

Performatividad, perversión y política. Sobre verdad y mentira en Hannah Arendt

Emmanuel Biset *

Resumen

En el presente texto se analiza un breve escrito de Hannah Arendt titulado “Verdad y política” del año 1967 con dos objetivos. Por un lado, mostrar el valor jurídico de la razón como delimitación. Por otro lado, indicar el carácter problemático de una noción de límite como frontera irrebalsable. Para ello el artículo se divide en tres partes: primero, se muestra la compleja relación entre verdad y política; segundo, se aborda la afinidad esencial entre mentira y política; por último, se señala en qué sentido performatividad y perversión vienen a cuestionar los estrictos límites del discurso arendtiano.

Palabras clave: Arendt, performatividad, perversión, política, verdad.

Abstract

The present text analyses Hannah Arendt’s brief article named “Truth and politics”, written in 1967. It analyzes, on the one hand, the juridical value of the reason as delimitation; on the other hand, the problematic character of a notion of limit as impassable frontier. The article carries out this objective in three parts: first, it shows the complex relation between truth and politics; second, it indicates the

* Investigador del CONICET (CIECS-UNC) y docente universitario.

Código de referato: SP.111.XXI/11.

essential affinity between lie and politics; finally, it points out the way how the strict limits of Arendt's argument are questioned by performativity and perversion.

Key words: Arendt, Performativity, Perversion, Politics, Truth.

I.

HAY gatos, a veces pardos. Hay, también, noches, ciertas noches. Pero el problema, lo sabemos, son los gatos pardos por la noche. O mejor, hacer como si todos los gatos fueran pardos por las noches. Hacer como si, pensar como si. En la noche oscura parece no haber pensamiento ni acción. Y así una necesidad concomitante en la acción y el pensamiento de la diferencia, de la diferenciación. Que acción y pensamiento no sean lo mismo implica que existe una instancia de diferenciación. ¿De qué orden es esta instancia? Supongamos esta sola diferencia, acción y pensamiento, ¿cómo es posible distinguir entre ambos? O, en otros términos, ¿cómo hacer para llegar a una instancia de no-diferencia que piense la diferencia? ¿Existe esta instancia? O, al revés, ¿por qué la diferencia se transforma en dicotomía? En uno u otro caso, la cuestión es pensar el estatuto de la diferencia. De ello se trata aquí, de preguntar cómo piensa la diferenciación Hannah Arendt. Esto significa pensar, preguntar, discutir, diferenciar posiblemente, las figuras de la diferencia. Una de ellas, sólo una, es la del *limite*. Para diferenciar, limitar entre dos dimensiones cuya definición sería distinguible. Lo interesante es que existe en Arendt cierta recurrencia al límite y, con ello, éste adquiere un valor jurídico. Posible herencia kantiana, la razón como *quid juris*, no como tribunal que juzgue la legitimidad, sino como instancia de delimitación de esferas cuya autonomía establece. Una y otra vez, la necesidad de delimitar: *polis/physis*, público/privado, político/social, labor/trabajo/acción, *zōon politikon/homo faber/animal laborans*.

Para no confundir gatos por la noche es necesario delimitar. En esta necesidad se plantean dos preguntas. Por un lado, la cuestión del valor jurídico de la razón como delimitación, o mejor, de la racionalidad supuesta en esta división necesaria. Preguntar por esta racionalidad no significa postular o defender la irrelevancia de la diferencia o del límite para la razón, sino intentar abordar en su multiplicidad la diferenciación. No es la indiferenciación, sino la variedad que atraviesa la misma noción de diferencia. Por otro lado, el problema es el límite como frontera irrebalsable, el límite que establece divisiones entre instancias no contaminadas entre sí. En este sentido, el límite parece establecer instancias definidas por su pu-

reza. Este es el problema del cual quisiéramos establecer algunas indicaciones: la recurrencia a limitar, a dividir, a diferenciar en el pensamiento de Hannah Arendt desde la construcción de ciertas dicotomías. Si bien el valor jurídico del límite se reitera en los textos de la autora, aquí nos vamos a detener en un escrito tardío. Son conocidas las discusiones en torno a la periodización de los textos de Arendt, ante todo la división en un período temprano cuyo eje sería la acción y un período tardío cuyo eje sería el juicio. Sin intervenir en estos debates, partimos de un escrito breve titulado “Verdad y política” del año 1967. El texto se enmarca en la polémica despertada por la intervención arendtiana en el juicio a Eichmann.¹ Aquí realizamos una lectura interna del texto con el objetivo de mostrar la necesidad recurrente en Arendt de la diferenciación o delimitación (en este caso la distinción entre verdad y mentira), pero al mismo tiempo cómo esos límites son disueltos por la autora. Se trata de proceder en una lectura minuciosa a indicar cómo se producen distinciones y cómo son cuestionadas en su misma complejización. El objetivo del presente escrito es doble: mostrar cuáles son las delimitaciones establecidas por Arendt en el texto citado y analizar cómo son dislocados esos límites por la misma autora.

Ahora bien, esta lectura al interior de un texto de Arendt nos permite reflexionar sobre un problema central de la política contemporánea: la construcción mediática de la realidad. Lo que está en juego en el texto de la autora es la posibilidad o imposibilidad de una mentira generalizada que destruya las verdades de hecho. De modo que la cuestión es cuál es la tarea del pensamiento y de la acción en un mundo donde parece posible esa destrucción de los hechos.

