de indiferencia. Los charlatanes mienten porque no les importa si lo que dicen es verdad o mentira. Solo les importa el efecto de sus palabras en el público (27). Esta distinción, que a primera vista puede parecer una sutileza académica, encierra un diagnóstico devastador de nuestra cultura política, en la que hemos pasado de una era dominada por el engaño estratégico a una dominada por la desidia epistémica institucionalizada. En una era en la que el estruendo de los discursos digitales ahoga los débiles susurros de la evidencia, esta actitud que otros llaman *posverdad* surge, no como una novedad aberrante, sino como el clímax inevitable del largo coqueteo de la humanidad con la fabricación. Este otro término, acuñado tras los trastornos políticos que vieron los hechos doblarse como cañas al viento —como las promesas ilusorias del Brexit o el bombardeo mediático de escenarios ilusorios por parte de la administración trumpista— denota un paisaje donde las verdades objetivas se subordinan a apelaciones emocionales y convicciones personales. Sin embargo, descartar la charlatanería o la posverdad como meras negligencias epistemológicas es pasar por alto sus raíces ontológicas más profundas: un cambio profundo en cómo construimos la realidad misma, donde las imposturas suplantán la sustancia y se convierten en la lengua franca de la vida pública (Frankfurt 51-52).

Este ensayo aborda la intersección de dos líneas de pensamiento que, si bien son complementarias, rara vez se tratan con la profundidad conjunta que merecen. La primera indaga en la ontología de la posverdad y la charlatanería, con base en la distinción que hace Frankfurt entre quien reconoce la verdad, pero la subvierte, y quien es indiferente a la verdad por completo, y prioriza el efecto performativo sobre la veracidad. La segunda es de naturaleza política. Su intención es indagar sobre la verdad como condición de posibilidad de la democracia. Por tanto, la tesis central de este ensayo es doble. En primer lugar, sostengo que la posverdad representa una transformación estructural del ecosistema epistémico que altera cualitativamente las condiciones de posibilidad del conocimiento público y la deliberación democrática. Insisto en que la novedad no está en la falsedad, pues esta es tan antigua como el lenguaje,

sino en la infraestructura tecnológica, la escala, la velocidad y la personalización algorítmica que la amplifican hasta hacer que el ruido supere constantemente la señal.

Conviene precisar, desde el inicio, qué pretende añadir este ensayo a un debate ya nutrido. Frankfurt diagnostica la indiferencia del charlatán hacia la verdad; Arendt advierte la fragilidad política de la verdad fáctica; McIntyre describe la posverdad como supremacía ideológica. Mi aportación no consiste en sumar un fenómeno más a este inventario conceptual, sino en sostener una tesis articuladora, a saber: que estas posturas, formuladas como patologías del discurso o de la actitud epistémica, solo se vuelven inteligibles cuando se las reinscribe en una transformación de la *infraestructura* que produce y distribuye el conocimiento público. Dicho de otro modo, lo que la tradición trata como un problema de la voluntad —el charlatán que no se preocupa por la verdad— es, en mi lectura, un efecto de las condiciones materiales y algorítmicas que vuelven racional la indiferencia y onerosa la verificación. Así, la verdad como bien común no es una metáfora normativa añadida al final, sino el hilo que permite leer la ontología del *bullshit*, la crisis de la evidencia indexical y el conspiracionismo como momentos de un mismo proceso, que consiste en el deterioro de las condiciones de posibilidad de una realidad compartida.

En segundo lugar, argumento que la desinformación no puede comprenderse solo como un problema epistemológico —gente creyendo cosas falsas— sino como el síntoma de una crisis más profunda de legitimidad política, identidad colectiva y confianza institucional. Esto es fundamental, pues tratar la charlatanería y la posverdad sin atender sus raíces estructurales equivale a tratar la fiebre sin diagnosticar la infección. Los síntomas pueden aliviarse por un tiempo, pero el organismo sigue deteriorándose. Este análisis pretende, por tanto, enhebrar los dislates de sociedades que elevan a *influencers* por encima de expertos, en las que los algoritmos de las redes sociales curan *cámaras de eco* más herméticas que los monasterios medievales, y los políticos venden ficciones con el celo de embusteros de feria. También pretende tejer hilos en un tapiz filosófico que muestre el triunfo de la mendacidad no como un campo de juego posmoderno, sino como una atrofia peligrosa que pone en jaque la realidad compartida y la vida democrática. Si la verdad es el haz que mantiene unida la sociedad, entonces, la charlatanería y la posverdad presagian su desmoronamiento.

Mi argumento se desarrolla en ocho secciones. Las cuatro primeras abordan la primera línea de indagación, es decir, la dimensión ontológica y fenomenológica del problema: la naturaleza de la charlatanería como categoría filosófica, el impacto de los

deepfakes sobre la evidencia indexical, la cuestión sobre si la posverdad es genuinamente nueva, y los efectos cognitivos de la saturación informativa. Las cuatro siguientes desplazan el análisis hacia el terreno político: la verdad como bien común en la tradición filosófico-política, la crisis de la autoridad epistémica, la función psicosocial de las teorías conspirativas, y los dilemas normativos de la libertad de expresión frente al derecho colectivo a una esfera pública informada. Mis conclusiones no proponen recetas, pues la filosofía no es siempre una farmacia, sino una reorientación del diagnóstico que permita imaginar posibilidades de respuesta que estén a la altura de la gravedad del problema.

Parte I. Ontología de la posverdad

*¡Oh, palabras, cuántos crímenes
se cometen en vuestro nombre!*

Eugene Ionesco

1. Charlatanería: Frankfurt y el habla sin verdad

En 1986, Harry Frankfurt publicó en la revista *Raritan* un ensayo con un título tan escandaloso como riguroso es su argumento, el cual, más tarde, se publicó como libro. El texto comienza con una frase que parece extraída de un manual de comedia en vivo, pero que resulta ser uno de los diagnósticos filosóficos más prescientes de nuestro tiempo: “Uno de los rasgos más destacados de nuestra cultura es la gran cantidad de charlatanería (*bullshit*) que se da en ella. Todo el mundo lo sabe. Cada uno de nosotros contribuye con su parte alícuota. Pero tendemos a no darle importancia” (9). El razonamiento de Frankfurt es simple en su exposición, pero complejo en sus implicaciones. El mentiroso, sostiene, establece una relación paradójica con la verdad porque la reconoce y la niega a la vez. Miente justamente porque sabe cuál es la verdad y quiere desviarnos de ella. El *bullshitter*, en cambio, no miente en este sentido técnico porque no está comprometido con ninguna posición sobre la verdad: “El charlatán ignora por completo esas exigencias. No rechaza la autoridad de la verdad [...] ni se opone a ella. No le presta ninguna atención en absoluto” (74). Esta indiferencia radical es, en la

lectura de este autor, lo que hace a la charlatanería más peligrosa que la mentira, pues esta última tiene que simular la verdad para funcionar, mientras que aquella puede prosperar en la más completa oscuridad epistémica.

Antes de avanzar, conviene fijar un vocabulario, pues este ensayo depende de distinciones que el uso corriente tiende a confundir. Llamo *mendacidad* al género que abarca toda relación deficiente con la verdad en el discurso público y, dentro de él, distingo especies que no son intercambiables. La *mentira* es el acto intencional de afirmar lo que se sabe falso: paradójicamente, rinde homenaje a la verdad, pues necesita conocerla para subvertirla. La *charlatanería* —el *bullshit* de Frankfurt— no se opone a la verdad, sino que es indiferente a ella; no miente, ignora la pregunta misma por lo verdadero. La *desinformación* designa la difusión de afirmaciones falsas o engañosas, y la entiendo aquí en un triple registro que conviene no colapsar: como práctica intencional cuando hay un agente que la orquesta, como efecto sistémico cuando emerge de la lógica de las plataformas sin autor deliberado, y como síntoma político cuando expresa una crisis de legitimidad subyacente. La *posverdad*, por último, no es ni un acto ni una práctica, sino la condición estructural que vuelve posibles y rentables las anteriores. Se trata de un régimen de circulación discursiva en el que la correspondencia con los hechos ha dejado de operar como criterio de jerarquización del discurso. La tesis de este ensayo es, precisamente, que la mentira y la charlatanería son tan antiguas como la política, pero que la posverdad —como condición, no como actitud— es el nombre de su sistematización tecnológica.

