

Política, verdad de hecho e imagen de mundo

Paula Maldonado

En su ensayo dedicado a la relación entre política y verdad (1996) Hannah Arendt propone las *verdades de hecho* como límite y punto de partida de la política, no sólo con la idea de mostrar que estas en últimas son políticamente más relevantes que la ‘verdad política’, que no parece existir para ella y con lo cual se distancia de quienes pretenden encontrar un fundamento o una justificación última para las acciones políticas; sino con el fin de explorar las consecuencias de la masiva manipulación de hechos y opiniones con base en la cual surge, en los distintos mecanismos de poder que se han creado en las democracias modernas, una imagen de mundo incapaz de orientar el pensamiento y la acción. En este sentido la búsqueda de Arendt es muy sugestiva, pues al dar unos elementos para comprender la actividad política y al señalar el conflicto que, finalmente, está en juego en la manipulación de la opinión pública, nos invita a pensar en la importancia del testimonio y la posibilidad que está inscrita en el mismo: la de pararnos frente a la realidad con una mirada crítica que permita transformarla, que posibilite hallar las falacias que hacen de esta algo inevitable y sin fracturas. De ahí que esta lectura permita cuestionar tanto los paradigmas que rigen el actual modo de gobernar como otro tipo de actividades externas a este y que, sin embargo, en sí mismas tienen una relevancia política olvidada o neutralizada.

Mentira, opinión y verdad de hecho en la política

Para analizar la relación entre verdad y política Arendt propone como punto de partida pensar en la mentira y lo ha hecho no porque ello sea un medio para apelar a la importancia de la honradez, esto es por razones éticas, sino por razones políticas. En este sentido lo que le interesa es ver la incidencia que esta tiene en el ámbito de los asuntos humanos, que ha alimentado la sospecha, en muchos sentidos justificada, que guardan actualmente los políticos frente a la verdad. Pero a ello se agregó una nueva sospecha recogida en la siguiente pregunta:

“¿Qué clase de poder tiene la verdad, si es impotente en el campo público, que más que ninguna otra esfera de la vida humana garantiza la realidad de la existencia a un ser humano?”,

junto a la cual pone esta otra un tanto más provocativa:

“¿Está en la esencia misma de la verdad el ser impotente y en la esencia misma del poder el ser falaz?”
(1996 239).

Que esto es así podría pensarse a partir del hecho de que históricamente se ha considerado la mentira no sólo una herramienta sensata, porque en los casos en que se cree que en la

acción política el fin justifica los medios parece inofensiva cuando se utiliza para sustituir actos violentos en un proceso de dominación, sino necesaria pues ¿Qué hace que no sea válido mentir cuando de ello depende la supervivencia del Estado? Una perspectiva desde la cual la relación entre política y verdad estaría determinada por un estado de emergencia o necesidad ‘que no conoce ley’ y que pone al político ‘justificadamente’ en una situación distinta o excepcional, lo que ha hecho pensar a muchos que la moral¹ debe resolverse en la política o, por lo menos, que esta es independiente de aquella y tiene su propia ‘moralidad’. Aun así, dice Arendt, el conflicto entre verdad y política no está zanjado e, incluso, es un lugar común por la verosimilitud que puede verse en sentencias como esta “que se haga justicia y perezca el mundo”(Id. 240) o esta “la mejor política es la honradez”, cuya consideración lleva a pensar que es la política la que debe resolverse en la moral². Ahora bien, ha de tenerse en cuenta que este conflicto no siempre se planteó de la misma manera ni tuvo la misma intensidad, de ahí que Arendt se esfuerce por mostrar que los vínculos entre política y moral están enmarcados en un conflicto más amplio: el de la relación entre política y verdad.

En la antigüedad esto se muestra en la diferencia entre dos modos de vida y actividades opuestas, la del filósofo y la del ciudadano, dedicados cada uno respectivamente a la búsqueda de la verdad, que se realiza en el ámbito privado, y a la opinión pública, que posibilita la política, entendida esta como ‘la posibilidad de hablar los unos con los otros en la polis’. En este sentido la política se centraba en la libertad que es

“comprendida negativamente como no ser dominado y no dominar, y positivamente como un espacio sólo establecido por muchos, en que cada cual se mueva entre iguales” (Arendt 1997 69).

Este asunto puede comprenderse mejor a partir del concepto de *isonomía*, que era la expresión griega para referirse a una constitución libre, pues en ella la igualdad era entendida como el derecho que todos tienen a la actividad política y no, como se piensa ahora, como el derecho de ser iguales ante la ley; de ahí que algo fundamental para que la polis fuera posible es el establecimiento de un espacio en el que los ciudadanos no solo pudieran expresarse libremente sino

“experimentar el mundo tal como este es <realmente> al entenderlo como algo que es común a muchos,

1 La verdad puede identificarse en este caso con un conjunto de principios éticos o de leyes universales de la conducta, esto es con la moral, pues otro tipo de verdades como las de la matemática o la física son indiferentes para el político.

2 Sobre esto mirar BOBBIO, Norberto. *Política y moral*. “II Ética y política” donde se encuentra una topología de las soluciones que se han dado al problema de la relación entre ética y política en el contexto del Estado moderno.

que yace entre ellos, que los separa y los une, que se muestra distinto a cada uno de ellos y que, por ese motivo, únicamente es comprensible en la medida en que muchos, hablando entre sí *sobre él*, intercambian sus perspectivas” (Id. 79).

