

“MENTIRA, VERDAD Y LIBERTAD”

Por Rafael Del Águila
Catedrático de Ciencia Política,
Universidad Autónoma de Madrid

“Amicus Plato, sed magis amicus veritas”
(“Amigo de Platón, pero más amigo de la verdad”)
Sócrates¹

¹ La sentencia está tomada de Ammonius Saccas: *Vida de Aristóteles*, y la adjudica a Sócrates. Ver V.J. Herrero Lorente: *Diccionario de expresiones y frases latinas*, Gredos, Madrid, 1992, p. 55.

.I.

Vivimos sin duda tiempos de mentiras. Aunque, bien mirado, como Hannah Arendt nos advierte,² el engaño y la falsedad deliberada, la manipulación y el fraude, siempre estuvieron con nosotros. De hecho, a menudo fueron y son disculpados como una herramienta legítima en la lucha política.

Sorprendentemente este no es el caso de la verdad. Y esto es extraño, porque nuestra cultura nos inclina fuertemente hacia ella. Platón lucha por la verdad, bien es cierto que contra los escépticos y los sofistas, y no, como veremos, contra la mentira.³ Cristo afirma que quien es de la verdad oye su voz, que Satán es el padre de la mentira, y Juan añade que la verdad nos hará libres (Juan, 18: 37-8 y 44). Una buena cantidad de autores humanistas o ilustrados creen que la verdad siempre producirá entre nosotros efectos beneficiosos. Incluso revolucionarios como Antonio Gramsci nos asegura que la verdad es, precisamente, revolucionaria.⁴

Todo parece apuntar a una primacía de la verdad en nuestras vidas. Alguien podría sugerir que, de no ser así, esto se debería a nuestra inclinación al mal y al pecado [Agustín], que esto se debería a nuestro “fuste torcido” [Kant], Pero, a su vez, imponer, como hace Kant un deber de decir siempre la verdad, nos resulta también un tanto excesivo. Creemos instintivamente que si la policía político del tirano viene en busca de un amigo inocente y nos pregunta por él, nosotros, sabiendo dónde está, debemos mentirles. Kant, sin

² Ver H. Arendt: “Lying in Politics” *Crisis of the Republic*, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego, New York & London, 1972, pp. 4 y ss, 34 y ss, etc. (Hay v.c. de G. Solana, Taurus, Madrid, 1973)

³ Respecto de Platón he utilizado las siguientes ediciones: Platón: *Fedro, Diálogos III*, v.c. C. García Gual, Gredos, Madrid, 1988, 260a-b; Platón: *Teeteto, Diálogos V*, v.c. F. García Romero, Gredos, Madrid, 1988, 172a.

embargo, cree que no, que el deber de veracidad es incondicional y que uno debe someterse a él sin importar las consecuencias.⁵

Pero si la verdad tiene anclajes en nuestra cultura, no duden ustedes de que la mentira también los tiene. Uno de los primeros héroes de culturales de occidente, Ulises u Odiseo, como prefieran, encarna en cierto modo ese modelo. Ulises es descendiente de Hermes, y como el dios, tiene pasión por el engaño y la mistificación. Su mente es multiforme, llena de encanto y seducción, misteriosa, intrincada,.. Su reino es la curiosidad, la metamorfosis, la astucia, la movilidad, la mentira... En la Iliada (III, 202)⁶ se le llama “experto en toda clase de engaños y sagaces artimañas”. En la Odisea se nos relatan todo tipo de embustes y mistificaciones, desde la aventura del Cíclope a las astucias de su vuelta a casa y su lucha con los pretendientes a la mano de Penélope. Aunque quizá su obra de arte fuera el Caballo de Troya.

Su herencia hermética comprende el arte de la mentira y el arte de enfrentarse a las dificultades del cambio. ¿Es, pues, mentiroso o creador? ¿Embustero o ingenioso? ¿Falaz o artista?. Pietro Citati sugiere que en él se dan de manera sobresaliente los rasgos de la metis griega: flexibilidad, polimorfismo, duplicidad. Todo lo necesario para adaptarse a un medio hostil. De manera que Ulises sería tanto un artista de la adaptación y la supervivencia como un mentiroso.⁷ Luchar contra las dificultades, orientarse en el mundo necesita, pues, de mentira.

⁴ Ver R. Del Águila: *La senda del mal. Política y razón de Estado*, Taurus, Madrid, 2000, Introducción.