La fenomenología de la charlatanería, traducida a términos más continentales, describe un acto de habla que ha roto el lazo intencional con la realidad. Habermas distingue, en su teoría de la acción comunicativa, entre el uso comunicativo del lenguaje —orientado al entendimiento recíproco— y el uso estratégico —orientado al éxito individual (367-368)—. El *bullshitter* habita una tercera categoría que Habermas no anticipa con suficiente claridad, ya que no está orientado al éxito en el sentido de un *manipulador estratégico* que evalúa incesantemente sus afirmaciones en función de sus efectos, sino que está orientado al *performance*, al espectáculo del habla desconectado de cualquier pretensión de validez. Si Habermas concibe la patología comunicativa como la colonización del mundo de la vida por la racionalidad instrumental, la charlatanería representa algo más radical: la colonización por la racionalidad espectacular, en la que el discurso deja de ser un vehículo de verdad para convertirse en un fin en sí mismo.

Arendt intuyó el problema desde un enfoque diferente. En su análisis de la propaganda totalitaria, señala que la característica más inquietante del sistema nazi no es que produzca mentiras —aunque lo hace en abundancia—, sino que logra que la distinción entre verdad y mentira se vuelva pragmáticamente irrelevante para sus seguidores. Los totalitarismos del siglo XX no necesitan que nadie crea sus mentiras particulares, necesitan que nadie crea que la verdad existe de manera independiente al poder (*Los orígenes* 483). La posverdad contemporánea no precisa, en su forma más sofisticada, convencer a nadie de que las paparruchas son verdaderas, precisa únicamente crear suficiente confusión para que la distinción entre noticias falsas y verdaderas parezca arbitraria o imposible. Timothy Snyder ha denominado esta estrategia “la nivelación de la realidad”. En vez de proponer una versión alternativa del mundo —lo que aún sería un acto de compromiso con la realidad, aunque adversarial—, se trata de convencer a la audiencia de que ninguna versión es más confiable que otra (Snyder 13-18).

Hay, no obstante, un matiz importante que la dicotomía frankfurtiana entre mentira y charlatanería tiende a oscurecer, pues, en la arena política actual, ambas se alternan con frecuencia en la misma actuación discursiva y son usadas como herramientas complementarias: la mentira estratégica para afirmar algo específico que se sabe falso, la charlatanería para crear el ruido de fondo que hace que cualquier verdad parezca sospechosa. Los especialistas en comunicación política describen esta estrategia como *firehosing* —la manguera de falsedades, de incendios de desinformación—. Mediante esta, en lugar de una narrativa falsa coherente, se generan múltiples versiones contradictorias e inverosímiles de los eventos, no para convencer de ninguna en particular, sino para agotar la capacidad de procesamiento del público y hacerle concluir que “nadie sabe la verdad”.

El resultado estructural de la proliferación de la charlatanería, entendida en este sentido, es lo que podría llamarse una crisis de la actitud doxástica responsable, es decir, de la gestión racional y ética de nuestras creencias, dudas y suspensiones del juicio. En filosofía analítica, se habla de la *norma de creencia* como el principio que nos obliga a creer solamente en lo que tenemos razones para creer (Lynch 28). El ecosistema informativo de hoy en día no solo dificulta cumplir con esta norma, lo que siempre ha sido difícil, sino que activamente desincentiva intentarlo. Cuando el esfuerzo epistémico de distinguir lo verdadero de lo falso tiene un costo cognitivo demasiado alto y la recompensa social de no hacerlo es nula o negativa, se genera lo que puede llamarse una trampa epistémica: el individuo racional —en el sentido limitado y a menudo erróneo

del *homo economicus*— prefiere habitar la comodidad de sus creencias preexistentes y las emociones que las refuerzan, a embarcarse en el proyecto incierto y a menudo frustrante de verificar los hechos. Esto significa que la posverdad es menos un marcador temporal que una ruptura ontológica, en la que el ser de la verdad cede al ser del efecto. En nuestro paisaje mediático saturado, la charlatanería prospera, no como engaño, sino como ruido performativo, que erosiona la ontología social de los hechos compartidos. Vale insistir, por tanto, en que la posverdad subordina los hechos a las preconcepciones, no negando la verdad, sino volviéndola irrelevante. Se trata de una ironía existencial cáustica: nuestras sociedades, que fetichizan la “autenticidad”, se hunden en el puro artificio. Por tanto, la charlatanería no es solo una patología del discurso, sino —más importante aún— del sistema de incentivos que lo rodea.

2. Deepfakes y el fin del testimonio visual: muerte de la evidencia indexical

En su teoría de los signos, Charles Sanders Peirce distingue tres tipos fundamentales de relación entre el signo y su objeto: el ícono —que se asemeja a su objeto—, el símbolo —que lo representa por convención— y el índice —que está conectado causalmente con él— (104-115). Una fotografía es un índice paradigmático, pues no solo se asemeja a su objeto ni lo representa por acuerdo convencional, sino que es literalmente causado por la presencia de ese objeto ante el lente de la cámara. La luz que golpeaba los ojos de Joseph Nicéphore Niépce en 1826, mientras tomaba la primera fotografía, es la misma que hoy deja su huella en los sensores fotográficos digitales. Esta propiedad indexical es la que históricamente ha hecho de las fotografías y los videos una forma de testimonio privilegiado, pues no solo cuentan que algo ocurre, sino que lo demuestran a través de una continuidad física con el propio suceso. Hasta hace poco, por tanto, en la fotografía había una suerte de vínculo ininterrumpido entre el acontecimiento y su representación.

Los *deepfakes*, videos generados o manipulados por medio de redes neuronales artificiales, ponen en tensión tanto la evidencia indexical como la idea peirceana de que este tercer tipo de signos portan un vínculo causal con sus referentes. El testimonio visual ya no apunta inequívocamente al ser o, dicho de otro modo, ahora una imagen puede indexar un suceso que nunca fue capturado. Como señala de Ruitter, los

deepfakes son moralmente cuestionables, no solo por su falsedad, sino por violar la identidad mediante representaciones no consentidas (de Ruiters 12). La cadena evidencial ha quedado fracturada para siempre y de manera desigual: con mayor intensidad allí donde los actores maliciosos tienen incentivos para explotar la tecnología, y con menor relevancia en contextos en los que sus usos creativos o científicos están claramente delimitados. De ahora en adelante, los espectadores habrán perdido la confianza en las imágenes como anclas ontológicas.

Los *deepfakes* constituyen una nueva amenaza cualitativa a la propiedad indexical de los signos. No se tratan, sin más, de imágenes retocadas, las cuales existen desde los tiempos de Stalin que borró a Trotsky de los registros oficiales. Los retoques fotográficos, por sofisticados que sean, siempre dejan rastros detectables: incongruencias en la iluminación, bordes irregulares, patrones de píxeles anómalos. Los *deepfakes* producen imágenes y videos sintéticos que son prácticamente indistinguibles de los reales a simple vista, a menudo también para los sistemas de detección automatizados (Wardle y Derakhshan 47). Un caso paradigmático es el video difundido en 2018 en el que el cineasta Jordan Peele, en colaboración con BuzzFeed, hace hablar al presidente Barack Obama para decir palabras que nunca salieron de su boca, con el propósito explícito de advertir al público sobre el peligro de esta tecnología, con base en la paradoja elocuente de fabricar un *deepfake* para explicar qué es un *deepfake*. De esta forma, el enorme problema no es solo que existan documentos visuales falsos —como antes—, sino que la tecnología ha roto la asimetría epistémica que separaba la creación de imágenes falsas de su detección.