Tal es el espacio público del que depende la imagen *real* del mundo y su permanencia. En efecto, solo porque hay distintas perspectivas y aspectos que pueden simultáneamente presentarse e identificarse con una misma realidad es posible la política, sólo porque se trasciende la esfera de lo privado para conformar un mundo. Así, mundo es entendiendo como aquello que une y separa a los hombres en tanto ellos a través de sus actos y palabras pueden expresar *quiénes son*, al respecto dice Arendt:

“La mayor parte de la acción y del discurso atañe a este intermediario que varía según el grupo de personas, de modo que la mayoría de palabras y actos se refieren a alguna objetiva realidad mundana, además de ser una revelación del agente que actúa y habla. [Pero] Puesto que el descubrimiento del sujeto es una parte integrante del todo, incluso la comunicación más ‘objetiva’, el físico, mundano en medio de junto con sus intereses queda sobrepuesto y, como si dijéramos, sobrecogido por otro en medio de absolutamente distinto formado por hechos y palabras y cuyo origen se debe de manera exclusiva a que los hombres actúan y hablan unos para otros.” (2005a 211)

Es por esto que cuando el filósofo pretende imponer su verdad en el ámbito de lo público esta contraposición entre política y verdad se convierte en un conflicto político. Tal cosa, dice Arendt, se ve reflejada en el mito de la caverna narrado en la *República* de Platón, que muestra los peligros de seguir en política los preceptos éticos del hombre en singular. Pues el caso del filósofo que ha tenido que alejarse de todos para encontrar la verdad y debe luego volver a reunirse con ellos para imponerla, es una muestra de

“esas tiranías de la <verdad> que conocemos en especial a través de las diversas utopías políticas” (1996 259),

donde a partir de un modelo de estado se intenta asegurar de una vez por todas estabilidad a la vida de los hombres, esto es, donde a partir de la unilateralidad de una perspectiva se intenta reemplazar el mundo común por una determinada imagen de mundo.

Retomar esto acá es importante porque debido a la fragilidad de los asuntos humanos³, se buscó un modo de controlar las acciones humanas, así

“la legislación y la ejecución de las decisiones por medio del voto son [tomadas por] las actividades políticas más legítimas, ya que en ellas los hombres ‘actúan como artesanos’: el resultado de su acción es un producto tangible, y su proceso tiene un fin claramente reconocible” (2005a 222).

De manera que al sustituirse el espacio de aparición que antiguamente había dado origen a la Polis, ‘la organización de la gente tal como surge al actuar y hablar juntos’, por procesos

³ Con esto me refiero a la inherente ilimitación de la acción, la irrevocabilidad del proceso y el carácter anónimo de sus autores, que explica Arendt en el quinto capítulo de *La condición humana*.

confiables se redujera la imprevisibilidad de los actos humanos. Una perspectiva eminentemente práctica que pone por encima de la esfera pública en la que se debaten *opiniones*, que está conformada por la pluralidad de los hombres, la autoridad de un soberano o de unos principios concebidos y defendidos teóricamente.

Tal enfoque será llevado al extremo en la concepción del Estado moderno donde la relación entre política y verdad aparece como algo tremendamente complejo dada la existencia de una moral institucionalizada en decadencia, en la que se une la tensión entre el Estado y la iglesia y el auge de la confianza en las ciencias. Allí el reclamo de la verdad absoluta en la esfera de los asuntos humanos es a la vez una “mengua de la opinión” (1996 245), donde la política es pensada en relación a una ‘objetividad’ encontrada, ya fuera en la ley divina, en la ley natural o en la recta razón. Es por esto que, entonces, la mentira aparece como algo importante para la actividad política radicalizando el conflicto ya que, como dice Arendt,

“sólo con el surgimiento de la moral puritana, que coincidió con el nacimiento de la ciencia organizada, cuyo progreso debía asegurarse en el terreno de la veracidad las mentiras pasaron a considerarse faltas graves” (Id. 259).

Tal radicalización llevó consigo un cambio en la concepción de lo político, que entonces dejó de pensarse como el espacio de la libertad para concebirse como *la actividad de gobernar* según una ‘verdad’ determinada que aseguraría la paz. Ahora bien, la importancia de señalar esto para comprender la relación entre política y verdad en la actualidad radica no tanto en ver que, entonces, se gobernaba según una verdad única, sino caer en cuenta del cambio que se produjo en la concepción de la política a partir de ello, pues si bien ahora tales verdades han sido reevaluadas no lo ha sido esta actividad de gobernar.

Al respecto dice Arendt que aun cuando podría pensarse que en la actualidad los conflictos entre verdad y política han sido zanjados pues

“ni la verdad de la religión revelada, ni la verdad del filósofo desvelada al hombre en su soledad, interfieren ya en los asuntos del mundo... este no es el caso porque el choque entre la verdad factual y la política, que se produce hoy en tan gran escala, tiene al menos en algunos aspectos rasgos muy similares”.

