



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Máster Universitario en Filosofía Teórica y Práctica

Especialidad de Filosofía Práctica

Trabajo Fin de Máster

LA TENSION ENTRE EL MUNDO DE LAS IDEAS Y
LA CIUDAD DE LOS HOMBRES

La relación entre verdad y política

Autor: Alberto González Valmaseda

Tutor: Jesús Miguel Diaz Alvarez

Madrid, 1 de Septiembre de 2022

RESUMEN

Resulta cada vez más sencillo concluir que la veracidad no parece ser una cualidad imprescindible para el ejercicio de la política, y que la exigencia de verdad no es necesariamente la primera de las que rigen la deliberación política o la conversación pública en general. Aún más, cada día surgen más y más diversos movimientos denominados *negacionistas*, que en nombre de la libertad rechazan la veracidad de discursos o hechos en principio aceptados, especialmente si son percibidos como provenientes del ámbito del *establishment* político, o de élites intelectuales, y aún a pesar de que en algunos casos puedan venir refrendados por la evidencia científica. Este fenómeno, que en realidad no es nuevo, parece indicar que la verdad y la política no terminan de llevarse bien. En este trabajo nos preguntamos por qué se produce esta relación problemática, y qué podemos aportar desde la filosofía para explicarla, y eventualmente, proponer vías de solución. Tras un breve recorrido por las diferentes formas de abordar el problema de la verdad que se han sucedido en la historia de la filosofía, realizamos un ejercicio de confrontación entre varias posiciones respecto al papel de aquella como fundamento de lo político. Con Gurwitsch, describimos la postura que sobre la base del objetivismo de la metafísica tradicional reclama la racionalidad universalista como fundamento, también para la política. Por otro lado, acudimos a Vattimo y Rorty para exponer la corriente que rechaza tal noción objetivista de la verdad, y por tanto rechaza la fundamentación de la discusión o la acción política sobre verdades que trascenderían su ámbito. Damos cuenta también de posiciones que se mueven en un terreno intermedio entre ambas, como la que mantiene la pensadora Hannah Arendt, para finalmente proponer nuestras conclusiones a partir del recorrido realizado y la contextualización en nuestro mundo de hoy en día.

ABSTRACT

Day by day it gets easier to see that truthfulness doesn't seem to be an essential condition in politics, and requirement for truth it's not necessarily the first among the ones that rule political deliberation or public conversation in general. What's more, we see many and diverse movements of those so-called *negationists* coming out, which in the name of freedom reject as false somehow widely accepted public claims or facts, especially when seen as coming from political establishment or intellectual *elites*, even if they come supported by scientific evidence. This issues, which actually are not new, seem to point out that truth and politics don't get on well with each other. In this work, we ask about the reasons behind this problematic relation and what has philosophy to say about it, and if possible, what to suggest in order to solve it. After a brief panoramic view on the several approaches to the question of truth through the history of philosophy, we propose a comparison between various views on the role of truth as a foundation for politics. Based on Gurwitsch, and the tradition he relies on, we describe the view that, on the base of traditional metaphysics objectivism, claims for universalist rationality as a foundation, also when it comes to politics. On the other hand, we look at Vattimo and Rorty to present that other view that rejects objective truth notion, and thus rejects political deliberation or action founded on a sort of truths that would be transcending politics own scope. We also pay attention to approaches that seem to be somewhere in the middle between those, as the one by Hannah Arendt, and then finally present our own conclusions from the survey and discussion performed, along with setting the issue on the nowadays context.

Contenido

1.INTRODUCCION	3
2.BREVE PANORAMICA SOBRE LA(S) NOCION(ES) DE VERDAD.	6
2.1 Ciencia y filosofía: Verdad como <i>episteme</i>	6
2.2 Verdad y justificación.	16
2.2 Verdad como comprensión: Historia y herencia recibida.	17
2.3 Verdad en la praxis: Discurso, acción pública.	20
3.VERDAD OBJETIVA COMO FUNDAMENTO Y SUS CRITICOS. LA RELACION VERDAD Y POLITICA.	21
3.1. Verdad objetiva como fundamento político: Gurwitsch y el nihilismo	21
3.2. Adiós a la verdad: Vattimo	28
3.3 El giro pragmatista de Rorty	35
3.3. Verdad y mentira en política: Hannah Arendt.	44
3.4. Breve discusión y comentario	49
4. VERDAD Y POLITICA EN EL MUNDO DE HOY.	61
5. CONCLUSIONES	73
BIBLIOGRAFIA CITADA	81
OTRA BIBLIOGRAFIA CONSULTADA	82

1.INTRODUCCION

La reflexión sobre qué es la verdad, dónde y cómo buscarla, de qué manera verificarla etc. es sin duda uno de los clásicos y más importantes temas en la historia de la filosofía. No en vano, la filosofía ha venido tradicionalmente siendo caracterizada o descrita como la búsqueda de la verdad.

Por otro lado, la filosofía también ha puesto atención, al menos desde Sócrates, al problema de cómo articular y ordenar, y en base a qué fundamentos, el espacio de la vida en común de los hombres, es decir, a la Política. Y puesto que la política es el ámbito de la acción conjunta humana, en cuanto al “hacer” pero también como discurso, la cuestión del discernimiento de lo verdadero y lo falso es sin duda de gran relevancia política.

Sin embargo, tal vez desde la polémica de Platón con los sofistas, parece que la verdad y el ejercicio de la política supone algún tipo de colisión o fricción. Se diría que el discurso verdadero no se tiene por premisa necesaria para el ejercicio de la política, o incluso se asume que el engaño o la mentira en ocasiones son elementos consustanciales a dicha actividad, y el “maquiavelismo” político es considerado como necesario y algo así como un paradigma al que difícilmente puede sustraerse el político.

Si nos remitimos a nuestra época, hemos de admitir que ideas como “posverdad”, “bulos” o “fake news”, “hechos alternativos”, etc. parecen estar ya indisolublemente asociadas a la política y la esfera pública. Y asistimos a cómo determinados movimientos y liderazgos políticos despiertan en algunos grupos tanto escepticismo o rechazo respecto a la veracidad y verosimilitud de su discurso, como entusiasmo y adhesión en otros. Tal discurso ha conseguido colocar a estos movimientos en posiciones de poder, en ocasiones, se alega, favorecidos por campañas masivas de propagación de mensajes y hechos deliberadamente falsos, pero que parecen ser recibidos acriticamente en una comunidad política que además aparece cada vez más polarizada en torno a opiniones más alejadas y opuestas. Todo ello en sociedades teóricamente liberales y abiertas, en las que sin embargo las opiniones diferentes no parecen ser seriamente aceptadas y tenidas en

consideración, sino a lo más (y no en todos los casos) toleradas, pero sin que parezca que se asuma la posibilidad de que tal vez la opinión propia no es acertada o correcta, y por supuesto tampoco se esté en disposición, mediante razonamiento discursivo, para cambiar de opinión si el discurso alternativo aparece como verdadero.

¿Por qué ocurre esto? ¿Qué hay en la naturaleza de verdad y política que pueda explicar esta fricción? ¿Qué significa verdad en política y qué valor tiene? ¿Debe la política apoyarse en un discurso verdadero y considerar la veracidad como una virtud? O por el contrario, ¿es legítimo apartar la verdad en política? ¿Siempre? ¿Quién podría o debería engañar, mentir u ocultar, y a quién?

Este tipo de preguntas a propósito del estado de cosas actual en cuanto al papel de la verdad en política son las que motivan el planteamiento de este tema para el desarrollo de este ejercicio académico como conclusión del Master.

Para su desarrollo, se ha seguido la pauta de tomar básicamente dos grandes enfoques sobre la cuestión del papel de la verdad como fundamento para el ámbito de la política: Por un lado un enfoque más o menos tradicional que persigue una fundamentación de lo político sobre una verdad entendida como racional, objetiva y universal, según el paradigma de la metafísica occidental. Por otro, un enfoque que cuestiona la conveniencia de tal noción de verdad como fundamento para el ámbito político, o la necesidad de la fundamentación misma, como se ha planteado desde el denominado “pensamiento débil” o corrientes pragmatistas. Y, por último, haciendo espacio a algún otro punto de vista no claramente incluido en los anteriores, como pueda ser el pensamiento político de Hannah Arendt. Se analizan los argumentos y rasgos característicos de cada posición, realizándose en cada caso un ejercicio de confrontación y discusión crítica al respecto, al que se dedica un apartado específico, del que obviamente surgirán en parte las conclusiones que se recogen al final del trabajo

Sin duda alguna el tema tiene la suficiente trayectoria y profundidad como para transitar por muchísimos autores y textos. Sin embargo, dados los propósitos y alcance de un trabajo de estas características, se impone ceñirse a una muy escogida y por necesidad más bien breve selección. En este caso se han seleccionado textos y autores que puedan representar suficientemente bien las principales posiciones, o que permiten obtener una descripción mínimamente abarcante respecto del tema.

Para dar cuenta de las corrientes que sostienen, o han sostenido, que es posible y necesaria una noción de verdad objetiva cercana a la propia de la *episteme* que sirva de fundamento en el ámbito (ético) político, nos apoyamos en el texto *El nihilismo de nuestro tiempo*¹ de Aron Gurwitsch, perteneciente a la corriente fenomenológica, que parecería ser la última que aún continua hasta cierto punto la tradición occidental que aspira al conocimiento de tipo universalista y objetivo, antes de la crisis de la metafísica que envuelve la posmodernidad.

Precisamente ya desde esta postmodernidad, y como representación de la misma desde posiciones antimetafísicas y antiobjetivistas, ponemos atención al pensamiento de Gianni Vattimo, y en particular a su influyente texto *Adiós a la Verdad*², puesto que presta una atención especial al asunto de la verdad en relación con lo político. Así mismo, damos cuenta de la posición al respecto de la cuestión de la relación de la política con la verdad del pensador norteamericano Richard Rorty. Su pensamiento comparte la visión antimetafísica y crítica con el objetivismo de Vattimo, pero además contiene un énfasis de tipo pragmatista que nos parece que merece la pena considerar, en tanto que además, nos servirá de puente para enlazar con el llamado a la rehabilitación de la *praxis* por parte de la siguiente autora por la que nos interesaremos.

Efectivamente, y por último, y aunque la motivación y origen de esta cuestión como tema para este trabajo académico nace en parte de ellas, damos cuenta de las reflexiones que Hannah Arendt, siempre especialmente dedicada al pensamiento político, propone en sus dos breves ensayos *Verdad en la política y Mentira en la política*³. Su particular modo de aproximación nos servirá como un tercer punto de vista de no evidente encuadre que entendemos que enriquece y completa la discusión del asunto.

Previamente, puesto que el significado de decir que algo es verdadero requiere cierta aclaración, proponemos un apartado introductorio dedicado precisamente a intentar realizar dicha aclaración, de modo breve y descriptivo y con cierta perspectiva histórica, y que servirá de aproximación previa al asunto, que es el que tras estas líneas introductorias presentamos.

¹ GURWITSCH (2003).

² VATTIMO (2010)

³ ARENDT (2017)

2. BREVE PANORAMICA SOBRE LA(S) NOCION(ES) DE VERDAD.

Pasamos a continuación a realizar un breve recorrido descriptivo sobre lo que desde el pensamiento filosófico ha venido significando o significa decir de algo que es verdad. Se trata de señalar algunas cosas a este respecto en relación con el propósito general del presente trabajo, en tanto que no resulta unívoco ni evidente, aunque así lo parezca, sobre qué cosas se puede decir que son verdad, y qué decimos cuando decimos que lo son. Cabe señalar que no se pretende realizar un examen exhaustivo ni completo de la cuestión, que bien podría dar para un trabajo análogo al presente, sino poco más que mencionar algunas ideas que nos parece útil “refrescar” antes abordar el tema propiamente dicho. Por tanto lo que proponemos es una breve aclaración y contextualización previa sobre nociones que aparecerán recurrentemente a lo largo del resto del texto.

2.1 Ciencia y filosofía: Verdad como *episteme*

Desde su nacimiento la antigua Grecia, la filosofía se caracteriza como el esfuerzo por acceder a la verdad, bajo la asunción de que el ser humano tiene facultades especiales que le permitirían tal acceso. Esta búsqueda partiría de la convicción de que el mundo, la realidad, tiene algo así como una estructura interna que permanece más o menos velada tras la manera en que se nos aparece a los sentidos. Este orden profundo, como naturaleza verdadera, eterna e invariable de la realidad, del que el propio ser humano sería parte, es el ser. De manera que la filosofía nace como pregunta por el ser de las cosas, y las posibles respuestas se buscan por medio de la razón. Se inaugura así el pensamiento metafísico, y a la vez, una teoría del conocimiento, puesto que es preciso también reflexionar sobre si es posible, y cómo, el acceso a esa estructura profunda del mundo por medio del pensamiento. Es decir, como decíamos arriba, qué es la verdad y cómo alcanzar un conocimiento seguro de la misma. Este planteamiento ha venido permaneciendo más o menos vigente en la filosofía hasta la crisis de la metafísica que caracteriza la denominada posmodernidad, si bien evolucionando y modulado con el propio avance histórico del pensamiento, como pasaremos a ver de manera resumida a continuación⁴.

⁴ En lo que sigue nos apoyamos en SANCHEZ MECA (2001).

Parece oportuno comenzar por el pensamiento de Platón sobre estas cuestiones, pues en cierto modo él inaugura eso que denominamos tradición metafísica occidental, sin olvidar los necesarios antecedentes de los presocráticos y el propio Sócrates, naturalmente. Platón, como Sócrates, polemiza con la visión de los sofistas. Estos, centrados en descubrir y transmitir el conocimiento necesario para el éxito en la polis, privilegian el conocimiento orientado a adquirir la capacidad de persuasión en el debate público, que es tenida así por la *virtud*. Sostienen una noción de la verdad con carácter situado y en cierto modo relativista, en tanto que para ellos las cosas son como a cada cual se le aparecen y según las juzga. Solo conocemos de las cosas aquello que percibimos de ellas, en una interacción sujeto-objeto, pero no sabemos nada de las cosas tal como son. De igual modo, defienden un relativismo ético según el cual no hay ideas o decisiones verdaderas o justas en sí mismas, y por tanto de validez universal. Cada ser humano se conducirá según sus propios impulsos e intereses.

Confrontando con esta visión, Platón propone un planteamiento bien distinto, apoyado en las enseñanzas de su maestro Sócrates. Para éste, es posible elevarse por encima de las meras opiniones mediante la búsqueda dialéctica de lo común a todas ellas, llegando así a una definición, un concepto de cada cosa, que tendrá entonces validez universal, y se convierte pues en verdadero conocimiento. Desde el punto de vista ético, Sócrates sostiene que la virtud será el conocimiento de lo bueno. Por tanto, ha de ser posible ese conocimiento, ese saber que la virtud exige. Y Platón, precisamente, identificará ese saber con la ciencia, con la *episteme*. Pero este saber no puede ser el de los sofistas, que se limita a las representaciones a partir de la percepción del mundo sensible. Sino que Platón postula un mundo inmaterial más allá de este último, lugar de existencia de las Ideas, que serán el objeto característico de esa *episteme* o conocimiento científico, y que en cierto modo vienen a ser los conceptos socráticos dotados de realidad ontológica.

Por tanto, Platón nos presenta un esquema dualista, en el que por un lado tenemos un mundo material, cambiante, del que tenemos noticia a través de la percepción, que proporciona una opinión (*doxa*) igualmente cambiante e incierta, y por otro un mundo inmaterial e inteligible, al que se accede intuitivamente y no mediante los sentidos, y que es sede de los objetos del conocimiento universal y seguro, o ciencia, que son las Ideas. De modo que la verdad es la que proviene del conocimiento científico de estas entidades, frente a la opinión relativa al sujeto que es el conocimiento que se tiene del mundo

material. Nace así una noción de verdad como inmutable, única y universal, que es característica de los objetos de conocimiento científico (*episteme*), que permanecen más allá del mundo que conocemos a través de los sentidos, del que tenemos por el contrario un conocimiento cambiante e incierto, que será opinión (*doxa*).

Por su lado, Aristóteles seguirá manteniendo esta noción de verdad basada en determinado tipo de conocimiento del ser, si bien introduce correcciones a la teoría de las Ideas de su maestro. Aristóteles sigue pensando en una esencia inteligible como verdadero ser de las cosas, a modo de *sustancia*, pero no la concibe como algo separado de ellas en un mundo trascendente, sino como algo que precede y se desarrolla en las apariencias concretas. De manera que existe una relación entre lo concreto y lo abstracto, entre lo particular de la apariencia sensible y lo general de la sustancia, que es la mediación del concepto. El conocimiento vendrá constituido por la formación de conceptos captando las características comunes en la percepción sensible de lo particular. Es decir, aislando la esencia común de la que las cosas del mundo son realización y actualización. Además, conocer lo más general, remontándonos hasta los principios, nos permite conocer de las causas, asunto necesario para alcanzar conocimiento suficientemente exacto. Y en particular, la ciencia suprema será la que conoce el fin en vista del cual debe hacerse cada cosa, pues este fin es el bien de cada ser. De forma que sabiduría (filosofía) es saber científico, como *teoría de los primeros principios y de las primeras causas, pues el bien, es decir el fin, es una de estas causas*⁵.

Además, el estagirita hace una importante aportación. Será el primero que se propone un estudio sistemático de la estructura del modo de pensamiento propio de la ciencia, como una propedéutica o establecimiento del método para avanzar en el conocimiento de ese tipo. Tal estudio constituye la lógica aristotélica, que nos llega a través de los cinco tratados de su *Organon*, compendio de sus escritos lógicos. En él, Aristóteles sienta para la posteridad las bases de una lógica formal, que será a la vez un estudio del lenguaje, o mejor la expresión lingüística del razonamiento o discurso, y de las condiciones necesarias y relaciones entre las proposiciones que constituyen los razonamientos o deducciones⁶.

⁵ Ver cita de la Metafísica de Aristóteles en SANCHEZ MECA (2001), pg.65

⁶ Ibid., pg. 62-63.

Estas deducciones, que constituyen la demostración científica, consisten en derivar unas proposiciones de otras, descendiendo en nivel de generalidad. De manera que las premisas que se utilizan para llegar a una conclusión, son a su vez conclusión de premisas anteriores más generales. Pero entonces habrá que llegar en algún momento a juicios que ya no puedan ser derivados de otros, y que por tanto han de ser fundamentos últimos de toda demostración. Aristóteles llama dialéctica a la investigación de estos principios, que operará de manera inductiva, llegando a aquellos principios o axiomas que mostrarán validez inmediata. Pero estos principios no solo tienen una significación lógica, sino que tienen también significado ontológico, en la medida que en tal plano también unos seres proceden de otros en una suerte de gradación en generalidad. Estos principios o axiomas, que en tanto fundamentales tendrán carácter universal, necesario y evidente, son leyes que rigen el plano ontológico equivalentes a las leyes o principios lógicos de no contradicción, identidad, tercero excluido y razón suficiente.

Encontramos por tanto en este período clásico, como acabamos de ver en Platón y Aristóteles, una idea importante respecto a la noción de verdad como episteme que aparecerá y se discutirá a lo largo de este trabajo: La caracterización de verdad como una adecuación entre la constitución estructural de la realidad y las representaciones mentales o el pensamiento, entre las leyes del ser y las leyes del pensar.

En la Edad Media la cuestión de la verdad y el conocimiento viene fuertemente influenciada por la noción de verdad revelada del cristianismo. Puesto que la recepción y transmisión de la cultura greco-romana a Occidente se produce fundamentalmente a través de las escuelas monásticas, el empeño es dotar a aquella verdad revelada de un sistema teórico en que fundamentarla racionalmente, en coherencia con los pensadores de la tradición clásica. De dicho empeño surge un debate que se extiende prácticamente a lo largo de toda la Edad Media, en torno al célebre problema de los universales. Este consiste precisamente en la discusión a propósito del carácter real o convencional de los conceptos, en tanto que predicados de los juicios. Por lo tanto, sigue latiendo en el corazón del debate la cuestión de la adecuación entre lo real y el pensamiento, si bien mediada por el propósito de encontrar la forma de fundamentar racionalmente la verdad revelada como dogma indiscutido.

En el debate encontramos varias corrientes según la adhesión al esquema platónico o neoplatónico o alternativamente a las tesis más aristotélicas. El denominado realismo será la posición de quienes se mantienen en el esquema metafísico platónico y neoplatónico, de manera que sostienen que los universales tienen existencia independiente, y que por tanto las relaciones lógicas entre conceptos en los enunciados tienen su correlato en la realidad. Será la tesis de San Anselmo. Por lado, tendríamos la tesis nominalista, según la cual, los conceptos no son sino nombres convencionales bajo los que se agrupan los entes individuales. Solo las cosas singulares, como sustancias, serían verdaderas y reales. Y como lo individual es lo que se nos presenta en la experiencia sensible, para el nominalismo medieval lo verdadero, el conocimiento como tal, es conocimiento sensorial.

En este contexto aparece la interpretación y revisión de Aristóteles por parte de Santo Tomás, que recoge además la polémica de Abelardo tanto con el realismo como el nominalismo en sus formas radicales. Santo Tomás retoma la idea de la analogía del ser de Aristóteles⁷, pero introduce un enfoque diferente para preservar el dogma cristiano. De manera que, distinguiendo entre esencia y existencia, Santo Tomás logra salvar la diferente manera de ser de Dios (necesario e idéntico a sí mismo) de la de los seres creados (contingentes), mientras que en Aristóteles el ser era único, “dicho” de diferentes formas. Una conclusión importante que Santo Tomás extrae de la polémica nominalismo-realismo y desde su propia posición es que no puede haber una sola ciencia del ser: Aquella que se ocupa de las cosas creadas, procediendo según la razón humana sería la metafísica, reservando a la que trata sobre el ser necesario una posición jerárquica superior, que será la Teología, en torno a la revelación divina. En todo caso, para Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, el conocimiento verdadero es el *conocimiento de lo necesario por sus causas*, y es principalmente intelectual, por más que admita que comienza con contenidos sensoriales. Pervive por tanto en la Edad Media la noción de verdad universal y necesaria accesible a la razón humana, si bien mediatizada por la subordinación a la verdad revelada, que constituye el dogma al que a la postre, mediante las diversas interpretaciones que hemos visto, la metafísica ha de adaptarse.

⁷ Ibid., pg. 164

Adentrándonos ya en el Renacimiento, como es sabido aparece una suerte de nuevo espíritu en la cultura occidental, propiciado por numerosos acontecimientos (descubrimiento de América, reforma luterana, rehabilitación de la cultura clásica y del ser humano como centro de preocupación en el Humanismo etc.). En este ambiente y bajo la impronta de figuras como Bacon, Galileo, Newton, se produce la denominada *revolución científica*, que supone por un lado la consolidación de un nuevo paradigma de conocimiento, que no es otro que el de la ciencia que ha llegado hasta nuestros días, apoyado en la matemática como forma de conocimiento racional por excelencia y en el denominado método científico. Y por otro, una separación de ciencia y filosofía, en tanto que ésta pareció mantenerse un tanto al margen del nuevo paradigma, más preocupada por la recuperación del espíritu clásico y rehabilitar lo humano como ámbito de especial libertad y dignidad frente a la visión medieval.