Para cumplir los objetivos trazados, el texto se divide en tres partes: primero, se muestra la compleja relación entre verdad y política; segundo, se aborda la afinidad esencial entre mentira y política; por último, se señala en qué sentido performatividad y perversión vienen a cuestionar los estrictos límites del discurso arendtiano. Lo cual nos conduce a realizar ciertas preguntas en torno al estatuto de la mentira, no sólo en el discurso de Arendt sino en la constitución o disolución del mundo contemporáneo.

¹ En nota al pie, Arendt señala que el texto surge de la controversia producida por su *Eichmann en Jerusalem*. Para responder a la misma, la autora establece dos objetivos: en primer lugar, abordar la cuestión de si siempre es legítimo decir la verdad; en segundo lugar, responder a las diversas mentiras, sobre su texto o sobre los hechos que han tenido lugar después de la publicación del libro. La primera versión del texto de Arendt apareció en el año 1967 en la revista *New Yorker*.

II.

Malentendidos, diferendos, desacuerdos, diferencias, controversias. Esta última palabra elige Arendt para caracterizar la recepción de su *Eichmann en Jerusalem*. Controversia atravesada por una serie de mentiras sobre los hechos relatados y sobre el mismo texto. Pero debido a que la controversia ha surgido de esas mentiras, la autora la califica de “presunta”. Existe una *presunta controversia* despertada por su texto, no una real controversia. Así, el desarrollo de un tema complejo como el de la verdad y la mentira en relación a la política busca mostrar que allí donde parece existir una controversia, no es tal. No es la intervención en una controversia, sino su disolución lo que propone la autora. Sin embargo, para disolverla, Arendt entra en una controversia que, según sus propias palabras, remite a la totalidad de la tradición. Las primeras oraciones están atravesadas por el “jamás” y por el “siempre”, es decir, indican la radicalidad del problema.

La cuestión es evitar una pseudo-controversia desde una controversia histórica. A la controversia histórica es posible asignarle dos figuras que, aun cuando parecen caras de una misma moneda, muestran cierta distancia entre sí. Por un lado, la figura clásica sería la hostilidad entre verdad y política, pero no para juzgar desde la política su sometimiento a la verdad, sino para destacar la relevancia de la verdad para la política. Por otro lado, en la oposición entre verdad y mentira, y debido a que la primera manifiesta una hostilidad constitutiva contra la política, parece existir una afinidad entre mentira y política. Ahora bien, con estas dos figuras ya se plantea aquello que quisiéramos señalar en este texto, y que quizá pueda extenderse más allá: el trabajo arendtiano sobre la controversia busca limitar con claridad y distinción entre diferentes dimensiones. Dicho en forma negativa: el problema es la contaminación, es decir, cuando no es posible diferenciar claramente. Para reafirmar el estatuto jurídico de la razón, la autora procede generalmente en dos movimientos: establece la distinción, señalando su mezcla imposible, y luego complica esa diferencia. En la complicación suplementaria, la cuestión es si los límites podrán ser, finalmente, afirmados con claridad y distinción. El objetivo de Arendt es doble: mantener la distinción entre verdad y política y, a la vez, salvar a la política de la mentira (llevando a una paradójica relación con la verdad).

Retomando el viejo dictum “*fiat veritas, et pereat mundus*”, Arendt se pregunta si no existe algo más allá de la oposición entre verdad y mentira, algo que relativice la necesidad de veracidad en el decir. Pues bien, la primera formulación que surge es que si la existencia está en riesgo, si el mundo está en peligro, se convierte en una quimera decir verdades o

mentiras. Pero esta distinción resulta rápidamente refutada. Y lo es porque, señala la autora, ningún humano puede sobrevivir sin la verdad. Más que la justicia o la libertad, es la verdad aquello que hace al mundo posible. ¿A qué se debe esto? A que la existencia conlleva la necesidad de *dar testimonio*: “Ninguna permanencia, ninguna perseverancia en el existir, puede concebirse siquiera sin hombres deseosos de dar testimonio de lo que existe y se les muestra porque existe” (Arendt, 1996:241). Esto indica, por lo menos: primero, que la existencia es imposible sin la verdad; segundo, que la verdad se define como *testimonio*, como la necesidad de decir lo que existe (el *legein ta eonta* de Heródoto); tercero, que existe copertenencia entre hombre y verdad; cuarto, que, por todo esto, cierto *irenismo* se empieza a anunciar en el texto, es decir, cierto privilegio o apuesta por la verdad, por su triunfo final. Todo pasa por comprender este decir, este dar testimonio. Hay algo que existe de lo cual es necesario dar testimonio, pero, por ello mismo, es independiente de ese dar testimonio. Se dice lo que existe porque lo que existe es independiente de este decir.