El más prominente de los cuales es la censura, pues

“la *verdad de hecho*, si se opone al provecho o al placer de un grupo determinado, se saluda hoy con una hostilidad mayor que nunca” (1996 248)

lo que no es más que un síntoma de las consecuencias de que la mentira organizada haya entrado a dominar el campo de lo público.

En este sentido, la conexión entre política y verdad que quiere señalar Arendt debe ser diferenciada de la relación que se suele establecer entre estas, por herencia de Platón y sobretodo del cristianismo, que está dirigida a entender o cuestionar el modo en que opera la

obligación en la política. Sentido en el cual la exploración ha consistido en describir por qué obedecen los hombres o por qué *deberían* obedecer, esto es, qué es lo que constituye una *razón* válida para la acción. Discusiones en las que puede o no considerarse necesario un principio que determine el comportamiento en las sociedades y la actividad misma del político. El asunto está en que Arendt aunque afirma que en las discusiones políticas no es la verdad sino la *validez* de las *opiniones* lo que cuenta; al referirse a la *verdad de hecho*, plantea un tipo de verdad, exterior a la política, que no podía ser sacrificada totalmente por esta o que, por lo menos, no se podría considerar indiferente frente a la actividad el político; si es que a la pregunta de si es válido mentir cuando de ello depende la supervivencia del Estado se le ha encontrado una respuesta en el hecho de que mentir ponga no solo el Estado sino la vida de todos, el ‘mundo’, en un riesgo mayor. Tal posibilidad es la que se presenta con la mentira organizada en las ‘naciones de la era de la propaganda’, según Arendt, en donde un nuevo modo de experimentar el carácter ilimitado de la mentira hace inevitable el autoengaño y, con este, el monopolio del poder y la reducción de la posibilidad de ‘perseverar en la existencia’ que no

“puede concebirse siquiera sin hombres deseosos de dar testimonio de lo que existe y se les muestra porque existe” (Id. 241).

De ahí que a Arendt le sea muy útil retomar la distinción entre *verdad de razón* y *verdad de hecho*, por un lado, y entre *opinión* y *verdad de razón*, por otro. Las *verdades de razón*, entre las cuales están las matemáticas, científicas y filosóficas, son producidas por la mente humana y, en tanto surgen en la soledad de la reflexión, no tienen una relevancia en la política. En cambio las *verdades de hecho*, que surgen de la descripción objetiva⁴ de lo que ha pasado y de lo que es, se expresan por medio del testimonio y, en tanto involucran siempre a los otros, son importantes para la política. Es por esto que hay una distancia muy grande entre *opinión* y *verdad de razón* y, en cambio, una relación muy fuerte entre *opinión* y *verdad de hecho*; aunque la razón por la que estas pertenecen al ámbito de la política sea distinta. En cuanto a la distancia entre *opinión* y *verdad de razón*, habría que recordar que para Arendt el ámbito de los asuntos humanos está marcado por la pluralidad y la contingencia dos cosas que, debido a que las opiniones de unos siempre pueden ser discutidas por otros y no es posible predecir las consecuencias de las acciones, niegan la ‘capacidad de *verdad* de las cuestiones políticas’, sin que ello implique que estas no puedan tener cierta *validez*, proveniente del modo en que se llega a ellas. Pero, entonces, ¿Cómo se entiende esta *validez*?

4 La descripción objetiva puede entenderse también como el reconocimiento de aquello que no podemos cambiar, cuya transformación no produce otra cosa que la mentira o falsedad deliberada.

Sobre la relación entre validez de la opinión y verdad de hecho

Para responder a esta pregunta quizá valga la pena tener en mente la diferenciación que hace el decisionismo, según Hermann Lübbe, entre verdad y validez para justificar la pertinencia de las decisiones políticas; pues esta teoría afirma igualmente que la validez de las mismas puede surgir de la legitimidad del procedimiento que se utiliza para llegar a ellas, y niega también la capacidad de verdad de estas porque

“la decisión política cae en la lucha entre alternativas ‘que prescinden de argumentos obligatorios y permanecen inaccesibles a una discusión obligante’”(Lübbe 1983 51)

ya que, y en esto estaría plenamente de acuerdo con el pensamiento de Arendt, la práctica de la política es irreducible a un conjunto de reglas fijas dada la imprevisibilidad de los asuntos humanos, al hecho de que la vida del hombre es un devenir constante de situaciones inesperadas, una corriente de nuevos signos, cuya existencia no es posible deducir del pasado como si fuera producto de una cadena de causas y efectos. Habría que ver, sin embargo, en que medida esto es realmente un punto de convergencia, o si las diferencias en el modo de entender el problema dejan ver posiciones políticas radicalmente distintas.

Respecto al sentido de la validez política de las opiniones el decisionismo sostiene que hay una discrepancia entre la *validez objetiva o lógica* de una pretensión, esto es, su justificación racional, y su *validez política y social*, que es superior y que surge de la imposición de la misma por parte de personas o instituciones autorizadas,

“cuya obligatoriedad tiene otras razones que las razones a las que estas personas o instituciones recurren materialmente para sus decisiones” (Lübbe 1983 56).

