



¿Por qué nos creemos nuestras mentiras?

De la mentira en política al mito político*

Why We Believe our Own Lies?

From Lie in Politics to Political Myth

Alicia Natali Chamorro Muñoz[†]

Universidad Industrial de Santander - Colombia

Φ

Resumen

El presente artículo analiza las fuentes antropológicas que pueden permitir a la mentira política tener un mayor nivel de resistencia. Para lograr este objetivo nos centraremos en tres autores: Arendt, Blumenberg y Derrida; desde ellos veremos cómo la mentira política se relaciona con dimensiones de agenciamiento y configuraciones simbólicas que dificultan no solamente su detección sino su control y resistencia.

Palabras clave: mentira política, Hans Blumenberg, Hanna Arendt, Jacques Derrida, mito político.

Abstract

* **Recibido:** 30 de agosto de 2020. **Aceptado:** 14 de noviembre de 2020.

[†] **Contacto:** anchamom@uis.edu.co

This article analyzes the anthropological sources that can allow political lies to have a higher level of perpetuation. To achieve this objective, we will focus on three authors: Arendt, Blumenberg and Derrida; whit them we will see how the political lie is related to dimensions of assemblage and symbolic configurations that make difficult not only its detection but also its control and resistance.

Keywords: Political Lie, Hans Blumenberg, Hanna Arendt, Jacques Derrida, Political Myth.



Material publicado de acuerdo con los términos de la licencia Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0). Usted es libre de copiar o redistribuir el material en cualquier medio o formato, siempre y cuando dé los créditos apropiadamente, no lo haga con fines comerciales y no realice obras derivadas.

La mayoría de los textos que asumen el problema de la mentira política parten de la observación según la cual el mentir en el ámbito de la política parece ser un tema tradicional al que no se le ha dado mayor importancia a nivel moral, ni a nivel político. Incluso parece que nos hemos acostumbrado a tolerar la mentira como parte de lo que significa el arte político (Heuer 2019; Galeotti 2015; Shklar 1984). Frente a esta afirmación se hace necesario establecer límites al amplio sentido que la expresión *mentira en política* puede llegar a tener; aquí el problema radica en determinar cuáles son nuestros criterios para diferenciar el mero aparentar, el engaño, la hipocresía y las mentiras que dañan la posibilidad de una vida común.

Ahora bien, en política se trata de convencer y este es un proceso mediado por mostrar lo mejor de sí mismo e incluso exagerar algunos rasgos de la personalidad, caso que se podría situar como hipocresía. En muchas ocasiones puede que el mayor daño de la hipocresía no sea mayor al de descubrir que hemos sido engañados al creer en alguien. Shklar ha anotado que la hipocresía se encontraría entonces entre los vicios ordinarios, porque como estos la podemos reconocer tanto en la dimensión pública como privada generando daño en los lazos de confianza en los dos niveles mencionados. Mas asumir que todos somos hipócritas no nos salva de los problemas de confianza y credibilidad, ni en la vida privada, ni en la pública; en efecto, uno de los inconvenientes de la hipocresía en la política radica en el juego que sobre la transparencia tiende a darse en sociedades puritanas en las que, por la búsqueda de una coherencia absoluta entre el decir y actuar, terminan, pese a sus mismos deseos, privilegiando el desarrollo de una mayor hipocresía, en vez de asumir que los humanos son moralmente inestables, oscuros y muchas veces contradictorios. Incluso, puede que el reproche de hipocresía sea utilizado en la política para ocultar problemas mayores o se convierta en ataque para evadir la discusión sobre lo fundamental (Shklar 1984 48). Esto último puede llevar a que el nivel de daño aumente y afecte algo que es más profundo; por ejemplo, podemos entender que en política se finja empatías o se pretenda ser mejor de lo que cada uno puede realmente adjudicarse; pero es evidente que existe un problema sustancial cuando la hipocresía implica ocultar algo malo en favor de los intereses personales (1984 55).