Se consolida una escisión, que ya venía avanzándose en la escolástica y Santo Tomás como hemos visto, entre el conocimiento de la naturaleza según el paradigma de las ciencias físico-matemáticas, y el pensamiento filosófico. Y aun cuando la noción de verdad objetiva y universal sigue vigente en ambas, se abre un hueco entre una forma de pensamiento de tipo teórico, contemplativo, a la que sigue entregándose la filosofía, y otra que parece girar más hacia las cosas mismas, la experiencia, con enfoque pragmático y según el criterio de utilidad encaminada al dominio de la naturaleza en beneficio del ser humano, como es propuesto por Bacon.

En todo caso, como es natural ambos ámbitos se influyen. Y la revolución científica y sus éxitos conducen probablemente a la adopción por parte de Descartes de la idea de método y el razonamiento de tipo matemático en su filosofía, como camino para la búsqueda de una evidencia que él no encontraba posible en su formación escolástica ni la tradición metafísica, al igual que el proceder de la geometría es utilizado por Spinoza para elaborar su pensamiento. Como es sabido, ambos son figuras prominentes de la corriente racionalista. Esta propone generalizar el modo de conocimiento matemático como adecuado para abordar cualquier cuestión, incluso de tipo metafísico. De modo que el examen de cualquier problema procederá por sucesiva obtención de evidencias, a partir de las ya encontradas, según el criterio de *claridad y distinción*, cuyo juez no es otro que la Razón. Esta por tanto se presenta como fundamento de la evidencia, de verdad.

En polémica con el racionalismo encontramos el empirismo inglés. Si bien esta corriente comparte con la anterior su preocupación por atenerse a un método que asegure la obtención de evidencias suficientemente fundamentadas, y que centra la cuestión del conocimiento en los contenidos de la conciencia, sostiene que, entre éstos, los que originan y sirven de fundamento son los de la experiencia sensorial. De esta forma, cuestionan la razón y el procedimiento mediante abstracción como forma de alcanzar conocimiento verdadero, inaugurando una nueva teoría del conocimiento, si bien heredera de los pensadores sofistas o del nominalismo que antes describíamos, que toma la forma de algo así como una psicología de la percepción. De manera que todo lo que no provenga del estudio de la forma en que la mente construye sus representaciones a partir del contenido sensorial, mediante asociación, composición etc. será potencialmente engañoso. Incluidas categorías de la razón como la causalidad, o incluso la propia idea del yo como sujeto subsistente a toda experiencia. Entre sus principales figuras encontraremos a Hobbes, Hume o Locke.

Ya en el siglo XVIII, Kant supone un hito importante, con su propuesta de síntesis y superación de este debate en torno a la naturaleza y posibilidad del conocimiento. A través de su *Crítica de la Razón Pura*, Kant realiza un esfuerzo de autoconocimiento del propio sujeto cognoscente que, a parte de indagar por la forma en que se produce el conocimiento verdadero, nos mostrará cuales son los límites estructurales de la razón humana a la hora de alcanzarlo. A través de su filosofía trascendental (estética, analítica y dialéctica), Kant concluye que tan solo el conocimiento de las ciencias físico-matemáticas proporciona verdades seguras y estables. El sujeto trascendental a través de los principios a priori de la sensibilidad obtiene contenidos perceptivos a los que, a través de las categorías de la razón, transformará en conocimiento, sobre el cual entonces podrá enunciar juicios. Lo cual implica que en realidad no tenemos acceso a la cosa en sí o *nóumeno*, sino que únicamente podemos partir de las cosas tal como se nos aparecen a nuestra sensibilidad, o *fenómenos*. Por tanto debe ser desechada la posibilidad de la metafísica como ciencia (tal como había intentado Descartes y el racionalismo en general, continuadores a su vez de la metafísica como *episteme* de Platón o Aristóteles). Las ideas metafísicas (Dios, Alma, mundo) no significan sino una especie de tendencia o propensión de la razón hacia mayores cotas de abstracción, hacia lo trascendente, pero que precisamente en tanto tal,

no pueden ser conocidas, por lo que deben ser consideradas como ideales meramente reguladores.

Merece la pena señalar que Kant también llevó a cabo un intento de fundamentación racional de la moralidad en su *Crítica de la Razón Práctica*. La idea era prescindir de todo elemento trascendente como fundamento de la acción moral, poniendo en su lugar la razón, en consonancia con el espíritu ilustrado de secularización, reivindicación de la autonomía individual, y confianza extrema en la razón como instrumento del progreso humano. De forma que la moralidad tendría que ver con la observancia de pautas de acción que el individuo se impone de manera autónoma, en la forma de *imperativo categórico*, cuya deducción naturalmente proviene en Kant de la propia racionalidad humana.

Llegando ya al final de este recorrido, damos cuenta del giro que supone Hegel y el pensamiento idealista respecto al enfoque de verdad como correspondencia que venimos describiendo. Hegel plantea tal vez el último gran sistema filosófico, en el cual la verdad vendría a coincidir con lo Absoluto, la totalidad, como consumación de un proceso dialéctico en el que el espíritu, que a la postre es el origen de la realidad, toma plena conciencia de sí mismo como tal totalidad, como el ser y la verdad. De manera que la objetividad en el sistema hegeliano vendría a ser tan solo un momento en el proceso de despliegue del espíritu, lo que supone un desplazamiento de la idea de verdad como correspondencia entre pensamiento y realidad, pues en realidad ésta viene originada por aquel, que a la postre es el planteamiento característico del idealismo alemán.⁸

Tras la discontinuidad que en cierto modo supone Hegel y el idealismo, se produce una recuperación o vuelta a la senda que venía trazándose desde Descartes hasta Kant, sobre la base de los éxitos y resultados de las ciencias empírico-matemáticas y su método. Y en este ambiente emerge Husserl y su radical intento de hacer de la filosofía una ciencia rigurosa y estricta, y por tanto fundamentada sobre algún tipo de evidencia y de objetividad. De tal empeño, que a la postre será tal vez el último en este sentido, surge su fenomenología trascendental. En busca de tal evidencia, Husserl redefine el fenómeno como aquello que se manifiesta a la conciencia, enmendando la noción kantiana de fenómeno como apariencia a los sentidos de lo en-sí, de cuya existencia y constitución en

⁸ Esta corriente vendría representada, a parte de por el propio Hegel, por Fichte y Shelling principalmente.

realidad no podemos decir nada con certeza. Y a la vez, tampoco es contenido psíquico al modo del empirismo inglés, pues careceríamos de evidencia sobre el mismo, de igual forma que sobre los fenómenos kantianos. Por otro lado, Husserl propone el sujeto trascendental como el principio que permite y funda toda objetividad. Este yo trascendental es esencialmente intencionalidad, en tanto que vertido u orientado precisamente a la construcción del mundo en su ser objetivo. Husserl propone una ruptura del dualismo sujeto-objeto en favor de lo relacional entre ambos. Todo *cogito*, toda conciencia es conciencia de algo, que a su vez es lo manifestado a la conciencia, estableciéndose así ambos, *cogito* y *cogitatum* en su relación recíproca.

Establecidas estas nociones, la labor de la filosofía como ciencia estricta será un tipo de reflexión especial que ha alcanzado la objetividad así caracterizada. Para lo cual es necesario en primer lugar proceder a una suspensión de la *creencia en la realidad (epoché)*, que incluye no solo el mundo natural, sino también los contenidos culturales e incluso las verdades de las ciencias empíricas mismas, para después mediante la *reducción eidética* acceder a la esencia de los hechos que, junto con la del propio yo empírico, serán finalmente remitidas al yo trascendental. De forma que, mediante la reducción eidética obtendríamos las esencias como datos, cuya justificación y objetividad se aseguran una vez reconducidas al yo puro mediante la segunda reducción. Señalaremos entonces como Husserl puede enmarcarse también en esa tradición que venimos describiendo que persigue el acceso a la verdad anclada en alguna forma de objetividad como validez universal, que se lograría además mediante la formulación de una metodología que la aseguraría, de modo análogo a como el método científico aseguraría la validez de sus verdades. Cabe añadir en este sentido que la filosofía como fenomenología trascendental de Husserl y su método, operaría también sobre las propias ciencias y sus contenidos, que no vendrían plenamente justificados ni dotados de objetividad hasta ser reducidos. De forma que la filosofía según esta visión vendría a servir también como una epistemología de las propias ciencias. Es este en cierto modo el espíritu de lo que más adelante será la filosofía analítica⁹, que se concebirá a sí misma como reflexión crítica sobre los supuestos y fundamentos del conocimiento, y como un esfuerzo de clarificación de los conceptos y enunciados de las ciencias y la propia tradición filosófica, desde un giro a lo lingüístico.¹⁰

⁹ Entre los autores de esta corriente citaremos a Wittgenstein, Moore o Russell.

¹⁰ Ibid., pg. 363

Y es en este punto, en los albores de la llamada postmodernidad, donde se produce una crisis de este paradigma de la verdad como *episteme*, como adecuación o correspondencia. Y es precisamente un discípulo de Husserl, Martin Heidegger quien cuestiona¹¹, si bien desde supuestos fenomenológicos aún, este paradigma, reclamando una vuelta a la pregunta originaria por el sentido del ser en cuanto ser, que según él ha sido olvidada. De igual forma que la noción de verdad como *aletheia*, que residiría en el ser mismo, se ha olvidado en favor de la noción derivada de verdad como adecuación sujeto-objeto, que se manifiesta como propiedad de los juicios del entendimiento. Con Heidegger se abren pues nuevos caminos en la reflexión filosófica en general, y respecto a la concepción de la verdad en particular.

Para concluir este epígrafe, y resumiendo para lo que en el contexto de este trabajo nos interesa. Encontramos en la historia de la filosofía una noción de verdad entendida como *episteme*, más o menos vigente desde la Grecia clásica hasta al menos Kant. Según ella, más allá de la corriente de cambiantes apariencias que percibimos del mundo, existe un profundo y auténtico ser de las cosas, o *esencias*, que como tales permanecen invariables, según un orden igualmente invariable, que suele remitir además a una jerarquía con algún ente supremo o fundamental como realidad originaria (Dios, causa final, Ideas..). Estas esencias y orden inmutables son inteligibles para el ser humano en virtud de su racionalidad, y la verdad consistirá entonces en la adecuación o correspondencia del pensamiento con tal realidad profunda de las cosas. Por tanto, el conocimiento verdadero es conocimiento objetivo, universal y necesario, frente al carácter particular, relativo y variable de las opiniones o conjeturas. Es esta noción la que, evolucionando y desarrollándose, acaba constituyendo el paradigma de las ciencias empíricas de la modernidad hasta nuestros días, que terminarán por ser tomadas como modelo para cualquier otro saber, incluso para la propia filosofía, respecto de la cual parecen adquirir cierta autonomía, y que se verá obligada entonces a repensar la naturaleza de su tarea y su finalidad.

¹¹ Junto a otros autores como Nietzsche, que, aunque desde planteamientos diferentes, lleva a cabo una radical crítica a toda la tradición occidental desde Sócrates.

2.2 Verdad y justificación.

Nos parece apropiado hacer mención, al menos sucintamente, a la cuestión de la relación entre estas dos nociones aunque solo sea porque dicha relación es abordada por varios pensadores contemporáneos como Rorty o Habermas, algunos de los cuales abordaremos en el presente trabajo. El mismo Platón definía en el Teeteto el conocimiento como creencia verdadera y justificada. El asunto sería de qué manera ambos adjetivos son requeridos para efectivamente convertir una creencia en conocimiento, y qué es lo que cada uno aportaría. Como ya sabemos, Platón al exigir la condición de verdadera a una creencia para considerarla conocimiento, lo que indica es que se adecúe a la realidad a la que se refiere de manera universal y permanente, es decir, necesaria. Precisamente por lo cual, se podrá justificar dando argumentos racionales ante cualquier otro ser racional. De manera que ambas características se coimplican.

Ahora bien, dicha relación es puesta en tela juicio en la filosofía de nuestra época contemporánea. Y como muestra nos referimos a la discusión entre Rorty y Habermas al respecto¹². El norteamericano sostendrá que en realidad es mejor descartar la condición de verdadero, puesto que en realidad no está a nuestro alcance la verificación de nuestras creencias. Las creencias que articulan tanto nuestro discurso como nuestras prácticas no pueden ser contrastadas con ninguna realidad trascendente al modo en que Platón nos propone. Y es más, en realidad no sería necesario hacerlo. Pues el criterio de validez de dichas creencias tendrá más bien que ver precisamente con su justificabilidad. Es decir, con la virtualidad de que quien sostenga dichas creencias pueda dar razones para hacerlo y las mismas sean aceptadas por la comunidad en la que se integra, en tanto sean vistas como ventajosas para la vida individual y en común, y para un momento histórico determinado. Si bien nada asegura que tal justificación sea inaceptable para otro “nosotros” empírico, o incluso el mismo, en otras circunstancias temporales. Es este un punto de vista pragmatista característico de Rorty, que le conduce a concluir que en realidad a lo único que podemos aspirar es a justificar las creencias y hacerlo ante cada vez una comunidad más amplia.

Sin embargo, Habermas, saliendo del marco pragmatista, añadirá que si bien este de la justificación es un momento necesario, nuestro discurso y práctica viene animado por un

¹² Respecto a este debate nos apoyamos en SALVÁ (2017), pp. 229-243

deseo de verdad que no puede ni debe ser descartado. De manera que, sin caer en visiones metafísicas al estilo de Platón, sí propone que la verdad ha de ser considerada como una especie de idea reguladora, que de un modo u otro, está presente como parte de algo así como la estructura humana. Cuando afirmamos algo tenemos al menos la interna convicción de que es verdadero. De manera que creemos que su justificación podría realizarse ante cualquiera y en cualquier momento.

Obviamente quedará por dilucidar los términos en los que debe producirse el consenso o acuerdo del que a la postre resulta una creencia justificada. En este punto hemos de mencionar, sin detenernos a describirlas en profundidad, las diversas propuestas de situaciones ideales de justificación, como serían el “método purificador de abstracción” del propio Habermas, o la propuesta del “equilibrio reflexivo” de John Rawls¹³, al que el propio Rorty aludirá en sus textos como método regulador suficiente.

2.2 Verdad como comprensión: Historia y herencia recibida.

En tanto que en el presente trabajo pretendemos explorar la relación e implicaciones entre la verdad y la política, es oportuno en este apartado introductorio decir algo al respecto de la noción de verdad desde este otro enfoque.

Estaríamos hablando de los hechos y los acontecimientos del mundo de lo humano. Es decir, estaríamos introduciendo la dimensión histórica. En este sentido surge la posibilidad de hablar de verdad de los hechos, de verdad fáctica. Este tipo de verdad vendrá caracterizado por un criterio de verificabilidad que vendrá determinado por la existencia de “testigos”. Por tanto en la verdad de este tipo representa un papel crucial la presencia, no solo en el sentido del hecho que acontece, sino del sujeto que la presencia, remitiendo pues a esa tradicional noción del ser como presencia, como un dato que se muestra a una conciencia. Pero además, en cuanto a hechos pasados, es necesario además el papel de quien transmite lo presenciado, ya sea de manera oral, o en su caso, dejando registro de ello. Tales registros podrán ser textos, monumentos, obras artísticas...etc., y constituirían algo así como un conjunto de datos, a partir de los cuales se puede construir

¹³ RAWLS (1991), pp. 145-173

una descripción de un mundo histórico, en el que además relacionar causalmente unos hechos con otros, y a la postre, entender o explicar nuestra época como resultado más o menos causado. Podemos entonces hablar de una noción de verdad de los hechos análogo a la que hemos descrito en el apartado anterior, según la cual disponemos de unos “objetos” dados, sobre los que se elabora una descripción y un esquema relacional.¹⁴

Sin embargo, también podemos hablar de una idea de verdad de otro tipo respecto a los datos del mundo histórico. Según ella se repara en la diferente condición de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias humanas o del espíritu. Los “objetos” de estudio de estas últimas vendrán dados como objetos textuales (no necesariamente lingüísticos), de manera que la metodología y lo que signifique conocimiento de ellos tal vez deban ser diferentes. Y así se propone por parte de diversos autores.

Primeramente, atendiendo a la naturaleza textual de los “objetos” de estas ciencias humanas, debemos mencionar a Shleiermacher, quien lleva a cabo un intento de fundamentación teórica del método hermenéutico. Desde la convicción de que los textos son portadores de un sentido originario que ha de ser descifrado, la hermenéutica era hasta el momento un conjunto de reglas y procedimientos para la interpretación y descubrimiento del sentido originario de la Biblia o textos clásicos, especialmente desarrollado y vigente en el Renacimiento. Pero es Shleiermacher quien detecta que en realidad de lo que se dispone es de hermenéuticas más o menos especializadas, y se propone desarrollar un método hermenéutico universalizable y fundamentado.

En esta línea, Gadamer, sostiene que el método científico, de base matemático-experimental, no puede extenderse al ámbito de los acontecimientos humanos o históricos, y que respecto a los textos el conocimiento pasa por la comprensión, y no por la explicación como en las ciencias naturales. Esta comprensión se produce como una “fusión de horizontes”, el del autor y el del lector, y se produce precisamente a través de la interpretación o hermenéutica como metodología adecuada, asentándose por tanto la hermenéutica como método característico de las ciencias humanas y por ende del

¹⁴ Este tipo de verdades de hecho tendrán importancia en el pensamiento de Hannah Arendt en cuanto a verdad y política, y por tanto también en el resto de este trabajo.

conocimiento del mundo histórico. No en vano, *Verdad y Método*¹⁵ es el título de una de sus más influyentes obras. Por su lado, Dilthey intenta también una fundamentación hermenéutica de las ciencias del espíritu, si bien persiste en él el empeño en lograr con la misma el mismo nivel de rigor y exactitud del método científico, al que trata de acercar su propia propuesta metodológica. Dilthey además recoge la idea del mundo de la vida husserliana, y propone el concepto de vida, o mejor, vivencia, como punto de partida y referencia fundamental de la que ha de partir toda forma de conocimiento.

Pero la hermenéutica no supondrá solamente una metodología particularmente adecuada a las ciencias del espíritu. En un paso más allá, ya en el propio Gadamer, pero sobre todo con Heidegger, la hermenéutica adquiere estatuto ontológico, pues para él la existencia como ser abierto a la comprensión por la interpretación, es el modo de ser particular del ser-ahí. Comprender es el carácter óntico original de la vida misma.¹⁶

No quisiéramos dejar de referirnos en este punto al pensamiento de Ortega, si quiera a modo de mención. El filósofo madrileño recoge algunos de los temas y preocupaciones que acabamos de ver, como por ejemplo la remisión a la vida como punto de partida y realidad radical, desde la que formula su idea la razón vital, como intento superador de racionalismos o vitalismos hipertrofiados (Descartes, Nietzsche), así como de situarse en un intermedio entre el subjetivismo y el objetivismo a través de su perspectivismo. La razón vital será también razón histórica, pues la historicidad es característica esencial a la vida misma, tanto en su dimensión individual como, naturalmente, en la que se comparte con el resto de seres humanos, como parte de lo que él denomina *circunstancia*.¹⁷

Para concluir este apartado, señalar que lo que pretendemos poner de manifiesto con estas líneas es la particular naturaleza y condición que adquiere la noción de verdad cuando la aplicamos al ámbito de los hechos y acontecimientos humanos, sus acciones y producciones, a lo histórico. Y que en este ámbito es posible encontrar una noción sobre lo verdadero y el conocimiento que escapa al paradigma explicativo de la verdad como *episteme*, emergiendo la hermenéutica o interpretación como método para alcanzar un conocimiento entendido como comprensión. Y ésta, tiene un momento que apunta a la búsqueda de una continuidad o unidad de significado en la corriente de hechos y

¹⁵ GADAMER (1977)

¹⁶ SANCHEZ MECA (2001), pg.522

¹⁷ BONILLA ZAMORA (2021)

acontecimientos humanos. Esa que nos llevaría a hablar de la recepción del pasado como tradición que nos apela y como cultura que nos conforma. De manera que comprensión termina por significar también autocomprensión.

2.3 Verdad en la praxis: Discurso, acción pública.

En este caso nos movemos también en el ámbito de la acción humana, pero más orientada al horizonte temporal del presente o a su proyección hacia el futuro.

Entendiendo pues praxis como “acción”, y siguiendo a Arendt, ésta abarca la dimensión de la palabra y de la obra. En cuanto al primera, si hablamos de verdad en el discurso, podemos entenderla de dos formas. Verdad en cuanto al contenido del mismo, en cuyo caso aparecerán las nociones que hemos visto más arriba. Pero también podemos hablar de la verdad del discurso en relación con el actor que lo expone. De manera que podemos hablar de verdad en cuanto a la coincidencia de lo que éste cree o piensa y lo que dice. Ciertamente en este caso podríamos hablar más bien de “veracidad”.

Respecto a la primera, a la acción como obrar, aparece algún otro modo de utilizar la categoría de verdad. En tanto que dimensión del actuar en general, podríamos hablar de veracidad del mismo modo que lo hacíamos respecto al discurso. Pero además podemos mencionar las corrientes llamadas pragmáticas, en que la noción de verdad estaría asociada a la utilidad o eficacia de las creencias en cuanto a sus resultados relativos a determinados fines, que en nuestro ámbito podrían consistir en la satisfacción de determinados requerimientos vitales de los seres humanos. De modo que una ley moral, o un determinado planteamiento político, por ejemplo, serán tenidos por verdaderos en la medida que contribuyan a la felicidad o bienestar de un individuo o una comunidad.

Esta noción de lo verdadero, que encuentra precedentes por ejemplo en el vitalismo de Nietzsche, se habría extendido sin embargo sobre todo por los Estados Unidos y el mundo anglosajón, y estaría representado por el pensamiento de autores como Peirce, Dewey o Rorty, y se enmarca dentro del pensamiento antimetafísico contemporáneo.

3. VERDAD OBJETIVA COMO FUNDAMENTO Y SUS CRITICOS. LA RELACION VERDAD Y POLITICA.

Es este apartado, ya como parte del cuerpo principal del presente trabajo, damos cuenta del pensamiento de los autores en los que hemos basado el examen de la cuestión planteada.

3.1. Verdad objetiva como fundamento político: Gurwitsch y el nihilismo

Proponemos en este epígrafe la discusión sobre una noción más o menos tradicional de verdad, muy en relación con la idea de *episteme*. Para ello nos apoyamos en el texto *El nihilismo de nuestro tiempo*, de Aron Gurwitsch¹⁸. Nos resultará útil puesto que, como veremos, el planteamiento se realiza desde una preocupación que va más allá de las meramente epistemológicas, adentrándose en cuestiones ético-políticas.

Gurwitsch reflexiona sobre determinadas corrientes de ciencias psicológicas y sociológicas basadas en un enfoque naturalista que parecían estar imponiéndose y asentándose en su tiempo. Según Gurwitsch en la base de estas corrientes se encuentra una concepción del ser humano según la cual éste es reducido a ser viviente, que funciona según mecanismos de respuestas o reacciones, orientados a la satisfacción de necesidades o impulsos de carácter meramente vital. Incluso la razón es vista como simple herramienta orientada también a los procesos vitales, otorgándosele así un valor meramente instrumental.