Si bien la autora comienza definiendo la verdad como “dar testimonio”, casi de modo inmediato complejiza la noción de verdad distinguiendo entre *verdades de hecho* y *verdades de razón*. La primera es denominada de modo metonímico como verdad factual o juicio objetivo.² La verdad en este caso se define como testimonio de una realidad dada. La segunda es denominada metonímicamente verdad racional o verdad filosófica. De modo que el mismo texto de Arendt tiene un lugar paradójico: es un discurso filosófico, y por ello una verdad racional exterior a la política elaborada para defender una verdad factual, es decir, para sostener la veracidad de su texto sobre Eichmann frente a las mentiras surgidas. Delimitando a la verdad, la hostilidad entre verdad y política tiene dos posibilidades. En primer lugar, y siguiendo el pensamiento clásico, la verdad racional se opone a la

² Indudablemente se anuncia en el texto uno de los problemas centrales del pensamiento tardío de Hannah Arendt: la cuestión del juicio. Aun si en el texto la tematización es sólo parcial, en textos posteriores volverá sobre el problema del juicio desde una lectura atenta de la *Crítica de la facultad de juzgar* kantiana. Si bien la parte dedicada al problema del juicio en *La vida del espíritu* queda inconclusa, la publicación por parte de Ronald Biener de *Lectures on Kant's Political Philosophy* arroja luz sobre la relevancia del pensamiento de Kant en los últimos escritos de la autora. De todas formas, ya en el escrito sobre el juicio a Eichmann señala Arendt: “Queda un problema fundamental que estuvo implícitamente presente en todos los procesos de posguerra, y al que aquí debemos referirnos por cuanto concierne a una de las más relevantes cuestiones morales de todos los tiempos, a saber, la naturaleza y función del juicio humano” (Arendt, 1999: 444). Para todo esto resultan centrales las investigaciones llevadas a cabo por Paula Hunziker.

opinión política. Releyendo a Platón, y destacando su actualidad, Arendt establece la distinción entre la verdad de los filósofos y las opiniones de los ciudadanos. La oposición entre verdad racional y opinión política es, también, aquella de la hostilidad constitutiva entre filosofía y política. La verdad racional se aleja de los asuntos humanos, de la pluralidad de la vida en común, para ubicarse en la soledad del filósofo.³ En segundo lugar, la verdad factual también se opone a la política, pero de un modo más complejo. La complejidad radica en que la verdad factual, como testimonio, está más cerca de la opinión. La verdad factual es el testimonio de acontecimientos y circunstancias en las que están muchos implicados, y así es una verdad política por naturaleza. En este sentido, existe una especie de comunidad natural entre los hechos y las opiniones. Esto no significa que verdad factual y opinión se identifiquen, puesto que si bien es cierto que las opiniones cargadas de intereses se dirigen a los hechos, existe independencia de la verdad fundada en datos rudamente elementales que tienen una esencia indestructible evidente.

³ Desde una lectura de Platón, Arendt distingue entre verdad y opinión. A la opinión de los ciudadanos, a ese cúmulo de opiniones acerca de los asuntos humanos que son cambiantes, el filósofo opuso la verdad como algo permanente que posibilitaba estabilizar los asuntos humanos. De modo que la primera antítesis de la verdad era la mera opinión. Antítesis expresada, a la vez, en la división entre diálogo y retórica. Ahora bien, la cuestión resulta relevante porque parece ubicar del lado de la política la opinión y del lado de la filosofía la verdad. Nuestra época ha pluralizado las opiniones puesto que se han diversificado a una escala sin precedentes, pero a la vez nunca se ha manifestado mayor hostilidad frente a las verdades de hecho. Ante este peligro, Arendt sostiene que puede resultar útil volver a la distinción entre verdad y opinión. ¿Por qué? Porque la desaparición del mundo puede entenderse como la tendencia a transformar el hecho en opinión, algo similar, señala la autora, a la situación de aquellos habitantes de la caverna platónica. Aún más, el hombre veraz del mundo contemporáneo se enfrenta a una situación similar al filósofo platónico pero extrema. Extrema porque no puede viajar a ninguna región que esté más allá de los asuntos humanos, ni tampoco considerarse un extranjero en este mundo. La no aceptación de las verdades de hecho, los juicios objetivos, parece mostrar que existe una hostilidad constitutiva entre política y verdad, es decir, que en el ámbito político nunca se ha de poder llegar a un acuerdo con la firmeza de la verdad. Situación que Arendt califica de desesperada. En el caso de Platón existía una posibilidad puesto que la verdad trascendía los asuntos humanos, pero en nuestro caso esa posibilidad no existe. Si nos quedamos sólo en los asuntos humanos, y la verdad no es posible allí, o mejor, si la verdad es transfigurada en opinión al introducirse en los asuntos humanos parecemos estar “condenados” a vivir la vida del ciudadano, la mera opinión, el modo de existencia en el cual no existe realidad objetiva y común. Estos son los problemas que enfrenta la verdad racional. Resulta relevante, asimismo, para la cuestión de la opinión o *doxa*, la oposición que establece la autora entre Sócrates y Platón: “El espectáculo de Sócrates sometiendo su propia *doxa* a las opiniones irresponsables de los atenienses, y siendo sobrepasado por la mayoría, provocó que Platón despreciara las opiniones y anhelara criterios absolutos”. (Arendt, 2008:45)

Existe una doble oposición entre verdad y política analizada a la luz de la distinción clásica entre verdad y opinión. Aunque, como fue señalado, existe una especie de comunidad entre verdad factual y opinión debido a que ambas se ubican del lado de los asuntos humanos. Aun así, Arendt señala que la diferencia con la opinión no sólo se debe a la distancia entre interpretación y dato, entre la evidencia de los datos elementales y las opiniones interesadas sobre los mismos, sino que la verdad, en sus dos posibilidades, afirma su validez de un modo diferente a la opinión. Si esta última se afirma mediante la persuasión, la verdad lo hace desde un elemento de coacción porque la verdad está más allá del acuerdo, la discusión, el consenso o la opinión. Frente a la opinión que es persuasiva y requiere del gran número, la verdad es coactiva e independiente del número. La verdad se opone a la política en el sentido de que pertenece a un lugar que no es el campo político porque es independiente del deseo y el anhelo de la gente. La verdad en tanto coactiva tiene un carácter despótico.