Un segundo límite que podemos instaurar es la diferencia que actualmente se desarrolla entre posverdad y mentira en política. Los teóricos de la denominada posverdad han subrayado frente a este asunto que la corrección necesaria frente a estos engaños no corresponde a un nivel entero ni meramente de la rectificación epistémica. Por ejemplo, Bufacchi (2020) explica muy bien cómo el prefijo de *pos*, en el concepto de *posverdad*, no tiene que ver con una transformación temporal, sino con una extraña comprensión de una época en donde parece que la verdad ha dejado de tener el puesto predominante para influenciar las opiniones en el mundo público (2-3). Asumimos así su definición de posverdad:

es una estrategia deliberada destinada a crear un entorno en el que los hechos objetivos tengan menos influencia en la formación de la opinión pública, donde los marcos teóricos se socavan para hacer imposible que alguien entienda un determinado evento, fenómeno o experiencia (Bufacchi 2020 4).

De esta manera, en el marco de la posverdad, los hechos se caracterizan por su inocuidad, diferente a lo que ocurre en la mentira en política tradicional.

Es precisamente en este universo de perplejidades donde nos queremos detener para analizar de forma fenomenológica las bases que permite a la mentira política ser creíble, y por qué implica dificultades mayores para las comunidades democráticas tomar medidas en contra de su existencia.

La mentira en política es, según nuestra consideración, tan difícil no solamente de asir sino de corregir porque usa parte de nuestra propia condición humana, como seres de acción y sociales, para constituirse. Para ello retomaremos los análisis de la filósofa Hannah Arendt y los filósofos Jacques Derrida y Hans Blumenberg; quienes, aunque desde líneas opuestas de la investigación sobre la mentira, nos permiten observar la relación entre mentir en política y las condiciones simbólicas de nuestra existencia o la fuente mítica que las soporta.

Arendt: la mentira y la disolución del agenciamiento

Nos concierne, en este camino de interpretación, el interés de la filósofa Arendt por entender cuándo la mentira política comienza a tomar tal fuerza que incluso aquel que la produce la termina creyendo. En este caso, Arendt muestra los dilemas del agenciamiento discursivo cuando una mentira se da en contextos políticos complejos como los actuales. Veremos en su trabajo la disolución del agenciamiento en dos niveles: las mentiras en sociedades complejas y democráticas y en sociedades totalitarias. La necesidad de entablar esta diferencia la marca la misma filósofa al considerar que, aunque en las sociedades complejas no se encuentra una mentira aislada, sino que se da de forma concatenada; aun así, estas concatenaciones distan mucho del mundo fantasmagórico creado en los sistemas totalitarios. La diferencia consiste en que en las sociedades complejas, aunque el agente puede perder de referencia el nivel performativo de su propia mentira, de todas maneras, no nos encontramos en un mundo sin referentes, como es en el caso del totalitarismo (Arendt 2017). Los dos grandes ensayos en los que la filósofa retoma el tema en cuestión están relacionados con el descubrimiento de los papeles del pentágono y su publicación en el *New York Times*.

El primer punto por analizar es cómo ve Arendt la relación entre mentira y acción. Para la filósofa la conexión está en que ambas tratan de construir en el mundo común a partir del discurso. Recordemos que la acción se caracteriza por comenzar algo nuevo en el mundo diferente a lo constituido a partir de la necesidad. Justamente, en una nota de *La condición humana* Arendt radicaliza este vínculo entre libertad y capacidad de mentir trayendo la comprensión que los griegos tenían de los esclavos y de la necesidad. Para la filósofa la idea moderna de que la tortura es la forma de lograr una confesión cae en el error según la comprensión griega que asumía al esclavo determinado por la necesidad no podía tampoco inventar mentiras, pues para lograr crear la mentira se necesita un grado de libertad (2019 160). Acorde con lo anterior, la libertad que se necesita para instaurar la pluralidad humana y construir el mundo común es la misma que se necesita para poder negar deliberadamente la verdad factual (2017 88).

En efecto, es la misma fragilidad que caracteriza la acción la que permite que la mentira pueda prosperar y corroer el mundo de los humanos. La mentira se relaciona con el poder

performativo del discurso en cuanto está enraizada en la capacidad humana de crear mundos y compartirlos con los otros, es decir, en nuestra imaginación. Precisamente, Arendt nota que por la misma fragilidad del mundo de la acción es que la mentira tiene más cabida y puede ser tan peligrosa; por una parte, porque como veíamos se origina en la facultad de la imaginación humana que sustenta la posibilidad de tener libertad e imaginar otros mundos posibles; por otra parte, porque los hechos mismos en el mundo de la acción son contingentes (2017 89-90). En efecto, la mentira puede sonar más verdadera que los hechos factuales, porque el mentiroso construye el mundo de su mentira conforme a lo que su público espera y quiere escuchar.

