



Andamios

ISSN: 1870-0063

Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad  
Autónoma de la Ciudad de México

Muñoz Sánchez, María Teresa

Verdad y mentira en política. Una reivindicación del juicio político crítico para la democracia\*

Andamios, vol. 17, núm. 44, 2020, Septiembre-Diciembre, pp. 135-153

Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de la Ciudad de México

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v17i44.794>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62868245008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UACM  
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso  
abierto

## VERDAD Y MENTIRA EN POLÍTICA. UNA REIVINDICACIÓN DEL JUICIO POLÍTICO CRÍTICO PARA LA DEMOCRACIA\*

María Teresa Muñoz Sánchez\*\*

RESUMEN. En este artículo se reivindica la capacidad de juicio en las sociedades democráticas para enfrentar el creciente uso de la mentira y las noticias falsas en política. Para ello se recurre a la caracterización de la democracia participativa hecha por Barber y del juicio político defendida por Arendt.

PALABRAS CLAVE. Verdad, mentira, juicio político, democracia.

## TRUTH AND LIES IN POLITICS. A VINDICATION OF THE POLITICAL JUDGMENT CRITICAL FOR DEMOCRACY

ABSTRACT. This article vindicates the ability to judge into democratic societies to address the growing use of lies and fake news in politics. For this purpose, the characterization of the participatory democracy made by Barber and the political judgment defended by Arendt is used.

KEY WORD. Truth, lie, political judgment, democracy.

\* Este artículo se enmarca en el proyecto PAIDOSOC: El desván de la razón: cultivo de las pasiones, identidades éticas y sociedades digitales. (The dusty attic of reason: the cultivation of the passions, moral identities, and digital societies), Proyecto internacional. Centro: Instituto de Filosofía. Organismo: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) Convocatoria: PN 2017, BOE 19/06/17 (Excelencia-B). Entidad Financiadora: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, España. Duración: enero 2018-2021. Presenté una versión en germen, sucinta y esquemática en el curso de verano de la Universidad de Castilla la Mancha, el 12 de junio de 2019.

\*\* Profesora de tiempo completo de la Facultad de Filosofía y Letras del Universidad Nacional Autónoma de México y miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel 2. Correo electrónico: maytems@yahoo.com

En este artículo analizaré el papel del juicio político en sociedades donde predomina la mentira y las noticias falsas en política. Estoy segura de no equivocarme acerca de la incertidumbre que nos acosa a todos al respecto. Nos preguntamos cómo apelar a la capacidad juicio político cuando estamos diariamente bombardeados por las incontables e inverosímiles mentiras del Donald Trump y por la fuerza de las *fake news* divulgadas sin el menor pudor y, en muchos casos, aceptadas como verdades de manera acrítica. Aún hay más, basta con echar un vistazo a los periódicos para encontrarse con un contexto mundial de ocultamiento y mentira en política. Pensemos en WikiLeaks, un sitio conocido por filtrar archivos clasificados con cables secretos sobre la intervención estadounidense en Iraq o Afganistán –por el cual Julian Assange, en lugar de ser reconocido es encarcelado–; o en los Papeles de Panamá con los que Paul Soudan sacó a la luz toda la putrefacción de las grandes corporaciones, –lo que le llevó a tener que ocultarse como si de un delincuente se tratara–; y, por citar uno más de los muchos, Chelsea Elizabeth Manning, una exsoldado y analista de inteligencia del ejército de los Estados Unidos, que sacó a la luz a través de una filtración a WikiLeaks videos de ataques aéreos del ejército norteamericano así como información confidencial e informes del ejército en relación con la Guerra de Irak y de Afganistán –información que se hizo pública entre 2010 y 2011– quien también sufrió persecución y encarcelamiento hasta que fue amnistiada por Barack Obama. En todos estos casos, se pone de manifiesto el poder de los medios digitales para formar de una opinión pública comprometida y crítica; y, al mismo tiempo, se muestra un entramado institucional que impide a los ciudadanos formarse un juicio acerca de los asuntos públicos que, sin duda, son de su competencia. Así, pareciera que son la mentira y el ocultamiento los ejes que articulan la vida pública. ¿Cómo será posible entonces formarse un juicio sobre los asuntos políticos que nos competen a todos y todas?

Los ejemplos arriba mencionados hacen patente lo frágil e inestable que resulta la capacidad de juicio crítico de los ciudadanos; y cuestionan el ineludible vínculo entre democracia y juicio político. ¿Cómo formarse un buen juicio si no es posible distinguir entre mentira y verdad en política? ¿Cómo emitir un juicio informado en la sociedad del ocultamiento? Estos cuestionamientos nos ponen frente a una terrible tesitura,

ya que, como sabemos, no se puede hablar de democracia sin participación, de algún tipo y en algún grado, de los ciudadanos en la toma de decisiones. En esta participación está implícita no sólo la capacidad de acción política sino también la opinión libre y razonada fruto del ejercicio de la capacidad de juicio. La discusión de los asuntos públicos no un obstáculo para la acción política sino la condición de posibilidad para construir juntos el espacio público. Es más, en este permanente debate lo que está en juego es el aprendizaje colectivo y la constante modificación de los límites de la comunidad política. En la recurrente confrontación se constituye lo que podemos denominar, con todos los matices aplicables al caso, un *sensus communis*.<sup>1</sup> Y, en este sentido, es importante defender que la capacidad de juicio es condición de posibilidad de una ciudadanía democrática.<sup>2</sup>