De esta manera los productos de la razón, tales como ideas, creencias etc. serían igualmente vistos desde un punto de vista de la ventaja biológica y adaptativa que pudieran comportar. Su valor residiría en la mayor o menor utilidad respecto a lo vital, y en absoluto en el contenido de las mismas. Esto tendría como consecuencia la total equivalencia entre estos contenidos de la razón: Cada uno tendría su propio conjunto de ideas y creencias, mantenidas en función de su utilidad para adaptarse al medio, sin que exista un criterio ulterior que otorgue ningún rasgo o calidad diferente a unas respecto a

¹⁸ GURWITSCH (2001)

otras. Esto conduce, según Gurwitsch, a que, todo contenido de la razón sería mera opinión (*doxa*), y la verdad de una opinión según la visión naturalista depende de su utilidad, y por tanto está en relación con el individuo, con el sujeto¹⁹.

Gurwitsch sostiene que esta es una concepción falsa, y opone su noción de verdad. La verdad sería un sistema de la razón, que tiende al conocimiento de ideas únicas, inmutables y universales, y por tanto independientes del sujeto, que tendrá consecuentemente que poner sus ideas y convicciones en conformidad con esa razón universal²⁰. Confronta entonces una concepción objetiva y abstracta de la verdad, a la subjetiva y concreta del naturalismo psicologista y las corrientes filosóficas de corte relativista, que en lugar de exigir esa conformidad, más bien promoverían un conformismo con aquellas creencias y convicciones socialmente aceptadas, puesto que tal actitud presumiblemente llevaría aparejadas ventajas y recompensas. De hecho, señala Gurwitsch que este conformismo, en coherencia con el paradigma de la utilidad, supondría un criterio de verdad respecto a ideas y convicciones, y colateralmente conduciría a una extensión de la mediocridad como norma.

En resumen, Gurwitsch mantiene una noción de verdad objetiva, a la que el ser humano podría ascender a través de la razón, por encima de las meras opiniones aparentes, según el modelo de la *episteme* que tiene origen en la teoría del conocimiento socrático-platónica, y que habría continuado hasta la caracterización de la verdad de tipo matemático del racionalismo continental de Descartes o Malebranche. De hecho, Gurwitsch reivindica a estos autores y su teoría del conocimiento. Además, la muestra como ejemplo de que es posible mantener una psicología de tipo científico, incluso de tipo naturalista, siempre y cuando ese naturalismo se mantenga dentro de la delimitación de su objeto, y se detenga justo donde comienza la razón.

Establece así un lugar propio para la verdad como *doxa* y otro para la verdad científica como *episteme*: Las herramientas y mecanismos de interrelación con el medio serían precisamente el objeto de una psicología (incluso naturalista) y sus productos en forma de datos, información y respuestas orientadas al sostenimiento vital, conformarían opiniones o verdad en forma de *doxa*. Sin embargo, cuando se trata del interés genuino

¹⁹ Ibid., pg.165

²⁰ Ibid., pg.166

por el conocimiento del mundo y el propio hombre, en cuanto ser concebido para integrarse en el sistema de la razón universal, solo una ciencia en búsqueda de la verdad objetiva, al modo de la verdad matemática del siglo de las luces tendría legitimidad.

Nos interesa detenernos aquí un momento y resaltar lo siguiente. Gurwitsch lleva a cabo su discusión con el reduccionismo metodológico de las psicologías y sociologías naturalistas y el relativismo reclamando una delimitación en cuanto a objeto y metodología. No niega la posibilidad de unas ciencias psico-sociológicas según el paradigma naturalista, en que la utilidad adaptativa es el criterio de validez. Sostiene además que ni siquiera es una aproximación nueva²¹. Pero sin embargo, lo que rechaza es que ese paradigma pueda aplicarse a la razón cuando se propone el empeño del conocimiento. Rechaza que la razón y sus productos característicos como ideas, creencias o convicciones, puedan reducirse a instrumento adaptativo. Es decir, que aquel intercambio cognitivo que tenga que ver con la adaptación al medio, incluido el medio social, que podríamos asimilar a la esfera política, puede ser considerado *doxa*, y la utilidad adaptativa puede ser considerada como criterio de verdad. Pero no admite que estas opiniones, de suyo, por mucho que confirmen su utilidad desde el paradigma psicopsicologista, invaliden la posibilidad o la búsqueda de la verdad como *episteme*. Y al tiempo, reclama reconocer la orientación genuina y desinteresada hacia el conocimiento como parte constitutiva del ser humano, y mantener el criterio de verdad en sentido de *episteme* para los productos de ese empeño.

Diríamos pues que Gurwitsch nos sugiere que habría en el ser humano una dimensión teórica, reino de la ciencia y el desinterés, y una dimensión práctica, donde la opinión la utilidad y uso instrumental de la razón tienen su campo propio, pero limitado. Por tanto su denuncia se dirige al no reconocimiento y delimitación de estas esferas y al tránsito ilegítimo entre una y otra.

Continuamos ahora viendo cuales son los efectos que según Gurwitsch producen el naturalismo psicopsicologista y el relativismo filosófico:

Como hemos visto, nuestro autor sostiene que según estas corrientes no hay abstracciones que nos sirvan de fundamentos, sino solo mecanismos psicológicos de respuesta causal, según criterios de utilidad y satisfacción de necesidades y deseos. Al negarlos, no es

²¹ Ibid., pp.172-173

posible obtener un criterio de verdad según el cual distinguir entre *doxa* y *episteme*. De manera que todo es *doxa*. Precisamente esta es la posición que Gurwitsch caracteriza como nihilismo²². Y según el autor, en un terreno abonado por éste, bien pueden brotar ideas basadas en lo concreto y particular, sin filtro universalista, que justifiquen categorías como el derecho relativo a un pueblo, una clase o una raza (el pueblo italiano, la raza aria...). Pues al fin y al cabo, si lo único que cuenta es la satisfacción de necesidades o deseos parciales, y los mecanismos que se desencadenan a ese fin (incluidas ideas o convicciones), ¿qué impediría postular la idea de la necesidad expansionista del pueblo alemán, por ejemplo, como razón justificada para la agresión a otro pueblo? ¿Qué argumento se podría oponer a la prevalencia de la misión histórica del proletariado para cercenar cualquier proyecto individual que se le opusiera?

Pero Gurwitsch da todavía un paso más en su análisis de las consecuencias del naturalismo relativista. Uniéndose a la denuncia de otros pensadores del momento (como Husserl²³ o Heidegger) Gurwitsch señala que la consideración y valoración de la ciencia parece haber virado hacia los resultados y la utilidad práctica que proporciona, y no tanto a su virtualidad como vía para acercarnos al conocimiento verdadero del mundo y del propio hombre. En coherencia con esta visión, la psicología y sociología entendidas desde el naturalismo, en algún momento podrían reivindicarse o estimarse por la posible utilidad de sus resultados. ¿Qué significaría esto? Una vez conocidos los mecanismos psicológicos que llevan a determinadas acciones o creencias, parecería justificada la *tentación* de ponerlos en juego para conseguir que los hombres actúen o acepten ideas deliberada e interesadamente buscadas. En el mejor de los casos, estos fines podrían ser la felicidad o el bienestar del individuo, o de la sociedad en su conjunto. De hecho, las habituales fricciones entre ambos podrían ser aliviadas mediante técnicas basadas en los resultados de las ciencias socio-psicológicas. Pero también podría ocurrir que las acciones que se pretendieran obtener, o creencias que se quisieran hacer aceptables y aceptadas (o rechazadas) para las personas fueran acordes al interés de alguna élite, por ejemplo la depositaria de ese conocimiento. Pero en todo caso, dados los presupuestos naturalistas, los fines no tendrían por qué estar orientados a ideas abstractas como justicia o verdad.

²² Ibid. pg.166

²³ De hecho el pensamiento de Gurwitsch se enmarca dentro de la corriente fenomenológica a la que consagra algunas de sus obras.

De manera que Gurwitsch define estas corrientes como neosofismos, en tanto que el planteamiento se dirige a procurar la adaptación a la sociedad y el buen funcionamiento de ésta, provocando las acciones y opiniones pertinentes a través de mecanismos psicológicos que no se basan en la objetividad de argumentos fundamentados en el uso compartido de la razón, sino en la movilización de deseos, emociones, pasiones... Es decir, un desplazamiento de lo objetivo a lo subjetivo, y de lo universal a la concreción de los asuntos “de la polis” y el desempeño en ella.

Gurwitsch entonces señala que esta clase de consideraciones se encuentran también en la base ideológica y práctica del totalitarismo. La visión más bien instrumental que estas ideologías tienen de los seres humanos, la infravaloración de la racionalidad en favor de las pasiones y emociones, que son movilizadas a través de poderosas herramientas de propaganda masiva que ahora estarían disponibles corresponde bastante bien con los presupuestos del naturalismo tal como lo caracteriza Gurwitsch. Si bien, el autor aclara que no establece una relación causa-efecto. Tan solo indica que el mismo tipo de supuestos y enfoques están en la base del naturalismo psicológico y la ideología y métodos totalitarios.

A continuación presentamos de manera sintética los aspectos más relevantes del texto de Gurwitsch en relación con los propósitos de nuestro trabajo. La posición del autor se despliega según dos enfoques o temas de preocupación:

Epistemológico: Gurwitsch detecta y denuncia por un lado el abandono de la fe en la razón y la creencia en el orden racional del universo que parecía caracterizar la ciencia, y su asunción de la posibilidad de ideas abstractas elevadas por encima de las opiniones individuales. Y por otro, denuncia la degradación de la consideración de la ciencia misma, que pasaría a ser valorada por la utilidad técnica y práctica de sus resultados.

Ético-político: Partiendo de una suerte de modelo antropológico, Gurwitsch rechaza la concepción del hombre que sirve de premisa a las ciencias psico-sociológicas de corte naturalista, en lo que tiene de reduccionismo a lo meramente biológico y obviando la posición del ser humano como integrado en y orientado a la racionalidad del universo. De este modo, aparecen cuestiones morales relacionadas con la imposibilidad de fundamentación en valores e ideas abstractas como lo bueno, lo justo etc., preparando el terreno para un individuo solo centrado en su propio bienestar y felicidad, que solamente

“negocia” con los intereses del resto. Y dando el paso a lo político, Gurwitsch alerta sobre cómo en el mejor de los casos se obtendría un conformismo como regla, y una especie de imposición de la mediocridad. Y en el peor, una nueva esclavitud producto de la manipulación por parte de élites depositarias del conocimiento de los mecanismos de respuesta psicológicos y las técnicas propagandísticas.

Para los propósitos de este trabajo nos interesa sobre todo poner atención en esta segunda preocupación. Y al hacerlo merece la pena señalar la multidimensionalidad del presupuesto antropológico que Gurwitsch parece mantener. Según él, todo aquello que tenga que ver con las funciones vitales y la adaptación al medio puede perfectamente mantenerse bajo un marco conceptual como el propuesto por el naturalismo psicologista. Al fin y al cabo, el ser humano contaría con una serie de dispositivos de interacción con el medio, a través de los cuales obtiene datos sobre el mundo, y a partir de los cuales de manera más o menos compleja elabora respuestas orientadas a la supervivencia, la satisfacción de necesidades u obtención de recompensas y utilidad. Y todo este sistema es y tal vez deba ser objeto del enfoque particularista del naturalismo.

Pero Gurwitsch diferencia nítidamente este polo, digamos, concreto y subjetivo del ser humano, de aquel otro que supone la categoría de animal racional. Según este segundo, el ser humano se “despegaría” de la concreción y particularidad de las funciones vitales, captando la esencial racionalidad del universo a cuyo desvelamiento se debe u orienta, naciendo así esa particular actividad que llamaríamos ciencia. De alguna manera, creemos ver aquí esa clásica distinción entre “theoria” y “praxis”.

Cabría formularse las siguientes reflexiones: ¿Sería lícito entender la esfera pública, el ámbito de lo político, como una extensión de esa idea de “medio”, más cercana al medio natural, a cuya adaptación se orientarían determinadas facultades del ser humano? Si así fuera, en tanto que Gurwitsch admite el modelo naturalista o el particularismo relativista para explicar las funciones vitales adaptativas, ¿no sería admisible mantener convicciones o creencias como verdaderas si parecen contribuir al bienestar individual y social, si quiera como *verdades provisionales* que cumplen una función? Estaríamos llevando a cabo esa extensión que lleva a que a veces se hable del ámbito social como una “segunda naturaleza”, a cuya adaptación por consiguiente servirían ciertas facultades o funciones,

igualmente de “segundo orden”, más relacionadas con lo intelectual que lo meramente fisiológico, y en un escalón más elevado de complejidad, pero en todo caso adaptativas.

No parece desacertado pensar que la posición de Gurwitsch, se relaciona con el pensamiento socrático-platónico según el cual existe una identidad entre lo verdadero y lo bueno, que haría establecer el conocimiento de la verdad como equivalente al conocimiento de lo bueno, y de ahí, deducir la pauta de acción. Operación inviable si nos conducimos por el abandono de abstracciones que él denuncia. Pues, ¿cómo justificaremos el rechazo al racismo si no contamos con un principio abstracto como el de la igualdad de todos los hombres con el que contrastarlo?

Luego el conflicto aparecería aquí como la discusión sobre si las ideas de la razón son intercambiamente válidas en el ámbito de la “theoria” y en el de la “praxis”, si el criterio de verificación ha de ser el mismo, si el valor de un juicio es idéntico en ambos, etc.

Por último, y por concluir este apartado, diremos que la noción de verdad que recorre el texto en el que nos hemos detenido es la que corresponde más o menos con el pensamiento metafísico occidental, en la vertiente más o menos idealista de Platón, que se proyecta después sobre el cristianismo, según la cual más allá de lo biológico y del particularismo subjetivo, es posible pensar ideas abstractas y fijas, cuya verdad se halla sometida a la única sanción de la razón, que son precisamente las que han de servirnos como norma ética, y por extensión, de orientación en lo político. Pero esta visión puede suscitar algunas preguntas interesantes: ¿Es segura la accesibilidad a esas verdades universalmente válidas? De serlo, ¿lo son a todos los individuos? ¿no podría alguna clase de élite reclamar la posesión de tal verdad e imponer un orden social al resto? Si el universo responde a una racionalidad eterna y universal, y tomamos como norma ético-política toda aquella verdad que presuntamente corresponda con tal orden, ¿dónde queda la capacidad de acción? ¿Podríamos seguir pensando al ser humano como libre?

Esta clase de problemas y preocupaciones son las que recogen y discuten otros autores como Vattimo, Rorty o Arendt, conformando sus propuestas y posiciones a propósito de la relación de la verdad con la política. En los siguientes apartados transitamos por algunas de ellas.

3.2. Adiós a la verdad: Vattimo

En claro contraste con la posición descrita en el epígrafe anterior, presentamos en este la propuesta en cuanto a la cuestión de la verdad desde el denominado “pensamiento débil”, con Gianni Vattimo como uno de sus principales representantes.

El planteamiento básico y principal de esta corriente, continuando los caminos abiertos entre otros por Heidegger o Nietzsche, es la oposición al pensamiento metafísico. Este sería aquel que parte de la concepción de que el mundo presenta un orden racional y estable, que se tiene por el Ser, tras la apariencia de los fenómenos y los objetos tal como se nos presentan. La tarea de la filosofía o las ciencias sería precisamente alcanzar y conocer tal orden, en principio oculto o velado, a través de las facultades de la razón.

En contra, como decimos, de esta filosofía, desde cierta postmodernidad en general, y desde el pensamiento débil en particular, se sostiene que debe abandonarse la objetividad en la que se apoya aquel tipo de filosofía. Así, proponen sustituir la caracterización estable y fija del ser, por una que entiende éste como evento, como acontecimiento. El *darse* o donación de la apertura de un horizonte concreto, situado históricamente, al cual somos “lanzados” de manera que la tarea tiene más que ver con la interpretación, y no tanto con el conocimiento objetivo²⁴. Interpretación de lo que en él se da, y del horizonte mismo, que a su vez, proporciona las condiciones de la interpretación, según esa cierta circularidad hermenéutica señalada desde Heidegger, Gadamer etc.

Vattimo, a parte de en Heidegger o en Nietzsche, se apoya en autores como Sartre o Adorno, que desde la crítica marxista, se dan cuenta de que la verdad tendrá que ver con superar una visión parcial, vinculada a condicionantes como la pertenencia a una clase o algún tipo de grupo de interés, y así vislumbrar lo que desde ahí permanece oculto (ocultado) accediendo a una totalidad, sabiendo concretar las relaciones dialécticas que se dan entre las “partes”²⁵. Sin embargo, ante este supuesto surgen según Vattimo dos problemas. Por un lado, tal como pareció ocurrir en el socialismo real, el agente llamado a acceder a tal totalidad finalmente acabó por convertirse él mismo en una entidad privilegiada separada del resto, o un grupo de poder parcial (el partido, el comité central...). Y por el otro, Sartre y Adorno intuyeron que una vez se diera la *reapropiación*

²⁴ VATTIMO (2010), pg.50

²⁵ Ibid., pg. 11

de la totalidad, el único horizonte que parecía abrirse era el de la fusión con ella de manera que quedaría comprometida la libertad que la verdad debería traer aparejada. En un sentido similar, según Vattimo, Heidegger cuestiona la metafísica objetivista en la medida que su avance, unido al desarrollo tecnológico consecuente, podría traer como resultado la organización total. El italiano explica que tales callejones sin salida surgen porque en realidad en estos autores aún no hay una verdadera superación de la noción de verdad objetiva, entendida como correspondencia entre pensamiento y los datos o hechos. Y ese es precisamente el empeño que Vattimo aborda en su pensamiento: Abandonar radicalmente el pensamiento metafísico, asumiendo hasta las últimas consecuencias que se derivan de rechazar la noción de verdad como correspondencia, y en su lugar, caminar hacia una noción según la cual la clave ya no es esa correspondencia, sino el «horizonte paradigmático dentro del cual toda correspondencia es verificable»²⁶.

Es interesante observar cómo según lo que acabamos de exponer, lo que late en la crítica por parte de estos autores a la noción metafísica de verdad, es en realidad una preocupación de tipo ético, fácilmente desplazable a lo político por extensión. Y así ocurre también con el propio Vattimo, que no solo aborda el asunto como una cuestión epistemológica o de teoría del conocimiento, sino que lo hace desde preocupaciones abiertamente políticas. Enfoque que, por tanto, nos resulta especialmente pertinente para el tema de este trabajo, por lo que pasamos a ver las implicaciones de esta posición en el ámbito político.

Al igual que otros pensadores, sobre los que incidiremos más adelante como Koyré o Hannah Arendt, Vattimo repara en el hecho de que la mentira en política no parece ser especialmente mal vista o rechazada, cuando no incluso directamente aceptada o justificada en según qué condiciones. Por ejemplo, si la misma se utiliza en aras a la persecución de una verdad o un fin más elevado. Vattimo utiliza el ejemplo de la segunda guerra de Irak emprendida por una alianza de países occidentales con los Estados Unidos a la cabeza, que en principio se justificó con la existencia de informes que revelaban la posesión por parte del régimen de Hussein de armas de destrucción masiva, lo que más tarde tuvo que admitirse que no era cierto. Se pregunta Vattimo si el rechazo a aquel

²⁶ Ibid., pg.17

episodio bélico hubiera sido tal si se hubiera iniciado con algún noble fin como «reducir el costo de los medicamentos contra el SIDA en todos los países pobres del mundo»²⁷. Pero además, señala cómo la mentira o el engaño parece ser un recurso legítimo en actividades como la de los servicios de inteligencia de los estados o la diplomacia. En suma, algo así como la *razón de Estado*, que tan unido tenemos al importante hito del pensamiento político que supone Maquiavelo, por cierto.

Sea como fuere, parece que coincidiendo con el final de la verdad en sentido fuerte en muchas corrientes filosóficas ésta no es contemplada como un valor útil o a preservar de manera incondicional en la experiencia política común. Y además, Vattimo señala otro evento “epocal” de carácter plenamente político que explica el momento en que respecto a estas cuestiones nos hallamos, que es el fracaso y derrumbamiento del socialismo real, con el consiguiente descrédito de las «ideologías políticas basadas en un esquema deductivo»²⁸ y en tanto que tales, de vocación universalista. Es más, incluso antes de este hecho y la crítica a la verdad objetiva desde la filosofía, existía un contexto que contribuye a comprender y explicar ambos, y que son señalados por Vattimo: «El fin del colonialismo, la toma de la palabra por parte de otras culturas, con el desarrollo paralelo de la antropología cultural, el descrédito del mito del progreso unilineal de la humanidad guiada por el más “civil” occidental»²⁹.

En este diagnóstico de contexto es en el que Vattimo expone su posición, que el propio autor viene a resumir en que una política basada en la verdad en sentido metafísico es enemiga de la democracia³⁰. O en otras palabras: el asentamiento de la democracia, en su versión liberal, supone el final de la metafísica y por tanto el de la verdad objetiva. Y es que para Vattimo admitir la viabilidad de la metafísica y por tanto concebir la existencia de un orden lógico y estable, una estructura fija y objetiva del ser, como esencia que trasciende a los entes, unido a la noción de verdad como correspondencia racional del pensamiento acorde a tal orden, entraña problemas y riesgos.

Asumiendo la hipótesis de la existencia de ese orden, una vez descubierta esta estructura esencial última de la realidad, la tarea sería ir deduciendo consecuencias que nos

²⁷ Ibid., pg.9

²⁸ Ibid., pg.54

²⁹ Ibid., pg. 54

³⁰ Ibid., pg. 29

proporcionarían respuestas respecto a cuestiones como, por ejemplo, qué es el buen vivir, cual es la mejor forma de estado o de gobierno etc. Es decir, que ese orden *lógico* profundo, reivindicado como verdadero, conformaría la norma para los seres humanos, que no podrían sino hacer corresponder su sistema de creencias, ideas, y praxis a tal orden. La amenaza que Vattimo entrevé en este esquema es que de ese modo carecería de sentido la existencia de los seres humanos como seres libres, puesto que en realidad, no cabe ningún curso de acción alternativo ni original, toda vez que existe un estado de cosas dado de una vez y para siempre, independientemente de las elecciones, prácticas o teóricas, del ser humano.

Pero además, cabría preguntarse por quién y de qué manera puede tener acceso a esa verdad. Y aquí Vattimo encuentra una amenaza más, que es que alguna pretendida élite reclame poseer tal verdad y en virtud de ello se presente como aquella que debe organizar y gobernar la comunidad. Como ejemplo encontraríamos los reyes filósofos de Platón, o el proletariado (¿real o trascendental?) de Marx. Y por situarnos en el presente, un ejemplo equivalente podría ser el de técnicos especialistas de algunas materias, como economía, ciencia política o sociología, que desde su saber experto, presuntamente imparcial y objetivo, propusieran el camino a seguir desde una actitud de “no hay alternativa”, que tan familiar nos resulta.