Sin embargo, las consecuencias de esta ruptura son más profundas de lo que sugiere el debate público habitual, que tiende a concentrarse en los casos particulares sin atender la inversión estructural que producen en el paisaje epistémico. Esta inversión tiene dos efectos graves. El primero es directo: los *deepfakes*, al igual que las imágenes y videos generados enteramente por inteligencia artificial (IA), producen *evidencia* falsa que puede emplearse para difundir desinformación específica. En mayo de 2023, por ejemplo, una imagen generada por IA que muestra una supuesta explosión cerca del Pentágono se difundió viralmente y provocó una caída momentánea en los mercados financieros antes de ser desmentida, lo que ilustra que el daño concreto puede preceder ampliamente a la corrección. El segundo efecto, más insidioso, es lo que Chesney y Citron (2019) llaman el “dividendo del mentiroso”, ya que, incluso si los *deepfakes* no se utilizaran con fines maliciosos —hipótesis contraria a toda evidencia

empírica—, su mera existencia proporciona la excusa perfecta para desacreditar la existencia de evidencia audiovisual auténtica. Cuando cualquier video puede ser falso, ningún video puede ser una prueba. Quien miente no necesita producir algún *deepfake* en particular, le basta invocar la posibilidad de que exista. Este fenómeno desplaza el problema desde la falsedad del video hacia la duda sobre la realidad misma, lo que constituye una ruptura ontológica profunda. Esta estrategia es esgrimida, por ejemplo, cuando el presidente Donald Trump y sus aliados sugieren que ciertos videos y fotografías que lo comprometen judicialmente pueden tratarse de fabricaciones digitales, descartan, así, su veracidad y siembran dudas en el electorado.

En este punto, la teoría de Baudrillard sobre los simulacros y la simulación adquiere una pertinencia que su autor no pudo prever con precisión. Baudrillard propone que la posmodernidad ha producido una inversión del orden representacional: donde antes existía una realidad que las imágenes simbolizaban o encubrían, ahora existe un orden de simulacros que precede y genera lo que llamamos *realidad* (1-2). Lo que Baudrillard describe como una condición cultural difusa —ya sea en los *mass media* o en Disneylandia— se ha vuelto, con los *deepfakes* y la IA generativa, una posibilidad técnica concreta y cotidiana. Las cámaras ya no solo atestiguan, también generan. Los videos ya no solo capturan, también construyen. Conviene matizar, sin embargo, que esta transformación no anula por completo la validez del testimonio visual: la existencia de imágenes sintéticas no vuelve, automáticamente, todas las imágenes sospechosas con el mismo grado de incertidumbre. La evidencia indexical —el fundamento sobre el que descansaba históricamente la epistemología visual cotidiana— no ha desaparecido, pero sí ha sido sometida a una crisis de credibilidad estructural que exige nuevas herramientas de autenticación y nuevas pedagogías de la recepción crítica.

Las implicaciones para los sistemas legales, el periodismo y la democracia son igualmente graves, aunque no carecen de respuesta. Hasta ahora, los sistemas jurídicos han dependido del testimonio visual como una forma de evidencia privilegiada. Las grabaciones de vigilancia, los videos de celular o las fotografías satelitales han constituido pruebas capaces de probar o refutar afirmaciones ante un tribunal. Si el amparo visual ya no garantiza autenticidad, y si cualquier video puede ser cuestionado como *deepfake* o cualquier *deepfake* puede ser presentado como evidencia auténtica, la epistemología forense se enfrenta a un problema sin una solución técnica sencilla. En respuesta, algunos países han comenzado a legislar al respecto. En 2022, China implementó regulaciones que obligan a etiquetar los contenidos sintéticos, y la Unión

Europea incluyó disposiciones específicas sobre *deepfakes* en su Ley de Inteligencia Artificial de 2024. El periodismo de verificación que surge como respuesta a la posverdad también se ve erosionado, aunque no liquidado: organizaciones como Witness o el proyecto Content Authenticity Initiative —impulsado por Adobe, la BBC y otras instituciones— trabajan en sistemas de metadatos criptográficos que permiten rastrear el origen y las modificaciones de una imagen a lo largo de su circulación. Esto es fundamental cuando una foto que prueba que el político X estuvo en el sitio Y puede ser descartada como fabricada. Como parte de la lógica de la charlatanería, Frankfurt diría que los *deepfakes* y los contenidos audiovisuales generados por IA priorizan su efecto sobre su veracidad. Con razón, Taylor Matthews (2022) los postula como una forma de corrupción epistémica que fomenta el cinismo intelectual. En la era del *bullshit* y la posverdad, la indexicalidad se ha vuelto performativa además de causal, por lo que urgen tanto nuevas herramientas técnicas para distinguir el ser del parecer como una renovada cultura crítica de la imagen que no ceda ante la tentación del escepticismo total.

3. Posverdad, ¿nueva condición política o mera degradación retórica?

¿Es la posverdad una entidad novedosa o la decadencia de la retórica clásica? Ontológicamente, la verdad ha sido una categoría desde Aristóteles: correspondencia entre enunciado y realidad. La posverdad disrumpe esto, al privilegiar la resonancia afectiva sobre la correspondencia. Como categoría ontológica, por tanto, la posverdad implica, de manera constitutiva, la ausencia de verdad. No es falsa, sino indiferente a la falsedad. Es decir, “equivale a una forma de supremacía ideológica, a través de la cual sus practicantes tratan de obligar a alguien a que crea en algo, tanto si hay evidencia a favor como si no” (McIntyre 31). En consecuencia, una respuesta crítica a esta cuestión no debe caer en ninguno de sus dos extremos. Por un lado, afirmar que la posverdad es radicalmente nueva significa olvidar que la historia de la política es, en buena medida, la historia de la manipulación del discurso público. Los sofistas del siglo V a. C. ya saben que la persuasión efectiva no requiere argumentos verdaderos, sino argumentos convincentes y por eso cobran a manos llenas por enseñar la diferencia. El régimen de Goebbels transforma la propaganda en una ciencia aplicada sistemática. La guerra fría

ocasiona operaciones de desinformación de una sofisticación que haría palidecer a muchos *trolls* que pululan hoy en internet. Sostener que nunca antes hubo mentiras políticas organizadas es, por tanto, una forma de amnesia histórica tan conveniente como peligrosa.

Por otro lado, afirmar que la posverdad es simplemente *lo de siempre* significa ignorar lo que en realidad ha cambiado, que no es la naturaleza de la falsedad, sino la infraestructura de su circulación. En este sentido, tres cambios resultan particularmente decisivos. El primero es la democratización de la producción de desinformación. Antes, las falsedades organizadas requerían recursos —económicos, institucionales, mediáticos— que solamente los Estados y los grandes grupos de poder podían movilizar; hoy, un individuo con un *smartphone* es capaz de producir y diseminar contenido falso que alcance a millones de personas antes de que cualquier proceso de verificación haya comenzado. La asimetría entre el costo de producir desinformación y el costo de refutarla nunca ha sido tan grande (Wardle y Derakhshan 5).

El segundo cambio es la personalización algorítmica. Los sistemas de recomendación de las plataformas digitales no distribuyen el mismo contenido a todos los usuarios, seleccionan y amplifican el contenido que maximiza el tiempo de atención de cada usuario particular, que es, típicamente, el contenido más emocionalmente estimulante —y las emociones más fáciles de activar son el miedo y la indignación, que también son las más propensas a asociarse con contenido falso o extremo (Pariser 3-5) —. El resultado es que cada individuo habita un ecosistema informativo diferente, no solo en términos de qué noticias ve, sino en términos de qué versión de la realidad le parece evidente e incuestionable. La posverdad es, por tanto, una retórica degradada y ampliada por la tecnología. La IA cura *verdades* según lo demanda cada persona, al fragmentar la realidad compartida en simulacros tribales. Eli Pariser llama “burbuja de filtro” a esta personalización algorítmica del entorno informativo, y señala que produce algo más que sesgos de confirmación. Produce universos de creencia paralelos que no tienen puntos de contacto suficientes para la corrección mutua (9).

El tercer cambio es más difícil de articular, pero quizás el más profundo. Se trata del cambio en la ontología del discurso público que la cultura digital ha operado. Michel Foucault señala que cada sociedad tiene su “régimen de verdad”, su “política general de la verdad”, es decir, el conjunto de procedimientos que determinan qué tipo de discursos son considerados verdaderos, quién tiene el derecho a decir la verdad y qué tipo de poder acompaña a ese derecho (187-188). El régimen de verdad que domina el siglo

XX en las democracias liberales está organizado en torno a instituciones —la prensa, la academia, los tribunales, las agencias estatales— que gozan de autoridad epistémica, precisamente, porque sus procedimientos de producción de verdad son relativamente transparentes y sus errores relativamente verificables. La digitalización no ha destruido este régimen como tal, lo ha sumergido en un océano de voces alternativas que, en el plano puramente formal, tienen exactamente la misma apariencia de legitimidad. El resultado es lo que podría considerarse una *inflación epistémica*: cuando todo pretende ser verdad, nada puede serlo.