Es por esto que los decisionistas piensan que como no hay modo de resolver el problema de la obligatoriedad teóricamente, tiene que decidirse en la práctica en manos de quién debe estar la orden incondicionada (la tradición, el soberano, las instituciones o la ley). Esto es, en manos de quién debe estar la autoridad cuya legitimidad provee validez a sus decisiones. Lo que en realidad es solo una variación de una solución ya conocida, pues el decisionismo en vez de adoptar una religión o una verdad moral adopta ‘la verdad’ de quien ostenta el poder. Un modo de reivindicar el lugar de la opinión que está muy lejos de la posibilidad de discutir y actuar juntos en libertad, donde la reflexión sobre los acontecimientos y el mundo queda abandonada; pues ¿qué impide que en determinado momento se tengan que aceptar cualquier cosa que diga la autoridad que ya se ha decidido como apropiada?

Ahora bien, esta necesidad de discutir y reflexionar, es justamente la que el decisionismo considera inútil en estados de emergencia, porque no hay tiempo ni razones últimas que

permitan resolver teóricamente una cuestión cuyos resultados, y no sus justificaciones, son lo más importante. De ahí que

“remitan la validez política de las normas a decisiones últimas de quienes detentan el poder” (Lübbe 1983 60).

Lo que, sin embargo, no tendría desde el punto de vista de Lübbe, que desligarse por completo de la posibilidad de discutir y reflexionar; pues cuando se dice, siguiendo a Max Weber, que cuando hay conflictos entre fines queridos o debidos “no existe ningún método científico (racional o empírico), de cualquier tipo que este sea, que pudiera ofrecer una decisión” lo que está en juego no es la justificación de las normas sino su imposición y ambos procedimientos deben ser diferenciados, sobretodo porque uno es el límite del otro. En efecto, continua argumentando Lübbe, en una democracia moderna es central la fundamentación de las normas y para ello es útil el intercambio de opiniones, prueba de ello es la existencia de distintos partidos políticos y el trabajo que se hace en los parlamentos, tribunales de justicia y congresos; sin embargo, siempre llega el momento en que esta discusión debe cesar para dar paso a la toma de decisiones y entonces lo que importa es el resultado de la votación que

“es el acto decisionista a través del cual precisamente también en los procedimientos democráticos de decisión se concluye el debate” (Id. 62).

Sentido en el cual nada evitaría la libre posibilidad de ‘hablar los unos con los otros’ e, incluso, la posibilidad misma de la decisión política estaría apoyada en la pluralidad.

El asunto es que ni siquiera eso evitaría tampoco el que las decisiones últimas estén remitidas a quienes detentan el poder, solo que en este caso son la mayoría; y estos lo detentan gracias a la existencia de un orden político que posee instituciones que permiten tomar decisiones aceptables donde

“no son las razones objetivas ni tampoco el contexto lógico de derivación entre las frases fundamentales lo que crea la obligatoriedad de las normas a cuya validez estamos sometidos, sino la reconocida legitimidad de las instancias que poseen la competencia política de la imposición de las normas” (Ibid.).

Sin embargo, Lübbe mismo es consciente que con esto último no quedaría resuelto el problema del todo, ni podría esto generalizarse, ya que los procedimientos controlados a partir de disposiciones institucionales pueden llevar a un ‘cortocircuito’ entre las justificaciones de las normas y la validez social de las mismas, donde finalmente tendría la última palabra el tecnócrata; de ahí que en últimas tenga que defender la validez de la decisión de la que

“la mayoría triunfante está convencida” (Id. 64).

Ahora bien, siendo esta una explicación de la práctica política que aparentemente rehabilita el papel de la opinión en la política valdría la pena preguntarse si, en efecto, esta reivindica la pluralidad, lo que parece querer defender Lübbe cuando anota que ¡incluso! quien pertenece a

una minoría y tiene que hacer valer para sí mismo lo que ha decidido la mayoría le es posible escapar a la “obligación coactiva de tener que reconocer las pretensiones de verdad” (Ibid.) de la misma. Un modo más sutil de afirmar que

“la autoridad, que garantiza la paz de quienes monopolizan la decisión, protege la consciencia de los disidentes”(Id. 54),

enunciación que es reconocida por Lübbe como una

“preforma de la garantía posterior de la tolerancia frente a las convicciones subjetivas y divergentes”(Ibid.)

y que es el resultado de la formula Hoobesiana “*autócritas, non veritas facit legem*” tenida por Lübbe como una primera formulación de la reconocida prioridad en la política de la paz por encima de cualquier verdad o consenso. Razón de paz, surgida de la mencionada separación entre verdad y validez, en nombre de la cual, entre otras cosas, sería posible mentir.

No es extraño por esto que en el decisionismo sea prácticamente imposible si se es parte de una minoría no tener que seguir en la práctica al partido dominante, algo que es bien distinto a tener “que hacer valer para uno mismo lo que la mayoría ha decidido” (Id. 63), o participar en la toma de decisiones. Condiciones estas, según la teoría, no tan insoportables porque reivindican la “posibilidad” de pensar que quien gobierna no tiene razón. Pero esto, visto desde la perspectiva arendtiana es una farsa porque no se puede tener una opinión si ésta no puede expresarse en público, pues

“<el poder externo que priva al hombre de la libertad para comunicar sus pensamientos en público lo priva a la vez de su libertad para pensar> ya que <pensamos, por así decirlo en comunidad con los otros>” (texto de Kant citado en Arendt 1996 247).