De hecho Vattimo considera que este modo de objetivismo metafísico deviene en una *política de las descripciones* que,

no impone el poder para dominar como una filosofía, al contrario, es funcional para la existencia continuada de una sociedad de dominación que persigue la verdad en forma de imposición(violencia), conservadurismo (realismo) y triunfo (historia). Estos sistemas políticos metafísicamente emplazados sostienen que la sociedad debe conducirse con arreglo a la verdad (el paradigma existente), es decir, en favor de los fuertes frente a los débiles.³¹

Para conjurar estos peligros Vattimo nos propone desechar esta noción de verdad objetiva de carácter metafísico. Y en su lugar, recorriendo hasta las últimas consecuencias el camino abierto por corrientes postmodernas de corte existencialista y hermenéutico, y en especial por Heidegger, propone virar hacia una concepción de la verdad no como

³¹ VATTIMO (2012), pg.16

episteme, sino como *aletheia*. La idea es considerar que en realidad lo que deba ser considerado verdadero es la apertura de un horizonte, acaso un paradigma en el sentido de Kuhn, que es el que hace posible cualquier verificación ulterior de juicios y proposiciones concretas. Vattimo señala además que es preciso asumir la contingencia y carácter histórico de ese paradigma. Es decir, que no solo es rechazable la concepción de hechos, datos, objetos como dados de una vez para siempre como resultado de algún tipo de necesidad esencial, sino que el propio conjunto de condiciones epistemológicas desde las que se produce el conocimiento tampoco ha de entenderse como estable y objetivo, puesto que tampoco nadie lo verifica³². Este horizonte o paradigma debe entenderse como históricamente situado, y producto de una determinada *donación* del Ser, de un *Ereignis*, en términos heideggerianos. Es más un acontecer que un hecho. Así las cosas, de lo que se trata es de elevarse por encima, o trascender el plano de los hechos cotidianos hacia el trasfondo que queda oculto, como no dicho, tras la ideología, los intereses o posiciones parciales, y desvelarlo en clave de interpretación. En palabras del propio Vattimo: «Lo que podemos llamar las condiciones epistemológicas del diálogo social e intercultural es esta verdad de horizonte que la política tiene la tarea de captar y buscar explicitar y construir»³³

Y bien. Si estamos ante el final de la metafísica, y excluimos la posibilidad de que los filósofos o cualquier otro “experto” esté en condiciones de acceder a la verdad, y proporcionárnosla como fundamento, ¿Cuál es entonces la tarea que queda a la filosofía, al pensamiento? Según Vattimo será precisamente el de la escucha en el sentido heideggeriano, el desvelamiento de ese horizonte que se abre en cada *Ereignis*, ejerciendo de algo así como intérprete. Ahora bien, matizando a Heidegger, el autor indica que en realidad no es a esos especiales “eventos”, que como textos aquel parece tener en mente, a los que hay que mirar de cara a la interpretación del paradigma. Antes bien propone dirigir la actitud de escucha a algo más amplio y difuso, acaso «más cercano a la política»³⁴. Y es así como Vattimo, tomando una expresión de Foucault, propone que esa nueva tarea del pensar, esta nueva filosofía que quiera escapar de la metafísica debe constituirse en algo así como una *Ontología de la Actualidad*. La idea sería superar ya no

³² VATTIMO (2010), pg.18

³³ Ibid. pg.17

³⁴ Ibid. pg.40

solo obviamente la idea de una ontología fundamental, sino también esas otras ontologías regionales en las que desde la fenomenología parece haberse querido disolver aquella, que terminan derivando en un nuevo objetivismo³⁵. Y superarlas entre otras cosas haciendo entrar en juego al propio sujeto, al ente que se propone esa superación.

Por tanto esta ontología de la actualidad consistiría en hacer ese esfuerzo de escucha, tomando una cierta distancia y suspendiendo la pretensión de validez de ese entramado en el cual el ente aparece como más o menos encuadrado, desde la asunción de la condición histórica y por tanto contingente del mismo.

Y esta actualidad, en nuestra época, vendrá caracterizada por rasgos distintivos como la cada vez más creciente pluralidad, la constatación de existencia de otros paradigmas culturales con los que cada vez se tiene más frecuente y directo contacto, así como la pérdida de preponderancia de tradicionales formas de discusión y formación de opinión, como serían los grandes medios de comunicación, en favor de formas alternativas de circulación de opiniones más fragmentadas, atomizadas y a la vez de alcance global, gracias a las nuevas tecnologías. Y es este contexto en el que Vattimo entiende que la verdad objetiva no representa sino una amenaza, en los términos que hemos resumido.

Según hemos descrito, por tanto, podemos sugerir que la principal preocupación de Vattimo a la hora de abordar el asunto de la verdad en política, es el de la libertad. Desde unas posiciones de evidente asunción de los presupuestos de la democracia liberal, el autor intuye que la noción de verdad objetiva comporta un cierto grado de *violencia*, un riesgo de deslizamiento al autoritarismo, por parte de quien se tenga por poseedor de la verdad. Más aún, en un nivel más profundo, Vattimo comparte con Adorno o Heidegger que la verdad como correspondencia objetiva supone comprometer la existencia como seres libres de las personas, en la medida en que se atribuya la condición de unicidad, universalidad y necesidad a aquella.

Por ello, gira de lo objetivo y necesario del pensamiento metafísico, a lo situado y lo contingente, pues solo en la asunción de la contingencia tiene sentido y parece poderse salvar la noción de libertad. Y como hemos visto, lo que sea tenido por verdadero adquiere en cierto modo esa condición de contingente también. Pues lo será a la luz de un paradigma, de un trasfondo de supuestos más o menos compartidos, que en sí mismo es

³⁵ Ibid., pg.43

también producto contingente de un devenir histórico, y además no es necesariamente único de manera simultánea para todos.

Pasamos a continuación a proponer algunas reflexiones a propósito de la posición que venimos describiendo. Si entendemos que la propuesta de Vattimo y las corrientes similares va en la dirección de rechazar las abstracciones, en el sentido que señalaba Gurwitsch, ¿no es la propuesta de la verdad entendida como un horizonte interpretativo, como un paradigma dentro del cual se produce la verificación, un “escape” hacia un nivel aún mayor de abstracción? En algún sentido, tal paradigma ha de tener contenidos. ¿Cuáles y de qué tipo son? Y, ¿no ocurrirá que tales contenidos acaben adoleciendo de los mismo rasgos de abstracción, o tal vez más, en tanto que las proposiciones verificadas en ese marco de contenidos del paradigma están más acá de ellos? En este sentido, podríamos responder que en realidad Vattimo parece entender estos paradigmas como fruto de un proceso de *descifrado* interpretativo, y es precisamente la tarea de la política explicitarlos y construirlos.

Por otro lado, en tanto que Vattimo plantea que lo verdadero será más bien este horizonte interpretativo que permite toda verificación, deberemos entender que Vattimo en realidad no abandona la noción de verificación, y por tanto debe de haber una noción verdadero/falso. Obviamente este criterio no puede proceder de una instancia objetiva y trascendente. Pero tampoco parece que Vattimo lo entregue al sujeto. Luego más bien entenderemos que esa instancia pertenece al ámbito de lo intersubjetivo. De tal forma que entendemos que la noción de verdad en Vattimo es el decantado de un proceso intersubjetivo, de formación de un consenso, de construcción de un entramado de premisas para la verificación. Una suerte de ejercicio de interpretación colectiva, que recibe e incorpora el pasado, la tradición, pero de manera abierta a posibilidades nuevas hacia el futuro.

Y aquí reside el núcleo de la propuesta de Vattimo en cuanto a la preocupación por la preservación de la democracia. Invirtiendo el esquema metafísico, en el que la verdad objetiva, tomada como fundamento, sirve de norma para la política, se trataría de que la propia verdad fuera el producto del ejercicio de la democracia misma. Ahora bien, una democracia que trasciende las comunidades particulares, y que extiende esa construcción de paradigmas compartidos a nivel global. Esto es de especial importancia, e indica que

las preocupaciones de Vattimo también pasan por el asunto de la multiculturalidad postmoderna y el diálogo intercultural.

Sin embargo, nos atrevemos a señalar cómo en la tesis de que la verdad objetiva en realidad compromete la idea de libertad, late tal vez una pulsión similar a la que el propio Vattimo denuncia: Si admitimos, por ejemplo, que la idea de la igualdad de los seres humanos no es en sí una verdad evidente ni puede imponerse como tal en cualquier comunidad política, ¿por qué sí hemos de admitir que la libertad, o el deseo de una existencia libre sí lo es, hasta el punto de proponer desmontar la noción de verdad objetiva en la medida en que parece colisionar con la idea de tal existencia libre? No es desde luego absurdo pensar que haya individuos o comunidades para las que la libertad no solo no es un valor, sino un elemento perturbador y problemático para la construcción de comunidades políticas eficientes y “ordenadas”. Y fijándonos en la tesis de que «el adiós a la verdad es el inicio, y la base misma, de la democracia»³⁶, nos parece que igualmente puede detectarse en ella la idea de que la democracia es presentada como un *a priori*. Es decir, ¿no cae Vattimo en una suerte de dogmatismo de la verdad objetiva cuando asume que la democracia debe ser preservada? Y aún si admitimos que la nuestra es una actualidad (en el sentido de la ontología de la actualidad que mencionábamos) en la que el horizonte abierto viene caracterizado por el pulso democrático, ¿no es precisamente en estos momentos algo que empieza a estar discutido?

3.3 El giro pragmatista de Rorty

Rorty es una importante figura del pensamiento del siglo XX, en cuya obra encontramos, como en el caso de Vattimo, una clara posición en contra del objetivismo y la tradición metafísica occidental. A pesar de su formación y adscripción inicial a círculos analíticos, pronto se inclinó hacia posiciones más alejadas del objetivismo o las aspiraciones científicas de la Filosofía Analítica, interesándose por corrientes como el pragmatismo anglosajón y entablando un diálogo con autores europeos como Heidegger, Gadamer, Wittgenstein, Lyotard o Habermas³⁷.

³⁶ Ibid., pg18.

³⁷ PERETTI y RODRIGUEZ (2014), pg.169

Al igual que Vattimo, Rorty ataca la noción de verdad objetiva como correspondencia con una estructura profunda, estable y permanente de la realidad, accesible a la razón humana, a cuyo descubrimiento y descripción se orientaría la filosofía, que debería además acercarse al paradigma de las ciencias. Y si bien podemos encontrar en su obra motivaciones y argumentos similares a los expuestos a propósito de Vattimo, también es cierto que su pensamiento tiene algunos acentos y rasgos particulares que merece la pena exponer para tratar de enriquecer el recorrido por las posiciones críticas respecto a la idea de verdad de la tradición filosófica occidental y su papel en la política.

Rorty comparte con Vattimo la preocupación por preservar la libertad política como valor superior asociado a una democracia liberal, y rechaza así mismo que existan ideas o valores más allá de la esfera de las comunidades políticas, que en tanto reclamados como verdaderos, den la pauta para la organización y el desempeño de las mismas y consecuentemente para los proyectos de vida de sus miembros. Se muestra por tanto contrario a la metafísica occidental y un objetivismo que culmina en el cientificismo.

Sin embargo, en lo tocante a la política, Rorty propone una visión que va más allá de este rechazo y la propuesta de introducir la historicidad y el acento hermenéutico de corte heideggeriano, como veíamos en Vattimo. A grandes rasgos, según Rorty se trataría de extender el procedimiento ilustrado de mantener las creencias religiosas al margen del ámbito puramente político, apartando de tal ámbito igualmente las creencias morales y a su vez toda teoría filosófica que soporte o sirva de base a aquellas. Es decir, que para Rorty en realidad no es necesario justificar la democracia y sus instituciones con ninguna teoría filosófica, por lo que la discusión sobre supuestos principios o fundamentos que soporten la formulación de la democracia liberal es, en términos políticos, irrelevante. En suma, y según declara el título de uno de los ensayos en los que aborda principalmente estas cuestiones, se trata de dar prioridad a la Democracia sobre la Filosofía³⁸.

Rorty reflexiona sobre cuestiones clásicas alrededor de la democracia liberal como pueden ser el principio de libertad, la justicia, la existencia y origen de los derechos individuales etc., y naturalmente alude a la Ilustración como hito principal del que nacen las ideas, principios y concepciones que constituyen el esqueleto de dicha forma política e institucional. Muestra cómo la Ilustración recibe y continúa una imagen del sujeto, o

³⁸ RORTY (1991). Las traducciones de referencias a esta obra son nuestras.

del individuo, que ha venido estando vigente en la cultura occidental desde Grecia, según la cual hay una especie de centro o núcleo ahistórico y universal, algo así como una naturaleza o esencia humana, lugar de la moralidad, que además tendría acceso a la verdad última sobre las cosas, a través de la facultad de la razón, igualmente ahistórica y universal. La Ilustración hace nacer la particular dignidad humana, y de ella la noción de derechos humanos, de esa naturaleza esencial³⁹. El epítome de tal imagen sería el sujeto trascendental kantiano.

Pero Rorty señala cómo desde diversos ámbitos del pensamiento en nuestro tiempo (antropología, psicoanálisis, historia de la ciencia etc. o la propia filosofía con Heidegger o Gadamer) se han venido realizando aportaciones que impugnan y terminan por significar una ruptura de esa imagen, que hace que se rompa la relación que más o menos implícitamente se asumía que existía entre la mayor o menor justificabilidad de creencias e ideas con algo asimilable a la verdad.⁴⁰ Según Rorty esta ruptura deviene en una suerte de polarización en el pensamiento político liberal: El polo *absolutista* que sigue asumiendo las consecuencias de la imagen kantiana del sujeto, en cuanto a existencia de derechos inalienables o de una respuesta correcta para cuestiones político-morales (como por ejemplo Dworkin), y un polo *pragmatista* que simplemente se desentiende del carácter verdadero o no de las diferentes justificaciones sobre esas cuestiones, fiando las decisiones a procedimientos orientados al consenso bajo criterios de conveniencia general (Dewey, Rawls)⁴¹. Rorty se mantendrá en la estela de autores como estos últimos, representando un giro pragmatista respecto a la corriente analítica en la que él mismo se había formado.

En líneas generales la posición de Rorty se apoya en dos ideas fundamentalmente: La sustitución de la noción de verdad por la de justificabilidad, y la idea de que esta justificación se lleva a cabo mediante prácticas sociales, siendo relativa a cada comunidad política y a un momento histórico determinado, haciendo que los eventuales consensos alcanzados sean en cierto modo provisionales, y vigentes en tanto que “útiles” para el bienestar de los individuos y la comunidad.

³⁹ Ibid. pg.175.

⁴⁰ Ibid., pg.176

⁴¹ Ibid. pg.175

Efectivamente, apoyándose en una interpretación de Rawls, el norteamericano cree conveniente para las sociedades democráticas extender el principio de tolerancia religiosa de la Ilustración al ámbito de la discusión filosófica sobre la fundamentación político-moral de aquellas: «El esfuerzo de Rawls, en sus palabras, de “permanecer en la superficie, filosóficamente hablando”, puede ser visto como llevar un paso más allá la renuncia de Jefferson a la teología»⁴² De este modo, al igual que las instituciones democráticas se diseñaron al margen de creencias religiosas, que por lo demás podían perfectamente formar parte de la vida privada de cada cual, creencias o principios de tipo filosófico como por ejemplo respecto a la naturaleza humana, la fundamentación de los derechos o códigos morales, etc., deben confinarse al ámbito individual.⁴³ Para empezar porque apelar a esas cuestiones significa trascender el ámbito de la propia comunidad, haciendo depender la justificación de entidades de cuestionable verificabilidad. Pero es que además, según Rorty, tal argumentación de tipo filosófico ni si quiera es necesaria en sociedades democráticas: «Consideramos estos (asuntos) como irrelevantes para la política tal como Jefferson hizo respecto a la Trinidad o la transubstanciación»⁴⁴. Por tanto, Rorty sostiene que la noción de justificabilidad es suficiente.

¿En qué consiste esta justificabilidad? Se trataría de que las creencias o propuestas políticas vengan acompañadas de una argumentación de por qué son convenientes y deberían ser incorporadas por la comunidad. De manera que dicha incorporación se producirá en la medida en que la propuesta sea aceptable para los miembros de la comunidad en cuestión, para lo cual será relevante el modo en que se aviene con el conjunto de creencias compartidas por sus miembros y la forma en que la propuesta es vista como ventaja para sus vidas. Pero esto no llevará asociado por sí mismo ningún acercamiento a la verdad. Eventualmente la justificación de una propuesta podrá coincidir con lo que la misma tenga de verdadero, pero nada impide que no lo sea, o incluso que en un futuro la justificación deje de ser aceptable.

Esto significa que de lo que se trata es de que, si de deliberación política se trata, es preciso mantenerse en el estricto ámbito de lo político, de manera que tras lo que andemos sea la justicia como valor político, y no la verdad. Y que lo hagamos en base a una

⁴² Ibid., pg.181

⁴³ Ibid., pg.179

⁴⁴ Ibid., pg. 179.

concepción de nosotros mismos en tanto que ciudadanos partícipes de una comunidad que comparte una tradición y un conjunto de creencias, no como individuos de una especie, la de los seres humanos, que comparten algo así como una naturaleza esencial.

Como el propio Rorty indica, esto conlleva una cierta dosis de localismo o etnocentrismo. Aquello que pueda distinguir lo aceptable de lo fanático, una vez descartadas visiones universalistas o esencialistas de la racionalidad humana, será relativo al grupo ante el cual nos sentimos obligados a ofrecer justificación⁴⁵. Pues el norteamericano además propone ver la racionalidad no como una facultad para acercarse a la verdad, sino como una práctica social, aquella que permite el cumplimiento de normas por medio del lenguaje. De manera que «ser racional es simplemente mostrar conformidad con dichas normas»⁴⁶

Por tanto encontramos en Rorty una posición que, como indicábamos más arriba, mantiene similitudes con la de Vattimo, pero representa una vía algo diferente respecto a la naturaleza de la relación entre verdad y política. Ambos se muestran contrarios a las implicaciones políticas de las teorías filosóficas de la tradición que va desde Platón a Kant, que caracterizan como basadas en un pensamiento metafísico de carácter objetivista. Sin embargo, mientras Vattimo parece tratar de enmendar los errores de tal pensamiento proponiendo vías filosóficas diferentes que den cuenta de la historicidad del ser y del carácter hermenéutico que su dilucidación ha de tener, Rorty optará por señalar que en realidad la cuestión no es encontrar una teoría filosófica más adecuada o “correcta”, sino directamente descartar que la práctica política en una democracia liberal necesite de discusión filosófica ninguna. Esto no quiere decir que Rorty proponga abandonar la reflexión filosófica. De hecho, probablemente aceptaría de buen grado la idea del “pensamiento débil”, que podría ser otra denominación para el rawlsiano “mantenerse en la superficie, filosóficamente hablando”. Sino que sostiene que en el debate político, la discusión sobre determinadas cuestiones típicamente filosóficas, no tiene relevancia. En palabras de Rorty, «ninguna disciplina tal como una antropología filosófica es requerida como paso previo a la política, sino solamente historia y sociología»⁴⁷.

⁴⁵ Ibid., pg.176

⁴⁶ RORTY (2007), pg. 107. La traducción es nuestra.

⁴⁷ RORTY (2010), pg.181. La traducción es nuestra.

Pero, si debemos excluir de la deliberación política debates sobre temas filosóficos como el origen de los derechos humanos, la naturaleza de la Razón, o la existencia de un sujeto moral trascendental, y si por tanto la misma no puede articularse al modo de discusión de argumentos bajo el signo de la racionalidad ilustrada, ¿cómo se articula tal deliberación y de qué manera se producen las decisiones políticas?

Rorty se sigue apoyando en Rawls a la hora de proponer la manera en que tal deliberación debería producirse, que vendrá derivado de la visión que venimos describiendo. Para empezar, y asumiendo como Rorty y Rawls hacen, que la principal virtud social es la justicia, será preciso alcanzar una concepción compartida de la misma. Sin embargo, tal como Rorty indica citando a Rawls, «la filosofía como búsqueda de la verdad sobre un orden metafísico y moral independiente no puede proporcionar una base adecuada y compartida para una concepción política de la justicia en una sociedad democrática» así que la sugerencia sería «reunir convicciones asentadas como la creencia en la tolerancia religiosa y el rechazo de la esclavitud e intentar organizar las ideas y principios intuitivos básicos implícitos en estas convicciones en una concepción coherente de la justicia»⁴⁸. Es decir, que la idea sería emplear algo así como un método inductivo constructivista, partiendo de determinados consensos ya existentes y que conforman la comunidad misma, para ascender a una idea de justicia que por tanto debería poder ser justificable para cualquier miembro de dicha comunidad. Este sería el método inverso de la metafísica, que tras dilucidar la esencia de la Justicia, deduciría de ella lo que ha de ser una comunidad organizada de manera justa.

Por tanto Rorty insiste que no debe preocuparnos desechar la apelación a principios filosóficos según alguna teoría para justificar una determinada concepción de justicia. En lo que a cuestiones políticas se refiere, lo único que necesitamos es algún método práctico que permita hacer casar las intuiciones y convicciones individuales sobre la justicia, con los principios que articulan la concepción compartida de la misma. El equilibrio reflexivo de Rawls sería un ejemplo válido de dicho método.⁴⁹

Por otro lado, cabe también preguntarse de qué manera lidiamos con el hecho de prescindir de la pretensión de objetividad, que vendría de la mano con la noción de razón

⁴⁸ Ibid., pg.180

⁴⁹ Cf. RAWLS (1995)

de la Ilustración sobre la que no en vano descansa gran parte de la tradición democrática liberal a la que pertenecemos. Y en este sentido Rorty nos ofrece también una vía alternativa.

En su ensayo *¿Solidaridad u objetividad?*⁵⁰ Rorty explica que los seres humanos normalmente parecen buscar sentido a sus vidas de dos formas. O bien por referencia a su comunidad, en términos de ponderar y expresar su contribución a la misma, sea esta real o imaginada, o bien en relación a alguna entidad o ámbito suprahumana. Cada una de estas formas expresan respectivamente un “deseo de solidaridad” o un “deseo de objetividad”⁵¹. La tradición occidental que persigue la verdad por su valor en sí misma, y no por las consecuencias beneficiosas de su hallazgo, representaría el deseo de objetividad. Rorty sugiere que este deseo y el consecuente ideal de verdad nace tal vez de «la creciente conciencia de los griegos sobre la amplia diversidad de comunidades humanas»⁵², y atraviesa la filosofía occidental hasta la Ilustración.

Sin embargo Rorty abogará por sustituir este empeño tras el ideal de objetividad por una visión según el deseo de solidaridad. Según esta, no cabe esperar que gracias a alguna facultad intrínseca a toda la humanidad que le otorga un privilegiado acceso a lo que las cosas realmente son, eventualmente seamos capaces de conocer esa verdad única y común a toda comunidad. Sino más bien que a través del diálogo o la conversación, una comunidad que siente que sus instituciones y sus prácticas producen bienestar y felicidad para sus miembros, proponga a otras compartir los principios y creencias en que se sustentan. Algo así como un empeño de extender lo más posible el grupo, lo que implica ampliar el número de individuos que procuran el consenso, según las prácticas de justificabilidad, que como hemos visto, implica un mínimo de creencias y hábitos compartidos: «para los pragmatistas, el deseo de objetividad no consiste en el deseo de escapar a las limitaciones de la propia comunidad, sino simplemente el deseo del mayor acuerdo intersubjetivo posible, de ampliar la referencia del “nosotros” lo más posible»⁵³

Rorty obviamente vincula esta idea de solidaridad al pragmatismo: «En contraste (con los “realistas”), aquellos que quieren reducir la objetividad a solidaridad-llamémosles

⁵⁰ RORTY (1991), pg. 21.

⁵¹ Ibid., pg.21

⁵² Ibid., pg.21

⁵³ Ibid., pg.23

“pragmatistas”-no necesitan ni una metafísica ni una epistemología. Ven la verdad [...] como lo que nos es bueno creer»⁵⁴. A través de esta visión de la objetividad como solidaridad Rorty desactivaría esa potencialidad “violenta” de la Verdad, como algo a lo que tarde o temprano cualquier comunidad habrá de adherirse, pues esta es única y trasciende a las comunidades. Por el contrario, la idea es invitar a otros a unirse a los beneficios de sostener las creencias de nuestra comunidad, no por verdaderas, si no, precisamente, porque a nosotros parece habernos ido suficientemente bien con ellas. El hecho de que nuestras creencias y principios sean más o menos verdades en realidad no tiene relevancia para la visión pragmatista de Rorty, y «decir que las creencias que nos parecen racionales hoy puede no ser verdadero, es simplemente decir que alguien podría venir con una idea mejor»⁵⁵.