En este sentido, la posverdad es genuinamente nueva, no en su contenido — sigue siendo falsedad—, sino en su forma de relacionarse con la infraestructura de producción y distribución del conocimiento social. No es una simple degradación de la retórica política clásica, sino su conversión en un fenómeno sistémico, automatizado y a escala planetaria. Así como, en el mundo clásico, los sofistas atenienses fueron un grupo relativamente pequeño que enseñó técnicas retóricas a la ciudadanía de una sola *polis*, en nuestra época, los algoritmos de amplificación de desinformación operan en tiempo real, a escala global, sobre miles de millones de usuarios, sin la mediación de ninguna persona consciente de lo que están haciendo. La diferencia de escala es también, en este caso, una diferencia de naturaleza. La realidad de cada usuario se negocia a través de sus afectos propios, no de la evidencia al alcance de todos. En consecuencia, pese a que las sociedades occidentales alardean de su herencia ilustrada, ahora se revuelcan en el relativismo presocrático, con la posverdad como aglutinante epistémico.

4. Saturación informativa y el colapso del discernimiento

Uno de los errores más persistentes en el debate sobre la desinformación es suponer que su antídoto es más información. Si la gente cree cosas falsas, la solución es proporcionarle información verdadera. Si no conoce los hechos, hay que educarla. Esta intuición pedagógica y políticamente cómoda —porque resulta en tácticas de bajo costo y alto *marketing*— choca con la evidencia creciente de que el problema de la posverdad no es de escasez informativa, sino de sobreabundancia, por lo que el “remedio” de agregar más información a un ecosistema de por sí sobresaturado solo exacerba el mal que pretende curar.

Michael Lynch ha descrito con precisión el paradójico resultado de la era de la información: sabemos más, pero entendemos menos. Esta paradoja no es de tipo psicológico, sino estructural en un entorno donde el costo marginal de producir y distribuir información tiende a cero, en tanto que el bien escaso no es la información, sino la atención y la capacidad cognitiva de procesarla. La mente humana —que ha evolucionado para procesar el tipo y la cantidad de información disponible en pequeños grupos sociales, y no los *terabytes* diarios del entorno digital— recurre a atajos cognitivos, heurísticas y sesgos como mecanismos de supervivencia epistémica. Estas estrategias adaptativas son los puntos vulnerables que la desinformación explota sistemáticamente (Lynch 78-80). El diluvio informativo abruma la cognición, reemplaza hechos por simulacros (Baudrillard 79). En un sentido ontológico, los hechos cuentan con estabilidad referencial. Los simulacros, al contrario, son signos seductores y autorreferenciales. La saturación provoca, así, una suerte de “fricción epistémica”, pues la sobrecarga obstaculiza cualquier distinción y fomenta el cinismo (Sher 29). En un sentido fenomenológico, los charlatanes descritos por Frankfurt explotan esto. El ruido, en efecto, triunfa sobre la verdad. El torrencial de publicaciones en redes sociales —*tweets, reels, posts*— convierte los discursos en un gran bazar de fanfarronería, donde la viralidad sustituye o se confunde con lo verídico.

Desde una perspectiva política, Timothy Snyder (2018) señala que la saturación informativa como estrategia deliberada es un elemento central desde la propaganda soviética tardía y no solo de sus herederos actuales. El objetivo de que los *mass media* difundan ciertas noticias no consiste en divulgar alguna mentira en específico, sino en generar una confusión generalizada acerca de la posibilidad misma de conocer algo. Esta estrategia goza de una eficacia perversa, pues no precisa convencer a nadie de nada en particular, y solo requiere que las personas lleguen a las conclusiones de que “nada puede saberse”, que “todos mienten” y que “la verdad es relativa”. Una vez instaladas semejantes conclusiones —que guardan la apariencia de un escepticismo sofisticado, pero son, en realidad, una capitulación epistémica provocada—, el campo queda libre para que cualquier narrativa, no importa cuán inverosímil sea, pueda prosperar en igualdad de condiciones con las más rigurosamente verificadas. Mientras que la esfera pública precisa de claridad deliberativa, la saturación informativa la fragmenta en incontables cámaras de eco y engendra un vértigo ontológico.

Cass Sunstein ha analizado el fenómeno añadido de la polarización grupal en las redes sociales. Su investigación acerca de las dinámicas deliberativas en grupos

cerrados muestra que, cuando las personas deliberan con quienes ya comparten sus puntos de vista, sus posiciones no se moderan, sino que se radicalizan (82-89). El mecanismo es, en parte, epistemológico, pues los argumentos nuevos refuerzan las creencias en vez de cuestionarlas y, en parte, social, pues en un grupo homogéneo, expresar cualquier duda respecto a las posiciones dominantes tiene un alto costo de reputación, en tanto que la radicalización es recompensada con estatus y pertenencia. Los algoritmos de recomendación, al maximizar el tiempo de pantalla, han creado, así, el equivalente digital de infinitas cámaras de eco permanentes y personalizadas. No hay ningún mecanismo de autocorrección incorporado en el sistema. Como una burbuja, cada grupo se retroalimenta hasta que un evento externo —una crisis, un escándalo, una derrota electoral— lo perfora de manera transitoria, solo para reformarse en torno a una nueva narrativa explicativa.

Al efecto conjunto de la saturación informativa, la personalización algorítmica y los sesgos cognitivos podríamos calificarlo como la fragmentación epistémica de las sociedades democráticas. Dicho de otro modo, significa la pérdida de la base factual mínimamente compartida que hace posible la deliberación racional. Al analizar la crisis de confianza institucional, Onora O’Neill subraya que no es posible reconstruir este sentimiento de seguridad que tiene la ciudadanía hacia las organizaciones públicas con base en apelaciones abstractas a la honestidad, sino solo mediante la práctica de la comunicabilidad y la verificabilidad (11-14). Sin embargo, en un ecosistema en el que la verificabilidad misma es puesta en cuestión —donde cualquier fuente puede ser descreditada como *fake news* y cualquier verificación puede ser descartada como parte de la conspiración—, la propuesta de O’Neill resulta metodológicamente improbable, puesto que choca con obstáculos que trascienden lo procedimental. La crisis no es solo de confianza en ciertas instituciones específicas, sino en la posibilidad misma de cualquier tipo de conocimiento público compartido.

Hasta aquí, el análisis ha permanecido en el plano ontológico y fenomenológico: qué es la charlatanería, cómo se quiebra la evidencia indexical, en qué sentido la posverdad es nueva y cómo la saturación colapsa el discernimiento. Sin embargo, este diagnóstico quedaría incompleto si se detuviera en lo descriptivo. Si la fragmentación epistémica deteriora la base factual que la deliberación presupone, entonces, el problema deja de ser meramente cognitivo y se vuelve político, por lo que concierne a las condiciones bajo las cuales una comunidad puede gobernarse a sí misma. Las cuatro secciones siguientes desplazan, por tanto, la cuestión desde la naturaleza de la

posverdad hacia su tratamiento normativo, y lo hacen bajo una hipótesis unificadora, a saber: que aquello que se ha degradado es un bien común epistémico cuya protección plantea, a la vez, el dilema central de este ensayo.

Parte II. La verdad como bien común

*Una mentira compartida une a un grupo
infinitamente más que la verdad.*

Slavoj Žižek

5. Fundamentos filosófico-políticos

En el ámbito político, la verdad es ese lecho rocoso compartido que habilita la discusión colectiva y estabiliza la vida democrática. Arendt postula que, sin un conjunto de hechos acordados, la vida pública queda reducida a meras guerras de opinión (*Los orígenes* 227). La posverdad actúa, por tanto, como el terremoto que resquebraja este lecho a través de una desinformación polarizada que vuelve insostenible cualquier deliberación. En este escenario, las *verdades* degeneran en botines partidistas, la charlatanería campa como populismo y los expertos son despreciados y ridiculizados (McIntyre 37-39).