En el caso de la guerra contra Vietnam la explicación de Arendt es clara: esta no era meramente un deseo de esconder un hecho, era la configuración de una imagen completamente irreal en la que incluso los que la estaban creando dejaban de controlarla completamente y el presidente de los Estados Unidos parecía ser un mentiroso que creía en sus mentiras. Parece ser que, al tener tantas mediaciones en nuestras formas de política actual, es posible que el mentiroso pueda llegar a autoengañarse y creer entonces en sus falsedades. Para entender esta posibilidad es importante detenernos en el nivel performativo de la mentira moderna, pues esta procura construir una realidad, siendo no solamente una mentira específica dentro del contexto político, sino una secuencia de mentiras que a veces son difíciles de rastrear, incluso para aquellos que las están creando (Bufacchi 2020 4).

Mentir depende de la intención del agente, de aquel que con ánimo de engañar a otro dice algo falso. Esta perspectiva nos permite diferenciar la acción de mentir de la de caer en el error. El mentiroso tendría la intención de engañar, diferente al sujeto que enuncia un error por ignorancia o falta de elementos de juicio. Aun así, lo que podemos ver en nuestras sociedades contemporáneas a partir de los trabajos de Arendt es que la definición y delimitación del agenciamiento, si bien es una base clara de responsabilidad para el nivel punible del mentir en política, es menos transparente y evidente de lo que podría pensarse a primera vista. Para Arendt esta complejidad del agenciamiento se debe a que la mentira crea un mundo donde el mentiroso puede terminar creyendo su propia mentira (2017).

Arendt precisa que, si bien mentira y política se han entendido como una alianza normal a lo largo de la historia, la mentira tradicional no es para la filósofa la misma mentira

política de las sociedades modernas. En las sociedades que nos antecedieron, las mentiras tenían un uso más atómico y determinado, el político mentía frente a un asunto específico, a un grupo específico y a partir de un medio, también, específico (2017); por el contrario, en las sociedades modernas, la mentira en política se construye en un proceso continuo con otras mentiras que implican diferentes estamentos y medios de propagación; en cierto sentido, para Arendt la mentira contemporánea es más incontrolable e incalculable porque además destruye los hechos que sustentarían las verdades, incluso frente a aquellos que vivieron y son testigos. En este caso, está también la idea de Koyré al sustentar que nuestro mundo contemporáneo está atravesado por un uso excesivo y probablemente catastrófico de la mentira en política a partir de su relación con los medios de comunicación (2015).

Arendt también diferencia entre el uso de las mentiras en las sociedades liberales que se relaciona con el deseo de engañar a la opinión pública y el uso que de las mentiras se llegó a dar en los Estados totalitarios; en los últimos el nivel de la mentira impregna toda posibilidad de comunicación pública y, por ende, se pierde todo referente de la verdad creando lo fantasmagórico. En los totalitarismos el uso de la propaganda, la constante reconstrucción de lo factual y la imposibilidad de encontrar seguridades normativas terminan convirtiendo la mentira en aquello que sustenta el régimen y lo lleva también a su colapso.

Ahora bien, sin tener que alcanzar el nivel extremo del sistema totalitario, parece ser que, en el pensamiento de Arendt, la mentira contemporánea al tener tantas mediaciones conserva de la mentira totalitaria la posibilidad de que el mentiroso pueda llegar a autoengañarse y creer entonces en sus falsedades.

Empero, Arendt sostuvo la necesidad de mantener la existencia y permanencia de los “hechos” pese al deseo de ocultamiento de la mentira. Estos hechos tienen, por decirlo metafóricamente, una forma ambigua entre la política y lo natural; en ellos existe para la filósofa un nivel apolítico ya que no pueden ser determinados meramente por el consenso, no se dejan moldear por la opinión. Sin que tampoco se pueda pensar en ellos como traídos de un mundo de la *physis* separado de nuestro mundo (Phillips 2013 109). La verdad contingente de los hechos históricos solo se puede sostener a partir de su resistencia a desaparecer ante el discurso mentiroso, es decir, que se retienen obstinadamente en medio

de la pluralidad humana. Es más, la filósofa puede afirmar que este deseo de mantener los hechos pese a todo puede de cierta forma parecer antipolítico.