Buscando responder a las interrogantes previas, en este artículo sostendré una caracterización de la verdad en política que nos permitirá distinguirla de la mentira, y al mismo tiempo, vincularla con la opinión; una definición de democracia que pone en primer término la participación política; de esta manera, mantendré mi tesis más general, a saber: que la capacidad de juicio es consustancial a una ciudadanía democrática. Y para concluir, justificaré la necesidad de instituciones que protejan el valor de la participación política y que propicien la formación de una esfera pública responsable. Estos tres objetivos son los que marcan la hoja de ruta de este artículo. Así, en primer lugar, esbozaré algunas reflexiones acerca del modelo de democracia que está en juego en el contexto de sociedades enfrentadas al uso de la mentira en política y delinearé los contornos fundamentales de dos modelos: la concepción elitista de la democracia, y la concepción participativa; posteriormente,

<sup>1</sup> Desarrollaré este concepto más adelante. Sobre la complejidad del *sensus communis* sugiero consultar el texto de Alessandro Ferrara, especialmente el apartado titulado, El núcleo del paradigma: el universalismo ejemplar y el *sensus communis*, (2008, pp. 45-59). Para Ferrara “el *sensus communis* revisado es esta sabiduría acerca de la evolución de la vida humana, una sabiduría que también puede expresarse en términos de una serie de dimensiones de la realización o la evolución de una identidad y que se basa en un vocabulario situado de alguna manera “antes” o “debajo” de la diferencia de las culturas” (2008, p. 55).

<sup>2</sup> Me he ocupado de este asunto en el artículo, (Muñoz, 2012b)

discutiré un asunto fundamental en la relación entre el papel del juicio y la acción política: el vínculo entre verdad, opinión y política; llegados a este punto, estaré en condiciones de defender la importancia del juicio político en la vida democrática para propiciar la preservación de un espacio para la deliberación y el compromiso ciudadano con la verdad.

#### EN BÚSQUEDA DE UNA DEMOCRACIA FUERTE

*La nota clave de la democracia como forma de vida puede ser expresada (...) como la necesidad de participación de cada ser humano maduro en la formación de los valores que regulan la vida en común de los hombres; que es necesaria desde el punto de vista tanto del bienestar social general como del completo desarrollo de los seres humanos como individuos.*

John Dewey

Dada nuestra condición de ciudadanos de sociedades pretendidamente democráticas, un punto fundamental para articular adecuadamente la discusión respecto al problema de la mentira en política consiste en esclarecer la idea de lo que entendemos por democracia. De ello dependerá el papel que otorguemos a la capacidad de juicio para afrontar la mentira.

Siguiendo la propuesta de Benjamin Barber, en un texto ya clásico, *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age* (1984), podemos distinguir una democracia representativa, de una democracia directa o participativa. Y más aún, podemos establecer submodelos al interior de estos dos grandes paradigmas. Así, Barber distingue entre una democracia de autorización caracterizada por que el ejercicio del poder es encomendado a un ejecutivo que lo centraliza en nombre de la seguridad y el orden; donde la ciudadanía difiere su responsabilidad política a una élite gobernante “de excelencia” (Schumpeter, 1943); por otro lado, una democracia jurídica que “se define por el arbitraje, la adjudicación y la protección del derecho (su principal norma justificativa) por parte de un poder judicial representativo pero independiente, que gobierna indirectamente estableciendo límites y restricciones a los órganos explícitos de gobierno.” (Barber, 1998, p. 281). En este segundo tipo de democracia, una élite judicial resuelve el conflicto social a través

de las normas constitucionales. Y, por último, dentro del modelo de la democracia representativa, Barber menciona la democracia pluralista, más atenta a la ciudadanía con la que “lidia” a través de la negociación de los intereses privados en el marco de un contrato social.

A estos tres tipos de democracia, Barber opone la que denomina democracia fuerte, que distingue de la democracia unitaria. La democracia unitaria, en ocasiones confundida con la democracia participativa, se caracteriza por una autoidentificación con el grupo, la presión de los iguales, el conformismo social y una aceptación voluntaria de las normas. En este caso, enfrentamos lo que Barber denomina una perversión unitaria de la democracia directa, de la que sólo podemos librarnos apelando a la democracia fuerte: se trata de un modelo de democracia que se define por la participación política. En este caso, cito:

La democracia fuerte al modo participativo resuelve el conflicto, (...), mediante un proceso participativo de autolegislación próxima y continua y la creación de una comunidad política capaz de transformar a individuos privados dependientes en ciudadanos libres y los intereses parciales y privados en bienes públicos (Barber, 1998, p. 291).