La filosofía política ha abordado la relación entre verdad y democracia desde una tensión constitutiva nunca del todo resuelta. Por un lado, la tradición del liberalismo igualitario insiste en la neutralidad del Estado respecto a las concepciones del bien y, por extensión, a las concepciones de la verdad sustantiva. Así, en una sociedad pluralista, el Estado no tiene que imponer a la ciudadanía una versión particular de la realidad sin violar su autonomía. Por otro lado, la tradición de la democracia deliberativa insiste en que el debate racional solo es posible si quienes participan están comprometidos con ciertas pretensiones de validez que trascienden la mera preferencia subjetiva (Habermas 143-148). Sin estas pretensiones, el discurso deja de ser deliberación y se convierte en negociación o manipulación.

Arendt ofrece una tercera vía, quizás más matizada. En su ensayo “Verdad y política”, distingue entre la verdad racional —dominio de los principios matemáticos y lógicos— y la verdad fáctica —dominio de los eventos históricos y los hechos

contingentes—, y señala que ambas tienen una relación diferente con el ámbito político (239-242). La verdad racional es, en su análisis, relativamente invulnerable al poder político, pues nadie puede decretar que $2+2=7$ y esperar que la aritmética se reorganice en consecuencia. La verdad fáctica, en cambio, es intrínsecamente frágil porque depende del testimonio, la memoria y el registro, todos ellos susceptibles de ser manipulados, destruidos o simplemente ahogados en el ruido. Para Arendt, la importancia política de la verdad fáctica reside en esta fragilidad, toda vez que los hechos que pueden contradecir al poder son, puntualmente, los que el poder tiene más interés en borrar o distorsionar. La política de la posverdad es, desde esta lectura, no una novedad sino la modernización tecnológica de una estrategia del poder tan antigua como el poder mismo.

¿En qué sentido puede hablarse de la verdad como *bien común*? La expresión es incómoda porque, en la tradición filosófica, los bienes comunes suelen ser bienes materiales —el agua, el aire, los ecosistemas— que se deterioran cuando su uso es libre y no regulado, y la verdad parece no ser exactamente así. Si yo sé que la Tierra es redonda, mi saber no disminuye el de los demás. No hay rivalidad en el consumo de la verdad. Lo que sí hay es algo que podría considerarse como un bien común epistémico de segundo orden: el conjunto de condiciones institucionales, prácticas y culturales que hacen posible que la gente acceda a información lo bastante fiable para ejercer su autonomía política. Por tanto, este bien de segundo orden —el lecho epistémico de la democracia— sí goza de las características de un bien común clásico, ya que corre el riesgo de estropearse por un uso irresponsable, puede ser acaparado por actores que lo exploten sin contribuir a su preservación, y su deterioro puede tener efectos masivos, independientemente de quiénes lo provoquen.

Concebir la verdad de esta forma tiene consecuencias normativas importantes. Si la infraestructura epistémica de la democracia es un bien común, entonces, el Estado no tiene solo el derecho, sino la obligación de protegerla mediante regulaciones, de la misma manera que tiene la obligación de proteger el agua potable o el aire limpio. No se trata de que el Estado decida sus características —eso sería autoritarismo epistémico—, sino de que garantice las condiciones bajo las cuales la gente pueda determinar, con suficiente probabilidad, qué es lo más verdadero. De ahí la urgencia de que existan medios independientes, instituciones científicas autónomas, sistemas educativos que enseñen pensamiento crítico, y plataformas digitales sujetas a ciertos estándares de responsabilidad por el contenido que reproducen y amplifican.

Desde luego, esta visión tiene que enfrentar la objeción liberal clásica acerca de quién define qué es una “infraestructura epistémica sana”, pues existe el peligro de que el Estado —o cualquier otra autoridad centralizada— utilice la protección de la “verdad” para justificar la censura de las disidencias políticas. La objeción es genuinamente enérgica y no tiene que ser desestimada con facilidad. La historia ofrece demasiados ejemplos de “verdades oficiales” que resultaron ser falsedades convenientes para el poder, como la ciencia racial del nazismo, el lisenkismo soviético o las campañas de desinformación que los gobiernos “democráticos” mismos han utilizado contra su propia ciudadanía. Sin embargo, el hecho de que el abuso de la verdad oficial este históricamente documentado no invalida la necesidad de algunas formas de protección de la infraestructura epistémica, solo señala la urgencia de diseñarlas con mecanismos robustos de control democrático, pluralismo institucional y separación de poderes epistémicos.

6. La mengua de la autoridad epistémica y el “ciudadano experto”

Si hay una frase que captura con fidelidad nuestro *zeitgeist* epistémico es la que, como ministro británico, pronunció Michael Gove durante la campaña del Brexit en 2016: “Creo que la gente de este país está harta de que los expertos [...] digan que saben lo que es mejor”. La declaración fue recibida con escándalo por los círculos académicos e intelectuales, pero su eficacia política sugiere que Gove no estaba, simplemente, fanfarroneando. Más bien articula, con la brutalidad propia del oportunismo político, un sentimiento real y profundo de una parte significativa de la población. Nuestra época vulnera la verdad factual —en términos arendtianos— y erosiona la autoridad científica y académica, lo que da a luz a una turba de “ciudadanos expertos” cuya *hubris* es impulsada por lo que “aprenden” googleando o mirando videos de TikTok. Por si fuera poco, la postura académica de “publicar o morir” incentiva el sensacionalismo y daña, aún más, la credibilidad (Petzold y Nichols 65). La autoridad política, anclada también en una realidad compartida, empalidece y termina por esfumarse. Con la instauración de la perplejidad ante el conocimiento científico, la desconfianza populista se amplifica (Benetka 2). No es de extrañar, por tanto, que los antivacunas “investiguen” por su cuenta o que las tonterías sustituyan a la pericia.

El problema es que este sentimiento de desconfianza tiene razones y sinrazones entretejidas que nadie se toma la molestia de desanudar debido a la indignación moral

entre los intelectuales. Las razones legítimas de la desconfianza son, al menos en parte, producto de la propia comunidad científica y académica. Las ciencias han producido predicciones sistemáticamente fallidas que afectan la vida de millones de personas. En 2008, los economistas no lograron anticipar la crisis financiera de ese mismo año. Durante la pandemia de COVID-19, los expertos en salud pública cambiaron las recomendaciones sobre el uso de mascarilla sin explicar el proceso por el cual llegaron a esas indicaciones. En 2016, los politólogos aseguraron que Trump no sería capaz de ganar las elecciones. Si bien estas fallas pueden no ser equivalentes en un sentido epistemológico —pues algunas reflejan la incertidumbre inherente a las ciencias complejas, otras, errores de comunicación y otras más reflejan sesgos institucionales existentes—, la gente que observa desde fuera estos desastres predictivos tiene cierta justificación empírica para su escepticismo (O'Neill 3-10).

Las sinrazones son más difíciles de articular, pero son igualmente significativas. Una parte del descrédito y la hostilidad actuales hacia el intelecto, la educación y la ciencia no tiene su origen en la frustración ante las predicciones fallidas, sino en algo más profundo: la sensación de que el saber experto pertenece a una clase social específica, que funciona como un marcador de distinción social y clase, lo que se emplea sistemáticamente para desestimar las preocupaciones de quienes no cuentan con este tipo de credenciales formales. Pierre Bourdieu describe dicho fenómeno como parte del capital cultural, por lo que no solo se trata de mero conocimiento, sino de posición social, y la desconfianza en los expertos es, a menudo, también una expresión de la desconfianza en las élites encarnadas y legitimadas por los expertos (McIntyre 42). Cuando la batalla contra la charlatanería y la posverdad adopta el tono de una élite ilustrada que combate la ignorancia de las masas —el cual, lamentablemente, suele ser el tono predominante en buena parte del debate—, no está combatiendo la desinformación como tal, antes bien, está alimentando el resentimiento identitario que la hace florecer.

La contracara patológica e indeseable de la democratización del conocimiento es el fenómeno del “ciudadano experto” —ese individuo sin formación especializada que, gracias al acceso digital a información, desarrolla una confianza en su propio juicio sobre materias técnicas que es inversamente proporcional a su comprensión de ellas—. Es cierto que la democratización del acceso a la información es un bien innegable y que nunca en la historia tantas personas habían tenido acceso a tantos libros, artículos científicos y fuentes primarias. Pero el acceso a la información no equivale a la

capacidad de procesarla de manera adecuada, y la plataformización del discurso público crea, además, un entorno donde la confianza epistémica no se construye a través del dominio de un campo, sino a través de la acumulación de reacciones y seguidores. El ciudadano experto no es solo alguien que se equivoca respecto a la geopolítica, el cambio climático o la vacunación. Es, sobre todo, alguien que ha confundido la facilidad de acceso a la información con la autoridad epistémica que deriva de años de trabajo riguroso en un campo (Lynch 87-88).