Y en este punto enlazamos con otro de los aspectos particulares de la visión de Rorty respecto a la relación a la consideración sobre la verdad y su papel en lo socio-político. Esta emergencia de “una idea mejor” para Rorty tiene que ver con un desplazamiento de la prevalencia de la facultad de la racionalidad hacia la imaginación.

Desde su característica visión pragmatista, Rorty pone en cuestión el progreso como asociado al avance del conocimiento entendido a la manera de las ciencias, según un paradigma objetivista de correspondencia con lo que las cosas son, propiciado por la Razón. Y en su lugar nos propone que «lo que llamamos “avance del conocimiento” no debería considerarse como un mejor acceso a la Realidad, sino como una mayor habilidad para hacer cosas»⁵⁶. Obviamente este “hacer cosas” se entenderá como cosas que progresivamente nos van proporcionando mejores niveles de bienestar y felicidad, no como un simple y ciego estar haciendo algo. De manera que el progreso no es vista a la manera unidireccional característico de paradigmas como el de la Ilustración o filosofías holistas como el marxismo, unidireccionalidad conducente a una meta o escenario diseñado de antemano, y condicionado por la correspondencia con la realidad intrínseca e invariable de las cosas, sino que en realidad se referenciaría precisamente al estado de cosas anterior del que venimos. De manera que el progreso es más bien la constante

⁵⁴ Ibid., pg.22

⁵⁵ Ibid., pg.22

⁵⁶ RORTY (2007), pg.107. Las traducciones de esta referencia son nuestras.

superación del pasado, en «una relación entre el presente humano y el pasado humano, no una relación entre lo humano y lo no humano»⁵⁷.

Y en este proceso Rorty propone completar su visión pragmatista con la reivindicación del valor y el papel de la imaginación característico del romanticismo. Para este último la razón en realidad tendría un papel subsidiario, en tanto que en realidad solo puede recorrer un camino previamente desbrozado por la imaginación. Esta en realidad es la que debe ser considerada como la que termina fijando el contorno del mundo, y no ninguna estructura intrínseca y estable de la Realidad.⁵⁸

Merece la pena señalar que el norteamericano entiende que en este proceso de progreso permanente los avances se producen cuando alguien propone alguna innovación, y esta es vista y evaluada por el resto como una ventaja, de manera que es incorporada⁵⁹. Por supuesto esta innovación tiene que ver con nuevas praxis, nuevas maneras de hacer, e incluso con la introducción de un nuevo vocabulario, una redescipción. Y tal innovación no provendrá de la razón, que nos lleva más cerca de esa verdad intrínseca y previa, sino que según Rorty será más bien fruto de la imaginación. Puesto que además, si de la propuesta de un nuevo léxico se trata, no ha de perderse de vista que el lenguaje no viene de otra facultad sino de la imaginación, pues para Rorty el lenguaje no surge de dar nombres a contenidos o conceptos ya existentes en la mente humana, sino que precisamente la innovación práctica de utilizar determinados sonidos y signos es lo que hace posible la adquisición de información sobre el mundo y su transmisión. Y como tal práctica, según acabamos de decir, requiere la aceptación como ventajosa para su incorporación del resto de la comunidad: «Poner la palabra “rojo” en circulación fue un logro similar al de Newton cuando convenció a la gente para empezar a usar el término “Gravedad”»⁶⁰

Por resumir lo visto, diremos que Rorty abunda en el rechazo por parte de pensamiento débil de Vattimo de la noción de verdad objetiva del pensamiento metafísico como fundamento político. Pero en lugar de proponer una noción alternativa “debilitada”, sugiere directamente descartar lo verdadero como asunto relevante en política, en una

⁵⁷ Ibid., pg.108

⁵⁸ Ibid., pg 108-109. Rorty sugiere esta idea apoyado en Emerson y Shelley.

⁵⁹ Ibid., pg.107.

⁶⁰ Ibid., pg.114.

especie de extensión del laicismo al ámbito de las fundamentaciones filosóficas. En su lugar propone atenerse a la justificabilidad de las ideas y propuestas, que se alcanzará según procedimientos en que serán incorporadas y aceptadas aquellas que muestren mayor utilidad. Por otro lado la cuestión de la universalidad y la racionalidad se redefine acudiendo al deseo de solidaridad que invita a otros a unirse a la comunidad en vista de los resultados obtenidos que se presentan como suficientemente buenos, y a la imaginación como facultad más adecuada para encontrar caminos y vías hacia aún mayores cotas de felicidad y bienestar, dejando la razón como facultad subsidiaria a la que se encomendará en su momento las tareas que le correspondan.

Y para concluir, señalamos que esta visión, particularmente en lo que tiene que ver con la rehabilitación de la praxis como auténtico motor del ámbito político, por encima de la *vita contemplativa* que en la tradición parece la privilegiada a la hora de encontrar normatividad ético-política, acerca en cierto modo, si bien con matices, a Rorty con el pensamiento de Hannah Arendt, a la que dedicamos el siguiente epígrafe.

3.3. Verdad y mentira en política: Hannah Arendt.

En este epígrafe damos cuenta de las reflexiones de la pensadora Hannah Arendt respecto a esta cuestión de la relación problemática de la verdad con la política, que ella aborda de manera muy directa y con una aproximación muy particular que se sitúa a medio camino entre la experiencia común o el pensamiento netamente político y la reflexión más característicamente filosófica.

Al igual que Vattimo en su *Adiós a la Verdad*, Arendt comienza su ensayo *Verdad y Política*⁶¹ reconociendo cómo parece un lugar común que «la verdad y la política no se llevan demasiado bien»⁶². Y no solo eso, sino que parece que la mentira parece ser tenida como una herramienta legítima para la persecución de fines políticos. Ya no solo por parte de agentes movidos por intereses parciales, como políticos o creadores de opinión, sino incluso por la de hombres de Estado. Así que Arendt se pregunta por los orígenes de esta

⁶¹ ARENDT (2017)

⁶² Ibid., pg.15

aparente incompatibilidad de la verdad y la política, al tiempo que lo hace por la naturaleza de ambas, investigando si es ésta la causa del conflicto, y qué podría significar tal conclusión.

Arendt nos aclara muy pronto que no pretende realizar una reflexión filosófica a propósito de en qué consiste la verdad, y que por lo tanto se contentará con aceptar el uso común del término. No obstante, realiza una distinción de gran relevancia para el devenir de sus reflexiones, que consiste en diferenciar las verdades racionales, sean estas axiomas matemáticos, proposiciones científicas o tesis filosóficas, de las verdades de hecho. Y aunque la autora tratará del conflicto con la política a propósito de todas ellas, como veremos otorgará una importancia especial a estas verdades de hecho, en tanto que sostiene que son las de mayor importancia para la política. Hemos de hacer notar también que Arendt adopta un enfoque que difiere en el acento respecto a las otras perspectivas que hemos tratado. Así, mientras Vattimo parece preguntarse por el potencial negativo que la verdad puede tener para la política (en concreto para la democracia), Arendt parece más orientada a pensar sobre la mentira que hoy, como rasgo particular y novedoso, parece emplearse de manera masiva y organizada precisamente en lo político⁶³, tratando de descubrir, caracterizar y ponderar el daño que la política, o el poder mejor dicho, puede hacer a la verdad.

Para Arendt, como avanzábamos, el tipo de verdades más importantes en el problema que ella se plantea son las verdades de hecho o factuales. Ellas remiten al entramado resultado de la acción de los hombres y mujeres viviendo juntos, que a la postre constituyen el medio político. Y de hecho, en tanto que estas verdades se refieran a acontecimientos y cuestiones políticas de primer orden, lo que estaría en juego es la «propia realidad común y objetiva»⁶⁴, es decir, la existencia de un mundo.

No obstante indaga en los orígenes del conflicto y sostiene que el mismo nace en relación con las verdades racionales. Apoyándose en Platón, Arendt se da cuenta de que en realidad la cuestión se articula como tensión entre dos modos de vida opuestos: La del filósofo y la de los ciudadanos. Estos se moverían en base a opiniones a priori cambiantes sobre los asuntos humanos, que a su vez están en flujo constante. Mientras que el filósofo

⁶³ Ver la reflexión al respecto de Koyre en el epígrafe siguiente, pg.56

⁶⁴ ARENDT (2017), pg. 32

se orienta a la búsqueda de la verdad, sobre temas que por su naturaleza son fijas y permanentes, tomando cierta distancia respecto a la vida ciudadana, en un empeño de encontrar mediante la razón esas verdades que puedan tomarse como principios, y servir, precisamente, como asidero y referencia estable para entre otras cosas ordenar la vida en la ciudad. De manera que el filósofo representa la verdad única, por oposición a las opiniones en circulación, que son caracterizadas como ilusiones fútiles. Y en cierto modo, la vida del filósofo sería la vida del ser humano en singular, en tanto que el ciudadano representa la vida de los seres humanos en compañía. Y es en relación con estas oposiciones que surge el antagonismo. Porque precisamente el intercambio de opiniones entre iguales parece un rasgo esencial del medio político. Aún más. Se diría que la verdad o validez de algún posicionamiento en relación a los asuntos humanos parece apoyarse más en el número de los que concuerdan con dicha opinión que en la solidez del razonamiento de una sola mente, por privilegiado acceso que pueda (diga) tener a presuntas verdades inmutables. Valga la mención de Arendt respecto a cómo todo poder se funda más en la fuerza de la opinión, el número de los que a ésta se adhieren, que en la verdad⁶⁵. Por tanto, podría ocurrir que la irrupción de verdades desde fuera de la libre discusión de opiniones en la “polis”, acompañada de la degradación que parece asignar a éstas como ficciones, representa algo hostil para ese modo de vivir juntos de los hombres y mujeres que configura lo político.

Pero Arendt sostiene que a lo largo del tiempo este conflicto original ha venido mutando. Señala cómo ya en la modernidad, se adquiere consciencia de la limitación y la falibilidad de la razón. Sin duda esto es así al menos desde Kant. Pero además llama la atención sobre el hecho de que al hacerlo, se produce una reivindicación del uso público de la razón, en la medida en que esto parece servir de herramienta contra el error o la extralimitación. Lo que según ella explica mejor la lucha por la libertad de pensamiento y conciencia, que la invocación del principio de libertad individual de expresión. Y en tanto que, como sabemos, desde la modernidad ni a las iglesias ni a ninguna otra instancia portadora de verdades trascendentes se las legitima para intervenir de manera privilegiada en los asuntos públicos, el conflicto que Arendt vislumbra entre el filósofo (en sentido lato) y el ciudadano parece, aún más en nuestros días, superado⁶⁶.

⁶⁵ Ibid., pg 26. Arendt cita a James Madison: «Todos los gobiernos descansan en la opinión»

⁶⁶ Ibid., pg. 31

Sin embargo, Arendt mantiene que, sorprendentemente, ese antiguo antagonismo entre la verdad y la política sigue permaneciendo, en la forma de hostilidad y rechazo a las verdades factuales cuando éstas parecen colisionar con el provecho y los intereses. De manera que se producen fenómenos como el de que en el caso de regímenes autoritarios, o directamente totalitarios, decir la verdad sobre los hechos incómodos venga a ser casi peor que la disidencia, y se termine por operar un ocultamiento generalizado de los mismos. Pero aún en las sociedades con regímenes más abiertos y democráticos, aunque decir cuáles son los hechos está más o menos tolerado, lo que se produce es una transformación consciente o inconsciente de aquellos en opiniones. Lo que según Arendt significa que la situación del hombre veraz respecto a los hechos es aún más delicada que la del filósofo de antaño. Puesto que éste mediante su viaje solitario a regiones más allá de la ciudad, traía su verdad. Y en tanto que la misma produjera perplejidades, los ciudadanos siempre podían consolarse con la idea de que en realidad tales verdades no eran de este mundo. Sin embargo la verdad factual siempre está relacionada con los otros, se refiere a acontecimientos presenciados por muchos implicados, y «existen solo en la medida en que se habla de ellos. Es política por naturaleza»⁶⁷. Entonces, ¿por qué parece persistir esa tensión entre la verdad factual y la política, y parece que la actitud de la persona veraz puede considerarse antipolítica?

Arendt responderá que lo que ocurre es que aunque verdad factual y opinión pertenecen al mismo ámbito, el político, se diferencian en la forma de mostrar su validez. Mientras que la opinión vendrá sancionada por algún tipo de acuerdo o consenso, o legitimada en última instancia por el número de personas que la mantienen, tarde o temprano la verdad factual reclama ser reconocida por encima de acuerdos y consensos⁶⁸. No es asunto de debate. De manera que la verdad de hecho viene asociada con cierta cualidad coactiva, por oposición con el carácter persuasivo de la opinión. Y es en virtud de este carácter que los autoritarismos obviamente mostrarán hostilidad a un “poder” que no pueden, a priori, monopolizar, y que vendría a competir en despotismo con el del propio régimen. Y por otro lado en los regímenes democráticos, el rechazo no es menor, en tanto que el debate encaminado a acuerdos y consensos es la esencia misma de su funcionamiento. Por tanto, el conflicto está servido.

⁶⁷ Ibid., pg. 35

⁶⁸ Ibid., pg. 39

Además, y a pesar de ello, la verdad factual y quien la dice no tiene las cosas fáciles para reclamar su particular sitio en el ámbito político respecto a las opiniones. Porque Arendt explica cómo la verdad factual en realidad no es más evidente que la opinión. Y esto es así por la propia naturaleza contingente de los hechos y los acontecimientos a los que la persona veraz se refiere. Las cosas siempre podrían haber sido de otro modo, por lo que esta verdad vendría velada con cierta opacidad debida a la ausencia de relaciones de necesidad. Por ello, una vez “rebajada” la cuestión a asunto de opinión como antes explicábamos que ocurre, el embustero que fabrica una mentira que pretenda concordar con determinado interés, o simplemente agradar a su audiencia, mientras lo haga con apariencia de coherencia y evidencia lógica, encontrará más éxito que aquel que simplemente dice las cosas como son.

A este respecto la pensadora realiza unas reflexiones interesantes. Y es que parece que este asunto de la contingencia resulta especialmente molesto e incómodo. Por eso, señala, muchos pensadores han intentado desembarazarse de ella acudiendo a ideas que reincorporaran el carácter necesario para lo que acontece, como el espíritu hegeliano, la dinámica de lucha de clases de Marx, o la postulación de una presunta naturaleza humana idéntica etc. Además observa que es frecuente que los historiadores se vean tentados a entrever una especie de necesidad en la historia, lo que para Arendt es comprensible, pero nada más que una ilusión “óptica”. Ilusión que vendría propiciada por el hecho de que la realidad, la totalidad, es algo más que el mero relato de los acontecimientos. Y requiere de un proceso de elaboración, que conlleva una selección, ordenación e incorporación de una interpretación, que obviamente, se realiza desde alguna particular perspectiva. Pero entonces, podemos preguntarnos, y así lo hace Arendt: ¿existen los hechos de manera independiente de esta elaboración? Y ella, que admite la necesidad y legitimidad de esa elaboración interpretativa, o mejor, de esas elaboraciones, sostiene que ello no es argumento para negar toda objetividad, ni para intentar confundir hecho, opinión e interpretación. Arendt es clara cuando afirma que se puede admitir el derecho a proponer una interpretación desde la perspectiva que se quiera, pero no a alterar los hechos como tal. Lo cual es una reflexión importante respecto al asunto de la verdad en política, como tendremos ocasión de ver más adelante.

Ahora bien, ¿qué posibilidades le queda entonces a la verdad, sea racional o factual, para persuadir en el reino de las opiniones en que consiste el ámbito político? Según nuestra

pensadora, y acudiendo a la actitud de Sócrates respecto a su conflicto con la *polis* que le condenó a muerte, la fuerza persuasiva de la verdad puede venir del compromiso vital con la misma con la que la persona veraz se muestra en público. Es decir, que ella misma ha de convertirse en un caso ejemplar. No solo en sentido moral, sino en el de convertirse en una imagen canónica, susceptible de ser intuita por los ciudadanos como aquello en lo que la verdad dicha consiste. Lo que sin duda parece una posibilidad precaria, pero al fin y al cabo, una posibilidad que por otro lado no es extraño encontrar como argumento a favor de determinadas gentes de política respecto a otras.

3.4. Breve discusión y comentario

Hecho un recorrido descriptivo por los textos que hemos escogido como base para abordar el tema, pasamos a continuación a realizar un ejercicio de discusión o diálogo con los autores y sus diferentes propuestas.

En todos ellos es fácil advertir que en la base de la problematización está la difícil cuestión de la fundamentación de una noción de verdad, de la posibilidad de reivindicar como verdaderas ciertas ideas o creencias y las correspondientes proposiciones o juicios. Si bien, centrando el foco sobre aquellos que tienen lugar en el discurso público, y que se invocan para orientar la acción tanto individual como en el ámbito de lo político. En este sentido la postura de Gurwitsch es la más claramente orientada a favor de la necesidad y posibilidad de esa fundamentación. Y le tomaremos como representante de esa corriente que arrancando con Platón, pasando por la polémica entre racionalismo y empirismo, la síntesis kantiana o la fenomenología a la que se adscribe el propio Gurwitsch, llega hasta la postmodernidad, y que mantiene en mayor o menor medida la posibilidad de alcanzar y proponer verdades universales y absolutas. En el caso de nuestro autor, queda más que clara su defensa de la existencia de verdades inmutables y universales, y conceptos como resultado de abstracción racional. Este supuesto es el que permitirá formular principios tan característicamente políticos como justicia, igualdad o libertad, sin los cuales nos adentraríamos en un mar de opiniones equivalentes, con el principio de maximización del beneficio particular (individual, de clase, de raza...) como único criterio de valoración y elección, que como tal, resultaría lo opuesto a un punto fijo de anclaje o referencia. Hay que señalar que el enfoque de Gurwitsch es en principio de tipo epistemológico, en lo que

tiene de discusión sobre los supuestos, metodología y fines de determinadas ciencias (el naturalismo en psico-sociología), si bien posteriormente analiza las derivadas sobre la noción y sentido de la existencia como seres humanos, y también sobre la dimensión política de la misma. Es decir, primeramente discute la noción de verdad en determinadas corrientes científicas, que rechaza como falsa, y a la que opone la noción de verdad objetiva, universal y fija. Y es entonces cuando, además, relaciona las premisas de esa falsa noción con las que están tras la actitud nihilista que explica la posibilidad de advenimiento y penetración de *bárbaras* ideologías y sistemas políticos como el totalitarismo.

Por su parte, el pensamiento débil de Vattimo parece desarrollarse de otra manera. Aunque la cuestión epistemológica sobrevuela su reflexión, parece que el enfoque o la perspectiva en la que se sitúa es la de analizar y valorar las consecuencias ético-políticas de la noción de verdad objetiva del pensamiento metafísico. En otras palabras, no parece preguntarse tanto, o solo, por si la noción de verdad heredada de la tradición metafísica es falsa o no, sino qué consecuencias tiene aceptarla. Si se quiere, más en la línea del pragmatismo de Rorty, qué utilidad tiene mantenerse en unas condiciones epistemológicas como las del pensamiento metafísico. Y para responder Vattimo se hace cargo del contexto de sociedades cada vez más plurales, de la multiculturalidad y en general asume los supuestos de las democracias liberales, concluyendo que una verdad objetiva como fundamento no puede sino constituir un obstáculo en ese panorama. O mejor, que mantener la noción de verdad objetiva puede derivar en fundamentalismo. Hasta el punto que sostiene que una política que busca la verdad no puede ser democrática⁶⁹, sentencia sin duda llamativa sobre la que valdría la pena reflexionar. En su lugar, propone un tipo más “débil” de fundamentación, la cual residiría en esos paradigmas que por lo demás han de ser explicitados y construidos, de manera hermenéutica, y no tanto “conocidos”. Diríamos que en coherencia con el horizonte democrático que parece ser el abierto en nuestra época, lo que propone es que el fundamento no sea algo preexistente, sino más bien algo en proceso, que cristaliza con el propio ejercicio democrático en la libre concurrencia de opiniones, en un clima o según un espíritu de amistad, al que él se refiere con la idea de caridad⁷⁰.

⁶⁹ Vattimo (2010), pg.29

⁷⁰ Entendríamos caridad por espíritu de fraternidad que conlleva el cuidado mutuo.

A nuestro juicio, aceptando los argumentos de Vattimo respecto a los peligros que la reivindicación de una verdad universal y preexistente puede significar, desde este punto de vista del problema de la fundamentación, la salida que propone adolece de cierto carácter, por así decir, formalista. Sin duda la noción de verdad que propone, en la estela heideggeriana, resulta compleja y de interpretación no obvia ni probablemente unívoca. Desde la nuestra, no obstante, nos parece que a la postre, no viene a ser algo muy distinto a proponer que la categoría de verdadero es algo que se enmarca dentro, y viene mediada por un paradigma cultural. Y lo que Vattimo teme y rechaza es que un paradigma cultural trate de autoimponerse como verdadero según algún principio trascendente, para evitar lo cual propone mantener el problema en el ámbito de la descodificación, la explicación, puesta de manifiesto y en su caso construcción continuada y compartida de tal paradigma. Tarea que es la que precisamente ha de asumir el pensamiento en su vertiente política. De manera que Vattimo estaría sugiriendo algo así como mantenerse al margen del contenido material de la verdad, y proponer ésta como una suerte de procedimiento, lo que tal vez pueda compararse con la salida formalista de Kant con respecto a la verdad del juicio moral en su imperativo categórico. Si bien el italiano sí parece añadir un ingrediente “material”, que, además, no es algo muy distinto de un valor: La caridad. Valor además relativo a un determinado paradigma, el cristiano⁷¹. Apelación que por lo demás comprendemos, (y apoya nuestra alusión al imperativo categórico del marcadamente cristiano pensador de Königsberg), si entendemos caridad como aquella virtud teologal que consiste en amar a Dios sobre todas las cosas, y al prójimo como a uno mismo⁷².

Pero además, encontramos dificultades para ver de qué manera podría actualizarse y hacerse efectivo ese “diálogo social e intercultural”, cuyas condiciones epistemológicas vienen precisamente determinadas por esa verdad de horizonte⁷³. ¿Según qué tipo de procedimiento se articularía esa conversación pública a través de la que se construye y acuerda la verdad de horizonte? ¿Cómo asegurar la participación efectiva de todos los implicados, en condiciones de equidad y legitimidad? Más aún. Vattimo sostiene que la tarea de desvelamiento interpretativo de la verdad de horizonte requiere de la adopción de un punto de vista especial, que es esa especie de *epojé* respecto a la pretensión de

⁷¹ Vattimo no deja de encuadrarse en el cristianismo, si bien alejado de su Iglesia.

⁷² Ver entrada en el Diccionario de la Lengua Española de la RAE.