Para elaborar esta clasificación Barber atiende a varios ejes de los que me interesa destacar tres, a saber: el modo político (autoridad, arbitraje, negociación, consenso o participación), la postura del ciudadano (deferente-unida; deferente-fragmentada; activa-fragmentada; activa-unida; activa-centralizada) y lo que Barber denomina base independiente, es decir, el “fundamento de la política” (nobleza-sabiduría; derecho natural-ley; mano invisible-igualdad natural; colectividad-voluntad colectiva; y sin fundamento). No abundaré aquí en estas distinciones. Lo que me interesa de esta clasificación es que me permite abordar tres grandes retos que deben plantarse las democracias contemporáneas, a saber: 1) cómo enfrentar la mentira en política; 2) cómo lidiar con los conflictos de intereses y las diferentes concepciones del bien que articulan nuestras sociedades; 3) cómo limitar y, al mismo tiempo, fomentar el papel de las instituciones en la vida pública.

La democracia participativa fuerte es aquella que —dado el modo político participativo, la postura del ciudadano activo y la carencia de fundamentos externos a la política misma—, mejor puede lidiar con los tres grandes retos que acabo de mencionar: la mentira, el conflicto de intereses y, muy importante, la contención y el fomento de la vida pública con el apoyo de las instituciones.

En los modelos actuales de democracia representativa, hay un alejamiento de los ciudadanos de la acción política tradicional, es decir, de los partidos políticos. La política se limita a solucionar problemas técnicos y la democracia pasa a ser entendida como proceso por el cual se eligen los gobernantes, que serán legítimos si logran un alto grado de crecimiento y bienestar para la sociedad. De manera que el ámbito de lo político se reduce a la defensa de unos intereses concretos, y los grupos de presión pasan a ocupar un papel preponderante en las decisiones políticas. Esta dinámica supone un predominio de la racionalidad instrumental que vine a usurpar el ámbito político erosionándolo. La política así entendida se convierte en algo ajeno, propio de unas élites y, por ello, alejada de la vida cotidiana; se sustituye la vivencia directa con la información dada por los medios de comunicación masiva. Información que, como comentamos al inicio, puede ser manipulada, tergiversada. Así, se produce la conformación de una clase política desvinculada de la sociedad, una clase que mantiene un consenso interideológico, más allá de las diferencias. Se trata de una oligarquía ideológica que autonomiza el ámbito de lo político.

De acuerdo con Axel Honneth (1999, pp. 81-116) existen dos importantes teorías sobre la democracia, que son verdaderos intentos contra el liberalismo político: a una la llama “procedimentalismo” y consiste en la concepción de Habermas, quien considera que para reactivar el proceso de la formación democrática de la voluntad sólo es necesario un procedimiento justificado moralmente; a la otra, la denomina “republicanismo” y en ella considera la construcción teórica de Hannah Arendt, la define orientada por el ideal clásico de la ciudadanía, donde el tratamiento intersubjetivo de los asuntos comunes es un objetivo esencial de la vida de sus miembros. Este modelo de democracia republicana y participativa, que comparte las características de la denominada por Barber democracia fuerte, es el que me interesa

vincular con la capacidad de juicio como herramienta fundamental para evitar el desmantelamiento de la política por el ejercicio de la mentira.

#### EL JUICIO, LA VERDAD Y LA MENTIRA EN POLÍTICA

*Los hechos están más allá de acuerdos y consensos, y ningún debate  
-ningún intercambio de opinión basado en información correcta-  
servirá para establecer dichos hechos.*

Hannah Arendt

Es preciso plantearse, para enfrentar las reflexiones planteadas en la introducción, si existe alguna condición en política que nos haga suponer un vínculo ineludible entre la política y la mentira. ¿Es el compromiso con la verdad una actitud anti-política? Si fuera el caso, ¿cómo ejercer la capacidad de decir y de hacer en un mundo donde reina la mentira? Este es sin duda un asunto de primera importancia, como muy bien señala Hannah Arendt en su texto *Verdad y Política*: “Lo que realmente se juega aquí es la propia realidad común y objetiva, y este sin duda es un problema político de primer orden.” (Arendt, 2017, p. 32). Para afrontarlo es importante establecer distinciones entre tres conceptos: verdad, mentira y opinión. La relación entre verdad y opinión se determina por medio de la manera en que cada una de ellas establece su validez. La verdad es coactiva, se impone; la opinión sólo puede demandar adhesión, pero no puede imponerse. Así, las verdades de la matemática, los juicios de la geometría no son debatibles. Por otro lado, las opiniones acerca de cuestiones de gusto estético o acerca de asuntos políticos no pueden imponerse, siempre están sujetas a debate y controversia. De manera que podemos encontrar una oposición clara entre verdad y política. Esta oposición descansa en el carácter coactivo de la verdad.