¿Cómo reconstruir la confianza en el saber experto sin restaurar un elitismo epistémico que es políticamente ilegítimo e intelectualmente deshonesto? O'Neill ofrece una pista cuando señala que la confianza no es una actitud global, sino siempre específica. Confiamos en alguien para algo determinado, en un contexto determinado y con razones determinadas (23-27). La respuesta no puede ser una apelación abstracta a "fiarse de la ciencia" —una formulación tan vaga que puede ser usada para todo y para nada—, sino la construcción de mecanismos concretos que permitan a la gente evaluar la fiabilidad relativa de las distintas fuentes de conocimiento. Esto implica no solo una comunicación científica más efectiva, sino transformaciones institucionales profundas, como la creación de sistemas de pares abiertos, registros públicos de conflictos de interés, mecanismos de responsabilidad para predicciones fallidas y, más que nada, una cultura académica que premie la honestidad sobre la certeza performativa.

7. Teorías conspirativas como pegamento identitario

En sociedades astilladas e hirientes como las nuestras, las teorías conspirativas sustituyen la base epistémica común y agolpan identidades al ofrecer toda una gama de narrativas afines en medio del caos aparente, esto da lugar a lo que podríamos llamar *sectas dóxicas*. Van Prooijen advierte que, en buena medida, las conspiraciones satisfacen la necesidad de pertenencia dentro de cada uno de estos grupos cerrados a través del escarnio del resto (902-903). Políticamente, esta polarización afectiva —en la que las emociones están por encima de los hechos— socava la posibilidad misma de una esfera racional pública (Habermas 359). Así, las conspiraciones como adhesivo identitario exacerbaban la fragmentación que fingen aliviar, y alimentan movimientos separatistas o antidemocráticos (Sternisko et al. 1-6) y, como advierte Arendt, suplanta la verdad factual por patrañas:

la verdad de hecho siempre [...] se refiere a acontecimientos y circunstancias en las que son muchos los implicados; [...] solo existe cuando se habla de ella [...]. Es política por naturaleza. Los hechos y las opiniones [...] no son antagónicos entre sí; pertenecen al mismo campo. Los hechos dan origen a las opiniones, y las opiniones, inspiradas por pasiones e intereses diversos, pueden diferenciarse ampliamente y ser legítimas mientras respeten la verdad factual. La libertad de opinión es una farsa, a menos que se garantice la información objetiva y que no estén en discusión los hechos mismos. (Arendt, "Verdad" 250)

Con base en lo anterior, cabe una pregunta que raramente se plantea con suficiente profundidad: ¿por qué la gente cree lo que cree? Dicho de otro modo, ¿cómo el terraplanismo, la narrativa de que la tecnología 5G causa enfermedades, la idea del complot de los Illuminati para dominar el planeta, o la creencia de que las vacunas son inseguras porque contienen microchips para rastrear a la población mundial han ganado tanta popularidad? La respuesta implícita, sobre todo con las iniciativas de *fact-checking*, es epistemológica: la gente cree cosas falsas porque no tiene acceso a la información correcta y carece de las herramientas intelectuales para evaluar la información con la que cuenta. Si bien esta respuesta no es completamente equivocada —pues la educación y el acceso a la información de calidad importan—, es radicalmente incompleta. Lo es porque trata las creencias como si fuesen únicamente proposiciones acerca del mundo, evaluadas solo en función de su verdad o falsedad. Pero las creencias, especialmente las políticas, son también actos de adscripción identitaria, marcadores de integración grupal, expresiones de valores y emociones. Por tanto, el *fact-checking* es insuficiente porque no solo ataca una creencia falsa, sino una identidad grupal.

La teoría de Chantal Mouffe sobre la política agonística ofrece un marco más adecuado para comprender la función social de las teorías conspirativas. Mouffe argumenta que lo político es, constitutivamente, una relación del tipo amigo/enemigo o nosotros/ellos, y que la vida democrática no puede eliminarlo, sino solamente sublimarlo. Es decir, transformar el antagonismo en agonismo, la relación con el enemigo existencial en una relación con el adversario legítimo (Mouffe 101-102). Las conspiraciones son, en este marco, una forma de política agonística que ha desbordado los canales institucionales. Definen el *ellos* —la élite, el sistema, las farmacéuticas, el Estado profundo— con una claridad que la política convencional raramente ofrece y, en contraposición, construyen un *nosotros* que es, a la vez, una comunidad epistémica que sabe

la “verdad” que los adversarios ocultan, y una comunidad moral, que se resiste a la manipulación.

El análisis de las conspiraciones como pegamento identitario explica por qué la estrategia de refutación factual tiene efectos tan limitados o nulos sobre ellas. Cuando se informa a un creyente en una teoría conspirativa que esta es falsa y se le presentan evidencias en contra, no solo no suele abandonar su creencia, sino que comúnmente la refuerza. Se trata del fenómeno conocido en psicología cognitiva como *efecto contraproducente* (McIntyre 62-64), que ocurre porque la evidencia contraria cuestiona no solo una proposición, sino también una identidad. Rechazar una teoría conspirativa implica reconocer que nosotros estamos equivocados, que ellos —los expertos, la academia, el *establishment*— tienen razón, y que la comunidad de resistencia epistémica en que se basa la propia identidad es una ilusión. Por tanto, el costo psicosocial de esa admisión es, para muchos individuos, simplemente demasiado alto.

Como ya dije, Sunstein documenta cómo la deliberación en grupos homogéneos no produce moderación, sino radicalización. Este fenómeno es especialmente relevante para entender la dinámica de las comunidades conspirativas en línea. Al deliberar exclusivamente entre creyentes, los individuos no solo confirman su creencia existente, sino que la refuerzan y extienden. Cada nueva “evidencia” que circula dentro del grupo es interpretada como una confirmación, cada refutación externa es reinterpretada como evidencia adicional de la conspiración —si los *mass media* atacan esta teoría, debe ser porque amenaza sus intereses. La estructura epistemológica de cualquier teoría conspirativa es, en este sentido, formidablemente robusta. Su diseño la hace prácticamente inmune a la falsación. Cualquier evidencia puede ser incorporada como confirmación, cualquier refutación puede ser reinterpretada como parte del encubrimiento.

Lo que emerge de todo esto es una conclusión incómoda para los defensores del liberalismo epistémico clásico: la desinformación no puede combatirse únicamente en el terreno del argumento y la evidencia porque su función no es primariamente epistémica, sino social y psicológica. Una política efectiva contra la desinformación tiene que abordar las condiciones de desigualdad, humillación social, falta de reconocimiento y pérdida de sentido que hacen que las teorías conspirativas sean atractivas para segmentos considerables de la población. Esto no significa, en modo alguno, relativizar o tolerar la desinformación —ya que sus efectos concretos sobre la salud pública, la violencia política y la integridad electoral son demasiado peligrosos—, sino comprender que una respuesta adecuada tiene que operar en múltiples niveles.

8. Los límites de la libertad de expresión: ¿existe un derecho a la desinformación?

¿La libertad de expresión debe tener límites? O, planteándolo de un modo más problemático, ¿merece ser protegida la desinformación? La jurisprudencia estadounidense, por ejemplo, protege las falsedades de forma amplia, excluyendo ciertas categorías como la difamación (U.S., Supreme Court). Leslie Jacobs (2022) arguye que, debido a la Primera Enmienda, el gobierno de Estados Unidos está muy limitado para regular el discurso con base en su contenido, a menos que se trate de categorías específicas como la difamación o la incitación a la violencia. En contraste, a finales de 2025, China endureció drásticamente la regulación de las plataformas digitales, y exigió que los *influencers* cuenten con títulos universitarios o certificaciones profesionales para hablar acerca de temas sensibles como la salud, la educación, el derecho o las finanzas, con el propósito de limitar la desinformación y fortalecer el control estatal sobre los creadores de contenido. Arendt, contraria a los absolutistas de la “libertad de expresión” que consienten un diluvio de disparates bajo el cual la desinformación se disfraza de derecho, considera que la verdad como bien público justifica ponerle ciertos límites. Para ella, las mentiras en la arena política destruyen el tejido comunitario (Arendt 255). Por tanto, no puede existir, en sentido estricto, un *derecho a la desinformación*.