Las opiniones son representaciones o perspectivas sobre la realidad. Por esto mismo la capacidad de pensamiento político surge de la amplitud con la cual se pueden considerar otras opiniones, otras representaciones. El pensamiento político requiere, así, de la imaginación, es decir, de la posibilidad de representarme las opiniones de otro, de ponerme en su lugar desde la imparcialidad. La opinión es intrínsecamente intersubjetiva, aun en soledad absoluta me represento otras opiniones. Esto explica la posibilidad de opiniones antagónicas que solo pueden ser resueltas desde la imparcialidad. Escribe Arendt: “La verdad de razón ilumina el entendimiento humano y la verdad de hecho debe configurar opiniones, pero estas verdades nunca son oscuras aunque tampoco transparentes, y está en su naturaleza misma la capacidad de soportar una dilucidación posterior, así como en la naturaleza de la luz está que soporte el esclarecimiento” (Arendt, 1996:255). Si la esfera de la opinión es clara, tiene luz, la de los hechos no lo es, y esto se debe a que no existe razón para que los hechos sean lo que son, son pura contingencia, accidentalidad. La facticidad pura es irracional.

Aún más, las opiniones orientadas por intereses y pasiones siempre se refieren a hechos. Si las opiniones sí o sí se deben referir a hechos, surge un problema mayor que se debe enfrentar: si los hechos son independientes de las opiniones o interpretaciones. Arendt sostiene que aun asumiendo que existen diversas opiniones, no se puede negar la objetividad de los hechos: “Aun si admitimos que cada generación tiene derecho a escribir su propia historia, sólo le reconocemos el derecho a acomodar los acontecimientos según su propia perspectiva, pero no el de alterar la materia objetiva misma” (Arendt, 1996:251). Arendt al mismo tiempo que defiende la independencia de la verdad de hecho, de esos datos rudamente elementales cuya

esencia indestructible sería evidente, respecto de la opinión sostiene que es posible que esa verdad sea destruida por la misma, y así parece existir una opinión que funda el hecho. Para esto sería necesario, aunque no resulta inconcebible, que existiera un monopolio del poder en todo el mundo civilizado. Este monopolio, nueva evidencia de la hostilidad inherente entre verdad de hecho y política, destruiría la verdad factual por la opinión.

Con la doble distinción realizada tenemos los elementos para mostrar una primera complicación en el discurso arendtiano. Primero, la verdad y la política se distinguen porque pertenecen a instancias radicalmente diferentes, la verdad es *externa* a la política. Pero, segundo, esta distinción se complica desde que la verdad de hecho, en palabras de Arendt, tiene cierta comunidad con la opinión. Tercero, y por ello, es necesario reconstruir la diferencia, el punto de partida pasa a ser un constructo realizado desde la evidencia de los hechos y la validez coactiva de la verdad. Ahora bien, el cuarto movimiento problematiza la distinción porque introduce cierta politicidad inherente a la verdad, o mejor, una doble politicidad: de una parte, cierta unidad entre verdad factual y política; de otra parte, cierta relación entre verdad racional y política.

Avancemos en tres movimientos. En primer lugar, existe una politicidad inherente a ambas verdades porque la verdad es despótica, tirana, y así ejerce cierto poder (por ello, señala Arendt, los políticos buscan usar la verdad, por su fuerza inherente). El carácter esencialmente autoritario de la verdad muestra una politicidad intrínseca, aunque paradójica: su fuerza, su poder inherente, radica en la eliminación de la discusión de opiniones y por ende de la política.

En segundo lugar, la verdad factual es política. ¿En qué sentido? Arendt sostiene que las opiniones siempre tienen luz, cierta claridad porque están en el mundo común, en cambio los hechos son oscuros debido a que no tienen una razón propia. Los hechos son opacos por su contingencia y por ello la verdad factual tiene que ser establecida. Esta opacidad de los hechos explica la posibilidad del enfrentamiento entre opiniones y verdades de hecho. La evidencia factual solo se establece mediante testimonio, es decir, por testigos presenciales y por diversos registros. Todo puede ser falsificado porque no existe una instancia superior al testimonio. La vulnerabilidad de la verdad de hecho encuentra allí su explicación, esa hostilidad de las opiniones que la hace tan frágil. La verdad factual depende de testimonios que pueden ser fácilmente desacreditados por la opinión. Por ello, está en juego la supervivencia de la verdad factual. La supervivencia del mundo, señala la autora, es un problema político de primer orden. El problema al que nos enfrentamos es la desaparición del mundo, es decir, la desaparición de una realidad objetiva común. Problema que sólo puede solucionar la verdad fac-

tual. Con ello, la verdad es intrínsecamente política. La función de la verdad factual es dar testimonio de esa realidad objetiva común. La verdad factual tiene una función política, incluso la función política más alta: conservar el mundo como tal.