Por eso Arendt puede terminar su escrito sobre verdad y política asumiendo que existe algo que está más allá del querer que constituye el mundo político, unos límites que deben ser respetados y desde los cuales emerge la acción (2017). Arendt apelaría a una imaginación limitada por las posibilidades que ofrece la realidad, en otras palabras, una imaginación que tiene sus raíces en lo factual, sosteniendo como el límite que niega las posibilidades de negar los hechos, pero también permita entrar una polifonía de voces a partir de otras formas de ver el mundo (Tyler 2017).

Las dificultades de la determinación del acto de mentir

En su conocido texto sobre una posible historia de la mentira, Derrida reconoce la diferencia entre una historia del error y una historia de la mentira justamente a partir de la intención del agente. Así, la mentira no es un error: “se puede estar en el error, engañarse sin tratar de engañar y, por consiguiente, sin mentir [...] la mentira tiene que ver con el decir y con el querer decir, no con lo dicho” (Derrida 2002 29). En este sentido, Derrida plantea que la mentira es de carácter pseudológico, en cuanto está relacionada con falsedad, al dar algo como verdadero, el engaño. En este caso, mentir no se relaciona específicamente con el contenido de la aseveración sino con la intención del que enuncia el predicado y la decisión deliberada de decir lo que considera que no se adecua a la verdad. En este punto Derrida nota el poder realizativo de la mentira: las afirmaciones políticas tienen la posibilidad de construir verdades o comprensiones del mundo común. Ahora bien, este poder realizativo que tiene el decir algo a nivel político (ya sea verdadero o mentiroso) está mediado por valores políticos que van cambiando, es decir, que se considere algo como verdadero o mentiroso no sólo depende ontológicamente de lo que se ha dicho, sino de las interacciones sociales que se dan con aspectos que se consideran como valiosos, justos, oportunos, dentro de determinada sociedad. Como vemos esta reflexión muestra las dificultades al tratar de distinguir la mentira política.

A su vez, Derrida propone la contra-verdad como otra categoría diferente al mentir, decir algo erróneo o engañar. En este caso, toma el afamado ejemplo del periodista del *New York Times*, que se deja llevar por sus prejuicios o deseos de saltar a conclusiones siendo negligente en la búsqueda de la verdad (La Caze 2017 201). Derrida nota en ello que incluso podría ser que el periodista, aunque haya dicho falsedades pudo no haber mentido, teniendo en cuenta que esta línea del mentir necesitaría el deseo de falsear. Ahora bien, más profundamente, este ejemplo le permite al filósofo mostrar la relación que en la actualidad tiene la mentira con los medios tecnológicos y la lógica fantasmal llevando este asunto a un análisis psicoanalítico de la mentira contemporánea. De esta manera, considerando el trabajo de Koyré distingue dos perspectivas que se abren a la comprensión de la mentira en política: 1) el sentido de la astucia del mentiroso que dice la verdad esperando que crean que es mentira, y 2) el problema del secreto, si se considera que en política no se puede tener ningún tipo de secreto y se llevará a la vida pública a la completa transparencia, implicaría a su vez una especie de totalitarismo radicado en la necesidad de no ocultar absolutamente nada.

Con respecto a la crítica que Derrida elabora frente a Arendt por una falta de visión ética sobre el lugar de la mentira nos ceñimos a la interpretación de La Caze, quien responde a tal crítica argumentando que es más bien una falta de comprensión de los textos de Arendt, pues las posturas de Derrida y la filósofa están más cercanas de que lo que el pensador francés asumiría (2017).

Podemos ver en nuestras sociedades contemporáneas que la definición y delimitación del agenciamiento, si bien es una base clara de responsabilidad para el nivel punible del mentir en política, es menos transparente y evidente de lo que se podría pensar a primera vista. Quien tiene más poder político y social pueden influir en los acontecimientos del mundo social de manera más eficiente e, incluso, estructuralmente constituir desde una posición mejor el mundo. Queremos sostener ahora que estos grupos que pueden ejercer un poder sobre la credibilidad, puede mentir de manera más eficiente. Para apoyarnos en esto Derrida nos ofrece un excelente punto de partida con su programa sobre la historia de la mentira, en el que reconoce fundamentalmente el lugar que tienen los medios de comunicación en la construcción y configuración de la mentira contemporánea; también

cabe retomar la diferencia que hace entre las esferas políticas determinadas por el derecho y los espacios de la universidad.