⁷³ Vattimo (2010), pg.17

validez del propio horizonte (puesto que al fin y al cabo pertenecemos a él), y de adquirir conciencia del carácter histórico y contingente del mismo. Nos parece que dicha posición o actitud tal vez no esté realmente al alcance de todo el mundo, por lo que parece que la tarea requiere de algún “saber” especial, de alguna capacitación competencia intelectual particular. Tal vez por ello es por lo que Vattimo redefine precisamente hacia ésta la tarea del pensar, que fácilmente parece remitir al filósofo o el intelectual. Por tanto, pensamos que finalmente Vattimo se ve empujado a volver a apuntar hacia el filósofo como encargado de la tarea de “traer la verdad” a los seres humanos. Si bien, en este caso no lo hace al volver de un viaje al mundo de las ideas, sino permaneciendo en la “ciudad”, pero tras la vuelta de su tránsito por la *epojé* interpretativa.

Lo mismo cabría decir respecto a Rorty, en tanto que la suya supone una apuesta acaso aún más radical y decidida por descartar la verdad objetiva como criterio en cuestiones políticas, sustituyéndola por una praxis que nos proporcione justificabilidad. Aunque Rorty en este caso sí que atiende a la cuestión del cómo articular la obtención de un consenso, proponiendo por ejemplo el equilibrio reflexivo de Rawls. Pero sea como fuere, es posible detectar cómo Vattimo o Rorty, aunque intentan escapar del carácter objetivista y necesario de la verdad de la metafísica, parecen ellos mismos inclinados a ofrecer algún tipo de criterio para obtener algún grado de universalidad, para elevarse por encima de un cierto localismo o etnocentrismo, por más que para Rorty este no es en realidad suprimible.⁷⁴ Quizá por ello Rorty, termina echando mano de procedimientos como el citado equilibrio reflexivo de Rawls, como para tratar de asegurar un criterio para la justificabilidad, allí donde ésta sustituye a la verdad y aquel la adecuación sujeto-objeto. Pero en tanto que procedimientos como el rawlsiano se establecen bajo determinadas condiciones de idealidad, ¿no cabría decir que allí donde Kant o Husserl postulaban una subjetividad trascendental, Vattimo o Rorty apuntan a una suerte de intersubjetividad trascendental como fundamento, por más que lo sea de una verdad *debilitada* en el caso de Vattimo, o de la simple justificabilidad en el de Rorty? ¿No estarían a su vez sustituyendo el papel que en los esquemas trascendentales o metafísicos representaba la razón, por el del paradigma o tradición cultural como “facultad” compartida y presente

⁷⁴ El inconveniente que en todo caso este etnocentrismo o localismo podría presentar sería su deslizamiento hacia el fundamentalismo, extremo que vendría potencialmente desactivado por el principio de solidaridad rortyiano visto más arriba.

en cada individuo que asegura la “universalización”, si bien al reducido ámbito de la comunidad?

Por concluir este comentario al enfoque antimetafísico abordado, sí nos gustaría añadir algo respecto a la alusión rortyana al espíritu romántico del pragmatismo que propone. Y es que la misma nos parece oportuna y atinada en relación con el ámbito de lo político. Rorty apela al romanticismo en lo que tiene de reivindicación de la imaginación como facultad a la que la razón vendría en cierto modo subordinada, como herramienta que desbroza y abre el camino que luego la razón recorre. Citando a autores como James, Emerson o Shelley,⁷⁵ Rorty discute el planteamiento objetivista según el cual se trata de obtener una descripción lo más exacta y perfecta posible de la realidad, y una vez alcanzada, ceñirse a ella como criterio de verdad y justificación, en favor de hacer uso de la imaginación para embarcarse en un continuo ejercicio de redescipción en tanto que potencialmente signifique mayores cotas de felicidad y bienestar. El significado político de este llamado nos parece relevante. Pensemos si no cómo en ocasiones se apela a descripciones de este tipo, a las que se presenta como dotadas de objetividad científica, para llevar a cabo políticas que despiertan resistencias. Es tal vez el caso de modelos económicos, es decir, descripciones, que se presentan como terminados y a los que no cabe por tanto presentar alternativa alguna, por más que los resultados de su aplicación generen sufrimiento. Lo que Rorty estaría pues reclamando es la posibilidad del surgimiento continuo de nuevas descripciones, aún en contra o más allá de los resultados de la razón, por vía de la imaginación. Y el alcance político de tal reclamación nos parece importante, en tanto que si efectivamente pudiera llegarse a un modelo descriptivo de la realidad tan perfecto que solo cupiera atenerse racionalmente a él, lo político mismo quedaría anulado, en tanto que, como nos dice Arendt, el inicio de algo nuevo, como acción, es la esencia de lo político. Volvemos a encontrar entonces cierta cercanía entre el pensamiento político de Arendt y el pragmatismo de Rorty.

En el caso de Arendt, encontramos una salida algo diferente respecto a la cuestión del fundamento. Ella ya nos aclara que se desmarca de una reflexión como tal sobre lo que sea la verdad, y se atiene al significado y uso común del término. Por lo que la reflexión epistemológica está particularmente al margen en su planteamiento. Y en cuanto a este

⁷⁵ RORTY (2007), pg.109

tema del fundamento, Arendt puede compartir con Vattimo el rechazo a esa forma de verdad única a la que ciertas tiranías, incluso filosofías, parecen invocar para autoimponerse. No oculta su rechazo a las filosofías de la “necesidad”, sea esta dialéctica, histórica, o fundada en una presunta naturaleza humana inmutable. Sin embargo, creemos que podemos extraer la conclusión de que la pensadora sí nos sugiere la idea de un fundamento, que sería una especie de versión “material” del paradigma u horizonte de Vattimo. Ella sostiene que no hay supervivencia de la existencia, ningún *in suo esse perseverare*, de seres finitos como los humanos, sin ese conjunto de formaciones producto de las acciones de los seres humanos en su vivir juntos, que a lo largo del tiempo y en cada momento se recibe, modifica y transmite. En otras palabras, Arendt propone que el propio entramado de los hechos fruto de la acción de los seres humanos conforma la realidad común, que permite a estos hablar de un mundo, al menos en su dimensión política. Por tanto, en cuanto a lo político, sí creemos que Arendt nos propone la verdad, si bien en su forma de verdad de hecho, como fundamento de lo político. Si bien cuidándose de remarcar el carácter contingente de ese flujo de hechos, que es lo que precisamente parece opacar su sentido (al fin y al cabo, las cosas podrían haber ocurrido de otro modo, pero a la vez, ese es el precio que hay que pagar por la libertad). Pero en todo caso, Arendt señala que si bien las opiniones pueden ser diversas respecto a los mismos hechos, y todas legítimas, lo que no resulta legítimo es la negación, transformación o manipulación de los hechos mismos. Entonces, perderíamos esa realidad común y objetiva que constituye y permite lo político. Perderíamos el mundo, o como mínimo el sentido mediante el que nos orientamos en él.⁷⁶

Vale la pena señalar cómo el enfoque de Arendt encuentra una vía interesante de plantear la cuestión de la fricción entre la “verdad del filósofo” y la naturaleza de la vida política, al menos democrática. Y es entrever que la cuestión no sería tanto la tensión entre dos formas o modos de existencia dentro de un marco o realidad común, sino que lo que está en juego es esa realidad común en sí, y que para ella está conformada por aquello de lo que dan cuenta las verdades de hecho. Sin embargo, ni Gurwitsch ni Vattimo parecen atender a esa importante distinción. Sirva de ejemplo como Vattimo parece, en principio, tener como verdades igualmente susceptibles de interpretación a la luz del paradigma el

⁷⁶ ARENDT (2017), pg.68-69

acontecimiento de la segunda guerra de Irak, y el principio de que los hombres son creados iguales como uno de los derechos humanos, por ejemplo. Podría aclararse que lo que Vattimo propone como asunto de interpretación sería la cuestión de la justificación, de si algún principio perteneciente al paradigma compartido permitiría entender la invasión como necesaria y conveniente. Y Arendt tal vez admitiría este enfoque. Pero no admitiría que se cuestionara el enunciado de que las pruebas de la existencia de armas de destrucción masiva nunca se conocieron ni fueron concluyentes. Utilizando una de las formas de ejemplificación a que ella acude en su ensayo, lo que nadie podrá decir es que Irak atacó a los Estados Unidos.⁷⁷

En otro orden de cosas, otro asunto que recorre la discusión de estos autores como preocupación es el de la libertad. Desde la perspectiva de Gurwitsch, el abandono de la posibilidad de alcanzar abstracciones universales, y la invocación de la utilidad como único criterio de verificación, abre al camino a un instrumentalismo generalizado que incluye al propio ser humano como medio, como un mero artefacto regido por mecanismos causales de estímulo-respuesta, en cuyas mentes puede por tanto insertarse cualquier contenido. Quedaría así comprometida la existencia libre de los seres humanos, puesto que en realidad no pueden elevarse por encima de su “animalidad”, tratando de satisfacer necesidades y deseos, lo que muchas veces va unido a que se sumen a la opinión común sobre las cosas, puesto que esto trae consigo algún tipo de recompensa. Y en resumen, ese modelo *maquinal* de ser humano que no se guía por verdades universales, sino por preferencias contingentes, por lo demás manipulables, y las correspondientes respuestas causales, puede conducir a una sociedad igualmente maquinal.

Por su lado, Vattimo expresa también sus temores respecto a una sociedad de la organización total, y en la que por tanto la existencia libre se ve comprometida. Pero, contrariamente a Gurwitsch, alberga tal temor precisamente como resultado de la búsqueda de verdades preexistentes y universales (paradoja en la que nos detenemos más adelante en este apartado), que puedan invocarse como fundamento en el ámbito político. Si el pensamiento político se orienta a la búsqueda de ese tipo de verdades, y según la

⁷⁷ ARENDT (2017), pg. 36. Mención al hecho de que en la I Guerra Mundial Alemania invadió Bélgica, y no al revés, en respuesta de Clemenceau a la pregunta sobre qué opinarían las generaciones futuras respecto al origen de la contienda.

noción de verdad como correspondencia, no resta más que la adecuación de nuestros pensamientos y nuestra vida en común según ese orden inmutable, ¿dónde queda la existencia como seres libres? De manera que el italiano llega a concluir que decir adiós a la verdad es el inicio y la base misma de la democracia.⁷⁸ Y si asumimos que la democracia, al menos en su forma liberal, es el sistema con el principio de la libertad como uno de sus pilares, lo que Vattimo propone es remover la verdad como fundamento para poner la libertad en su lugar. Ahora bien, ¿qué clase de validez tiene la tesis de que el ser humano es libre? ¿Es evidente que la democracia sin verdad es la forma de convivencia que mejor preserva la libertad individual? ¿Pertenece la libertad a algo parecido a la naturaleza humana? Nos inclinamos a pensar que en su preocupación por la preservación de la libertad, idea clave en el campo político, Vattimo no puede evitar él mismo terminar proponiendo un fundamento, la propia libertad, que por lo demás no deja de ser una de esas abstracciones de la razón que Gurwitsch reivindica frente al nihilismo relativista. No obstante, el italiano replicaría que él no propone la libertad humana como una verdad trascendente, ni como característica esencial, sino como uno de los elementos que conforman el paradigma de creencias y premisas compartidas en la actualidad a la que nos vemos lanzados. Por tanto, si esto es cierto tal vez lo sea relativo al paradigma resultado de la historia del pensamiento político occidental, pero no es tan claro que lo sea universalmente (de hecho, que desde occidente en ocasiones parezca querer imponerse por la fuerza el sistema democrático liberal occidental, hecho que él rechaza y denuncia, demuestra que existen otros paradigmas con creencias en otro sentido)

En cuanto a Arendt, nos propone una idea que vale la pena señalar en cuanto a la relación de la verdad y este principio de libertad. Ella pone de manifiesto que en realidad la propia verdad tiene como característica diferenciadora, respecto a la opinión, la forma de afirmar su validez. La verdad tiene un carácter coactivo, incluso hasta cierto punto despótico, que es precisamente, como veíamos, lo que hace nacer la tensión con el campo político, en el que prima la persuasión sobre opiniones. La preocupación por la preservación de la libertad es también clara en el pensamiento de Arendt, y al igual que Vattimo, desconfía de las potencialidades negativas de las tiranías de la verdad, con la monarquía de filósofos platónica como ejemplo paradigmático. Sin embargo, de la misma manera que desde el

⁷⁸ VATTIMO (2010), pg.18

las posiciones antimetafísicas se vienen a señalar los límites a la verdad, o a las pretensiones políticas del hombre veraz, Arendt realiza lo propio en cuanto a las aspiraciones de la libertad en el ámbito político. Ella entiende el campo político como el ámbito propio de la libertad, conformado por la acción de los seres humanos viviendo juntos. Y la acción tiene siempre de alguna manera algo que ver con transformar el mundo, con iniciar algo nuevo. Y precisamente por ello, la verdad, de cualquier tipo, pero en particular la verdad factual, en su “tozuda” persistencia, constituye el límite de lo político. Porque precisamente lo que no está al alcance de lo político es modificar la verdad. Y en este aspecto rectifica en cierto modo a Vattimo. Como vimos, éste propone hacer una recepción del pasado como abierto al futuro en un ejercicio de interpretación, pero sin reducirlo a hecho, a dato. Sin embargo, Arendt hace un llamado a no asignar ilegítimamente condición de potencialidad al pasado o el presente, sino tomarlos, precisamente como hechos no modificables. Entre otras cosas porque tal actitud supondría la pérdida de la estabilidad, de orientación en un estado de cosas desde el que precisamente iniciar algo nuevo, transformar (esencia de lo político), pero siempre hacia el futuro, única dimensión al alcance de la acción. En este sentido, Vattimo o Rorty y Arendt proponen delimitaciones en sentido inverso: Los primeros pretenden poner límites al papel de la verdad, para extender (o al menos preservar) el de la libertad. Arendt llama la atención sobre las posibles extralimitaciones de la pulsión transformadora de la acción política, cuando pretende precisamente pasar por encima de la verdad.

Por último, nos detenemos a analizar una curiosa paradoja. Como hemos visto en los apartados anteriores, tanto en Gurwitsch como en Vattimo o Rorty hay una preocupación por la manera en la que la noción de verdad puede conducir o tener relación con la creación de condiciones que degraden los sistemas democráticos, o que directamente favorezcan la aparición de formas autoritarias o totalitarias.

Por su lado, Gurwitsch entiende que desechar la facultad del ser humano de llegar a abstracciones universales que puedan tomarse por ideas rectoras o fundantes, unido a una concepción del ser humano desde supuestos naturalistas, es consecuencia de una actitud nihilista. Actitud que según él está también en la base de las ideologías que sostienen los autoritarismos y totalitarismos. Como vimos, algunos rasgos de este nihilismo son la reducción de la razón a simple herramienta adaptativa, tomar por criterio de verdad la utilidad o provecho para el individuo o el grupo particular, en un esquema general de

adecuación medios-fines. Por tanto, lo verdadero adquiere una condición relativa, tanto en lo que a cuestiones de hecho se refiere, como a asuntos de razón. En estas condiciones, por ejemplo, el principio de igualdad de todos los hombres no puede argumentarse del modo en que desde la modernidad vendría haciéndose, a partir de esa especie de representación de la especie entera en cada individuo en virtud, precisamente, de su condición de seres racionales, privilegiados por ello para la relación con la supuesta racionalidad universal. De manera que las ideologías racistas, xenófobas, clasistas etc. pueden encontrar sencillo introducir sus visionas particularistas, negando la existencia de cualquier suerte de “naturaleza humana” que pueda hacer a un grupo reconocerse en los otros.

Vattimo, por el contrario, sugiere que apelar a la verdad objetiva que Gurtwitsch reivindica, con pretensión de validez eterna y universal es precisamente lo que puede servir de justificación para proponer un ordenamiento social y político correlato del presunto orden universal, y que por tanto sería el necesario, convirtiendo en asunto vano el plantear posibilidades o alternativas y cualquier debate a propósito de ellas, esencia misma de la democracia. En palabras de Arendt, se eliminaría la posibilidad de iniciar algo nuevo, pues todo es ya y lo es para siempre, lo que destruiría la esencia misma de la acción humana, y por tanto, de lo político.

¿Hasta qué punto son estos argumentos, desde la afirmación y el rechazo de la verdad objetiva respectivamente, válidos como explicación de los fundamentalismos y totalitarismos?

Nos atreveríamos a realizar algunas observaciones al respecto. En cuanto a la posibilidad de que una visión de la verdad establecida no como fundamento trascendente, sino más bien como construcción con formas más democráticas, no debemos olvidar cómo el ascenso de Hitler y su discurso falaz al poder se apoyó en la capacidad de maniobra que le dio la representación que el Partido Nazi logró en el Reichstag a través de elecciones, por mucho que después el procedimiento democrático fuera laminado.⁷⁹

Por otro lado, en cuanto a la virtualidad de atenerse a una noción de verdad objetiva para contener el triunfo totalitario, podríamos compartir con los antiobjetivistas en que no hay garantía de que el acceso y transmisión de la misma no terminara siendo asunto de cierta

⁷⁹ AGOSTO (2008), pp.16-25

élite, y con Arendt albergar reservas respecto a su capacidad de intervención en el ámbito político, en tanto que en realidad no pertenece a tal ámbito, y encontraría hostilidad. Y además, y por utilizar el mismo ejemplo, podríamos mencionar excesos por parte de ciertas potencias actuales enarbolando la bandera del principio de igualdad de todos los hombres y de la democracia, para llevar a cabo acciones que a la postre fracasan en su objetivo declarado, aunque sí parecen producir provechos para sus iniciadores.

No obstante, creemos que los argumentos proporcionados desde ambas posturas son al plausibles y merecen ser tenidos en consideración. Pero entonces, ¿cómo es posible que posturas tan antagónicas sobre la verdad se sostengan en parte para argumentar sobre lo mismo, a saber, para conjurar el riesgo de excesos antidemocráticos?

Tal vez lo que ocurre es que la cuestión se plantea en estos autores desde la perspectiva de la verdad, cuando en realidad el asunto ha de mirarse más bien desde un enfoque obviamente relacionado y complementario, pero tal vez diverso. Nos referimos a examinarlo desde el punto de vista de la mentira, entendiendo que ésta no es necesariamente lo opuesto a verdad, sino la acción deliberada de decir lo que no es. Y en este sentido observaremos las reflexiones de Alexander Koyré, quien propone que los totalitarismos en realidad están fundados en una inversión del papel de la verdad y la mentira, otorgando la primacía a esta última. En su breve texto *La función política de la mentira moderna*⁸⁰ realiza una descripción del modo en que los totalitarismos penetran y se asientan, de la que cabe concluir que en realidad el “paradigma epistemológico” en que se produzca no importa tanto, puesto que el totalitarismo acaba funcionando basado en el engaño como arma. En la descripción de Koyré el totalitarismo funcionaría como una suerte de “conspiración a la luz del día”, en que los rasgos característicos de una sociedad secreta, en cuanto a la lealtad al grupo, las consecuencias de ser conocedor de la existencia y los fines secretos de la misma, las paradojas respecto a lo que es creído y negado por sus miembros etc. se ven exasperados y llevados al límite. Hasta tal punto que, por ejemplo, declarar abiertamente los fines secretos del movimiento, decir la verdad en público, es la manera más eficaz de engañar a los otros, incluso a los simpatizantes que en realidad no son vistos por las élites jerárquicas más que como instrumentos o una masa estúpida no muy distinta a tales otros. Y es que para Koyré esta forma de la conspiración

⁸⁰ KOYRE (1997)

a la luz del día es la correspondiente a la época democrática y la sociedad de masas, que tiene a su base además una antropología, según la cual la razón en su más elevada forma es en realidad algo poco extendido entre los hombres, y por tanto más bien asunto de las élites. Aún cuando la razón en su forma más instrumental es apreciada y de ella se nutren las técnicas y métodos de acción y propaganda.

Y por concluir, y en relación con el texto de Koyré, volvemos a Arendt. Ella como venimos diciendo, mantiene el mismo temor que Vattimo y los antiobjetivistas respecto a ideologías de “verdad única” ya sea en la forma de la república platónica, en la de las que se apoyan en la necesidad intrínseca del devenir histórico, o en supuestas esencias del hombre. Arendt parece convencida de que la asunción de la *molesta* contingencia de los hechos y los asuntos de los seres humanos es el precio que hay que pagar por la libertad. Sin embargo una vez más lo particular de su reflexión está en establecer la especificidad del campo político. Y en ese sentido es consciente de las dificultades que las verdades que llegan de ámbitos que lo trascienden tendrán para insertarse en él, e incluso de que tal vez políticamente no sea tan determinante. Ahora bien, la pensadora sí pretende establecer un punto de anclaje (¿fundamento?) como necesario para la política. Que es precisamente, como hemos explicado, compartir una realidad común, un mundo de partida, pues si no difícilmente puede darse el empeño de cambiarlo, que es consustancial a lo político. Y esta realidad común estará conformada por el tejido de los hechos y acontecimientos que, en cuanto pasados, son ya punto de partida y no simple potencialidad. Desde estos supuestos, Arendt sostiene que los intentos de mentiras masivas organizadas, como los que Koyré identifica como característicos de los totalitarismos, en realidad tarde o temprano fracasarán. Puesto que, admitiendo la gran capacidad que el poder en nuestra época tiene para, si se lo propone, destruir la verdad de ese tejido que conforma la realidad común, lo que no puede hacer es presentar un sustituto estable. Esta característica de estabilidad, de obstinada persistencia, es solo propia de la verdad de hecho, precisamente por la contingencia que le es esencial. Por tanto, Arendt tal vez concordaría con el antiobjetivismo respecto a sus reservas en torno a la creencia en verdades objetivas fundamentales, pero no admitirá no tomar las verdades factuales como punto de partida, más allá de las posibles interpretaciones, para configurar las opiniones, sean cual sean estas, que a partir de ahí, ya sí, podrán ser objeto de debate.

4. VERDAD Y POLITICA EN EL MUNDO DE HOY.

Retomando y contemporizando tal vez el inicio del ensayo de Arendt, no solo nadie duda que la política y la verdad nunca se han llevado demasiado bien, y que en consecuencia la verdad no es una virtud especialmente apreciada en la política. Sino que en nuestros días tal vez ni la una ni la otra gozan de especial prestigio, puesto que parece que el sentir común es que la mentira, descarnada e interesada, es en realidad lo característico de la política.

Al intentar pensar sobre la relación entre verdad y política en nuestras sociedades de hoy, tendremos que hacernos cargo de aquellos rasgos distintivos y particulares que éstas presentan. Llamaremos la atención entonces sobre que nuestras sociedades muestran un elevado grado de pluralismo (ideológico, cultural, identitario...), en las que la libertad de pensamiento y expresión son valores en líneas generales bastante asentados y respetados, dentro de un marco general de individualismo según los principios del liberalismo político (y económico, como veremos). A su vez, el mundo es cada vez un lugar más pequeño, en el que el conocimiento y contacto con otras culturas es cada vez más frecuente, y la cantidad y rapidez con que los hechos y opiniones circulan y se transmiten es cada día mayor y accesible a través de las tecnologías de la información e internet.

Este contacto creciente, o incluso convivencia entre grupos de filiaciones ideológicas y culturales diversas, en ocasiones según una relación de minorías-grupo dominante y las fricciones y problemas que presentan a lo hora de expresar y adoptar formas de vida diversas, es probablemente una de las causas que motiva la reflexión de filósofos como Vattimo, Rorty etc. y otros desde enfoques diversos como el multiculturalismo o el pensamiento comunitarista. Y respecto a Vattimo o Rorty en particular, su salida respecto a “debilitar” el peso de la verdad como fundamento para reivindicar tales formas de vida tiene que ver, creemos, con facilitar la coexistencia y convivencia, desplazando el fundamento hacia la construcción compartida de un paradigma más general e inclusivo.