⁵ Ver I. Kant: “Sobre el presunto derecho a mentir por filantropía”, en *Teoría y práctica*, v.c. J.M. Palacios, Tecnos, Madrid, 1993, p. 69: “El ser veraz (sincero) en todas las declaraciones es, pues, un sagrado mandamiento de la razón, incondicionalmente exigido y no limitado por conveniencia alguna”.

⁶ Ver Homero: *Iliada*, v.c. E. Crespo, Gredos, Madrid, 1991.

⁷ Ver P. Citati: *La mente colorata. Ulises e l’Odisea*, Mondadori, Milano, 2002, p. 94. Ver también M. Catalán: *Antropología de la mentira*, Taller de Mario Muchnik, Madrid, 2005, 68 y ss.

Pero en el ámbito propiamente político, la justificación de la mentira suele desde antiguo asociarse al bien común para legitimarse. Mentimos porque es mejor para nosotros, mentimos para protegernos de consecuencias indeseadas. Platón (*La Rep.*, 389b)⁸ sugiere que la mentira puede ser útil “a la manera de un medicamento”. Quizá por eso piensa que su administración debe quedar “reservada a los médicos, sin que los particulares puedan tocarla”. De modo que, si alguien tuviera derecho a faltar a la verdad, no podría ser sino el gobernante de la ciudad, que lo haría “en beneficio de la comunidad”, pero de ningún modo los ciudadanos de a pié (*Leyes*, 916e).⁹ La mentira queda así ligada al bien común y a la interpretación de su necesidad por parte de los poderosos.

Ciertamente Maquiavelo comparte esta opinión respecto del engaño y el fraude: se trata de útiles recursos para lograr obediencia y para movilizar a las fuerzas políticas en una dirección provechosa al príncipe y/o al bien común.¹⁰ Y lo mismo cabe decir de las polémicas de los teóricos de barroco y la razón de estado sobre el disimulo o la simulación o, incluso de la conveniencia de engañar al pueblo por su propio bien que sostienen algunos partidarios del despotismo ilustrado.¹¹ No muy diferente es la posición que ocupan los que podríamos llamar partidarios de “ensuciarse las manos” para obtener altas finalidades políticas u objetivos incontrovertibles. Naturalmente este “síndrome de las manos sucias” puede variar drásticamente en su nivel de tolerabilidad de la mentira (que puede ir de tolerar únicamente una inocua mentira piadosa a tratar de justificar los actos de un régimen totalitario basado en el engaño).

⁸ Ver Platón: *La república*, v.c. J.M. Pabón y M. Fernández Galeano, Alianza, Madrid, 1988.

⁹ Ver Platón: *Las leyes*, v.c. J.M. Pabón M. Fernández Galeano, tomo II, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1960.

¹⁰ Ver R. Del Águila y S. Chaparro: *La república de Maquiavelo*, Tecnos, Madrid, 2006, capítulo 3.

¹¹ Ver, por ejemplo, Castillon-Becker-Condorcet: *¿Es conveniente engañar al pueblo?*, edición y v.c. de J. De Lucas, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991.

Pero, sea como fuere, todas estas estrategias de justificación se basan en una idea fundamental: con la mentira queremos proteger un bien mayor. Quizá nos encontramos en una cierta situación de crisis (pasajera o estructural) en la que un mal cierto debe ser evitado. O bien es un deber político proteger a nuestra comunidad política de ciertas amenazas presentes. Y esto, por muy necesario que sea en ocasiones, puede ocasionar una proliferación del “derecho a mentir” por parte de los gobernantes, una insensibilidad hacia la sinceridad o un desprecio de la verdad.¹²

En todo caso la mentira se mueve en busca de justificación para dotarse de legitimidad. Esto hace que, como comenta Arendt,¹³ a menudo, la mentira resulte más convincente que la verdad, porque el mentiroso, en busca de justificación, adopta una perspectiva verosímil de su versión, de modo que encaje “lógicamente”, que sea perfectamente coherente con aquello que se espera, cosa que no siempre logra la verdad.

Aunque hay que confesar que todo esto sólo ocurre en ocasiones. Porque hay mentiras que proliferan en nuestros días y que difícilmente pueden esgrimir verosimilitud. De hecho, hubo un tiempo en el que la fe consistió en creer lo que no podíamos ver, pero nuevas derivas en las mentiras políticas nos inclinan a pensar que, hoy día, la fe consiste en ver algo e igualmente no creerlo. En contra de esta idea, Oscar Wilde, en un curioso ensayo con el no menos curioso título de “La decadencia de la mentira”,¹⁴ afirmaba que ya no quedan mentirosos como los de antes. Que el mentiroso contemporáneo anda demasiado preocupado justificándose y tratando de probar sus mentiras. Que se ha perdido ese temperamento del verdadero mentiroso con sus afirmaciones

¹² Ver S. Bok: *Lying. Moral Choice in Public and Private Life*, Vintage Books, New York, 1999, p. 166 y ss.