Nótese que lo contrario de la verdad es la falsedad, y no la opinión. Cuando analizamos un juicio de la matemática o de la física distinguimos entre juicios verdaderos y falsos. La falsedad de este tipo de juicios es debida al error. Se diría a un error de juicio. Esta forma de conceptualizar la falsedad como error de juicio ha permitido un deslizamiento conceptual que en muchas ocasiones nos conduce identificar a los juicios de hecho con opiniones. Pero es importante enfatizar que, frente

a los hechos, lo que está en juego no es una opinión, sino la verdad o la falsedad. En los permanentes debates acerca de las noticias falsas, se busca identificar la mentira con la opinión. Esto es precisamente lo que tratan de hacer aquellos que pretender servirse de la mentira en política. Pero, una noticia falsa no es un error, sino una falsedad intencional, es decir, una mentira. Así, debemos acentuar que frente a la verdad y a la opinión se opone la mentira. Y que aquellos que quieren utilizar la mentira en política, pretenden hacerla pasar como una opinión más. Sin embargo, hay que tenerlo claro: frente a la verdad está la falsedad; frente a la opinión está la mentira. Para determinar la verdad o la falsedad de un juicio, contamos con los hechos. Se me dirá que los hechos no están seguros en manos del poder. Y yo a esto, puedo responder con las palabras de Hannah Arendt: "... el poder, por su propia naturaleza, jamás puede producir un sucedáneo de la segura estabilidad de la realidad objetiva, la cual, al ser pasado, ha entrado en una dimensión que está más allá de nuestro alcance. Los hechos se afirman a sí mismos por su tozudez ..." (Arendt, 2017, p. 77).

Este planteamiento nos deja aún un asunto pendiente: la relación entre verdad y opinión. Al respecto, podemos alegrarnos con Lessing de que, en el campo de la política, la verdad en cuanto se dice "se transforma de inmediato en una opinión entre muchos, se la discute, se la reformula y se la reduce a un sujeto de discurso entre otros." (Arendt, 2001, p. 39). Esto se debe a que como vimos la verdad se impone mientras que la opinión se debate, se discute; es objeto de controversias. Así, con Lessing diremos que "la verdad [en política] sólo puede existir allí donde es humanizada por el discurso, sólo donde cada hombre no dice lo que se le ocurre en el momento sino lo que "considera verdadero" (Arendt, 2001, pp. 40-41).

Afirma Arendt en el prólogo a *La condición humana*:

Cualquier cosa que el hombre haga, sepa o experimente sólo tiene sentido en el grado en que pueda expresarlo. Tal vez haya verdades más allá del discurso, y tal vez sean de gran importancia para el hombre en singular, es decir, para el hombre en cuanto no sea un ser político, pero los hombres en plural, o sea los que viven, se mueven y actúan en este mundo, sólo experimentan el

significado debido a que se hablan y se sienten unos a otros a sí mismos (Arendt, 1998).

Así, Arendt rechaza enfáticamente la mentira en política, y al mismo tiempo, enfatiza un concepto de verdad que emerge del ejercicio del juicio. Tras lo expuesto hasta aquí, podemos ya responder a la pregunta que nos planteamos al inicio de este apartado, a saber: ¿es el compromiso con la verdad una actitud anti-política? Todo lo contrario, solo la verdad “humanizada por el discurso” nos permite dar sentido a nuestro mundo compartido. En política, la verdad emerge del ejercicio de juicio compartido.

#### LA DEMOCRACIA Y EL PROBLEMA DEL JUICIO

Al reflexionar sobre la democracia es casi inevitable traer a la memoria la famosa *Oración Fúnebre* de Pericles. En dicho texto es de destacar el énfasis puesto por el político ateniense en la necesidad del reconocimiento recíproco de la igualdad en el obrar y en el decir. El obrar y el decir, tienen que ver con nuestra capacidad de enjuiciar, hacer juicios. Cuando hacemos un juicio ordenamos nuestra experiencia de manera que podemos actuar en consecuencia. Al hacer un juicio valoramos una acción, un fenómeno, un suceso. Ahora bien, ¿cómo podemos decidir qué juicio es correcto? ¿con qué criterio podemos decidir? Los criterios de validez de los juicios de la matemática, la física, la geometría están establecidos, determinados. Disponemos de conceptos como la suma, la masa o el cuadrado que nos permiten determinar si un objeto, fenómeno o acontecimiento “cae bajo” el concepto dado. Sin embargo, en los juicios políticos no disponemos de reglas o criterios que nos permitan juzgar los eventos o fenómenos políticos subsumiéndolos en conceptos generales. Pero entonces, se me dirá que, en ausencia de reglas, no podemos juzgar. Algo así como, en política, todo vale. Todo juicio político es una opinión; y toda opinión es parte de la pluralidad de puntos de vista o perspectivas de mundo, de concepciones del bien. Estamos, entonces, ante el siguiente problema: desde una concepción democrática del juicio, una pluralidad de perspectivas, incluso de juicios en conflicto,

son claramente cruciales para la democracia; y, al mismo tiempo, dicha pluralidad es también la mayor amenaza para la democracia.