Del rigorismo de la verdad al problema del apocalipsis

En este apartado retomaremos dos textos de Hans Blumenberg que nos sirven para reflexionar sobre el asunto que venimos analizando, a saber: *Rigorismo de la verdad* (2015) y *Tiempo de la vida, tiempo del mundo* (2013), textos que tratan sobre la forma en que en política nos creemos las mentiras y pueden tener fuerza vinculante incluso en contra de los hechos. Para ver el poder de la discusión blumenberguiana situada desde una visión mítico-simbólica podemos retomar la crítica que el mismo filósofo desarrolla a cierta parte del trabajo de Arendt en *Rigorismo de la verdad* y las consideraciones relacionadas con la *hybris* apocalíptica, centrada en convertir las creencias o deseos en hechos factuales.

Antes de ello, es importante precisar que para Blumenberg comprender la verdad como asociada únicamente con lo conceptual o determinada por lo que es factual, cae en un rigorismo que no permite entender las fuentes de nuestra forma de comprender el mundo. Luego, la manera de atacar este rigorismo es comprender las condiciones metafóricas de nuestras verdades, entendiendo por éstas unas condiciones de posibilidad antropológicas que se resuelven en el campo hermenéutico (2015).

Así las cosas, el texto dedicado a Arendt¹ corresponde a parte del *Nachlass* de Blumenberg, lo que implica unas condiciones especiales en comparación con los textos publicados por el filósofo en vida. Acorde con Heidenreich es quizás uno de los pocos textos en los que el filósofo toma partido por con una forma en que se usa la metáfora y el mito (2020 96). Asimismo, *El rigorismo de la verdad* (2015) hace una relectura de la autocrítica al espíritu judío propuesta por Freud sobre Moisés y por Arendt sobre la fundación del Estado de Israel.

¹ En la extensísima obra de Blumenberg no se encuentran muchas referencias con respecto a Arendt, además del texto comentado sólo encontramos dos referencias a su obra (Bajohr 2015).

En *El rigorismo de la verdad* Blumenberg no considera que Arendt esté equivocada, sino que tiene un punto ciego que no le permite entender la dimensión mítica de lo que acontece en el juicio de Eichmann. En este sentido, sostiene que la verdad dentro de una comunidad tiene procesos de transacción que están muy lejos de determinarse por la mera confrontación con hechos, con las opiniones o con la configuración lógica argumental. Así, a la idea arendtiana de que Eichmann era un ser carente de interés, el filósofo opone el lugar del mito en las configuraciones de verdades, pues los relatos míticos muchas veces son necesarios en una comunidad para poder compensar dolores y sufrimientos. Ahora bien, siguiendo en este punto la lectura desarrollada por Heidenreich (2020), podríamos decir que la duda de Blumenberg a la exigencia de verdad de Arendt se resuelve en la función del mito: “¿es el mito un medio de agresión para canalizar el odio y la ira o puede ser un mito reconfortante, defensivo o compensador?” (101).

El mal banal de Arendt implicaba una alerta sobre la forma en que el mal puede entrar a la sociedad sin que genere mucho “ruido” o “alerta”, como algo que se va constituyendo dentro de las relaciones normales, incluso los perpetradores no son conscientes de que por ellos ha acaecido el mal en el mundo. Como veíamos en el apartado anterior, la diferencia entre verdad y mentira se va dilatando y borrando con ayuda de la tecnología propagandista, de tal modo que en un momento el mundo se convierte en ficticio frente a los ojos perplejos de todos. Por eso, cuando Arendt se encuentra con el desarrollo del juicio de Eichmann, lo que puede vislumbrar es un exceso de importancia al juicio de un hombre bastante normal que ni siquiera era capaz de entender el lugar que estaba jugando en la historia. Esta confrontación entre la magnitud del juicio y la figura aguada del personaje es lo que lleva a Arendt a considerar que el juicio no implicaba lo que los medios deseaban y que podría ser mejor mantener el juicio en un tribunal internacional.