De ahí que tener libertad de pensamiento y no de palabra⁵ sea otro modo de darle siempre la razón al partido dominante, un modo de neutralizar las distintas opiniones que surgen de la pluralidad de los seres humanos. Cuestión más claramente formulada por Marcuse cuando denuncia el cinismo de la tolerancia pura en las democracias liberales, donde esta es un recurso para invisibilizar la discriminación y mantener lo establecido. Tal cosa ha sido posible porque el reconocimiento de la diversidad ha llevado a la *indiferenciación* entre opiniones dada la incuestionabilidad de *todas* las posturas y prácticas y, luego, a la *neutralización* de las posiciones que no concuerdan con las de quien tiene el poder de decidir. De ahí que la

⁵ Sobre esto vale la pena tener en cuenta el señalamiento que hace Arendt a cerca del valor que tenía la palabra en el espacio público de la Polis, que era un modo de acción (lo que pude ejemplificarse en la palabra del héroe trágico que transforma la ruina en hazaña). En este sentido la palabra tiene una función distinta de la que tiene la libre expresión de quien no es tomado en consideración por ser minoría. Sobre esto mirar ARENDT, Hannah. *¿Qué es la política?* [1993]. Traducción de Rosa Sala Carbó. Barcelona: Ediciones Paidós, 1997.

tolerancia no sea neutral políticamente y no haya sido imparcial en las sociedades democráticas liberales, en las que ha cumplido una función ideológica, haciendo imposible diferenciar lo que es tolerable de lo que no lo es. ¿Qué importancia tendría tener la posibilidad de pensar que no se está de acuerdo si esto no puede hacer que cambie de dirección el curso de los acontecimientos? O ¿si intentarlo puede poner a quien dice la verdad en peligro? Si todas las decisiones están tomadas desde la unilateralidad de quien ejerce el poder o de quien lo representa ¿Cómo evitar que haya un abuso del mismo, puesto que la excepcionalidad de sus actos se encuentra justificada? ¿No es este justamente el contexto más hostil para las verdades de hecho? Frente a esto surge, entonces, la necesidad de explicar cómo podría entenderse la validez de una decisión política o la fuerza de una opinión desde Arendt. Para lo cual es útil ver el modo en que se relacionan en el ámbito de la política opinión y verdad de hecho.

La naturaleza política de la *verdad de hecho* reside en que esta surge no más que cuando se habla de ella pero esto no quiere decir que pueda someterse a discusión, en cambio la opinión tiene sentido sólo en el diálogo con el otro. Al respecto dice Arendt:

“El problema es que la verdad de hecho exige un reconocimiento perentorio y evita el debate, y el debate es la esencia misma de la vida política”(Arendt 1996 253).

Pero ello ¿hace infranqueable el paso de una a la otra? Si bien es radical la diferencia en el modo en que se afirma la validez en ambos casos, es ello precisamente lo que permite que puedan entrar en contacto, porque la verdad de hecho, en tanto es coercitiva permite y limita a las opiniones, que son válidas en la medida en que reflejan la mayor cantidad de puntos de vista posible. Así, la verdad de hecho es válida en tanto se fija por algo objetivo, en cambio la opinión no es verdad sino que posee *validez* y tiene como punto de partida el conocimiento y el respeto de la verdad hecho. Al respecto dice Arendt:

“Los hechos y las opiniones, aunque deben mantenerse separados, no son antagónicos entre sí... 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” (Id. 250).

De ahí que Arendt de un punto de partida para cuestionar el decisionismo, donde el poder político podría llegar a no tener límites. Un síntoma de esta incapacidad de reconocer los límites está justamente en la neutralización del efecto que pueden tener ciertas verdades de hecho en la vida de todos que se da cuando estas se transforman en opiniones. Al respecto dice Arendt:

“En la medida en que las verdades factuales incómodas se toleran en los países libres, a menudo en forma consciente o inconsciente se las transforma en opiniones” (Id. 248).

Desde esta perspectiva, entonces, vale la pena retomar la cuestión planteada en un principio

a cerca de la impotencia de la verdad pues

“si no se aceptan los simples juicios objetivos de una persona –verdades vistas y presenciadas con los ojos del cuerpo y no con los de la mente- surge la sospecha de que pueda estar en la naturaleza del campo político negar o tergiversar cualquier verdad”(Id. 249).

Frente a esto alguien podría decir, además, que no existen acontecimientos independientes de una perspectiva o interpretación, pero entonces deberán distinguirse los hechos de las calificaciones que puedan dársele a los mismos, pues los primeros no pueden negarse sin que ello sea producto de la mala fe y por eso su fuerza coactiva es tan mal recibida por quienes desean monopolizar e, incluso, por quienes defienden el consenso pues estos están “más allá del acuerdo, la discusión y la opinión”. La verdad de hecho pone límites a la política y determina en cierto sentido el mundo en el que ésta debe moverse. Pero cuando la política excede este campo de acción por medio de la mentira y el autoengaño, su capacidad de dominar es desmedida; pues así como todo hubiera podido ser de otra manera, las posibilidades de mentir son ilimitadas y con ello ilimitadas las posibilidades de tener una imagen errada del mundo, esto es, una idea errada sobre cuál es nuestra realidad, en medio de lo cual, como alguien diría, se somete a la mayoría en medio de los aplausos.