Hannah Arendt nos ofrece algunas pistas de cómo enfrentar este asunto en: *Crisis de la cultura su significado político y social* (1996a), Arendt pone de manifiesto la relevancia del juicio en los asuntos políticos y recurre al pensamiento de Kant para defender que el poder del juicio, su “validez”, radica en un acuerdo potencial con los demás. Así nos dice que “en la *Crítica del Juicio*, Kant insistió en una forma distinta de pensar, para la que no sería bastante estar de acuerdo con el propio yo, sino que consistía en ser capaz de “pensar poniéndose en el lugar de los demás” y que él llamó “modo de pensar amplio”. El poder del juicio descansa en un acuerdo potencial con los demás (...) De este acuerdo potencial obtiene el juicio su validez potencial”. (Arendt, 1996a, p. 231). Con esta afirmación, Arendt lo que nos está diciendo es que en el juicio político lo relevante no es el conocimiento del fenómeno sino la comprensión basada en el acuerdo potencial, es más, sin esta comprensión el conocimiento no sería posible.

Vamos a explorar en lo que sigue la mirada de Hannah Arendt a este problema desde su lectura de Kant. En primer lugar, preguntémonos con Linda Zerilli, (2016) ¿qué hace a un juicio, juicio político? ¿Un juicio es político por su significado o por el proceso a través del cual el juicio procede? Cuando afirmamos que un juicio es político, podemos distinguir entre:

1. El juicio que es “político” debido a aquello sobre lo que se enjuicia (objetos o asuntos del mundo externo), o
2. La afirmación de que el juicio es político por la forma en que se enjuicia, esto es, por proceso de juzgar mismo.

Para Arendt, el juicio no es político por el objeto del que se ocupa, sino porque es un juicio al que llegamos “políticamente”, es decir, pensando en el lugar de todos los demás. Juzgar es una actividad específicamente política. Su politicidad consiste en la habilidad de ver las cosas no sólo desde nuestro punto de vista sino desde la perspectiva de todos, incluso de aquellos que no están presentes. En esto consiste la capacidad de pensar representativamente.

Desde esta perspectiva, el problema es más bien cómo es que los ciudadanos ven ciertos objetos o asuntos como objetos de juicio. ¿Cómo

ciertos temas pasan a ser asuntos del mundo común? Juzgar es constitutivo del espacio en el cual los objetos comunes del juicio democrático pueden aparecer, incluyendo aquellos que son ya conocidos por nosotros como políticos y también, de manera determinante, de aquellos que todavía no han sido constituidos o reconocidos como tales. La acción de juzgar nos permite constituir un espacio de convivencia compartido, un mundo en común. Se trata entonces de construir y compartir un espacio en el cual las diferencias de valor, las diferencias de juicio se presentan y son tomadas no como meras preferencias u opiniones sino como objetos políticamente relevantes. Son relevantes por dos razones: en primer lugar, porque son fundamentales para poder seguir ejerciendo la capacidad de juicio (no se requeriría juzgar si existiera solo una concepción del mundo); en segundo lugar, porque estas son asuntos de interés común en la constitución de nuestro mundo compartido, nos permiten ensanchar los márgenes del espacio compartido. De manera que tener un mundo en común significa que compartimos los criterios de juicio como estándares de corrección para lo que puede ser inteligiblemente dicho, juzgado, incluso pensado, cuando hablamos políticamente. No es que las reglas para juzgar ya no importen, sino que solo pueden importar como parte de una forma de vida, de un mundo en común. El mundo común es constituido no sólo en y a través de “los hechos que todos ven y escuchan desde una diferente posición” sino que también son capaces de ver desde posiciones que no son las suyas; “son capaces de pensar representativamente y juzgar reflexivamente” (Arendt, 1996a, p. 233). Es solo al compartir ese mundo en común que el ciudadano que juzga sabe qué hacer con cualquier regla que se presente como la forma de llevar a cabo una práctica, ya sea un juego de ajedrez o un debate público. En esta perspectiva se trata de enfatizar la importancia del trasfondo normativo (*sensus communis* kantiano) al juzgar políticamente.

El juicio político, entonces, depende de este sentido común (*sensus communis*) compartido con los otros al tiempo que compartimos el mundo. En los juicios políticos se adopta una decisión que si bien mediada por lo subjetivo, esto es por el lugar que la persona que juzga ocupa en el mundo compartido, deriva de la objetividad, la realidad del mundo dada por el hecho de que mundo es lo común a todos (Arendt, 1996a, p. 234).

El *sensus communis* hace explícita la profunda inquietud humana por acercarse a los demás y reconocerse en ellos como parte de un mundo en común. Más aún, para Arendt es precisamente esta inquietud de formar lazos en común lo que define al *mundo* [Welt], pues no hay mundo en solitario; sólo hay mundo cuando hay pluralidad de participantes que *comunican* sus juicios. Los juicios políticos no pueden ejercerse en solitario, dependen y generan comunicabilidad. No hay mundo en singular, sólo plural y común. Y aquí, cuando Arendt habla de mundo, está abriendo la noción de comunidad de asentimiento (Balibar, 2007, p. 6) más allá de la comunidad cercana, está aludiendo a la humanidad: “Uno siempre juzga como miembro de la comunidad, guiada por un *sensus communis*. Pero en última instancia, uno es un miembro de una comunidad mundial por el puro hecho de ser humano; esto es de una existencia cosmopolita”. (Arendt, 1985, p. 175) Somos miembros de la comunidad mundial por el hecho de ser humanos, y esto que constituye nuestra humanidad no es parte de una naturaleza sino fruto de los actos, discursos y juicios de aquellos que nos precedieron, aquellos con los que compartimos mundo, y aquellos que nos precederán.