En tercer lugar, y cuestión más difícil de analizar, la verdad racional, aquella más alejada de la política puesto que es trascendente a los asuntos humanos también tiene un vínculo necesario con la política. La verdad filosófica es apolítica porque se refiere al hombre en su singularidad y con ello es independiente de las opiniones. Pero esta independencia es puesta entre paréntesis por Arendt desde un caso, un solo caso que viene a relacionar verdad racional y política puesto que la verdad filosófica *persuade* mediante el ejemplo. Con el ejemplo la verdad racional se puede convertir en práctica y orientar la acción. De modo que es el *ejemplo* aquello que conecta la verdad filosófica y la política: “Esta transformación de un juicio teórico o especulativo en verdad ejemplar —una transformación de la que sólo es capaz la filosofía moral— es una experiencia límite para el filósofo: al establecer un ejemplo y “persuadir” a la gente de la única forma en que puede hacerlo, empieza a actuar” (Arendt, 1996:261). Para Arendt este carácter ejemplar de la verdad filosófica ha desaparecido en nuestro contexto y por ello ningún juicio filosófico pone en riesgo la vida del filósofo. Aun así, es una posibilidad que no debe olvidarse, una posibilidad que sólo corresponde a aquel que dice la verdad racional y no la verdad factual.

En el ejemplo y en la evidencia fáctica parece disolverse aquella hostilidad entre verdad y política, o por lo menos su ubicación en campos claramente delimitados. Pero las cosas, como siempre, pueden complicarse un poco más.⁴

⁴ Quizá una de las mayores dificultades a pensar es la definición de verdad factual como “dar testimonio”. Esto debido a que la opinión, como la mentira, se fundan para Arendt en la imaginación. Es la capacidad de representar los hechos aquello que funda las opiniones en los asuntos humanos. Abrirse a otras opiniones es una facultad política por excelencia porque se comparan representaciones y se logra cierta imparcialidad. Ahora bien, la cuestión es en qué medida se pueden dar testimonios sin apelar a la imaginación. Si la objetividad de la verdad factual es una narración imparcial de los hechos, realizada en el poder judicial y en la academia, la cuestión es el estatuto de esa narración. Dicho de otro modo, ¿cómo pensar una narración no representativa? O, quizá, ¿cómo diferenciar el carácter representativo de la narración de la verdad de la construcción de mentiras? Finalmente, si solo existen testimonios, ¿es posible diferenciar entre verdad factual y mentira u opinión si no existe otra instancia que los testimonios mismos? Y si la imaginación es, también, la experiencia del tiempo, ¿no existe una temporalidad constitutiva de toda representación? Y allí, ¿cómo diferenciar pasado, presente y futuro?

III.

Luego de presentar estas distinciones sobre la verdad, Arendt agrega un dato curioso, pues lo que define a la verdad de hecho no es todo esto, sino un opuesto particular. Más de la mitad del texto ha pasado, hemos encontrado la oposición entre verdad racional y factual, entre opinión y verdad, entre filósofos y ciudadanos, y Arendt señala que la verdad de hecho se define porque su opuesto no es el error, ni la ilusión, ni la opinión, sino la mentira o, definición crucial, la *falsedad deliberada*. Lo que define a la mentira es la deliberación en la falsedad, cierta intencionalidad. La mentira implica un dirigir a otro aserciones que se saben falsas, son actos intencionales para hacerle creer al otro una falsedad. Esto es fundamental porque la mentira tiene que ver con el decir y no con lo dicho, puesto que no es la falsedad lo que la define, algo que comparte con el error, sino la deliberación, la intencionalidad. Ubicada del lado del querer, del decir, de la intencionalidad, la mentira es siempre *performativa*. De ahí que, Arendt lo señala, la mentira es por esencia política: “Con toda claridad, se trata de un intento de cambiar la crónica y como tal es una forma de *acción*” (Arendt, 1996:262)⁵. Este es un elemento crucial puesto que señala la politicidad intrínseca de la mentira, la mentira es acción, y como tal es política. Existen diversas formas de mentira, pero todas son formas de acción.

Se podría decir que todo el problema pasa por esta naturaleza política de la mentira, puesto que todo mentiroso es un hombre de acción, pero los veraces no lo son. Leamos este fragmento, especie de cruce mágico entre el mentiroso y el hombre político, el revolucionario quizá: “El embustero, por el contrario, no necesita de tan dudosa acomodación para aparecer en la escena política; tiene la gran ventaja de que siempre está, por así decirlo, en medio de ella; es actor por naturaleza; dice lo que no es porque quiere que las cosas sean distintas de lo que son, es decir, quiere cambiar el mundo. Toma ventaja de la innegable afinidad de nuestra capacidad para la acción, para cambiar la realidad, con esa misteriosa facultad nuestra que nos permite *decir* “brilla el sol” cuando está lloviendo a cántaros” (Arendt, 1996:263).⁶ Somos seres misteriosos porque tenemos una extraña facultad y podemos, Arendt subraya la palabra, decir algo que no es una realidad objetiva. Pero este decir es, también, aquel de la acción, de la capacidad de cambiar el mundo. De algún modo, y esto plantea la radicalidad del problema, somos hombres de acción porque podemos mentir.

⁵ Itálicas de Arendt.

⁶ Itálicas de Arendt.