De ahí el título que Blumenberg da: rigorismo de la verdad. El calificar de rigorista a Arendt implica anotar que la autora no había tenido algo que el mismo filósofo llama *tacto* para afirmar lo que debía considerarse como verdad; dice Blumenberg que el asunto de la verdad siempre se ha relacionado en la tradición con el tacto, la forma de saber cómo decirla y cuándo decirla (2015 71). Pero, aún más profundamente, Blumenberg considera que Arendt no había notado cómo en ese juicio lo que importaba eran las dimensiones míticas que dentro de él se estaban desarrollando en relación con la creación del Estado

de Israel y la forma en que un pueblo considerado como víctima constituía un discurso de legitimación y compensación.

Ya en *Trabajo sobre el mito* Blumenberg había apostado por una interpretación de la relación entre los débiles y el mito, considerando que fueron aquellos débiles, incapaces de salir a cazar, los que dentro de la cueva comenzaron a inventar historias y así convirtieron a los mitos en la forma de sobrevivencia y buscaron un lugar dentro de una sociedad, a partir de instaurar imaginativamente sentidos. Blumenberg asume que la narración (desde el poner nombres hasta contar historias) permite al humano combatir lo que denomina el *absolutismo de la realidad*, que consiste en que la realidad es un poder extremo y difícil de sobrellevar para una creatura lábil como es el humano. De hecho, ese es el trabajo sobre el mito, esa capacidad que tiene para convertir lo imposible en posible o de poner un horizonte en lo incognito, es decir, de lograr una significatividad (2003 73).

Para Blumenberg, comprender la verdad en política implica entender las estructuras míticas profundas que han determinado a esa sociedad y que en dados momentos le ha permitido sobrevivir. El mito es una medicina que se aplica ante ciertos tipos de dolores sociales y que, como toda medicina, implica una posibilidad de envenenar cuando se pasa la dosis o cuando hace falta (Heidenreich 2020). Entonces, la relación entre mito y verdad instaura la necesidad de entender el contexto antropológico que permite configurar algo como verdadero para un pueblo a partir de esos mitos consoladores. Es decir, para Blumenberg hablar de verdad en política implica reconocer esas fuerzas internas que conectan lo que se quiere asumir como verdad con mitos arraigados socialmente. Blumenberg nota que el juicio de Eichmann tenía un sentido mítico más allá del mero enjuiciamiento a un antiguo miembro del Nacionalsocialismo, tenía una conexión con la legitimación del recién creado Estado de Israel. En este caso, la pregunta no era si se estaba juzgando a un hombre maligno o a un mero bufón, sino que en ese juicio se estaba jugando la misma configuración de un pueblo.

Otra faceta que Blumenberg analizó fue la relación que existe entre el anhelo de un sujeto por convertir su deseo personal en la verdad general y la violencia política, considerando que esta relación es la fuente de la paranoia del deseo totalitario (Chamorro y Palacio 2016), que en los casos extremos termina configurando el mito político. Tal relación es retomada por Blumenberg en *Tiempo de la vida, tiempo del mundo* cuando

analiza el caso de un megalómano que desea convertir su tiempo vital en el tiempo del mundo, es decir, que confluya su existencia personal con la historia universal; el ejemplo del filósofo es Hitler sosteniendo que la capitulación del Tercer Reich debería implicar la terminación del mundo entero (2013 80). El mito político, a diferencia de los otros mitos, implica un deseo de mantener la totalidad del poder. Mientras que el trabajo del mito es despotencializar lo que llamamos arriba absolutismo de la realidad y, por ende, actúa dotando de poder a varias fuerzas, el mito político funciona al revés al intentar conservar la mayor cantidad de poder que pueda. Lo anterior, incluso en contra de la humanidad misma y así cierra la significatividad propia de la pluralidad de narraciones y puede instaurar un sistema totalitario (Villacañas 2020).