¹³ Ver H. Arendt: “Lying in Politics”, *op.cit.* pp. 6-7.

abiertamente disparatadas y su saludable desdén por fundamentar lo que dice. Se pregunta: “¿qué es, después de todo, una buena mentira? Simplemente aquella que no busca más allá de sí misma evidencia alguna”.

Pues bien, la guerra de Irak, las razones para la invasión, el seguimiento de ciertos medios de comunicación, hasta bien recientemente, parece contradecir que ese mentiroso de Wilde esté pasado de moda. Y lo mismo cabe decir de las afirmaciones de una conexión de ETA con el 11-M en colaboración servicios secretos de varios países, con socialistas ansiosos de poder, etc. O con las negaciones del Holocausto por parte del presidente iraní y de “expertos” europeos. O con las versiones del gobierno turco respecto del genocidio armenio. Y, lamentablemente, etcétera.

En todos estos casos la mentira muta en simulacro. Un simulacro, según Jean Baudrillard¹⁵ al que interpreto muy libremente, no oculta un ámbito de lo real, no cubre una esencia o una sustancia, se deshace de ellas y ofrece, a cambio, un modelo de realidad sin base real, sin origen, ni realidad: hiperreal, virtual. Por eso no necesita de justificación. El territorio no precede al mapa, es el mapa el que precede al territorio, en esto consiste la precesión de los simulacros. No hay fraude, entendido como imitación engañosa, sino una suplantación de lo real por los signos de lo real. Los medios de comunicación, por ejemplo, no representan o reiteran o reflejan o describen la realidad, la crean, la simulan, la suplantán. No es un problema de apariencias, sino de sustitución. Del mismo modo que los iconoclastas de Bizancio temían que las imágenes de los iconos destruyeran la identidad de dios, así nosotros deberíamos temer que los simulacros destruyendo lo real.

¹⁴ Ver O. Wilde: “The Decay of Lying”, *De Profundis and Other Essays*, Penguin Books, London, 1986, 58-9.

¹⁵ Lo que sigue está basado en J. Baudrillard: “La precesión de los simulacros”, *Cultura y simulacro*, v.c. A. Vicens y P. Rovira, Kairós, Barcelona, 1984, pp. 9 y ss.

Yo diría que estas mentiras que no buscan excusas, que estos simulacros son una suerte de espejo, o más bien de “esperpento”, de otro elemento presente en nuestra historia y nuestra actualidad. Me refiero a esas verdades dichas con la intención de no ser creídas como consecuencia de su inverosimilitud, de su enormidad, de su irrealidad. Como cuando Hitler escribe en *Mein Kampf* sobre el exterminio de los judíos, o Milosevick amenaza a los bosnios, o los pistoleros de ETA dicen durante la tregua, disparando sus armas al aire, que la lucha continua o cuando AlQaeda prometía llevar a Occidente el infierno.

.II.

¿Qué conclusión cabe extraer de todo esto? ¿Es más fuerte la mentira, el simulacro? Arendt sugiere que este no es el caso. El mentiroso acaba siendo derrotado porque la realidad es a la postre demasiado grande y compleja para ser suplantada en su totalidad. Que lo factual, la textura de los hechos, es demasiado inmensa para ser adecuadamente cubierta por el mentiroso. Esto en circunstancias políticamente normales, pues bien sabemos de los intentos totalitarios de suplantar los acontecimientos o la historia para adaptarlos a sus estrategias e intereses de dominio. Pero aún en estos casos uno no puede desembarazarse de esa realidad factual simplemente mintiendo, engañando o simulando. Porque las mentes de los hombres no son infinitamente maleables ni completamente manipulables¹⁶ Si lo fueran quizá no tendría sentido el término libertad. En estos casos extremos siempre resulta necesario a la postre el uso de la violencia y en el límite la destrucción radical. Volveremos sobre este vínculo existente entre mentira y destrucción más adelante.