Curiosamente, en su registro actual, el debate sobre los límites de la libertad de expresión en relación con la desinformación replica una tensión que ha recorrido el pensamiento político desde la época moderna: la tensión entre la autonomía individual —el derecho de cada persona a expresar sus ideas sin que el Estado interfiera— y los efectos de ese ejercicio sobre la autonomía y el bienestar de los demás. Mill, en *Sobre la libertad*, quizá formula la versión más influyente del argumento libertario, según el cual la libre circulación de ideas, inclusive las falsas y nefandas, produce mejores efectos epistemológicos a largo plazo que cualquier sistema de censura. Esto obedece a que, solo en competencia libre, las ideas verdaderas y loables son capaces de triunfar sobre sus contrarias e, incluso, las ideas falsas obligan a las verdaderas a articularse o destruirse con precisión. No obstante, este argumento, aunque tentador, descansa sobre supuestos empíricos que el ecosistema informativo actual cuestiona seriamente.

El *mercado de las ideas* de Mill funciona bien —en la medida en que funciona— bajo tres condiciones que rara vez se cumplen en la práctica: participantes con acceso equitativo a la expresión pública, audiencias con tiempo y capacidad para evaluar los

argumentos, y mecanismos que premian la calidad epistémica sobre el impacto emocional. En el ecosistema digital de nuestros días, en contraste, las ideas falsas compiten con las verdaderas con ventajas estructurales significativas, ya que son más simples, más estimulantes emocionalmente, más compatibles con los sesgos cognitivos dominantes y se amplifican de manera desproporcionada gracias a los algoritmos. “Una mentira puede viajar alrededor del mundo y regresar mientras la verdad se ata las botas”, reza un proverbio atribuido a Mark Twain. Los datos empíricos confirman esta proverbial intuición, toda vez que los estudios sobre la difusión de desinformación en redes sociales muestran, consistentemente, que las noticias falsas se difunden más rápido y de manera más amplia que las verdaderas (Wardle y Derakhshan 22-23).

Foucault ofrece una perspectiva que complica aún más el panorama. Si la “verdad” no es un hecho neutral, sino un efecto de las relaciones de poder, y cada sociedad produce “efectos de verdad” que sirven a ciertos intereses y excluyen otros, la propuesta de proteger la verdad como “servicio público” corre el riesgo de proteger la verdad del poder. Por supuesto, Foucault no defiende el relativismo epistémico, sino que invita a cuestionar de manera crítica y permanente quién habla, desde qué posición, y con qué efectos: “la cuestión política esencial de nuestros días no es el error, la ilusión, la conciencia alienada, la ideología; es la verdad misma” (187-188). Tomar en serio este diagnóstico, por tanto, no implica concluir que todas las verdades son iguales, sino que cualquier institución encargada de proteger la verdad pública debe estar sujeta a una vigilancia democrática rigurosa, precisamente porque su poder es excepcionalmente grande.

El marco normativo más prometedor para abordar este dilema no pasa, en consecuencia, ni por la censura estatal directa ni por el libertinaje sin restricciones de las plataformas, sino por lo que podría considerarse una *episteme pública regulada*, cuyos principios básicos podrían ser tres. Un principio de transparencia algorítmica, por el cual las plataformas digitales tengan la obligación de hacer públicos los criterios de ampliación de sus contenidos y de demostrar que estos no privilegian metódicamente lo que engaña o polariza como un fin en sí mismo. Un principio de responsabilidad diferenciada, que involucre la protección de la libertad de expresión mediante la opinión y el debate público, pero no la difusión deliberada de afirmaciones de hecho que puedan demostrarse como falsas y que causen daños concretos y verificables —como la desinformación médica durante una pandemia o la desinformación electoral en período de votación. Y un principio de pluralismo epistémico, por el cual la protección de la verdad pública no pueda recaer en una sola entidad —gubernativa, académica o

mediática—, sino en una red distribuida de organismos con incentivos y perspectivas diferentes, sujetos mutuamente a la crítica y la verificación.

Estos principios no flotan en la abstracción si se los traduce en arreglos institucionales determinados, aunque sea tentativamente. La transparencia algorítmica admite mecanismos concretos como auditorías independientes obligatorias sobre los sistemas de recomendación —análogas a las auditorías financieras— y el acceso de investigadores acreditados a los datos de amplificación, tal como ya ensaya, con limitaciones, el reglamento europeo de servicios digitales. La responsabilidad diferenciada no exige un “ministerio de la verdad”, sino tribunales o instancias cuasi judiciales independientes que distingan, caso por caso, entre la opinión protegida y la afirmación de hecho demostrablemente falsa que produce un daño verificable. Es un modelo que no implica la censura previa, sino la responsabilidad ulterior, sujeta a debido proceso y revisión. El pluralismo epistémico, por su parte, reclama que ninguna de estas funciones recaiga en una sola entidad: ni en el Estado, ni en las plataformas, ni en una corporación académica, sino en una red de organismos —consejos de verificación, observatorios universitarios, autoridades electorales, colegios profesionales— cuyos juicios sean recurribles y cuyos miembros roten. La pregunta decisiva no es, por tanto, si debe haber regulación, sino quién vigila a los reguladores, y la única respuesta compatible con la democracia es la dispersión deliberada del poder epistémico, de manera que ninguna instancia pueda decretar la verdad sin ser, a su vez, escrutada por las demás.

La propuesta de tratar la verdad como servicio público —análoga al agua potable o la electricidad— tiene la virtud de reconocer que nuestra base epistémica común no puede dejarse a las fuerzas del mercado, las cuales han demostrado ser más eficientes en producir entretenimiento que información fiable. Sin embargo, tiene también un límite que debe reconocerse con urgencia y honestidad, ya que acarrea la pérdida de la certidumbre democrática. Este límite consiste en que las entidades públicas requieren gestores, y los “gestores de la verdad” tienen el poder más tentador que existe: el de decidir qué cuenta como verdad. La solución no es renunciar de tajo al escrutinio público de nuestras infraestructuras epistémicas —esto equivaldría a aceptar que las plataformas digitales del sector privado y los actores de desinformación pueden operar sin restricciones—, sino diseñar este tipo de gestión con la mayor dispersión institucional, transparencia procedimental y revisión democrática posibles. Es una tarea política de la mayor complejidad. Casi una tarea hercúlea o una sisifemia. Sin embargo, la

alternativa —dejar que la verdad se arregle sola en el mercado digital de las ideas— ha producido, exactamente, el mundo que este ensayo intenta diagnosticar.

Con todo, sería ingenuo no dudar de la propuesta misma de una *episteme* pública regulada, con base en sus condiciones de posibilidad. Los mecanismos de producción y validación del conocimiento no flotan en el vacío institucional, sino que están anclados en relaciones de dominación concretas, las cuales determinan, de manera no siempre manifiesta, qué cuenta como información fiable y qué cuenta como ruido peligroso. Las plataformas digitales son la expresión más acabada de un capitalismo de vigilancia que ha convertido la atención humana en la materia prima de su acumulación. Cabe admitir que plantear ciertos principios dentro de este sistema es, en el mejor de los casos, pedir prestada la gramática de la propia industria tecnológica para reescribir sus reglas, y un ejercicio de reforma puede dejar intactas las estructuras que producen el problema. La desinformación no es una anomalía del ecosistema digital, sino, en buena medida, su producto más rentable. El verdadero dilema no es cómo gestionar mejor la verdad pública, sino a quién pertenece la infraestructura en la que puede circular. En este sentido, mientras la respuesta sea “a quienes más capital tienen”, cualquier base epistémica que se proclame pública no será sino una concesión cosmética sobre una base radicalmente privada y, por tanto, radicalmente interesada.