En este mismo orden de ideas, podemos traer a colación la afirmación de Cassirer sobre esta versión mítica de la política:

Como lo hemos señalado, en los Estados totalitarios los líderes políticos debieron hacerse cargo de todas aquellas funciones que en las sociedades primitivas eran puestas en las manos de los magos. Ellos pretendían ser los gobernantes políticos, los sanadores que pueden curar todos los males sociales, los técnicos que mueven las palancas de toda la organización social. En la sociedad primitiva, no obstante, el hechicero tiene aún otra tarea más importante. Él es el *homo divinans*; él revela la voluntad de los dioses y predice el futuro. La esperanza y el miedo son quizás las emociones humanas más generales y profundas (Cassirer 2020 41).

El arraigo del mito político y de la configuración de una mentira sustentada por un sujeto que trate de ir en contra de todos los hechos, asume un deseo de salvación o cambio de la realidad; al respecto, Blumenberg considera que la dificultad se encuentra cuando se trata de criticar a esta vida cotidiana por una búsqueda superior, una “verdad nueva” y “renovada” que haga pensar que lo cotidiano no vale la pena. Ante la idea del hombre ordinario Blumenberg sustenta que el nacionalsocialismo prometía lo extraordinario y para ellos se valía del mito político constituido a partir de un uso estratégico de la verdad y la mentira política. El mito político sustentado por el nacionalsocialismo prometía la salida de la normalidad y la generación de un nuevo orden político donde los sueños más extraños y propios de “los excelentes” se harían realidad, como también la figura de Hitler

se mantenía como la única figura que sostenía la veracidad propia del mundo por construir (Blumenberg 2013).

De lo anterior se desprenden dos consideraciones: primero, todo análisis de la historia de las mentiras políticas es de por sí hermenéutico; segundo, este análisis hermenéutico tiene que ser capaz de entender las condiciones míticas desde las cuales se hace posible que una verdad se configure como tal en una sociedad y la historia de la mentira en política no puede intentar lograr respuestas completas; cuarto, no es lo mismo comprender que legitimar. Aquí sostenemos que para comprender cómo funciona la verdad o mentira en política tenemos que ver las fuentes míticas que se dan internamente en lo cultural, asumiendo que estas fuentes míticas corresponden a procesos que cohesionan a determinados grupos sociales y desde los cuales han configurado un horizonte de comprensión, lo cual no implica a justificar o legitimar una mentira asumida como verdadera.

Conclusión: las dificultades del mito político en sociedades altamente individualizadas

Para cerrar, nos queremos detener en lo que significa el surgimiento de nuevos mitos políticos en estas sociedades individualizadas en las que ahora habitamos. Parece ser que la necesidad de narraciones míticas configuradoras de la visión social es fundamental y la base de cualquier vida humana finita y necesitada de significado. El problema radica cuando, siguiendo a Blumenberg, un solo mito se quiere configurar como el único posible y el único dador de significado hacia el futuro y hacia el pasado (2014). En estos casos la potencia del mito elimina las posibilidades de la pluralidad de narraciones y de formas de vivir la vida sosteniéndose en afirmaciones de las cuales cada vez se hace más difícil su conexión con los hechos. Estos deseos de totalización mítica no se han eliminado con el rompimiento de los totalitarismos y la terminación de la Guerra Fría. Aún nos encontramos en esos brotes de poderes sociales que tratan de presentarse a partir del desarrollo de un mito común que pueda llevarlos a configurar un paraíso en la tierra y que utiliza la mentira política como forma de configurarse. En este caso las palabras de

Cassirer pueden ser un buen eco si en vez de referirlas al mito en cuanto tal las comprendemos desde los actuales problemas de la posverdad:

El mito no puede ser vencido por argumentos lógicos y racionales; es, en cierto sentido, impenetrable e invulnerable a estos argumentos. Pero si la filosofía no puede vencer al mito con un ataque frontal directo, sí puede hacernos otro servicio. Puede hacernos entender al adversario. Este es un punto de vital importancia. Para luchar contra un enemigo, uno tiene que conocerlo. Y conocerlo significa no solo conocer sus debilidades sino también sus fortalezas. Para todos nosotros se ha vuelto evidente que hemos subestimado mucho las fuerzas de los mitos modernos. No deberíamos repetir este error. Deberíamos ver al adversario cara a cara; deberíamos tratar de entender su verdadera naturaleza y estudiar sus métodos (Cassirer 2020 50).