¹⁶ Ver H. Arendt: *The Origins of Totalitarianism*, A Harvest Book, Harcourt Inc., San Diego, New York & London, 1994. (Hay v.c. G. Solana, Taurus, Madrid, 1974): “...es un error creer que la mera propaganda puede lograr todo lo que se proponga y que los seres humanos son infinitamente manipulables”. (p. 106)

Porque, por el momento y siguiendo esta línea más optimista, hay quien opina que la mentira no puede resistir el paso del tiempo y al final, como el crimen, “no paga”. Todorov nos ofrece dos ejemplos.¹⁷

Durante “el caso Dreyfus” el cabecilla antidreyfusard y ultranacionalista Maurice Barrés llegó a decir que aun cuando la verdad estuviera del lado de Dreyfus, aun cuando la acusación de espionaje y traición contra este oficial judío, no fuera sino una farsa, el juicio un fraude y todo el caso un montaje antisemita urdido por militares racistas, aún así Dreyfus debía ser condenado, pues su caso desacreditaba al ejército francés.

Tiempo después, durante los años cincuenta Jean Paul Sartre se opuso a la revelaciones del tímido informe Krushev contra el stalinismo o a la admisión de la existencia de campos (gulags) en la Unión Soviética con el argumento de que no había que “desesperar” a la clase obrera o hacerle el juego al capitalismo.

Ambos desde lugares del espectro político diametralmente opuestos, creían que su compromiso era con el “bien común” de la nación o del comunismo, con la autenticidad nacional o la emancipación socialista, no con los hechos y la verdad factual. Todorov comenta que el descubrimiento final de la superchería en el caso Dreyfus, dañó las posiciones de los antidreyfusards por muchos años. E, igualmente, las mentiras comunistas socavaron definitivamente el ideal. De modo que las mentiras “acaban siempre derrumbándose y comprometiendo las posiciones que querían defender.”¹⁸

¹⁷ Ver T.Todorov: *Memoria del mal, tentación del bien*, v.c. M. Serrat, Península, Barcelona, 2002, pp. 239-0.

¹⁸ Aunque quizá, si buscamos bien encontremos también ejemplos de mentiras que “pagan”. Las de los tiranos, simuladores y violentos, que mueren tranquilos en su cama (y hay un buen puñado de ellos).

Por eso, como Orwell diría, la verdad es necesaria para resistir el embate de la mentira. Por mucho que neguemos la verdad, ésta volverá a reaparecer a nuestras espaldas.¹⁹ La verdad es esencial a la lucha contra la mentira y la tiranía. Sin ella estamos, literalmente perdidos. Pero esto es también problemático. Porque, ciertamente, la verdad trasladada a la política tiene sus riesgos. Sobre todo cuando pretende implicar un orden establecido de una vez y para siempre, cuando no permite su revisión deliberativa o su falsación experimental, cuando elude la deliberación plural sobre ella, cuando cierra el ámbito de lo posible, frena la conversación y los procesos de mutuo acuerdo, la innovación, la apertura y la imaginación, borra la capacidad de la elección, elementos todos que constituyen de hecho los fundamentos de nuestras libertades. Esto explica la frase de Arendt: “ si tuviéramos la verdad no seríamos libres” .²⁰

Pero dejemos ese debate para otro momento. Porque, sea como sea, la mentira es peligrosa para todos nosotros. Letal, por, al menos tres grandes razones:

1. La mentira, el engaño deliberado, el simulacro estructural, pudren nuestra información sobre el mundo, pervierten nuestro conocimiento. Y, en la medida en que conocimiento es poder, las mentiras afectan a la distribución del poder entre los ciudadanos y los gobernantes (o cualquier otro que nos mienta: medios, etc.): aumenta el de los mentirosos y disminuye el de los engañados.²¹
2. La mentira, el engaño deliberado, el simulacro estructural, daña nuestras capacidades comunicativas. Porque sólo somos seres humanos “y

¹⁹ Ver G. Orwell: *Essays*, Penguin, London, 1994. p. 225.

²⁰ Ver H. Arendt: *Men in Dark Times*, Penguin, Harmondsworth, Middlesex, 1968. p. 34.

²¹ Ver S. Bok: *Lying, op.cit.*, p.19.

creemos los unos en los otros por la palabra”.²² Y “aquél que la falsea traiciona la relación pública (...) si llega a faltarnos [la palabra] dejamos de sostenernos, dejamos de conocernos entre nosotros. Si nos engaña, rompe todo nuestro trato, disolviendo todos los lazos de nuestra sociedad”.²³

3. De hecho, la mentira, el engaño deliberado, el simulacro estructural, daña nuestras capacidades cognitivas. Porque pueden llegar a suponer la destrucción del sentido por el cual establecemos nuestro rumbo en el mundo real.²⁴ Porque pueden acabar haciéndonos insensibles a la contradicción, impermeables a la duda, incapaces del pensar por nosotros mismos. Nos convertirá en masas de complacientes seguidores, sin coherencia propia, sin memoria, sin capacidad para percibir las verdades que nos rodean.²⁵ O, si ustedes lo prefieren, porque nos convertirán en lo que Orwell llama usuarios del “double thinking”,²⁶ una manera esquizofrénica de pensar en la que las cosas, democracia, tortura, libertad, guerra, pueden ser al tiempo buenas o malas, correctas o erradas, verdad o mentira, dependiendo de la orientación del poderoso del caso y de la correlación de fuerzas vigentes. Un “double thinking”, un pensar dual, que elimina de raíz cualquier posibilidad de pensamiento autónomo.