Si la mentira no fuera posible no se podría cambiar nada, no habría acción, no habría política. Notemos dos cosas. Por un lado, la necesidad de subrayar el “decir” implica destacarlo frente al “hacer”, estrategia doble, señalar que decir y hacer son cosas diferentes, claramente delimitadas en la verdad, pero también señalar que existe un decir que es un hacer, en el cual se borran los límites. Al mismo tiempo, la mentira es un decir y no algo dicho. Ya sabemos que todo el problema de la mentira es ese borrarse de los límites, esa atenuación, por ejemplo, de la línea divisoria entre verdad y opinión. Por otro lado, el razonamiento puede ser invertido, ya no que la mentira tiene una afinidad esencial con la acción, sino que la acción la tiene con la mentira. Sería posible señalar que existe un carácter inherentemente mentiroso de toda acción, o quizá, que toda acción es una mentira. ¿En qué sentido? En el sentido de que cambia el mundo, es decir, niega la verdad factual para crear una nueva. No hay acción que no sea una mentira.

Sabemos la importancia de la libertad para la autora, sabemos que tiene un lugar privilegiado en su acepción particular frente a la igualdad, la justicia o la fraternidad. Por ello resulta central este fragmento: “Si en nuestro comportamiento estuviéramos tan completamente condicionados como algunas filosofías hubiese querido que estuviéramos, jamás habríamos podido concretar ese pequeño milagro. En otras palabras, nuestra habilidad para mentir —pero no necesariamente nuestra habilidad para ser veraces— es uno de los pocos datos evidentes y demostrables que confirman la libertad humana” (Arendt, 1996:263). Es notable la relación, la mentira tiene un estrecho vínculo con la libertad, aún más, es el dato que viene a confirmar la libertad humana. De modo que la libertad es más próxima a la mentira que a la verdad. Como si decir la verdad factual —emitir un juicio objetivo—, perteneciera al orden de lo determinado, y en la mentira surgiera el *milagro* de la libertad. Siendo así el problema va a ser el *abuso* de esa libertad, es decir, tolerar la distorsión de los hechos. Sucede, entonces, que la verdad factual, el mero relato de los hechos, no conduce a ninguna acción. O mejor, sí lo puede hacer, pero solo en el caso de que la comunidad se embarque en una mentira organizada. Cuando todos mienten, el hombre veraz, al decir la verdad, es un hombre de acción. Al decir la verdad busca cambiar un mundo de mentiras organizadas. Pero siempre el veraz se encuentra en desventaja porque la mentira es más persuasiva: el mentiroso puede moldear los hechos según sus intereses, mientras que el veraz sólo se puede atener a la contingencia de los mismos. Esta mayor persuasión se debe a que, al moldear los hechos según su parecer les dará una lógica que no poseen, eliminará todo lo inesperado, toda la contingencia de los mismos. Los hechos, la realidad, rompen con el sentido común.

Quedándonos con los elementos presentados se podría decir que la oposición entre verdad y política tiene como contracara la afinidad esencial entre mentira y política. Afinidad, ya lo señalamos, que la misma autora destaca. Ahora bien, ante este cuadro, la autora discute esa unión porque lo que está en juego es la misma posibilidad de la verdad factual. El problema, como ya fue señalado, es la desaparición del mundo, la pérdida de una realidad objetiva común. La posibilidad de esta desaparición presenta un problema central: si el mundo puede desaparecer, ¿en qué medida la verdad factual se basa en datos objetivos? Dicho de otro modo, si existe una realidad constituida por datos brutos de ningún modo puede estar en riesgo su desaparición. Arendt lo destaca respecto del mundo contemporáneo. Si la mentira en política era utilizada en el mundo clásico, lo era de modo parcial, sólo algunos sujetos la usaban y nunca era una mentira total. Por el contrario, la mentira contemporánea es total. La mentira antigua era ocultamiento, la moderna destrucción. Asistimos a un mundo donde la falsedad deliberada se ha generalizado, la imagen ha reemplazado al hecho y el engaño ha dejado de ser manipulado por unos pocos.

Si la mentira generalizada puede destruir el mundo, la pregunta es si existe un mundo objetivo independiente de los juicios emitidos sobre él. Lo que está en cuestión con la mentira generalizada es, sin duda, la definición de verdad factual. ¿En qué medida existen hechos si la mentira puede destruirlos? La mentira, en su definición, supone que existe una realidad objetiva dada que es ocultada o destruida intencionalmente. Si los hechos son absolutamente destruidos, se pierde el carácter suplementario de la mentira. Pero, al mismo tiempo, se disuelve la noción de mentira. La mentira, como fue señalado, es definida por la autora como falsedad deliberada donde el acento recae en la deliberación, en la intencionalidad. Sin embargo, la autora señala que la mentira contemporánea, en tanto es total, es *autoengaño*. Aún más, en una democracia verdadera el engaño —la mentira—, siempre es autoengaño. Al expandirse la mentira es necesario mentirse a sí mismo. Autoengaño que radicaliza la mentira porque elimina la verdad, no deja resquicios donde se conserve un dato bruto. Siendo así, la cuestión es si la deliberación puede estar presente en el auto-engaño. Si la falsedad ha sido generalizada —se han destruido los hechos como señala Arendt—, la intencionalidad de la mentira se repliega sobre sí y destruye su propia intencionalidad. La mentira es posible porque existe una conciencia de la verdad que es distorsionada, pero cuando la mentira es internalizada ya no existe esa conciencia que posibilita la misma mentira. La mentira radicalizada destruye la mentira.