Referencias

- Arendt, Hannah. *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós, 2007.
- Arendt, Hannah. (2017). *Verdad y mentira en la política*. Barcelona: Página Indómita,.
- Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza, 1982.
- Bajohr, Hannes. (2015). The Unity of the World Arendt and Blumenberg on the Anthropology of Metaphor. *The Germanic Review*, 90 (1), 42–59.
- Blumenberg, Hans. *Trabajo sobre el mito* (P. Madrigal, Trad.). Barcelona: Paidós, 2003.
- Blumenberg, Hans. *Lebenszeit und Weltzeit*. Fráncfort: Suhrkamp, 2013.
- Blumenberg, Hans. *Präfiguration-Arbeit am politischen Mythos* (A. Nicholls, y F. Heidenreich, eds.). Fráncfort: Suhrkamp, 2014.
- Blumenberg, Hans. *Rigorismus der Wahrheit. ›Moses der Ägypter‹ und weitere Texte zu Freud und Arendt*. Berlín: Suhrkamp, 2015.
- Bufacchi, Vittorio. Truth, lies and tweets: A Consensus Theory of Post-Truth. *Philosophy and social criticism*, (2020): 1–15. doi: <https://doi.org/10.1177/0191453719896382>
- Cassirer, E. La técnica de nuestros mitos políticos modernos. En: Dreizik, et al (eds.). *Filosofía, mito y fascismo. Releyendo el mito del Estado de Ernst Cassirer*. 21-51. Buenos Aires: Ragif ediciones, 2020.

- Chamorro, Alicia y Palacio, Manuel. Dietética de sentido. Las posibilidades del escepticismo ante el poder totalitario. En: Cardona, F. (ed.). *Totalitarismo y paranoia*. Bogotá: Pontificia universidad Javeriana (2016): 251- 280.
- Cohen, Joshua. Truth and public reason. *Philosophy & Public Affairs* 37 (1) (2009). 2–42.
- Derrida, Jacques. *Without alibi*. Standford: Standford University Press, 2002.
- Fuller, S. (2018). “What Can Philosophy Teach Us About the Post-Truth Condition?”. En: Peters M., Rider S., Hyvönen M., y Besley T. (eds.), *Post-Truth, Fake News. Viral Modernity and Higher Education* (13–26). Singapore: Springer Ed.
- Galeotti, Anna Elisabetta. “Liars or Self-Deceived? Reflections on Political Deception” *Political Studies* 63 (2015): 887–902.
- Grant, Ruth. *Hipocrisy and Integrity, Machiavelli, Rousseau, and the Ethics of Politics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.
- Heidenreich, Felix. *Politische Metaphorologie. Hans Blumenberg heute*. Bremen: J. B. Metzler Verlag, 2020.
- Heuer, W. (2019). Las tentaciones de la mentira. *Universitas Philosophica*, 72(36), 53-70
- Jones, Jeffrey. Fox news and the performance of ideology. *Cinema Journal* 51(4) (2012): 178–185.
- Koyré, A. (2015). *La función política de la mentira moderna*. España: Pasos Perdidos.
- La Caze, Marguerite. (2017). It’s Easier to Lie if You Believe it Yourself: Derrida, Arendt, and the Modern Lie. *Law, Culture and the Humanities* 13(2) (2017): 193–210.
- La Caze, Marguerite. (2007). At the Intersection Kant, Derrida, and the Relation between Ethics and Politics. *Political Theory* 35(6) (2007): 781–805.
- Phillips, James. Between the Tyranny of Opinion and the Despotism of Rational Truth: Arendt on Facts and Acting in Concert. *New German Critique*, 119 (2013): 97–112.
- Runctman, David. *Political Hipocrisy. The Mask of Power, from Hobbes to Orwell and Beyond*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 2008.
- Shklar, Judith. *Ordinary Vices*. Nueva York: Cambridge, 1984.
- Szabados, Bela, y Soifer, Eldon. *Hipocrisy. Ethical investigation*. Toronto: Broadview Press, 2004.

Tyner, Andrew. Action, Judgment, and Imagination in Hannah Arendt's Thought. *Political Research Quarterly* 70 (3) (2017): 523–534.

Villacañas, J. L. (2020). “Cassirer y el mito del Estado”. En: Dreizik, *et al* (eds.). *Filosofía, mito y fascismo. Releyendo el mito del Estado de Ernst Cassirer*. 409-444. Buenos aires: Ragif ediciones.