.III.

²² Ver M. de Montaigne: *Ensayos I*, v.c. M.D. Picazo y A. Montojo, Cátedra, Madrid, 1992, cap. IX, pp.72.

²³ Ver M. de Montaigne: *Ensayos II*, v.c. M.D. Picazo y A. Montojo, Cátedra, Madrid, 1992, cap. XVIII, pp. 418-9.

²⁴ Ver Ver H. Arendt: “Truth and Politics”, *Between Past and Future*, Penguin Harmondsworth, Middlesex, 1968, p. 230. (Hay v.c. de A. Poljak, Península, Barcelona, 1996)

²⁵ Ver A. Koyré: *Réflexions sur la mensonge*, Editions Allia, Paris, 2004 (e.o. 1943), pp. 35 y 39-40.

²⁶ Ver G. Orwell: *Essays*, *op.cit.*, p. 455.

No obstante, quizá llegar a estos extremos solo sea posible en situaciones políticas donde el engaño se combina con un uso de la fuerza y la violencia muy cercano a modelos totalitarios. Porque en democracia, ciertas evidencias solo parecen poder ser negadas “saltando fuera” de nuestra comunidad de comprensión. Sólo rompiendo el lazo social de convivencia es posible negar ciertas cosas. Ciertamente el mundo de las apariencias y de la pluralidad de las argumentaciones domina el ámbito de la política. Y si bien todo puede ocurrir en este ámbito, sólo mediante el sentido común es factible recrear un rastro de objetividad, aun cuando sea intersubjetivo, lingüístico e históricamente generado. Todo depende, pues, del sentido que nos es común y de lo que nos une en un horizonte de comprensión históricamente delimitado.²⁷ Depende, pues de la sociedad viva.

Por lo demás, quien “salta fuera” del sentido común, nos resulta tan extraño que parece loco. Queda fuera del “pluralismo razonable”,²⁸ elude la “fuerza del mejor argumento”,²⁹ y nos tienta para seguir el consejo rortyano: quizá no merezca la pena discutir con quien afirma ciertas cosas.³⁰ Y ciertamente frente a un absurdo lógico o factual se pone en marcha la sospecha. Si yo afirmara que el centro de la tierra está hecho de compota de manzana, seguramente ustedes no correrían a verificar si miento o digo la verdad. Más bien se preguntarían que tipo de persona es alguien que dice cosas así. Lo que Paul Ricoeur llamó “escuela de la sospecha” tiene que ver con esa actitud suya. En esta escuela hemos aprendido, con Marx, a mirar tras los grandes discursos ideológicos los intereses que encubren, con Nietzsche tras una afirmación de verdad una voluntad de poder, con Freud tras la razón la

²⁷ Ver, por ejemplo, H.G. Gadamer: *Verdad y método*, v.c. A.Agud Aparicio y R. De Agapito, Sígueme, Salamanca, 1977.

²⁸ Ver J. Rawls: *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, pp. 63 y ss.

²⁹ Ver J. Habermas: *Facticidad y validez*, v.c. M. Jiménez Redondo, Trotta, Madrid, 1998, pp. 381 y ss.

³⁰ Ver R. Rorty: *Verdad y Progreso. Escritos filosóficos 3*, v.c. Faerna García Bermejo, Paidós, Barcelona, 2000, pp. 13 y ss.