Nótese que Arendt desarrolla una nueva concepción política de la objetividad según la cual juzgar en el espacio público es crucial para nuestro sentido de la realidad, para habitar un mundo común. “Es la facultad de juicio la que nos hace embonar en este mundo de fenómenos y apariencias, y nos capacita para encontrar nuestro lugar apropiado en él”. (Beiner, 1987, p. 38) Nuestro sentido común de la realidad, el sentido ordinario de objetividad es públicamente generado y sostenido. Dicho sea esto en el específico sentido político del discurso y la acción en concierto que Arendt define como el reino de lo público. El problema de juzgar en política no es el de encontrar criterios comunes de validez.<sup>3</sup> La articulación de múltiples perspectivas no es en sí misma garantía crítica y juicio reflexivo, pero sin ella, la perspectiva individual desde la cual yo

<sup>3</sup> Hay algo fundamentalmente político en nuestro sentido compartido de un mundo común: la afirmación de la libertad. Así, para Zerilli (2008), lo más importante en política no es la validez de los juicios sino la afirmación de la libertad soberana. La libertad política requiere mucho más que la espontaneidad; requiere la libertad de hablar con otros y la creación y mantenimiento de un espacio público en el cual generar nuestro sentido de mundo común.

ahora veo el mundo nunca se me podría revelar como mi perspectiva. Es necesario representarme las perspectivas de los otros y otras con los que comparto mundo. El pensamiento representativo no es una cuestión de meramente acumular más y más perspectivas desde la cuales ver el mundo, es aprender cómo dar cuenta de estas otras perspectivas como revelando algo acerca del mundo. La capacidad de juzgar es una habilidad política, que no sólo requiere del punto de vista personal, sino que incluye la perspectiva de los otros con los que se comparte mundo. Se produce así un desplazamiento del tema de la verdad racional hacia la opinión compartida:

El desplazamiento desde la verdad racional hacia la opinión implica un paso del hombre en singular hacia los hombres en plural, lo que a su vez implica un cambio desde un campo en el que, dice Madison, nada cuenta excepto el *razonamiento sólido* de una mente, hacia un ámbito donde la *fuerza de la opinión* se determina por la confianza individual en *el número de los que, supone el sujeto, tienen las mismas opiniones*, número que, dicho sea al pasar, no está necesariamente limitado a las personas contemporáneas. (Serrano, 2002, p. 247)

De manera que las opiniones se forjan en el campo de lo público y cobran fuerza a partir de éste; resultan de la libertad de expresión. Como hemos visto, el problema surge cuando se busca confundir o velar una verdad haciéndola pasar por una “mera” opinión. De manera que es la verdad de hecho la que cada vez se recibe con mayor hostilidad. Valgan de nuevo aquí las palabras de Arendt: “en la medida en que las verdades factuales incómodas se toleran en los países libres, a menudo, en forma consciente o inconsciente se las transforma en opiniones”. (Arendt, 1996a, p. 248). En muchas ocasiones, la verdad factual corre el riesgo de ser combatida no con mentiras o falsedades sino con opiniones y esto resulta riesgoso pues entonces, la verdad ya no es vista con la rigurosidad del hecho a tratar sino como una opinión debatible, desdibujando la línea entre ambos.

## A MANERA DE CONCLUSIÓN

*Participar no es compartir el juicio de la comunidad  
sino crear comunidad a partir del juicio compartido.*  
(Ronald Beiner)

Dadas las reflexiones previas, cuál debería ser el horizonte hacia el cual dirigir a las instituciones con la finalidad de preservar un espacio para la deliberación y el compromiso ciudadano con la verdad.

Desde el modelo de democracia participativa que esboqué, el conflicto de intereses y la multiplicidad de concepciones del bien no es, en sentido estricto, un obstáculo a superar sino la condición misma de posibilidad de un espacio público preñado de pluralidad. Lo que une a los sujetos individuales en cuanto “ciudadanos de la política” es el hecho de habitar un espacio público, compartir intereses comunes definidos por medio del debate intersubjetivo y defenderlos en el seno de instituciones públicas que garanticen la pluralidad constitutiva de la ciudadanía. Es en el proceso participativo en el que se gesta, se alimenta, se forma una ciudadanía comprometida con la constitución y fundación de su espacio público. Los fines políticos colectivos y la gestación de un mundo en común son logros siempre incompletos, frutos nunca acabados de la actividad cívico-participativa. Por ello, es imperativo repensar las instituciones político-jurídicas propias de la democracia representativa de manera que ésta se conciba de modo participativo; y aún más, pensar la democracia no solo como procedimiento de elección de los gobernantes sino también como democracia económica y social. La legitimidad de la democracia como sistema de gobierno radica en los valores de justicia que deben darse en su seno.