Es por esto que es relevante pensar en un modo de afirmar la validez de las opiniones que sea independiente, esto es, un modo de llegar a ellas que evite el monopolio y la neutralización de las verdades de hecho. Es en este sentido que Arendt dice que el pensamiento político es representativo, señalando con ello no que este lleva a defender los criterios de otros a los que se representa ni a sentir y pensar como otra persona ni tampoco, por supuesto, a adoptar el punto de vista de la mayoría, sino que este permite “pensar dentro de mi propia identidad tal como en realidad no soy”, de ahí que ella afirme que

“cuantos más puntos de vista diversos tenga yo presentes cuando estoy valorando determinado asunto, y cuanto mejor pueda imaginarme como sentiría y pensaría si estuviera *en el lugar* de los otros, tanto más fuerte será mi capacidad de pensamiento representativo y más *válidas* mis conclusiones, *mi opinión*” (Arendt 1996 254, énfasis mío).

Tal manera de pensar, tal posibilidad de tener en mente el juicio posible más que el juicio real de los otros es, según Arendt, la que permite que los hombres juzguen desinteresadamente. Esta Arendt la llama, retomando a Kant en su *Crítica del juicio*, ‘mentalidad amplia’ y consiste en “entrenar la imaginación para ir de visita” (Id. 519). La importancia de esto radica en que el juicio del que esto resulta permite

“abstraerse <de las contingencias que se adhieren a nuestro propio juicio>... <ignorar sus condiciones subjetivas privadas>” (Id. 520),

pero tal imparcialidad no es el resultado de una razón práctica que dice que hacer o no

hacer sino de una actitud comprensiva que posibilita emitir juicios de lo particular desde un “mundo de interdependencia universal”(Id. 254).

Desde esta perspectiva, entonces, el pensamiento político estaría ‘apoyado en la pluralidad’ como en el decisionismo, pero mientras aquí esta no es más que un recurso para mantener neutralizado al otro, allí esta es la posibilidad de la política fundamentada en el uso libre de la palabra que es muy distinto al

“hablar en la forma de ordenar, y escuchar en la forma de obedecer –que- no tenían el valor de los verdaderos hablar y escuchar... Las palabras en este sentido eran solo el sustituto de un hacer que suponía la coacción y el ser coaccionado”(Arendt 1997 70).

A esto era a lo que se hacía referencia anteriormente cuando se señalaba que la libertad era, para Arendt, el sentido de la política; lo que es opuesto a considerarla como un fin en cuyo caso la política se reduce a asegurar las condiciones necesarias para la vida y la paz⁶. De ahí que la cuestión del número sea importante para el pensamiento representativo en política en un sentido distinto a como lo era para el decisionismo, pues para este

“la <fuerza de la opinión> se determina por la confianza individual en el <número de los que, supone el sujeto, tienen las mismas opiniones>, número que, dicho sea de paso, no está necesariamente limitado a las personas contemporáneas” (Arendt 1996 247).

Punto de vista desde el cual las opiniones o juicios podrán y tendrán que ser cuestionados y repensados cuantas veces sea necesario, porque estos no son un reemplazo de la ‘verdad’ ni pretenden convertirse en principios o valores universales, lo que llevará sucesivamente a realizar nuevas acciones, a tomar nuevas decisiones. Sobre todo si se sabe que tanto la verdad de hecho como la opinión están expuestas siempre a la hostilidad de quienes las sustentan.

Verdad de hecho e imagen del mundo

Aun cuando se han dado razones para pensar que hay algo problemático en la concepción de la política en el Estado moderno no se ha recogido hasta este punto el problema central que acarrea el que las verdades de hecho sean obviadas o, en otras palabras, de que la mentira se encuentre justificada en estados de emergencia. Se ha señalado, sin embargo, que en ello ve Arendt la posibilidad de la pérdida total del espacio común en el que cobra sentido la vida de

⁶ Esta contraposición entre libertad como sentido y como fin de la política es presentada por Arendt en *¿Qué es la política?*. Allí se muestra que la violencia y el dominio que se experimentaban en el hogar griego y que permitían el ocio para que fuera posible la política entre iguales, en la modernidad es lo que se experimentaba desde el estado donde el espacio de lo político se pierde y la libertad se convierte en un fin, al que no se puede llegar o al que se llega en otro sentido, pues “la libertad en tanto que fin último de la política sienta los límites de ésta; pero el criterio de la acción dentro del ámbito político mismo no es la libertad sino la competencia y la eficacia en asegurar la vida”(1997 85). En este ámbito “precisamente necesario lo político no lo es, puesto que sólo empieza donde acaba el reino de las necesidades materiales y la violencia física”(1997 71)

los seres humanos ya que la ilimitada capacidad de mentir en los ‘estados de la era de la propaganda’ conduce al autoengaño y esto a la pérdida de orientación en el mundo. Ahora bien, para explicar la relación que esto tiene con el prejuicio hallado en la sospecha que produce ‘la verdad’ a los políticos quizá valga la pena tener en cuenta un aspecto metodológico de la reflexión de Arendt que, además, es coherente con lo que ésta ha venido diciendo acerca del pensamiento amplio, este tiene que ver con la manera en que estos prejuicios deben ser interpretados.