pulsión inconsciente. Así, quien pretende engañarnos con disparates no es solamente un loco con el que no merece la pena hablar, como cree Rorty, si es un loco es un loco interesado que aspira a dominarnos. Por eso no siempre, y ni siquiera frecuentemente podemos permitirnos el lujo de no discutir con quienes afirman ciertas cosas. En la mayoría de las ocasiones no tenemos esa opción. Porque quien tenemos delante no es simplemente un pesado o de un diletante molesto con el que podemos optar por no seguir la conversación. Normalmente nos hallamos frente a concepciones del mundo, grupos políticos o mediáticos organizados, ideologías, doctrinas, interpretaciones de los hechos, etc., que parecen saltar fuera de ese sentido común. Bien en general (en tanto que cosmovisiones) o bien en torno a algún tema concreto (en referencia a descripciones factuales).³¹ Y el riesgo, creemos algunos, es que esas interpretaciones extravagantes pilotadas por grupos de poder, manipuladas por los medios de comunicación, repetidas hasta la saciedad, vacíen de contenido el sentido común que necesitamos para deliberar en común. Que rompan el lazo social, que nos conviertan en impotentes, que cercenen nuestra capacidad argumentar, de pensar, de dialogar los unos con los otros. Ya lo dijo, al parecer Joseph Goebbels, el Ministro de propaganda del III Reich: una mentira que se repite lo suficiente acaba convirtiéndose en verdad.

No obstante, como habrán apreciado ustedes, hemos cambiado la forma de argumentar sobre el problema que nos ocupa. Ahora el asunto de la mentira, de la verdad o de la veracidad lo vemos bajo el prisma político del monopolio o el pluralismo de poder. El prisma es el del control de la opinión, no el de la vindicación de la verdad, aun cuando el vocabulario que usamos para describirlo no siempre nos deje ver esto.

³¹ . La ideología de los terroristas (con sus referencias a la violencia y la muerte como *ultima ratio*), la afirmación de que las cosas en Irak han ido bien (pese a que para la mayoría de nosotros haya sido un desastre sin paliativos), la creencia en un vínculo entre ETA y los

En realidad, la democracia liberal se fundamenta en estas ideas. No confiamos en la buena fe de nadie (y menos si el implicado en el asunto nos gobierna o tiene poder sobre nosotros). En una línea que recuerda a John Stuart Mill o a Karl Popper,³² confiamos solamente en la pluralidad (de puntos de vista, de opiniones, de intereses, de concepciones, de poder, etc.) y en la apertura política garantizada por ciertas libertades (de conciencia, opinión, asociación, etc), como fundamentos de nuestra única posibilidad de verdad y de elusión de mentiras, engaños y simulacros. Aun cuando la amenaza de monopolio es siempre real y una tendencia actuante en cualquier sociedad, el problema de la mentira y la veracidad que aquí analizamos está subordinado al problema de la libertad. Ahora entendemos bien que incluso verdades referidas a hechos, verdades factuales, descripciones de sucesos del mundo que pueden acudir al diálogo intersubjetivo sobre el mundo mismo para dirimir diferencias (aquí están estos documentos, allí aquellos testigos, acullá esas imágenes, no puede negarse tal o cual acontecimiento, ...), están siempre en riesgo si la pluralidad y la libertad no las protegen.

Parecemos así acercarnos a la opinión que Richard Rorty sostiene respecto del tema de la verdad y la política. El problema, afirma Rorty, no es de “verdad”, sino de pluralidad de puntos de vista y de la existencia de audiencias alternativas ante las que pudiéramos defender nuestra perspectiva interpretativa de la realidad. No se trata, por tanto, de tener la verdad o de que la objetividad exista, sino de poder describir alternativamente la realidad, de tener libertad para narrar un mundo alternativo. No se trata de la verdad, sino

atentados del 11M (pese a la catarata de pruebas en contrario), son algunos ejemplos de lo que digo.

³² Ver J. Stuart Mill: *On Liberty*, en *On Liberty and Other Essays*, J. Gray ed., Oxford University Press, Oxford & New York, 1991. (Hay v.c. P. De Azcárate, Alianza, Madrid, 1970). K.R.Popper: *La sociedad abierta y sus enemigos*, v.c. E. Loedel, Paidós, México, 1981.

de poder justificar y narrar de otra manera.³³ Siguiendo la tradición pragmatista, podríamos decir que si nosotros nos cuidamos de la libertad, la verdad ya se cuidará de sí misma.³⁴

Quienes creen esto se han desembarazado de la necesidad de buscar un punto de apoyo objetivo y exterior a nosotros mismos para fundar nuestra lucha por la libertad. Porque, en realidad, lo único que tenemos es la conversación con otros y ese es nuestro único acceso al mundo objetivo: un acceso intersubjetivo. De ahí la primacía de la democracia sobre la filosofía o de la libertad sobre la verdad.