Siendo así, nuestro deber como ciudadanos es rescatar la capacidad de ejercer poder, la capacidad de actuar concertadamente. El poder político no se sustenta en una concepción estrecha de lo que sea gobernar, es decir, en la idea de que el gobierno supone únicamente una relación de mando-obediencia. El poder político se genera en el apoyo o rechazo que los ciudadanos ofrecemos a las instituciones, fundamentalmente a través de las opiniones y juicios expresados a través de distintos medios: las manifestaciones, las protestas, las rebeliones,

los debates, entre otras. El poder se alcanza a través del acuerdo intersubjetivo permanentemente cortejado, y en este sentido es el único sostén para instituciones legítimas. Como nos sugiere Arendt, “todas las instituciones políticas son manifestaciones y materializaciones del poder; se petrifican y decaen tan pronto como el poder vivo del pueblo deja de apoyarlas” (Arendt, 1999, p. 136).

Los modelos políticos imperantes han supuesto un marcado desencanto de los ciudadanos ante la política y la pérdida de valor de la democracia como forma de gobierno. Precisamente por esto, se hacen necesarias nuevas formas de pensar lo político. De manera que la esfera de la política no quede reducida a la toma de decisiones, a las estrategias de los gobiernos en turno que, en definitiva, conduce al gobierno de las élites. Gobierno en el cual, competencia y eficacia son los conceptos básicos de su discurso, los mismos que legitiman racionalmente la exclusión.

La “vía democrática” tal y como la concibo supone intentar la revalorización del Estado a partir de la conversión del hombre privado en ciudadano u hombre público, mediante un proceso en el que juega papel fundamental la cultura ético-política orientada a la plena realización personal mediante la participación libre e igualitaria en los asuntos públicos.

El tránsito del hombre privado al ciudadano supone comprender que nuestra identidad es una construcción. El carácter de construcción de nuestra identidad implica, pues, que está en nuestras manos –con todas las mediaciones y matices que se quiera– determinar el carácter autónomo o heterónomo de nuestra condición de sujetos (Cruz, 1999, p. 23). La capacidad de los ciudadanos individuales para rechazar la identificación con el *statu quo*, reconociendo al mismo tiempo dialécticamente su propia dependencia respecto del presente y sus condiciones determinantes, es prerrequisito para una construcción plena de la identidad. Saber de la condición de producto de nuestra identidad constituye, realmente, una interpelación, que nos fuerza a resolver si queremos participar o no de dicha producción, y de qué manera. Nada resulta más conveniente que un sujeto que renuncia a la construcción de su propia identidad. La renuncia pues a la participación es, de algún modo, una tentación de abandono. Frente a dicha tentación es preciso

abonar en la conversión del hombre privado en ciudadano u hombre público, mediante un proceso en el que juegan un papel fundamental no sólo la cultura ético-política orientada a la plena realización personal mediante la participación libre e igualitaria en los asuntos públicos, sino también la creación de instituciones que formen a los ciudadanos y, además, garanticen y faciliten dicha participación.

Se suscitan, entonces, preguntas tales como ¿cuáles problemas pueden y deben ser hoy colectivamente asumidos?, ¿cuáles pueden y deben ser temas de una argumentación pública?, ¿debemos seguir hoy identificando lo público con el Estado?, ¿cuál es el papel de los sujetos y las comunidades en la construcción del espacio público? Y para darles respuesta, no podemos quedarnos en la estructuración de un marco democrático cuyo único desarrollo sea la representación, hemos de apostar por una participación más plena en los asuntos públicos. Lo público y lo privado deben relacionarse por medio de asambleas representativas, y por medio de la activación de intereses intermedios, ya sea el municipio, la delegación o las asociaciones no gubernamentales, etc., estos son los espacios que podrían permitir una vinculación imprescindible de los sujetos con el ámbito público. La democracia no es sólo un procedimiento de elección de representantes, lo que, en definitiva, implica delegar las responsabilidades que nos competen como ciudadanos sino un compromiso que implica coraje y responsabilidad.

Renunciar a la participación general en política implica la destrucción del espacio público, aquel en el cual el individuo se convierte en ciudadano. La ciudadanía ha de significar la participación en la vida pública. Este ideal de vida común supone además una defensa absoluta de la tesis de que todo hombre tiene las capacidades suficientes para debatir, dialogar y decidir sobre asuntos de la comunidad. La democracia es un espacio común compartido, es la casa de todos, y es responsabilidad de cada uno construir un espacio dinámico, abierto e incluyente. La democracia debería ser entendida como forma integral de vida para todos, sabedores de que solo el poder gestado entre todos, auditado y controlado por la misma participación es el realmente legítimo. Esta caracterización de la democracia que retomo de la propuesta de Barber y, también de Arendt, nos invita a repensar lo político y generar un concepto pertinente de praxis ético-política.