Los prejuicios legítimos para Arendt son *juicios* del pasado que se refieren a algo que tenemos en común pero que *no* experimentamos directamente. Estos son necesarios y no son lo mismo que la tontería,

“los prejuicios representan algo político en el sentido más amplio de la palabra”(Arendt 1997 52),

ellos conforman nuestras nociones comunes y tales son las que nos permiten interactuar con los demás. Con base en ellos se admiten unas cosas y se rechazan otras, dado lo cual quien tiene prejuicios está mejor preparado para lo pura mente social. El problema de esto es que ellos *siempre ocultan un pedazo del pasado* que no se descubre porque se mantiene a través del tiempo sin ser revisado, este

“está bien anclado en el pasado y por eso se avanza al juicio y lo impide, imposibilitando con ello tener una verdadera experiencia del presente” (Id. 57).

Sin embargo, al remitir los prejuicios a juicios y éstos a su vez a las *experiencias* que los originaron, es posible encontrar que algo que en un momento era un juicio legítimo ya no lo es; porque *experiencias actuales* descubren en ellos ciertos malentendidos gracias a los cuales nuestro mundo parece haber ido a parar en la desgracia. Habría que ver entonces cuáles son estas experiencias que hacen a Arendt reflexionar sobre el viejo problema de la relación entre verdad y política.

La primera de estas es la hostilidad con que se reciben actualmente las verdades de hecho cuando estas ponen en conflicto los intereses de un grupo determinado, hostilidad que no sería tan problemática sino fuera porque los hechos que pretenden mantenerse ocultos

“son de público conocimiento, y no obstante la misma gente que los conoce puede situar en un terreno tabú su discusión pública y, con éxito y a menudo con espontaneidad, convertirlos en lo que nos son, en secretos” (Arendt 1996 248).

Situación esta que está ligada a la experiencia que se tiene de la ‘opinión pública’ donde cumplen un papel fundamental la publicidad y los medios masivos de comunicación que al no permitir al público general tener acceso a información auténtica se convierten en instrumentos

de dominación⁷. Asunto que muestra un cambio en el modo en que ‘funciona’ la mentira pues mientras tradicionalmente esta estaba restringida al dominio de lo privado, ya que

“sólo se refería a ciudadanos particulares y nunca tenía la intención de engañar literalmente a todos, pues se dirigía al enemigo y sólo a él pretendía engañar”(Id. 266),

en la actualidad esta al convertirse en mentira organizada entra a dominar el campo de lo público, en cuyo caso de lo que se trata es de crear una imagen que sustituya la realidad, donde

“gracias a las técnicas modernas y a los medios masivos, ese sustituto es mucho más público que su original”(Id. 265).

Tal imagen, dice Arendt, no es lo mismo que los secretos de estado sobretodo porque frente a estas es imposible evitar el autoengaño y con esto la proliferación y perfeccionamiento de la mentira; recurso de lo cual es la transformación, nombrada anteriormente, de las verdades de hecho en opiniones, lo que es un problema político de primer orden dado que en esto está en juego es

“la propia realidad común y objetiva”(Id. 249).

Ahora bien, una dificultad inherente y significativa se presenta en el modo de ser de las verdades de hecho que las hace menos evidentes que las opiniones con las que se quiere sustituirlas; pues estas están atadas a la contingencia y ya que

“no hay ninguna razón concluyente para que los hechos sean lo que son; siempre pueden ser diversos y esta molesta contingencia es literalmente ilimitada”(Id. 255)

pueden parecer menos verdaderas que las mentiras bien armadas donde cada acontecimiento esta perfectamente bien calculado. Pero este engaño sólo es resultado de la ‘ilusión óptica’ que se produce cuando se mira al pasado que hace ver en los acontecimientos, cuya existencia fue a la vez la destrucción de muchas otras posibilidades, una secuencia que no hubiera podido ser de otra manera. Problema al que se suma el hecho de que esta tenga para aparecer, como su recurso más propio, el testimonio, que aumenta las posibilidades del engaño; pues el político que desea reivindicar su imagen frente a un hecho que lo condena *actúa* al poner su opinión o interpretación y quien ‘dice lo que existe’ no lo hace y en cambio tiene en su contra el que lo sucedido muchas veces es imposible de verificar.

Tales desventajas de la verdad de hecho, entonces, se potencian si la posibilidad de mantener una determinada imagen del mundo es apoyada por los medios masivos de comunicación, cuyos mecanismos publicitarios, que en muchos casos son adoptados por la

⁷ Experiencia a la que hace referencia Marcuse cuando dice: “Con la concentración del poder económico y político y la integración de elementos opuestos en una sociedad que emplea la tecnología como instrumento de dominación, el disenso efectivo aparece bloqueado allí donde podía surgir libremente: en la formación de la opinión, en información y comunicación, en la emisión de pensamiento y reunión” (1977 88)

política, permiten hacer un daño completo y potencialmente final a la realidad, al respecto dice Arendt:

“aun en el mundo libre, donde el gobierno no ha monopolizado el poder de decidir y decreta cuales son los elementos factuales que son y los que no son, las organizaciones con gigantescos intereses han generalizado una especie de marco mental de razón de estado, que antes se restringía al marco de los asuntos exteriores... Las imágenes elaboradas para el consumo interno, distintas de las mentiras que se destinan al adversario extranjero, pueden convertirse en realidad para todos y, en primer lugar, para sus propios fabricantes, que mientras aún se encuentran en la tarea de preparar sus productos, se ven abrumados por la idea del posible número de víctimas” (1996 268).