¿Pero es esto suficiente? Rorty no elude las dificultades de su posición. Y las enfrenta en el peor escenario posible: acudiendo a un caso extremo:

“...cuando la policía secreta viene, cuando los torturadores violan al inocente, no se les puede decir nada del tipo ‘existe algo dentro de ti que estás traicionando. Aun cuando tus prácticas fueran convalidadas por una sociedad totalitaria que durase para siempre, hay algo más allá de esas prácticas que te condena’”.³⁵

Esta posición recuerda a la adoptada por Jean Paul Sartre.³⁶ Hace tiempo el autor francés se preguntaba ¿y si todos fuéramos de repente

³³ Para Rorty (al contrario que para Jürgen Habermas, por ejemplo) verdad y justificación son cosas diferentes. Ver R. Rorty: *Philosophy and Social Hope*, Penguin, London, 1999, p. 37.

³⁴ Ver R. Rorty: *Interviews. Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself*, e. Mendieta ed., Standford University Press, Standford, California, 2006.

³⁵ Y Rorty continúa: “es duro vivir con esta idea (...) [Pero, lamentablemente] no hay nada en nuestro interior más profundo que no haya sido puesto allí por nosotros. No existe criterio que no hayamos creado nosotros en el trascurso de crear una práctica. Ningún estándar de racionalidad que no constituya una apelación a ese criterio. Ninguna argumentación de peso que no se siga de nuestras convenciones”. Ver R. Rorty : *Consequences of Pragmatism*, The Harvester Press, Sussex, 1982, p. xlii.

³⁶ Ver J.P. Sartre: *L'existencialisme est un humanisme*, Les Éditions Ángel, Paris, 1970, pp. 53 y ss; (hay v.c. de U. Pracci para Edhasa , Barcelona, 2000.)

fascistas y pensáramos como fascistas? ¿Sería el fascismo nuestra única verdad?

Lo cierto es que estos ejemplos, sean de Rorty o de Sartre, nos ponen difíciles las cosas, pues nada parece confortarnos ante el horror ¿No deberíamos buscar apoyo contra esa deriva hacia el abismo en algo verdadero, seguro, firme y exterior a los avatares de nuestro mundo concreto? ¿en algo que nos asegure que, pese a estar en minoría, pese a ser, incluso, una minoría de uno, hay en el mundo una sustancia o una esencia, un rastro permanente de objetividad ética y política que convierte a ciertas cosas en imposibles de justificar, que hace de algunos principios valores indudables, que configura ciertas leyes como imposibles de negar, y que todo ello, además, se halle vinculado de algún modo a la libertad o a la justicia? El mismo Sartre apuntaba a dos cosas que siguen siendo parte ineludible de nuestra condición política actual y que nos impiden, tras la muerte de dios y de las verdades absolutas, contestar afirmativamente a las preguntas que anteceden: 1. estamos solos, sin excusas; y 2. el hombre no es sino lo que hace de sí mismo (*l'homme est ce qu'il se fait*).³⁷

La idea de los partidarios de la prioridad de la verdad sobre la libertad es que para resistir el embate de la mentira, del simulacro organizado, de la sociedad totalitaria, de la fuerza y de la violencia, debemos creer en la existencia de una verdad exterior, de una objetividad que no dependa de ganar o perder en el terreno de la lucha política real. La idea de los partidarios de la prioridad de la libertad sobre la verdad es que debemos ser libres y vivir en una sociedad plural. Esto sugiere que la única reflexividad que podría sobrevivir en las peores circunstancias es aquella que se aferra a la objetividad para resistir el golpe o a un modo de vida libre para garantizar la crítica. Para unos, incluso si el universo se convirtiera en fascista, habría un lugar seguro al que retirarse

³⁷ *Ibidem*, pp. 37 y 22.

con “la” verdad y con nuestros proyectos vinculados a ella. Porque la verdad, como Arendt señala, contiene un elemento de coacción, tiene un peso que los tiranos no pueden monopolizar.³⁸ Para otros si no cuidáramos de nuestra forma de vida libre perderíamos con ello la posibilidad de crítica y de reflexividad. Para quien tiene la fortuna de vivir en democracia la segunda alternativa, la de la libertad, parece preferible. Pero ¿quién garantiza que se mantendrá siempre? Para enfrentarse a una tiranía triunfante parece más seguro el lado de los partidarios de la verdad.

Tras este recorrido quiero ofrecer una solución, siquiera provisional, para estos dilemas. Creo que acaso sea factible vindicar la actividad reflexiva, el pensamiento, la reflexividad como el fundamento tanto de verdad como de libertad. Voluntad de verdad e impaciencia de libertad reposan en la reflexividad y la autonomía de pensamiento. Y, entonces, no es la verdad lo que necesitamos para resistir al tirano, ni la libertad lo que necesitamos para acceder a la verdad, sino que la actividad del pensar, la reflexividad, la autonomía actuarían como fundamentos de la vindicación de verdad y libertad y nos permitirían vivir como humanos.