De modo que se hace imprescindible postular:

1. La afirmación del individuo como fin en sí, con capacidad de autocrearse en comunidad. Los sujetos cobran su sentido como sujetos comunitarios, como ciudadanos. La identidad de los agentes es una identidad política, constituida en el ámbito del espacio público. (Muñoz, 2012a)
2. La exigencia de la básica igualdad real para todos. No sólo la igualdad de derechos o ante la ley, sino también la igualdad en el desarrollo de las potencialidades humanas y la satisfacción de necesidades de carácter social, económico y cultural.
3. El fundamento del sistema democrático en la participación como base de las nociones de política y democracia, defendiendo la capacidad del hombre para incidir conscientemente en alguna medida en la orientación del rumbo de la sociedad y no ser un ente pasivo ante acontecimientos más allá de su control y comprensión.
4. La afirmación de que la pluralidad de juicios, los antagonismos y la multiplicidad de concepciones del bien no son, en sentido estricto, un obstáculo a superar sino la condición misma de posibilidad de un espacio público democrático.

De esta forma recuperaríamos la idea moderna de república: la comunidad libre de ciudadanos que viven bajo el gobierno de la ley, una ley que está sujeta al debate, la deliberación y el juicio. Tal como dejara anunciado Pericles, el tan anhelado autogobierno de la ciudadanía sólo es posible desde un nosotros creado y recreado por el ejercicio de los discursos y las acciones. De manera que, como hemos ilustrado a lo largo de este artículo, la constitución de una ciudadanía participativa, éticamente responsable y con capacidad de juicio crítico es el único camino para, en primer término, orientar las prácticas políticas hacia una reinstauración del ordenamiento institucional; y, a mediano plazo, superar la amenaza de la mentira en política.

FUENTES CONSULTADAS

- ARENDT, H. (2017). *Verdad y mentira en política*, Madrid, España: Página Indómita.
- ARENDT, H. (2006). The Crisis in Culture: its Social and its Political Significance. En *Between the Past and the Future*. Nueva York, Estados Unidos: Penguin Books.
- ARENDT, H. (2001). Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing. En *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona, España: Gedisa.
- ARENDT, H. (1999). Sobre la violencia. En *Crisis de la República*. Madrid, España: Taurus.
- ARENDT, H. (1998). *La condición humana*. Barcelona, España: Paidós.
- ARENDT, H. (1996a). Crisis de la cultura su significado político y social. En *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona, España: Península. pp. 209-238.
- ARENDT, H. (1996b). Verdad y política. En *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona, España: Península.
- ARENDT, H. (1982). *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago, Estados Unidos: University of Chicago Press.
- ARENDT, H. (1967). *Sobre la revolución*. En *Revista de Occidente*.
- BALIBAR, E. (2007). Impolítica de los derechos humanos. Arendt, el “derecho a tener derechos” y la desobediencia cívica. En *Erytheis*. Núm. 2. Noviembre. Disponible en: [http://idt.uab.es/erytheis/balibar\\_es.htm](http://idt.uab.es/erytheis/balibar_es.htm)
- BARBER, B. (1998). Un marco conceptual: política de la participación. En Vallespín y otros (1998). *La democracia en sus textos*. Madrid, España: Alianza. pp. 281-296.
- BEINER, R. (1987). *El juicio político*. México: FCE.
- BARBER, B. (1984). *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*. California, Estados Unidos: University of California.
- CRUZ, M. (1999). *Hacerse cargo: sobre responsabilidad e identidad personal*. Barcelona, España: Paidós.
- HAUKE, B. (2002). Cuestiones Públicas: el republicanismo moderno en la obra de Hannah Arendt. En *Sociológica*. Núm. 47. Año 16. sep-dic. pp. 46-64.

- FERRARA, A. (2008). *La fuerza del ejemplo. Exploraciones del paradigma del juicio*. Barcelona, España: Gedisa.
- HONNETH, A. (1999). La democracia como cooperación reflexiva. John Dewey y la teoría de la democracia del presente. En *Estudios políticos*. Núm. 15. jul-dic. pp. 81-116.
- MUÑOZ, M. (2012a). Ciudadanía y poder político. Los retos del modelo arendtiano de espacio público. En *Intersticios*. Año. 17. Núm. 36. enero-junio. pp.57-72. México: Universidad Intercontinental.
- MUÑOZ, M. (2012b). La capacidad de juicio para una ciudadanía democrática. En *Logoi, Revista de la Universidad Católica Andrés Bello*. Núm. 22. julio-diciembre. Venezuela: Universidad Católica Andrés Bello.
- SERRANO, E. (2002). *Consenso y conflicto en Schmitt y Arendt. La definición de lo político*. Medellín, Colombia: Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de Antioquía.
- SCHUMPETER, J. (1943). *Capitalism, Socialism and Democracy*. Londres: Allen and Unwin.
- ZERILLI, L. (2016). *A Democratic Theory of Judgment*. Chicago, Estados Unidos: Chicago University Press.
- ZERILLI, L. (2008). *El feminismo y el abismo de la libertad*. México: FCE.

Fecha de recepción: 19 de marzo de 2020  
 Fecha de aceptación: 14 de octubre de 2020