En nuestras sociedades es difícil identificar alguna instancia que aparezca como privilegiada depositaria de verdades universales en sentido fuerte, salvo quizá por su propia naturaleza algunas de las *iglesias* o élites religiosas, cuyo papel no obstante está

bastante embridado y todo lo más parecen seguir intentando influir, pero difícilmente determinan. Desde luego, hoy en día desde la filosofía no parece que se proporcionen verdades que sean presentadas o tomadas como fundamento para la acción política. En todo caso son un tipo particular, pero a la postre una más⁸¹, de las diversas aportaciones a la conversación pública que desde distintos ámbitos se realizan. Podríamos pensar que ese antiguo papel de depositario de saber verdadero y en principio desinteresado de la filosofía⁸², hoy se ha desplazado al sistema de la ciencia, si bien con un objeto y ámbito muy definido (como lógico efecto del proceso de disolución de la propia filosofía en estos diversos saberes particulares). Si bien posiblemente es cierto que, como precisamente desde la filosofía se sugiere, su valoración se basa más en las posibilidades tecnológicas que su avance ofrece, algunas de las cuales, por cierto, suscitan algunos problemas y cuestiones de tipo ético, o parecen mover algunas creencias o esquemas más o menos asentados respecto a nosotros mismos. Nos referimos a los avances en neurociencia, genética, etc. que por otro lado, parecerían hoy precisamente reclamar el concurso del pensamiento más bien filosófico.

Si aceptamos que la ciencia es efectivamente un sistema desde el que se proveen verdades, podemos pararnos a pensar cómo es la relación de las mismas con lo político en nuestra actualidad. Y en este sentido podemos ver algún ejemplo de cómo se producen resistencias desde el campo político para aceptar y asumir las verdades propuestas desde la ciencia, que en principio realiza desde la imparcialidad y según una metodología encaminada a la validez objetiva. Es el caso del cambio climático, y la explicación del mismo como efecto de la actividad humana. Como es sabido no faltan personas y organizaciones que, desde distintos ámbitos, rechazan que tal fenómeno efectivamente sea un hecho, o, que de serlo, sea consecuencia de la actividad humana, y por tanto sea ésta precisamente la que debe modificarse. Sin entrar a la discusión de fondo, sí que nos interesa señalar cómo el fenómeno consiste en la tensión entre una tesis presentada como verdadera desde fuera del campo político en sí, y que cuando algunos agentes la invocan para orientar determinada dirección a la acción en el campo político, encuentra

⁸¹ A pesar de la proliferación de filósofos en las tertulias de análisis o simples programas de entretenimiento a la que asistimos recientemente. Lo que puede ser motivo de celebración, pero tal vez también de ciertas reservas, si coincidimos con Arendt que al descender al mercado de opiniones, toda verdad tiende a ser transformada en opinión.

⁸² Este asunto es hoy objeto de reflexión y discusión.

resistencias. No es difícil pensar que presumiblemente esas resistencias se producen en tanto que las acciones que se reclaman como necesarias suponen una lesión para algunos intereses parciales, y en general tal vez la renuncia a algunas costumbres y hábitos más o menos cómodamente instalados en nuestras vidas y asumir algunos costes. Lo que nos pone bajo la pista del criterio de verdad según el provecho o utilidad propia que Hobbes detectaba, y que Gurwitsch denunciaba como nihilismo pernicioso. De esta manera lo que termina ocurriendo es que, tal como vimos en Arendt, esa “verdad” es transformada en una opinión más cuando penetra en el campo político, sobre la que además se lanzan sospechas sobre sí, a su vez, no es en realidad una opinión que responde a intereses particulares, más o menos ocultos.

Otro ejemplo que viene también al caso es al que hemos asistido recientemente a propósito de la pandemia de COVID-19. En este caso aparecieron corrientes que por un lado recelaban de posibles efectos secundarios de las vacunas, no suficientemente conocidos y estudiados. Pero más allá, por otro hubo quienes en realidad querían ver oscuros y no declarados objetivos, por parte de élites conspiradoras, en la administración a nivel planetario de la vacuna. En este caso, el rechazo a la “evidencia científica” tendría ingredientes distintos, que parecen encuadrarse con esa actitud de cinismo automático que Arendt señala como efecto del continuo ajuste de hechos que la mentira a gran escala exige.

Quizá merece la pena poner especial atención en un ámbito de saber particular, que sería el de la ciencia económica, en la medida en que la misma presenta cierto interés respecto al asunto de la relación verdad-política. Si seguimos a Arendt, las verdades racionales de la filosofía o las ciencias naturales provienen desde ámbitos fuera del campo político, y sin embargo, al intentar insertarse en éste adquieren la cualidad de opiniones. Sin embargo, si nos fijamos en la economía (al menos en la denominada economía política) parece producirse un fenómeno contrario. Siendo su medio característico el campo político, y en tanto que su objeto y alcance se inscribe claramente en el ámbito de los asuntos humanos, ha ido cada vez más viéndose a sí misma y reivindicando un papel que recordaría más al de una instancia de verdad racional que se elevaría por encima de las opiniones en el campo político. Así como las verdades racionales, de la filosofía u otras disciplinas, son transformadas en opiniones cuando descienden al ámbito político, parece que la economía (los economistas) pretende intervenir e insertarse en los asuntos humanos

justamente pretendiendo transmutar sus opiniones en verdades racionales, con pretensión de imparcialidad y validez objetiva. Parece claro que en el ámbito de la economía opera la noción de correspondencia del pensamiento con los datos o hechos. En tanto que funciona bajo la elaboración de modelos que pretenden simular la realidad, cada perturbación, o cada objetivo a lograr es cuestión de deducción a partir del modelo, que reproduce las leyes que gobiernan los procesos económicos reales. Y dado que sin duda los problemas que la economía plantea y a los que trata de dar solución son netamente parte de los asuntos de los hombres, no parece difícil deslizarse a la idea de poner al frente de la comunidad a expertos economistas, que supieran aplicar las leyes adecuadas a cada caso (¿no ocurre en cierto grado así ya?). De manera que este resulta ser un ejemplo de aquello de lo que los antiobjetivistas como Vattimo o Rorty pretenden alertarnos⁸³: Un cierto fundamentalismo en torno a una verdad como correspondencia. Solo que además en este caso, en no pocas ocasiones la presunta correspondencia pensamiento-datos parece ser desmentida por los propios hechos, que debería reconducir las conclusiones de la ciencia económica de la condición de *episteme* a la de *doxa*. O bien, como mucho, a orto-doxia

Puede que algo similar, aunque tal vez en menor medida, ocurra en todas las llamadas ciencias sociales, en su pretensión de obtener verdades de este tipo. Y es que en este caso parece especialmente oportuno cuestionar la pretensión de objetividad, puesto que intentar fijar datos o hechos a partir del objeto de estudio, que se distinguiría precisamente por su carácter contingente (reverso “molesto” de la libertad), resulta arriesgado y dudosa legitimidad. Esta es precisamente parte de la crítica a las ciencias (en particular las ciencias humanas) desde corrientes postmodernas como la hermenéutica por parte de autores como Dilthey, Gadamer, Heidegger, etc.

En todo caso, y continuando con la atención a las ciencias humanas, del espíritu o humanidades, podemos señalar la importancia que algunas de ellas han adquirido en los últimos tiempos. Incluso podemos decir que hemos asistido al nacimiento de alguna rama práctica específica, como aquella que bebiendo de fuentes de la psicología y sociología, y de la algorítmica del “big data” se constituye en algo así como una “ciencia” de la comunicación política, y en particular en su versión representada por la figura de los

⁸³ Vattimo menciona el caso de la economía de mercado y los tecnócratas como ejemplo de riesgo fundamentalista.

“Community Manager”. En este papel creciente de estos saberes y profesiones, confirmamos las observaciones de Gurwitsch sobre la visión mecanicista del ser humano desde las ciencias humanas, incluso de las funciones intelectuales. Y en su auge, comprobamos el asentamiento de esa figura a la que Arendt se refiere como “creadores de imágenes”⁸⁴. La importancia que estas disciplinas y habilidades parecen adquirir, revelan como desde la política profesional parece haberse comprendido efectivamente que la batalla se libra en el campo de la creación de opinión, de la persuasión, y no tanto en el debate racional de juicios con pretensión de verdad, o al menos, desde el que ésta pueda emerger como resultado.

En ámbitos más o menos especializados, y también a nivel más general, está bastante extendida la idea de que en realidad la política tiene más que ver con percepciones, con expectativas, esperanzas o decepciones, que con hechos ciertos o verdades asentadas, que en todo caso vendrían a ser elementos adicionales que ayuden a apoyar o desmentir, pero no exactamente a determinar en el ámbito de las elecciones y preferencias. De ahí que de forma cada vez más evidente, el discurso público contenga más apelaciones a lo anímico, lo emocional o directamente sentimental, que a proponer o suscitar razonamientos en torno lo verdadero. Desde el discurso público muy a menudo se trata de agitar el miedo, sea éste fundado o más bien imaginado, en contra de los adversarios y movilizar la esperanza o sensación de seguridad respecto a la propuesta propia, en lugar de proponer razones fundadas ya no sobre lo verdadero o lo falso, sino siquiera sobre lo conveniente o no para el interés general. Y por tanto hemos de reconocer que el campo político actual está especialmente configurado como una suerte de “mercado de opiniones”. Y esta caracterización como mercado no es solo metafórica, si admitimos el hecho de que las técnicas de mercadotecnia del ámbito empresarial cada vez transitan más y mejor al ámbito de la creación y transmisión de opinión, o en otras palabras, de la persuasión, como nos hacía ver Arendt⁸⁵

Todo esto además ocurre en un contexto en el que el afianzamiento de la libertad individual como valor fundamental de nuestras sociedades, al menos occidentales, parece creciente y fuera de toda discusión. Y como consecuencia, indisolublemente unida a esta

⁸⁴ ARENDT (2017), pg.60

⁸⁵ ARENDT (2017), pg.65. Arendt señala como la propaganda gubernamental ha aprendido de las prácticas de las empresas de publicidad.

idea, aparece la de la libertad de expresión y de opinión, que los ciudadanos parecen valorar encarecidamente y ejercer ampliamente. Pero además, acogiéndose a ese principio de libertad, los ciudadanos se deslizan en seguida al de la igualdad, en el sentido de que no muchos ciudadanos aceptarán que existan opiniones de mejor calidad o más valiosas que las suyas propias, de forma que en no pocas ocasiones la desavenencia de opiniones se saldará con un “esa será su opinión”, sin posibilidad de acudir a instancia de arbitraje ninguna. Esto nos presenta un panorama que nos recuerda al descrito por Gurtwisch, caracterizado por la equivalencia de toda opinión sin posibilidad de contraste racional con idea superior alguna, y nos confirma lo que Arendt señala respecto a que el campo político parece ser en cierto modo refractario a la verdad, y en él todo juicio acaba transmutando en opinión. A este respecto nos gustaría llamar la atención sobre algunos fenómenos particulares de la comunicación política actual.

Como decíamos, desde la política parece haberse comprendido bien que el objetivo es la persuasión, y que el debate político se articula en torno a opiniones que se nutren de percepciones y expectativas (y obviamente se asientan no pocas veces en intereses parciales) que terminan orientando los mensajes a lo emocional. Pero a menudo, el discurso viene acompañado de la incorporación de opiniones o voces “expertas”, que suelen pertenecer precisamente al ámbito de las ciencias, o en su caso al mundo académico. Y quizá sea esta la forma en que hoy esa verdad del filósofo de la antigüedad se muestra o aparece en nuestro campo político actual. Pero ocurre que, del mismo modo que Arendt señala en su indagación por el origen de la tensión verdad-política, esa irrupción de la verdad en el campo político parece ser recibida con cierta hostilidad, al percibirse cierta intención coactiva, una suerte de ilegítima imposición externa. De manera que automáticamente se opera ese mecanismo mediante el que esa “verdad” se intenta transformar en una opinión más. Frecuentemente sobre la base de dudar de la imparcialidad del experto, o de encuadrarlo en una élite alejada de la vida real, o también desde el escepticismo ante la percepción de que la opinión experta no es unívoca ni estable (lo cual es a veces inevitable, y forma parte esencial e incluso necesaria del espíritu científico-académico). Esta clase de cuestiones han aparecido de manera bastante explícita en el episodio de la reciente pandemia global que mencionábamos más arriba. Y en resumen, encontramos que la tensión entre la verdad racional (entendida como la que viene propuesta desde el ámbito científico-académico) y la política permanece viva

en nuestras sociedades democráticas actuales y por razones similares a las señaladas por Arendt. Con el añadido, tal vez, de que influidos por las conclusiones de los estudiosos de las ciencias políticas y particularmente de la comunicación política, los profesionales de la política parecen preferir y encuadrarse más en la forma de vida del ciudadano que en la del filósofo, en el sentido en que la pensadora las contraponía. Lo que puede tener consecuencias deseables, y otras tal vez más discutibles.

Ahondando más en la naturaleza del discurso público, o la comunicación política, nos parece apropiado poner atención sobre un concepto que en los últimos tiempos aparece con especial frecuencia y significación, que es el del llamado “relato”. A la hora de intervenir en el debate público, los agentes políticos elaboran discursos y mensajes, que contendrán alusión a hechos, juicios sobre los mismos, diagnósticos, propuestas de acción etc. En ellos habrá tanto opiniones, más o menos impregnadas de ideología o parcialidad partidaria, como contenidos provenientes de ámbitos expertos como mencionábamos. Pero parece cada vez más asumido por los profesionales de la política que tanto los contenidos, como el mensaje que conforman, han de ser integrados en un todo consolidado que pueda ser transmitido en un modo no muy distinto a una “historia” dotada de sentido, de coherencia interna. Es decir, un relato. Es común que analistas políticos señalen como debilidad de la acción (como discurso o como obra, que en Arendt por ejemplo vienen a ser dos formas de lo mismo) de un gobierno, o de un partido político determinado, el que no aparezca sino como una sucesión de medidas, declaraciones etc. no elaboradas, como desconectadas, aún cuando puedan ser acertadas, viniendo a concluir que *carece de relato*. Esto es interesante por dos motivos. Primero porque incide y refuerza la idea que expresábamos más arriba a propósito de que la comunicación política parece orientarse hoy a lo anímico más que a lo racional, por lo que la forma que se tiene por adecuada de los mensajes políticos tiende más al relato de una “historia” que la “sucesión de silogismos”. Y segundo, porque a más de lo anterior podríamos entrever en esta idea del relato algo no muy distinto al concepto de interpretación. Diríamos que la política ha entendido que sus mensajes deben ser transmitidos con algún tipo de marco de interpretación incorporado, tal vez para hacerse comprensibles y a la postre atractivos o asumibles. Y de hecho, no es imposible que ante un mismo hecho o sucesión de los mismos, una situación o ante determinada “verdad”, se presenten diferentes relatos por parte de agentes diversos, que varían precisamente por el marco o propuesta interpretativa

desde los que se elaboran. Y en relación con estos marcos, como ocurre con las opiniones, la diversidad y la apelación a la libertad y equivalente legitimidad de todos ellos, parece ser la nota dominante y característica de nuestras sociedades pluralistas democráticas.

Pero aún más. Recojamos lo que recientemente se viene señalando por parte de politólogos y analistas a propósito de que una de las características del momento político actual es lo que se denomina polarización. Esta idea vendría a denotar el fenómeno según el cual los ciudadanos parecen adscribirse y aglutinarse en torno a opiniones, o alguno de estos marcos interpretativos o relatos, cada vez más marcadamente alejados unos de otros, sin aparentes zonas comunes posibles, y tal vez además organizados en torno a tradicionales dicotomías, aún con variaciones semánticas. De manera que parece establecerse una dinámica de “o con nosotros o contra nosotros”, que es precisamente el escenario de aparición de fundamentalismos que pensadores como Vattimo o Rorty pretenden conjurar y combatir.

Detengámonos por tanto un momento en las posiciones de éstos últimos, y en especial en las tesis de Vattimo. Como vimos, su propuesta es abandonar la noción de verdad objetiva universal de la metafísica, y poner en su lugar lo que él describe como un *paradigma* más general en el marco del cual se realice toda verificación. Además este marco carecería de estabilidad objetiva, y debe ser explicitado e interpretado, como un constructo contingente históricamente situado, que además debe rastrear aspectos compartidos. En nuestra forma de entender tal idea, el italiano nos propone algo no muy distinto a la construcción de uno de estos “relatos” que describíamos, pero de alcance holístico, y desde una perspectiva de temporal suspensión de la pretensión de validez (*epojé*). En otras palabras (que obviamente no son sino las nuestras): un relato de la historia de la cultura a la que “somos lanzados”. Con énfasis especial en dar con aquello que es en principio compartido, o compatible. Y aunque en sí la propuesta resulta interesante y plausible, fundada sobre una crítica a la noción de verdad metafísica bien argumentada, se nos antoja que la misma tal vez se nos puede quedar corta, o como poco, como el mismo Vattimo reconoce, representa más bien un enfoque particular para plantear el problema, antes que una solución. Y así nos parece a la luz de lo que acabamos de comentar sobre la situación de polarización, y cómo resulta que, precisamente en el seno de sociedades democráticas en principio alejadas de verdades definitivas provenientes de instancias trascendentes, y más bien impregnadas de cuidado y reivindicación de la

opinión libre (o tal vez precisamente por ello), se produce aquella polarización que señalábamos. Hoy parece más difícil encontrar esa región común que permita fusionar los diversos relatos y sus marcos de interpretación correspondientes, incluso respecto a acontecimientos históricos, a priori con categoría de verdad de hecho. Tal vez esto está favorecido por la forma de circulación de la información y las opiniones en nuestros días. Por un lado los canales tradicionales, los medios de comunicación, se ven aquejados por la velocidad y la urgencia, y también por cierta crisis en su modelo de negocio, que les ha obligado a ser cada vez más dependientes de corporaciones y sus (legítimos) intereses parciales, y no deberse ya tanto a la confianza y por tanto la financiación a través de los propios ciudadanos buscando información. Una crisis que precisamente viene en gran parte determinada por la irrupción de internet y las posibilidades que ofrece como canal alternativo y directo de circulación de información y opiniones, a través del cual como sabemos cualquier opinión puede extenderse y autorreplicarse de manera rápida y, a priori, sin filtro. Este escenario, de cierto descrédito de los medios de comunicación tradicionales⁸⁶, convenientemente azuzado además si así interesa, y circulación masiva y vertiginosa de datos e informaciones desde innumerables y no siempre verificables fuentes, probablemente dificulta la apertura de las posiciones de una u otra corriente de opinión-interpretación hacia las otras, pues todo parece incierto e inestable en cuanto se asoma un pie fuera del “paradigma” propio. Por tanto, tal como avanzábamos en el epígrafe dedicado a Vattimo, en el contexto de sociedades de gran tamaño en que la democracia representativa parece la única posibilidad viable, ejercida por agentes como los partidos políticos o los medios de comunicación de masas, hoy seriamente puestos en entredicho por los ciudadanos, parece difícil entrever la posibilidad de poner en juego un proceso de construcción compartida de un horizonte de interpretación común que no venga mediatizado o dirigido desde alguna élite o grupo de interés bien situado. ¿Cómo articular la necesaria conversación pública al respecto en este escenario de *ruido* en que probablemente nadie confía en ser representado salvo por sí mismo? ¿Resulta suficiente atenerse al procedimiento de “contar cabezas” e interpretar el resultado en términos de voluntad popular?

⁸⁶ Recordemos lo que menciona Arendt respecto a estos como una de las instituciones de la verdad que desde el propio poder se entiende que deben funcionar sin intervención del mismo.

El asunto es hoy además de la máxima relevancia. Vattimo o Rorty, aún rechazando la idea de fundamento, sí que mantienen algo así como un mínimo axioma. En Vattimo, como hemos señalado, probablemente sea el de la libertad humana y la democracia como único horizonte que, hasta el momento, parece salvaguardarla. En Rorty la exigencia parece reducirse incluso más, hasta simplemente demandar que el discurso se mantenga en los límites de la *decencia* para la audiencia, y posea un mínimo grado de justificabilidad para la comunidad a la que se dirige. Pero hoy, como decimos, en el contexto de lo que se ha dado en llamar “guerra cultural”, parece que precisamente lo que empieza a ponerse en cuestión es ese marco axiomático básico, la propia democracia y algunos de sus corolarios más evidentes y de casi automática deducción. Desde algunas corrientes políticas se empieza a cuestionar el paradigma democrático y sus más elementales implicaciones, a través de un relato alternativo que lo caracteriza precisamente como un contingente constructo por parte de unas élites dominantes que son los únicos beneficiados por el mismo. Y bien, ¿con qué herramientas puede el pensamiento político “combatir” tales movimientos, si no hay instancia privilegiada fuera del propio campo de batalla político en la que buscar un fundamento? Y si este es el caso dentro de las propias sociedades democráticas liberales occidentales, el asunto se torna aún más problemático si nos elevamos a nivel global. Si existe algo mínimamente parecido a ese horizonte o marco paradigmático de premisas compartidas que sirva de última instancia de verificación que Vattimo propugna, no se nos ocurren muchos más ejemplos que la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Y con todo, al dar el salto a nivel global desde hace tiempo se viene cuestionando esta pretensión de validez universal, puesto que se le achaca estar basada en un paradigma cultural marcadamente occidental, por cuanto tiene de conformidad con el individualismo y los valores del liberalismo político panatlántico⁸⁷. En suma, en cuanto es decantación del relato histórico de la cultura occidental que nace en Grecia, y a través del cristianismo continúa con las revoluciones americana y francesa y llega a nuestros días en la forma de democracias liberales en régimen de libre mercado. El reto de eliminar abstracciones conceptuales universales con pretensiones fundantes, sustituyéndolas por construcción de paradigmas

⁸⁷ VATTIMO (2010). El propio Vattimo menciona esta cuestión, negando que la apelación a esta “verdad” de los DDHH puede legitimar acciones por la fuerza.

de interpretación compartidos a nivel planetario se nos antoja por tanto tan deseable como, nos tememos, titánico.

Y abundando en la cuestión del relato, vale la pena reflexionar sobre cómo la asunción de su importancia en el campo político lleva a veces a extender su dominio de manera ilegítima. Con ello nos referimos a la cuestión de cómo en nuestras sociedades en ocasiones parece que no solo se borran las fronteras entre verdades y opiniones, sino que cómo advirtiera Arendt, también se opera la confusión entre opinión y hechos. Y así, la elaboración de relatos no se limita en ocasiones a ofrecer un contenido y una significación interpretativa a partir de determinados hechos, sino que trata de tergiversar, eliminar, o hacer aparecer los hechos mismos. A este respecto podemos recordar la “ingeniosa” respuesta de la entonces consejera del expresidente Trump, Kellyanne Conway, a preguntas de un periodista del NY Times, en la que proponía la categoría de “hechos alternativos”⁸⁸. De manera que pareciera que un hecho también puede aparecer como resultado de una interpretación. Y esto nos lleva a pensar sobre la propia categoría de dato o hecho. ¿Se puede realmente hablar de hechos y datos? ¿Qué es un hecho?