Pero el pensar, como Arendt nos dice, no comunica con seguridades.³⁹ Y, ciertamente, el pensar es frágil, pero también es poderoso. Frágil porque no se alcanza fácil o automáticamente, como a veces se cree. Porque esa actividad no es un simple dejarse caer por los rieles de lo evidente, sino que exige esfuerzo y virtud. Y más en condiciones de falta de libertad. Pero la capacidad para pensar por uno mismo es al tiempo una arma poderosa. El arma más poderosa que la gente tiene para autoafirmarse o para ser quien quiere ser, pese a todos los manipuladores y todos los tiranos que quisieran

³⁸ Ver H. Arendt: “Truth and Politics”, *op.cit.*, pp. 239 y ss.

³⁹ Sobre este asunto ver H. Arendt: *The Life of the Mind. Volume One. Thinking*, Harcourt Brace Jovanovich, New York & London, 1978, pp. 185 y ss. Igualmente un análisis

eliminarla. En realidad, la autonomía para pensar por uno mismo es lo que genera poder en la ciudadanía. Poder en uno de los sentidos literales del concepto: capacidad. Y sólo esa capacidad puede mover el mundo político hacia la libertad, puede hacer que resistamos la manipulación o las coacciones.

Aunque pensar, como sabemos, no se dirige a la verdad, sino al sentido. De hecho, la necesidad de pensar es diferente al impulso de conocer. Pero la búsqueda de sentido que persigue la reflexividad y la búsqueda de verdad que persigue el conocimiento están emparentados.⁴⁰ De hecho el vínculo que les une procede del hecho de que pensar por uno mismo, es idéntico a dirigir la propia vida, a eludir la manipulación y la mentira interesada, a oponerse a la coacción. Quizá por eso, como Sócrates diría, una vida sin examen, sin reflexividad, sin *logos*, no merece ser vivida porque es una vida de servidumbre.⁴¹ Así, nuestra voluntad de verdad (modesta, experimental, tentativa, temporal, falsable, abierta a la crítica, generada por una reflexión sin término, pero nuestra...) constituye también nuestra impaciencia de libertad: la idea de vivir como uno decida, de elegir, de que nadie nos engañe o nos manipule, que nadie nos imponga su descripción de las cosas del mundo. La reflexividad está, pues, emparentada con la exigencia de libertad, con la lucha por un lugar en el mundo de las interpretaciones, por la exigencia de voz.

Y esta reflexividad aguanta también en tiempos de tiranía. De hecho no sabemos muy bien si la autonomía que connota el pensar por uno mismo se crea en ocasiones más fácilmente luchando contra el dominio que mediante la

pormenorizado en R. Del Águila: *Sócrates furioso: el pensador y la ciudad*, Anagrama, Barcelona, 2004, capítulos IV y V.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 62. También en carta a Mary McCarthy: "truth (...) is always the beginning of thought" (citado en J. Kohn: "Evil and Plurality", *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, L. May y J. Kohn eds., The Mit Press, Cambridge & London, 1997, p. 157; Kohn añade, coherentemente, que para Arendt es la experiencia (asombro u horror) de lo **que es** lo que mueve al pensamiento a buscar sentido al mundo.)

⁴¹ Un análisis más detallado en R. Del Águila: *Sócrates furioso: el pensador y la ciudad*, Anagrama, Barcelona, 2004, cap. V.

aplicación de mecanismos educativos rutinarios en las sociedades libres. Por lo demás, si la autonomía consiste en adoptar una actitud crítica respecto de la tradición y el sentido común que compartimos, como sugería John Stuart Mill, entonces creo que la reflexividad que estoy defendiendo aquí se parece en ese punto a la milliana. Y, si este es el caso, esta actitud puede también florecer en sociedades donde el tirano quiere aplastarnos. La resistencia a la tiranía procede de esa reflexividad que nos exige defendernos de los abusos y negarse a ser engañados, manipulados o aterrorizados.

Sabemos de la fragilidad de esa actividad. Conocemos su falta de garantías. Pero no tenemos mucho más a lo que acudir, si queremos eludir la mentira y la coacción, si queremos salir del laberinto del tirano. No tenemos otra cosa que nuestra capacidad para pensar autónomamente: estamos solos, sin excusas.

De manera que la propuesta es simple: cuida de la reflexividad ciudadana, promueve la educación cívica y la capacidad para pensar, y la verdad y la libertad se cuidarán de sí mismas.

Zaragoza, 25 de enero de 2007.