Sólo el autoengaño, señala la autora, produce fiabilidad total de la mentira. El autoengaño es peor que el engaño a terceros por una simple razón, aun

cuando todos hayan creído una mentira, una falsificación deliberada de los hechos, quien la ha emitido es el último resguardo de la verdad factual, por lo que el autoengaño destruye incluso este residuo de verdad, produce una mentira total. El mundo moderno ha convertido a la mentira en algo total y final, y ello muestra su radicalidad en el autoengaño. Partiendo de la división de países de la guerra fría, Arendt señala que en ambos lados se producen mentiras organizadas, es decir, propagandas que adaptan o construyen la realidad según sus intereses. Mentiras que terminan siendo, siempre, autoengaño. Sabemos que el diagnóstico de Arendt podría extenderse hasta nuestros días, incluso potenciarse. Pero lo extraño es que la mentira en la democracia siempre es auto-engaño: “La fuerza de sus argumentos está en el hecho innegable de que, en condiciones plenamente democráticas, el engaño sin autoengaño es imposible por completo” (Arendt, 1996:269). Aun así, señala Arendt en su contexto, todavía no existe una potencia mundial que pueda imponer definitivamente las imágenes sobre los hechos. Todavía las imágenes son precarias, su expectativa de vida es breve. Esto no sólo porque todavía no hay un gobierno mundial, pues aun en un gobierno mundial las imágenes tienen vida breve. La razón de esta brevedad se encuentra en que son necesarias infinitas modificaciones de los hechos para otorgarle certidumbre a una mentira. Esta misma inestabilidad muestra lo que puede ser la verdad. Claro que el verdadero mal, el mal extremo, se produce si las imágenes son impuestas a largo plazo, porque esto no significa que la imagen termina considerándose verdadera, sino que se pierde la posibilidad de distinguir verdad y falsedad, esta es una especie de *cinismo*.

Como en el caso de la distinción entre verdad y política, la diferencia entre verdad factual y mentira es dislocada cuando la mentira se generaliza. Por ello, la necesidad de límites. Cuestión difícil de resolver desde la siguiente anotación de Arendt: “...como todo lo que ocurre dentro de cada persona, las intenciones son *simples potencialidades*, y lo que se pensó una mentira siempre puede terminar siendo verdad”⁷ (Arendt, 1996: 265). Si la intencionalidad define la mentira, la misma es sólo una potencialidad dentro del hombre, y como tal puede ser verdad. Esta afirmación destruye toda posibilidad de distinción, puesto que la misma mentira como intención de mentir puede terminar siendo una verdad factual y, por eso, dejar de ser mentira. La mentira es *puramente performativa*, es decir, al ser realizativa sólo a posteriori puede constatarse el decir. El testimonio como verdad factual pertenece al orden del constatativo, siendo que la mentira definida desde la intencionalidad es puramente performativa. Dicho de otra forma: lo que de-

⁷ Itálicas nuestras.

fine a la mentira es la intencionalidad, pero ésta, señala la autora, no permite distinguir entre verdad y mentira. No sólo la generalización destruye la mentira, sino que su misma definición de la intencionalidad como potencialidad lo hace. La dificultad, como la misma Arendt señala, es la disolución de límites a la que lleva su propio discurso.

IV.

El problema central de la contemporaneidad se encuentra en la misma posibilidad de desaparición o destrucción del mundo. La extensión ilimitada de la mentira, su triunfo, es la pérdida de la posibilidad de orientarse en el mundo. Un mundo cínico es aquel donde ya no podemos establecer nuestro rumbo. El problema es grave y terminal, pero no hay remedio. Y no lo hay porque toda realidad objetiva es contingente, es decir, porque todo hecho pudo haber sido de otra manera: las posibilidades de la mentira no tienen límites. Ahora bien, justamente el carácter ilimitado de la mentira le pone un límite. Es en la ilimitación que la mentira se limita. Puesto que si existe una mentira permanente, es necesario adaptar las imágenes y los relatos a infinitas posibilidades que no permiten ningún punto de apoyo. La mentira extendida transforma el mundo real en un mundo potencial: “En lugar de conseguir un sustituto adecuado de lo real y de lo factual, transforman los hechos y acontecimientos en esa potencialidad de la que surgieron en un primer momento” (Arendt, 1996:271). La realidad tiene una estabilidad, estabilidad de la contingencia, que nunca pueden tener las imágenes. La mentira generalizada lleva a una vacilación del mundo, es la ruptura con el sentido que permite orientarnos, vivir en una especie de *tembloroso movimiento fluctuante*. La política está limitada por aquello que no puede cambiar, por las verdades de hecho. La integridad de la política pasa por la conciencia de sus límites, la política está “...limitada por las cosas que los hombres no pueden cambiar según su voluntad. Sólo si respeta sus propias fronteras, ese campo donde tenemos libertad para actuar y para cambiar podrá permanecer intacto, a la vez que conservará su integridad y mantendrá sus promesas” (Arendt, 1996:277).

Frente a esto, la autora busca recuperar la verdad, o mejor, mostrar cómo existe una especie de necesidad en el triunfo de la verdad. La mentira es posible porque la realidad objetiva es contingente, siempre existen múltiples posibilidades. Porque son posibles otras realidades la mentira tiene asidero. Siendo así, la mentira es doblemente ilimitada: de un lado, siempre son posibles nuevas mentiras, mentiras diferentes puesto que las posibilidades de los hechos son infinitas; de otro lado, la mentira para ser total debe extenderse a todos los detalles. Por paradójico que resulte, la realidad ob-

jetiva en su contingencia constituye un punto de estabilidad, la realidad es contingente y tiene una presencia conclusiva que rompe cualquier intento de explicación necesaria. Estamos ante un problema: la mentira elimina la contingencia al mismo tiempo que la extiende infinitamente. La elimina porque es una explicación racional, necesaria, coherente de una realidad que no lo es. La extiende porque la mentira debe adaptarse todo el tiempo a nuevas realidades y con ello elimina toda estabilidad. Frente a la mentira total, constituida desde la posibilidad y la necesidad, Arendt rescata la verdad factual.