De ahí que el mundo se pierda en la red de engaños entre unos y otros que defienden intereses distintos y que para mantenerse reformulan y adaptan continuamente los relatos a las circunstancias; relatos que, incluso para a ellos mismos, no sirven de horizonte permanente para la acción. Es por esto que Arendt afirma con razón que

“el campo político con la mentira, queda privado de un punto de partida para el cambio, quedando por ello sumido en la esterilidad total”(1996 272).

Si bien la verdad de hecho es impotente frente al choque con los poderes establecidos, esta tiene su propio poder y este es que no tiene un sustituto. Así si

“la persuasión y la violencia pueden destruir la verdad, pero no pueden remplazarla”(Id. 272),

sin embargo, ha de tenerse en cuenta que incluso en esta situación

“los fragmentos de los hechos perturban sin cesar y arrancan de sus engranajes la guerra de propaganda entre imágenes”(Id. 269),

y esto no sólo aparece como evidencia de lo mal que van las cosas en el mundo sino como puntos de referencia para transformar la realidad. Un ejemplo de esto puede verse en el análisis que realiza Reyes Mate de la importancia de la visibilidad de las víctimas en las guerras actuales, donde el testimonio y la justicia que estas exigen puede aparecer no sólo como una exigencia de reparación individual, sino como exigencia de una reparación de las condiciones políticas que las hicieron posibles. Desde esta perspectiva un estado de emergencia puede entenderse como un estado de crisis que requiere de acciones inmediatas, pero a la vez como un estado en que algo nuevo o diferente puede surgir transformando una situación; respecto a lo cual es bastante sugestiva la propuesta de pensar el poder desde las manifestaciones de resistencia que surgen

“cuando todo el mundo se deja llevar irreflexivamente por lo que todos los demás hacen o creen, [y] aquellos que piensan son arrancados de su escondite porque su rechazo a participar llama la atención y, por ello, se convierte en una especie de acción” (Arendt 2005b 74).

De ahí la insistencia de Arendt en que deba reconocerse el aspecto político de ciertas actividades externas a la política que la limitan y cuestionan, como lo son las prácticas

artísticas, las académicas en las universidades, el periodismo, el trabajo de los jueces en los tribunales, etc.; que al estar tremendamente viciados y adoctrinados por los intereses particulares de los partidos disminuyen la posibilidad de que aparezcan los testimonios y las opiniones que se construyen a partir de estos. Lugar mediante el cual es posible construir una imagen de la realidad, esto es, un punto de encuentro con el otro en el que la posibilidad de actuar-hablar se imponga frente a la impotencia que genera la idea de la necesidad de las situaciones instaurada por nuestros prejuicios y hábitos. En este sentido la discusión que se abre es mucho más amplia pues tiene que ver con la comprensión no sólo de la política sino del resto de las actividades humanas que dan sentido a la vida de los individuos y al mundo.

Arendt: “A la gente ya no le importa nada que aspecto tenga el mundo”

Entrevistador: ¿el ‘mundo’ entendido siempre como el espacio en el que surge la política?

Arendt: “...Bueno, ahora lo entiendo en un sentido más amplio, como el espacio en que las cosas se vuelven públicas, el espacio en que se habita y que debe tener un aspecto presentable. El espacio en el que aparece también el arte, por supuesto. En que todo lo posible aparece”.⁸

Bibliografía:

- ARENDRT, H. *Comprensión y política y El pensar y las reflexiones morales*. Trad. Fina Birulés. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Señal que cabalgamos No.52, 2005.(b)
- ARENDRT, H. “Verdad y Política”. *Entre el pasado y el futuro, ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Trad. de Ana Poljak. Barcelona: Península, 1996.
- ARENDRT, H. *La condición humana*. Trad. de Ramón Gil Novales. Barcelona: Paidós, 2005.(a)
- ARENDRT, H. *¿Qué es la política?*. Trad. de Rosa Sala Carbó. Barcelona: Paidós, 1997.
- FOUCAULT, M. “El sujeto y el poder”, *Michel Foucault, Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, ed. Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinov. Buenos Aires: Nueva Visión, 2001.
- LÜBBE, H. “Decisionismo una teoría política comprometida”, *Filosofía práctica y teoría de la historia*. Barcelona: Alfa, 1983.
- MARCUSE, WOLF, MOORE. “Tolerancia represiva”, *Critica de la tolerancia pura*. Madrid: Editorial Nacional, 1977.
- REYES MATE, Manuel. “Justicia de las víctimas”. *Terrorismo, memoria, reconciliación*. Barcelona: Anthropos, 2008.

⁸ Entrevista de Günter Gaus a Hannah Arendt en 1964.