Observaciones finales

La verdad, como un suelo epistémico común, está profusamente minada y nuestra sociedad, adicta a la dopamina digital, no para de autodestruirse a base de mentiras. La cuestión que organiza este ensayo carece, por tanto, de una respuesta tranquilizadora. Es así porque los fenómenos analizados en sus ocho secciones, lejos de involucrar una crisis pasajera, constituyen una transformación estructural duradera de nuestro entorno epistémico. Hoy, más que nunca, es inaplazable defender la verdad fáctica que tanto inquieta a Arendt porque impide el surgimiento de los totalitarismos. Estamos ante la disyuntiva de actuar de algún modo o sucumbir al reinado hostil de las tonterías.

El primer resultado de este ensayo es conceptual. La posverdad no es simplemente más mentira política. Lo que la distingue es la sistematización tecnológica de la indiferencia hacia la verdad y la producción de ecosistemas digitales personalizados que

imposibilitan la corrección epistémica mutua. El análisis frankfurtiano del *bullshitter* también subraya que el problema no estriba en que haya más falsedades, sino que se ha degradado la norma que hacía de la mentira algo reprobable. El segundo resultado es político e incómodo. La desinformación no puede combatirse desde lo meramente epistemológico. Las teorías conspirativas prosperan porque satisfacen necesidades reales de identidad, comunidad y agencia que las instituciones públicas han dejado desatendidas. Una política de la verdad que ignore estas condiciones materiales termina por estigmatizar a quienes son más vulnerables, sin asumir responsabilidad por lo que los hizo vulnerables. El tercer resultado, acaso el más urgente, concierne a la naturaleza del escepticismo genuino. Uno de los equívocos más extendidos en la cultura digital es confundir el escepticismo epistémico —que consiste en la disposición intelectual que exige evidencia antes de comprometerse con una creencia— con el rechazo irreflexivo e indiscriminado de cualquier afirmación proveniente de una autoridad experta. El escepticismo auténtico comienza con la humildad de reconocer los límites del propio conocimiento. Como señala Lynch, el acceso a la información no equivale a la capacidad de procesarla críticamente, y la plataformización de los discursos ha producido una confusión sistemática entre opinión y criterio fundado. Cuestionar lo que ha sido verificado con insistencia y desparpajo no constituye pensamiento crítico, sino ruido epistémico que agrava la saturación ya descrita. El pensamiento crítico genuino presupone el dominio suficiente de aquello que se cuestiona. De lo contrario, no se ejerce autonomía intelectual, sino se reproduce la lógica del *bullshitter* que habla sin ningún compromiso con la veracidad de lo que se afirma. Por tanto, reconstruir una cultura epistémica saludable exige recuperar una distinción que la posverdad ha arruinado adrede, esa que media entre preguntar con conocimiento y opinar sin él. El cuarto resultado es normativo. No existe solución perfecta al dilema entre la libertad de expresión y una base factual mínimamente compartida. La filosofía política no puede ofrecer recetas, sino, acaso, postular principios y reconocer con honestidad que tanto el libre mercado de ideas como la censura bien intencionada tienen costos raramente admitidos por sus defensores.


Por sí misma, la verdad no tiene garantía de prevalencia. Reconstruir la confianza pública exige cambios institucionales reales, no relaciones públicas. Esto ha sido demostrado por los sistemas totalitarios que destruyen una realidad compartida durante décadas a un costo enorme en vidas y libertades. Nuestra responsabilidad consiste, por tanto, en no esperar a que ese costo sea demasiado visible para reaccionar y actuar. Sin

embargo, sería una ingenuidad filosófica de primer orden no reconocer que toda propuesta de reconstrucción epistémica formulada desde dentro del orden vigente parece estar condenada, estructuralmente, a reproducir las condiciones que generan el problema. Hay que insistir en que la desinformación no es una patología del capitalismo digital, sino su producto más rentable y su mecanismo de reproducción más eficaz.

Habitamos una aldea al estilo de Esopo que, acostumbrada a la charlatanería, ignora el saqueo de la realidad al confundir el grito de auxilio de los hechos con una broma banal. Una aldea global donde, como se lamenta Ionesco, las palabras son vaciadas por el poder y operan como instrumentos para cometer crímenes contra la evidencia en nombre del mero *performance*. Acaso por ello, como advierte Žižek, una mentira compartida cohesionará más que cualquier verdad, y ese es el poder aglutinante que el capital produce para mantener fragmentada una ciudadanía que, de otra manera, reconocería sus intereses comunes. De tal suerte, recobrar la certidumbre democrática exigiría transformar la propiedad de la infraestructura sobre la que circula el conocimiento. No se trata de una reforma, sino de algo mayor.

Referencias

- Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza Editorial, 2006.
- Arendt, Hannah. "Verdad y política". *Entre el pasado y el futuro: Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Península, 1996, pp. 239-278.
- Baudrillard, Jean. *Simulacros y Simulación*. Kairós, 1978.
- Benetka, Gerhard. "Posverdad y autoridad científica". *Cultura & Psyché*, vol. 4, 2023, pp. 1-10.
- de Ruitter, Adrienne. "The distinct wrong of deepfakes". *Philosophy & Technology*, vol. 34, 2021, pp. 1311-1332. <https://doi.org/10.1007/s13347-021-00459-2>
- Chesney, Bobby y Danielle Citron. "Deep fakes: A looming challenge for privacy, democracy, and national security". *California Law Review*, vol. 107, diciembre de 2019, pp. 1753-1820. <https://doi.org/10.15779/Z38RV0D15J>
- Foucault, Michel. *El orden del discurso*. Tusquets, 1999.
- Frankfurt, Harry. *On Bullshit: Sobre la manipulación de la verdad*. Paidós, 2006.
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa, vol. I: Racionalidad de la acción y racionalidad social*. Taurus, 2001.
- Jacobs, Leslie Gielow. "Freedom of speech and regulation of fake news". *American journal of comparative law*, vol. 70, suppl. 1, 2022, pp. 278-311. <https://doi.org/10.1093/ajcl/avac010>
- Lynch, Michael P. *The internet of us: knowing more and understanding less in the age of big data*. Liveright, 2016.
- Matthews, Taylor. "Deepfakes, intellectual cynics, and the cultivation of digital sensibility". *Royal Institute of Philosophy Supplements*, vol. 92, oct. 2022, pp. 67-85. <https://doi.org/10.1017/S1358246122000224>
- McIntyre, Lee. *Posverdad*. Ediciones Cátedra, 2018.
- Mouffe, Chantal. *La paradoja democrática: El peligro del consenso en la política contemporánea*. Gedisa, 2003.
- O'Neill, Onora. *A question of trust*. Cambridge University Press, 2002.
- Pariser, Eli. *The filter bubble: What the Internet is hiding from you*. Penguin, 2011.
- Peirce, Charles Sanders. "7. Logic as semiotic: the theory of signs". *Philosophical writings of Peirce*, editado por Justus Buchler, Dover, 1955, pp. 98-119.

- Petzold, Andrew y Marcia Nichols. "Regaining scientific authority in a post-truth landscape". *Publications*, vol. 13, núm. 4, 2025, 65. <https://doi.org/10.3390/publications13040065>
- Sher, Gila. "The 'post-truth' crisis, the value of truth, and the substantivist-deflationist debate". *Australasian Philosophical Review*, vol. 33, núm. 1, 2025, pp. 7-31. <https://doi.org/10.1080/24740500.2025.2567000>
- Snyder, Timothy. *El camino hacia la no libertad: Rusia, Europa, América*. Galaxia Gutenberg, 2018.
- Sternisko, Anni, et al. "The dark side of social movements: social identity, non-conformity, and the lure of conspiracy theories". *Current opinion in psychology*, vol. 35, pp. 1-6. <https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2020.02.007>
- Sunstein, Cass R. *República.com: Internet, democracia y libertad*. Paidós, 2003.
- U. S., Supreme Court. *New York Times Co. v. Sullivan*. *United States Reports*, vol. 376, 1964, pp. 254-292.
- van Prooijen, Jan-Willem. "Belief in conspiracy theories: basic principles of an emerging research domain". *European journal of social psychology*, vol. 48, núm. 7, 2018, pp. 897-908. <https://doi.org/10.1002/ejsp.2530>
- Wardle, Claire y Hossein Derakhshan. *Information disorder: Toward an interdisciplinary framework for research and policy making*. Council of Europe, 2017. 

[Para R. C. y F. S. por demostrarme,
con su perverso y necio comportamiento,
la pertinencia de estas reflexiones.]