Señalado esto, es necesario indicar dos cosas. Por una parte, que el problema de la mentira es que constituye un mundo potencial, es decir, elimina la *estabilidad* que provee la verdad factual. La mentira, su generalización, vuelve el pasado y el presente contingentes. Y con ello, señala la autora, elimina el suelo de estabilidad necesaria para la acción política. Por otra parte, Arendt señala que lo que distingue acción y mentira, política y mentira, es el tiempo. La mentira, como la verdad factual, siempre se dirige al pasado o al presente, por el contrario la acción abre al futuro. Ahora bien, como señalamos, toda mentira es por definición una apertura al futuro, una performatividad sin constatación. En otros términos, es intencionalidad que puede ser mentira o verdad. Siendo así, el problema parece ser, y así lo indica la autora, que la mentira *sobrepolitiza*: vuelve políticos el presente y el pasado, los vuelve accesibles para la acción. La distinción entre política y verdad que organiza el discurso es también una diferencia temporal: la estabilidad del pasado y el presente frente a la apertura de la acción hacia el porvenir. De modo que la contingencia de los hechos es impensable como tal, sólo puede ser reconocida a posteriori, después de que la misma contingencia ha sido eliminada. En este sentido, la acción necesita para la autora de estabilidad, un suelo sobre el cual asentarse: “En su obstinación, los hechos son superiores al poder; son menos transitorios que las formaciones de poder, que surgen cuando los hombres se reúnen con un fin pero desaparecen tan pronto como ese fin se consigue o no se alcanza” (Arendt, 1996:272). Con ello, se vuelve sobre el clásico motivo que una verdad y estabilidad. El problema es que desde el momento en que los hechos pueden ser destruidos por la mentira dejan de ser estables. Existe una inestabilidad en la realidad, insoportable para Arendt, pero que su discurso muestra. La mentira viene a mostrar el carácter contingente, político podríamos decir, del pasado, el presente y el futuro. Esto puede ser llamado *perversión*, pero es la perversión irreductible de la política. Todo performativo puede fracasar, puede cumplirse o no su intención, puede ser o no verdadero, pero es una apertura, como la de la acción, que hace posible lo posible.

En fin, en Arendt, la mentira tiene un lugar suplementario y central a la vez. Por una parte, es secundaria respecto de la verdad, sólo quien sabe la verdad de hecho puede intencionadamente mentir. Por otra parte, se destruye esa secundariedad desde la generalización (la destrucción de los hechos) y la performatividad (el hacer los hechos). La performatividad, un decir que es un hacer, parece imposible aquí. Imposible y perversa. Imposible porque nunca la mentira puede ser un sustituto de la verdad. Perversa porque vuelve a la realidad algo extremadamente contingente, muestra que las verdades de hecho pueden ser también un constructo. Si el discurso de Arendt es una defensa de la verdad contra la mentira, ratificando una especie de triunfo necesario de la verdad, al mismo tiempo da cuenta de la radicalidad que asume la mentira. Radicalidad que, como perversión última, destruye los límites. Esta perversión, en el caso de la mentira, es una sobrepolitización, es una apertura para la acción sin límites, es decir, vuelve al pasado y al presente contingentes. Es un riesgo mayor, pero es aquel sin el cual ninguna acción sería posible.

Lo cual nos permite señalar dos cosas. De un lado, que Arendt al mismo tiempo que necesita establecer límites precisos, los destituye. La razón, definida como *quid juris*, jurisdicción que delimita, es socavada en su mismo movimiento. La pureza de cada una de las dicotomías empieza a borrarse en la contaminación de la diferenciación. De otro lado, que el planteo de Arendt conlleva una paradoja respecto del mundo contemporáneo. Si lo que está en riesgo es la misma desaparición del mundo desde la mentira generalizada, la verdad para ser una tarea política, lo cual no sólo cuestionaría la dicotomía y hostilidad entre ambas, sino que nos conduce a la pregunta de si la autora no termina privilegiando la verdad sobre la política. En otros términos, y sólo como sugerencia, pensar si Arendt al analizar el problema de la mentira en política, y los riesgos que implica, no termina reproduciendo aquella hostilidad entre verdad y política criticada en sus textos. En el mundo contemporáneo resulta central el planteo de la autora pues muestra que lo que está en juego no es una u otra forma del mundo, sino su misma posibilidad. Ante lo cual podemos preguntar: ¿se trataría de restituir las verdades de hecho o de disputar diversas formas de la mentira?

Bibliografía

- ARENDT, Hannah (1996), "Verdad y política" en *Entre el pasado y el futuro*. (Barcelona: Península).
- . (1999), *Eichmann en Jerusalén*. (Barcelona: Lumen).

- ARENDE, Hannah. (2008), "Sócrates" en *La promesa de la política*. (Barcelona: Paidós).
- . (1997). *¿Qué es la política?* (Barcelona: Paidós).
- . (1982), *Lectures on Kant Political Philosophy*. (Chicago: The University of Chicago Press).
- . (2002), *La vida del espíritu*. (Barcelona: Paidós).