Desde la crítica a la metafísica objetivista se denuncia como ilegítimo el intento de la ciencia de dar por sentada la existencia y hablar de “objetos”, “hechos”, “datos”. Según esta crítica, en realidad lo que las ciencias hacen es convertir los entes en “objetos” estables y predecibles, porque es precisamente con lo que las ciencias (las tecno-ciencias) pueden operar. La ciencia no avanza sin datos fijos, necesita hechos. Así que si no los encuentra, los “fabrica”, alterando en cierto modo lo que los entes son. Pero, ¿y cuándo nos referimos concretamente al entramado de acontecimientos y relaciones de los asuntos humanos? Para el antifundamentalismo de Vattimo o Rorty, no parecería escandaloso admitir la idea de que incluso en ese caso la categoría de verdadero se deslizara más bien hacia construir un consenso interpretativo. Recordemos sus reflexiones a propósito de la segunda guerra de Irak, y su mención a tomar el pasado no como un *dato*, sino cómo únicamente acontecimientos pasados integrables en un marco de interpretación que permita la apertura de futuros alternativos⁸⁹. Si pensamos además en el fenómeno de los llamados “bulos” o “fake news”, que si bien seguramente no son nuevos, aunque si

⁸⁸ A pregunta de un periodista, sobre la veracidad de los datos de número de asistentes a la investidura de Donald Trump, su Consejera Kellyanne Conway respondió que manejaban “hechos alternativos”

⁸⁹ VATTIMO (2010), pg.16

adquieren cierta cualidad particular por cuanto su potencial para extenderse sin mediaciones hoy en día es enorme, el asunto resulta de relevancia para el campo político. Tal como señalábamos antes, los mensajes y relatos políticos tienden cada vez más a poner la atención en lo emocional, y en apelar a las creencias del destinatario más que a su razón, tratándole ya no meramente de persuadirle, sino incluso tal vez de seducirle. De manera que podría ocurrir que determinados hechos o datos traten de reconducirse a “relatos alternativos” posibles, entre otros, para no *estropear* un marco conveniente para algún grupo de interés, y cómodo para su audiencia diana.

Sin embargo, aunque la consideración a propósito de los datos y hechos como tal, según el escenario que describimos, parezca estar titubeando y sus contornos sean cada vez más difícil de fijarse de manera unívoca, hay algunas señales que nos indican que, al menos desde el poder político no solo se asume que efectivamente hay hechos y datos, sino que tienen importancia capital en el campo político. Pensemos si no en el caso de Eduard Snowden y Julian Assange. Su penosa situación no deja de ser fruto de haber traído a la “plaza” pública precisamente datos, sin relato o interpretación alguna, a priori, asociada a ellos, lo que desde determinadas instancias de poder no se les ha “perdonado”. Y a propósito de esto recordamos a Arendt cuando afirma que los hechos y acontecimientos tienen la máxima importancia política puesto que conforman la realidad común sin la que no hay espacio para lo político. Y segundo, como en realidad desde el poder se tiene más hostilidad a quien revela hechos que al disidente.

Una vez llegados hasta aquí, y desde lo anteriormente tratado y expuesto, pasamos a proponer algunas conclusiones como punto final del presente ejercicio.

5. CONCLUSIONES

La filosofía tradicionalmente, al menos según una de las formas de entenderla, se ha tenido como ciencia de los primeros principios o fundamentos. Es sabido que el empeño filosófico en sus inicios dirigía su mirada al desvelamiento del primer principio constituyente de todo lo real, del mundo. Pero a partir de Sócrates la filosofía en cierto modo baja su mirada de los “cielos a la tierra”, en el sentido de que adquieren interés los asuntos que tienen que ver con la vida de las personas, en su dimensión individual y en su vertiente de vida en común en la *polis*. Y esto seguramente no es casual, en tanto que tiene lugar de manera más o menos simultánea con la aparición de la democracia griega. De esta forma, podemos decir que en ese momento, y sobre todo con el sobresaliente discípulo de Sócrates, Platón, nace algo así como la filosofía política. Y en tanto que filosofía, como decíamos, su interés será el de buscar y definir los primeros principios, los fundamentos, sobre los que asentar la organización de la vida en común. Para Platón, la tarea sería la de organizar la vida en torno a la idea de justicia. Y la formación de filósofos capaces de conocer e intuir en qué consiste lo justo es un aspecto crucial, para después encargar a esa “aristocracia” el gobierno de la ciudad. Como es sabido, el pensamiento de Platón se desarrolló en constante y tensa polémica con los denominados “sofistas”. Estos eran algo así como “profesionales del saber”, que en lugar de elevar y privilegiar la actitud contemplativa del filósofo que se afana en el conocimiento directo de las “ideas” eternas, estaban más interesados en descubrir y después enseñar aquello que era necesario para desenvolverse con éxito en la *polis*. Y así, por ejemplo, mientras Sócrates y Platón despliegan el diálogo como forma de acceso a la verdad fundamental, los sofistas se orientan más a la retórica que permite o facilita persuadir en el ágora. Y mientras maestro y discípulo persiguen el desvelamiento de lo que las cosas son a través, por ejemplo, del hallazgo de conceptos de validez universal, sus adversarios sofistas sostenían, en una forma de particularismo o relativismo, que el “hombre es la medida de todas las cosas”. Sabemos también como en cierto momento de inestabilidad y desorientación en lo político, la filosofía helenista pareció girar aún más hacia los asuntos humanos, tratando de buscar formas de alcanzar la felicidad, en un contexto además en que el contacto con otras culturas y modos de pensamiento era más frecuente, que tal vez favoreció cierto punto de vista relativista. Por tanto, ya desde sus mismos orígenes, nuestra cultura occidental, que probablemente nace con la filosofía y la democracia

ateniense, muestra un conflicto entre el conocimiento seguro de la verdad y las reglas y dinámicas propias de la vida en común de los hombres. Ya entonces, comprobamos la tensión entre el “mundo de las ideas” y la “ciudad de los hombres (y mujeres)”.

Tras las lecturas realizadas para este trabajo, de las que hemos dado cuenta a lo largo del mismo, comprobamos que esta cuestión sigue presente en la filosofía política. Y que, como fácilmente se comprende, el paso de la pequeña comunidad política de la democracia ateniense a las comunidades políticas de los estados contemporáneos, incluso supraestatales o, aún más, globales, no ha hecho más que hacer más complejo el asunto de la fundamentación de la práctica política. Tanto en el interior de cada comunidad, (especialmente las cada vez más plurales democracias, tal vez precisamente por ello) como en el sistema internacional, puesto que tanto la provisión de datos e información, como la articulación de la participación política se ven necesariamente mediadas por intermediarios. En el primer caso por los grandes medios de masas, y en el segundo por los partidos políticos y las instituciones de representación, operando todos en un contexto de penetración e influencia cada vez mayor de intereses económicos por parte de cada vez más grandes, poderosas, y omnipresentes corporaciones empresariales o simples grupos de interés.

En las sociedades occidentales con sistemas políticos democráticos, en su forma acorde a las premisas y fundamentos del liberalismo político heredero de las revoluciones del XVIII y de la Ilustración, parece comprensible, e incluso hasta cierto punto inevitable, que se produzca fricción o un encaje problemático de una noción de verdad que traiga asociada una pretensión de servir de fundamento ético-político. Puesto que uno de los principios básicos que constituyen estos sistemas es la libertad y autonomía individual a la hora de establecer un proyecto de vida, según la idea de vida buena que cada cual considere, la actitud suspicaz o refractaria a la apelación o invocación de verdades universales que parezcan contener indicaciones en ese sentido sería explicable. Sean estas verdades reveladas (desde iglesias o credos de cualquier tipo), o desveladas (*aletheia*) por parte de saberes “expertos” (filosofía, ciencias etc.).

Y es en este contexto, y en tanto que desde la postmodernidad se cuestiona incluso la legitimidad de la filosofía para erigirse en “ciencia primera” que proporcione fundamentos a los demás saberes, en el que en cuanto a la filosofía política se entrevea el

riesgo de que ese empeño fundamentador pueda derivar en un fundamentalismo que entorpezca la convivencia en un marco más o menos democrático. Pues esta es al fin y al cabo la posición de pensadores como Vattimo o Rorty: No tanto negar la viabilidad de hallar fundamentos, si no el rechazo a cualquier fundamentalismo, aún basado en la “verdad”. De manera que el valor a salvaguardar por encima de todo es la libertad y la pacífica convivencia (según el principio de “caridad” en Vattimo por ejemplo). Y en tanto que la verdad pudiera resultar un obstáculo, desde el utilitarismo rortyano se aconsejaría dejar aquella aparcada, en aras al bien mayor de que cada quien encuentre su mejor encaje en la comunidad. Pensamos pues que, desde posicionamientos que no son muy distintos a los del sofismo antiplatónico (o antisocrático) o el helenismo, el antiobjetivismo ético-político contemporáneo reclamaría que en los asuntos humanos, el debate y las decisiones deben producirse “aquí abajo”, en la ciudad de y entre los hombres y mujeres, sin el concurso de entidades ni supuestos modelos de organización transmundanos. Ese sistema de la razón al que pertenece la verdad en la noción de Gurstwitch, al que acudimos como representante de los ecos socrático-platónicos en la filosofía, bien puede quedar confinado, si acaso, a los ámbitos académicos.

Por nuestra parte, compartimos en general la crítica a la verdad metafísica, y nos hacemos cargo de los argumentos. No obstante, haríamos la observación de que la aproximación de Vattimo no deja de resultar quizá justamente demasiado centrada en la discusión sobre ese tipo de verdad que hemos denominado racional y asociado a la noción de *episteme*, proporcionando argumentos que además proceden de un determinado marco teórico que aparece como algo similar a un fundamento (la democracia más o menos liberal), que funciona por tanto como cierto “a priori”. Se diría que no acaba de “descender” a la ciudad de los hombres y mujeres. Cosa que tal vez si hace Rorty, desde un neto pragmatismo de corte anglosajón orientado a la felicidad individual (¿utilidad?), que parece abandonar la configuración de todo proyecto político al contingente devenir de la confrontación de aspiraciones y requerimientos plurales, con el límite de la “decencia” y justificabilidad de los discursos, debiéndose observar como legítima y digna de consideración cualquier reclamación o exigencia individual. Un escenario que, aún cuando en principio no es fácil rechazar, si nos parece que tal vez exporta los principios del *mercado* al ámbito del debate de opiniones: Desregulación y régimen de “competencia” entre los intereses individuales, en libre competencia desde una teórica igualdad de oportunidades, pero que podría

terminar, por lo demás, por presentar las mismas imperfecciones que el análogo mercado económico.

Sin embargo, si se modifica algo el enfoque, como hace Hannah Arendt, aparecen algunas cuestiones a nuestro juicio importantes. A diferencia de Vattimo o Rorty ella no parte de la impugnación o caracterización de la verdad como obstáculo para lo político, sino que trata de averiguar por qué se produce tal percepción, como hemos visto, situando el origen ya en la antigua democracia griega precisamente, y siguiendo la propuesta de este trabajo, como tensión entre el mundo de las ideas y la ciudad de los hombres y mujeres. O si se quiere, más en sus palabras, entre dos formas de vida dentro de un escenario por lo demás común a ambas: La consagrada a decir lo que hay (filosofía), y la orientada a la acción (política), y por ende, a hacer aparecer lo que aún no hay (o cambiarlo). Conflicto que, *mutatis mutandi*, llega hasta nuestros días.

Por tanto, parece que la relación problemática entre la verdad y el ámbito político tiene algo de inevitable por la particular “naturaleza” de cada una de ellas, que las sitúa en ámbitos distintos, y aunque parecen necesitar visitarse ocasionalmente, no terminan de encontrar un espacio común de cohabitación. Y en esto quisiéramos detenernos, apoyándonos en algunas reflexiones de la pensadora.

Aunque relativicemos, o incluso rechacemos con la corriente postmetafísica, el papel político que puede representar la verdad como *episteme*, y admitamos hasta cierto punto la dificultad de la fundamentación, sí que propondríamos que al menos existen algunas condiciones de posibilidad para una esfera política. Entendamos por tal esfera la de los hombres y mujeres que, viviendo juntos en la “ciudad”, asumen y entienden dónde están y el estado de cosas, y mediante la acción proyectan un estado de cosas nuevo y el camino hacia él. En tal caso es necesario que los ciudadanos convengan al menos en cual es y cómo es la “ciudad” en la que viven. Es decir, es necesario que haya un mundo compartido que todos reconocen y en el que se reconocen. Y por otro lado, es necesario partir de la libertad, como segunda condición de posibilidad para efectivamente ponerse en marcha hacia nuevas cosas en la ciudad, o una ciudad nueva.

Respecto a la primera condición, se hace necesario señalar entonces la importancia de mantener fuera de debate lo que aparecen como verdades de hecho, y por extensión, lo que en el primer apartado del trabajo llamábamos “verdad como historia o herencia

recibida”. Y ello porque vendría a ser la arquitectura misma, el “callejero” que nos permite situarnos y orientarnos en nuestra “ciudad”. Configura el mundo del que partimos para plantear cualquier empeño político. Sin un “mundo dato”, sedimentación de las pasadas potencialidades finalmente actualizadas en algún sentido, que conforman un presente, no cabe la posibilidad de ese algo nuevo, que será producto de la acción en el futuro. Y a la objeción que cabría hacerse respecto a la posible dificultad o rechazo a atenerse a una unívoca interpretación de esa herencia recibida, estamos con Arendt en que nada impide la pluralidad de perspectivas de comprensión y recepción, en tanto que los hechos (pues el pasado deja hechos) no sean interesadamente negados, ocultados, imaginados o tergiversados. Todos los relatos en busca del sentido y significado *sobre* los hechos pasados o presentes (interpretación) son legítimos, pero el relato *de* los hechos (crónica) no admite opinión, so pena de caer en la más absoluta desorientación.

En cuanto a la segunda, sobre la libertad. Aunque Vattimo, como señalábamos, parece partir de la libertad como valor fundamental a salvaguardar de los posibles excesos de la verdad, nos inclinamos más hacia el planteamiento de Arendt, según el cual, la libertad no sería tanto un valor (que también), sino un hecho que viene coimplicado con el inevitable carácter contingente de la acción humana. De manera que la política y la libertad son ambas consecuencia de que las acciones de los seres humano pueden producir determinados hechos o acontecimientos, pero también cualesquiera otros. Y al respecto y como consecuencia señalaríamos dos cosas, que se relacionan con la noción de verdad de hecho y su carácter objetivo a que nos acabamos de referir.

Asumiendo la importancia del principio de libertad de pensamiento y opinión como base de nuestras democracias, cabe mencionar que su mera postulación y consagración constitucional no basta si ponemos en cuestión la objetividad de la verdad de hecho. Si los datos sobre lo que ocurrió o lo que ocurre son despojados de su carácter objetivo, bien por extensión del relativismo a este campo, o bien por la tergiversación u ocultamiento desde el poder (político, mediático, económico etc.) la libertad de pensamiento y opinión simplemente carece de sentido, pues la diversidad de pensamiento u opinión puede serlo en tanto que se produzca respecto al mismo asunto. En palabras de Arendt «la libertad de

opinión es una farsa si no se garantiza la información objetiva y no se aceptan los hechos mismos»⁹⁰.

Y por otro lado, de modo análogo a como desde el antiobjetivismo se trata de acotar las pretensiones de la verdad, cabe hacer lo mismo respecto a la libertad a la que aquella parecería oponerse según tal corriente. Es evidente que una de las formas en que la libertad humana se muestra es en la capacidad que tenemos para imaginar lo que no es, y aún para efectivamente decir lo que no es. Y, en uso, o mejor abuso de esa libertad, y bajo la pulsión de cambio del mundo, consustancial a la acción y por tanto a la política, el poder puede verse tentado a extralimitarse y pretender cambiar el mundo no solo a futuro, sino también tolerar o promover que se nieguen o tergiversen los hechos y acontecimientos. Y es que además, tarde o temprano, los hechos terminarán por agujerear cualquier telón o cortina de engaño, porque ningún relato de “hechos alternativos” puede sostenerse indefinidamente, por racional y coherentemente que esté construido, pues ello implicaría el continuo ajuste de la ficción a la indomable, obstinada y molesta contingencia de las cosas humanas.⁹¹ La libertad no puede cambiar lo que aconteció entre los hombres y mujeres de una determinada manera, aún pudiendo haber ocurrido de otra, precisamente porque esa contingencia es la que implica aquella.

Por tanto, aún si no parece fácil encontrar salida a una relación problemática entre verdad y política, al menos si podemos extraer como conclusión un diagnóstico y una delimitación del espacio propio de ambas que tal vez ayude a orientarse. El campo de la política es aquel que se inaugura con la irrupción de la libertad en el mundo, como capacidad y empeño de acción del ser humano. Libertad que se manifiesta como cierta capacidad de éste para desembarazarse y modificar al menos parcialmente sus circunstancias, y a la vez implica la irreversibilidad de lo acontecido y la imprevisibilidad de lo *por acontecer*. Por tanto la libertad puede verse amenazada por la postulación de un orden necesario desde fuera del ámbito político. Pero de igual modo, el ámbito político se ve limitado precisamente por aquello que, como resultado de la contingencia que hace posible la libertad, los seres humanos no pueden cambiar. De modo que la verdad sobre un orden necesario siempre será recibida con hostilidad en el ámbito político. Y a su vez,

⁹⁰ ARENDT (2017), pg.35

⁹¹ Ibid., pg.69

todo intento desde la política de no aceptar las cosas como son (han sido), será un fracaso, y además, sino directamente antipolítico, al menos extrapolítico.

Por ello, si hemos de proponer una noción de verdad, desde el planteamiento de este trabajo que la considera en su relación con la política, nos volvemos a remitir a Arendt, y propondríamos que a la postre en realidad la verdad es lo que *no podemos cambiar*. Que, usando la bella imagen metafórica de aires kantianos que nos brinda la pensadora, “es el terreno que pisamos y el cielo que se extiende sobre nuestras cabezas”.⁹² Lo que, añadimos nosotros, sugiere caracterizar la política como ese tensionado espacio de posibilidades que se abre entre la “ciudad” (mundo) en que nacemos, y el “mundo de las ideas”.

Por último, una mirada a futuro, y apenas un ensayo de vía de alivio a la tensa relación que venimos tratando, que parece desbocada en nuestro presente, así como un intento de lanzar un grito de reconciliación y reivindicación de la dignidad y nobleza de lo político en tiempos de desafección. Recojamos la idea de Arendt de que si bien la verdad no puede mostrar su evidencia frente a la opinión una vez que entra en la arena política, sí que puede al menos contar con una potente herramienta de persuasión, que es la de, emulando a Sócrates, optar por el compromiso vital con lo que se dice como verdad, y así quizá servir de imagen arquetípica que ilustre de manera intuitiva el valor de la veracidad (tal vez sea oportuno aquí recordar el empeño de Snowden o Assange, como lejanos *equivalentes* “socráticos” contemporáneos). En este sentido, y si asumimos que el choque de la verdad en política se produce sobre todo cuando contradice o restringe los intereses parciales, el placer y el beneficio propio o el simple afán de dominio, tal vez sería oportuna una revisión de los aspectos más hipertrofiados de nuestras democracias actuales respecto al marco teórico del liberalismo político (y económico) del que proceden. Pensamos en asuntos como la anatematización de cualquier propuesta que parezca ir en la dirección, precisamente, de cuestionar la legitimidad del principio de utilidad, beneficio y placer particular sin limitación alguna, en escenarios de rampante desigualdad, en su forma material o en cuanto a igualdad de oportunidades, y cierta sospecha de estructuralidad de prácticas de “atajos” y corruptelas. Tal vez entonces, podría sugerirse explorar las posibilidades de una democracia más inspirada en su versión

⁹² ARENDT (2017), pg.80

de tradición republicana, que fomenta y protege precisamente una dimensión pública de la vida de los ciudadanos, en la que, tal vez persuadidos por el ejemplo de vida de algunos “sócrates”, se comprometan a su vez con la veracidad y las bondades del “hacer” juntos, y construir con los otros una esfera de vida compartida que afirman, desean y preservan. En suma, un cierto compromiso vital con la veracidad y la política, y por qué no, con la caridad.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- AGOSTO, Patricia (2008). *El nazismo. La otra cara del capitalismo*, Mexico D.F.: Ocean Sur
- ARENDT, Hanna (2017). *Verdad y mentira en la política*, Barcelona: Página Indómita.
- BONILLA ZAMORA, Javier (2021). *Ortega y Gasset: la aventura de la verdad*, Emse Publishing (Ediciones El País): Barcelona.
- GURWITSCH, Aron (2003). El nihilismo de nuestro tiempo, en *Agora. Papeles de Filosofía*. 22/2:157-192
- GADAMER, Hans-Georg (1977). *Verdad método*, Salamanca: Sigueme
- KOYRE, Alexandre (1997). La función política de la mentira moderna. *Revista de la AEN*, Vol. XVII, N°63.
- PERETTI, Cristina y RODRIGUEZ, Cristina (Eds.).(2014). *12 pensadores(y uno más) para el siglo XXI*, Madrid: Dykinson.
- RAWLS, J. (1991). *Justice as Fairness: Political Not Metaphysical*. En: Corlett, J.A. (eds) *Equality and Liberty*. Palgrave Macmillan, London.
https://doi.org/10.1007/978-1-349-21763-2_10
- RORTY, Richard (1991). *The priority of democracy to philosophy*, en *Objectivity, relativism and truth*, New York: Cambridge University Press
- RORTY, Richard (2007). *Philosophy as cultural politics*. New York: Cambridge University Press
- RORTY, Richard (1991) *Solidarity or objectivity?*, en *Objectivity, Relativism and Truth*, New York: Cambridge University Press.
- RORTY, Richard (2007). *Pragmatism and Romanticism*, en *Philosophy as cultural politics*. New York: Cambridge University Press.
- RAWLS, John (1995). *Teoría de la Justicia*. Mexico D.F. : Fondo de Cultura Económica
- SALVÁ SORIA, P. (2017) “Habermas, Rorty y la relación entre la verdad y la justificación”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 50, 229-243

- SANCHEZ MECA, Diego (2001). *Teoría del Conocimiento*, Madrid: Dykinson
- VATTIMO, Gianni (2010). *Adiós a la verdad*, Barcelona: Gedisa
- VATTIMO, Gianni (2012). *Comunismo Hermenéutico*, Barcelona: Herder

OTRA BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- ARENDT, Hanna (1993). *La condición humana*, Barcelona: Paidós
- CEREZO GALAN, Pedro (2011). *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Madrid: Biblioteca Nueva
- GOMEZ, Carlos y MUGUERZA, Javier (eds.) (2009). *La aventura de la moralidad*, Madrid: Alianza Editorial
- HUSSERL, Edmund (1973) *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*, en *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires: Editorial Nova.
- HUSSERL, Edmund (1973) *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*, en *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires: Editorial Nova.
- HEIDEGGER, Martin (2000) *Carta sobre el humanismo*, Madrid: Alianza Editorial.
- INNERARITY, Daniel (2022). *La sociedad del desconocimiento*, Barcelona: Galaxia Gutenberg
- KANT, Immanuel (2000). *Crítica de la razón práctica*, Madrid: Alianza Editorial.
- MARTINEZ MARZOA, Felipe (2000). *Historia de la filosofía*, Vol. I. Madrid: Istmo
- ORTEGA y GASSET, José (2004-2010) *Obras Completas*, Madrid: Taurus
- SANCHEZ MECA, Diego (1996). *Diccionario de filosofía*, Madrid: Alderabán