



El concepto de mentira política organizada en Hannah Arendt

Lucas G. Martín¹

Recibido: 15 de marzo de 2019 / Aceptado: 3 de agosto 2019

Resumen. El propósito de este artículo es analizar el concepto de mentira moderna u organizada en la obra de Hannah Arendt. Con agudeza, Arendt pone de relieve una experiencia particular del Mundo Moderno, aquella en la que una comunidad puede falsear deliberadamente realidades conocidas por todos y tener la mentira como principio político. Esta comprensión pone al concepto en un registro diferente del tradicional de los arcana dominationis. Nuestro argumento intenta clarificar analíticamente el concepto, señalar su pertinencia y vincularlo a una idea de auto-institución de las sociedades entendidas como colectividades históricamente activas.

Palabras clave: Mentira política; mentira moderna; Hannah Arendt.

[en] The Concept of Organized Lying in Hannah Arendt

Abstract. The aim of this article is to analyze the concept of modern or organized lying in the works of Hannah Arendt. Arendt perceptively highlights a particular experience of the Modern World, one in which a community might deliberately distort realities known by everybody and thus have lying as one of its political principles. This understanding of lying posits the concept on a different level from the traditional one of arcana dominationis. Our argument seeks to analytically clarify the concept, as well as to point out its relevance and link to the notion of self-institution of societies —meaning that societies are historically active collectivities.

Keywords: Political lie; modern lie; Hannah Arendt.

Cómo citar: Lucas G. Martín, “El concepto de mentira política organizada en Hannah Arendt”: *Foro Interno. Anuario de Teoría Política*, vol. 19 (2019), pp. 5-27.

¹ CONICET/Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina)
E-mail: lucasgmartin2006@gmail.com

“Nadie ha dudado jamás que la verdad y la política nunca se llevaron demasiado bien, y nadie, por lo que yo sé, puso nunca la veracidad entre las virtudes políticas”². Con esta constatación, Hannah Arendt (1906-1975) comenzaba “Verdad y política”, un artículo publicado originalmente en alemán en 1964 y aparecido en inglés por primera vez en febrero de 1967 en *The New Yorker*³, donde respondía a “la controversia” que unos años atrás había suscitado su reporte sobre juicio a Karl Adolf Eichmann (1906-1962) para el mismo medio, reporte luego publicado en forma de libro bajo el título *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. En el artículo, Arendt se interesaba en dos cuestiones: por un lado, responder a la pregunta de si siempre es legítimo decir la verdad y, por otro, indagar el daño que la política podía infligir a la verdad, básicamente por medio de la mentira⁴. Ambas cuestiones, pero sobre todo la segunda, estaban motivadas por “la enorme cantidad de mentiras que se usaron en la controversia” desatada por su crónica en el caso Eichmann y contra su persona⁵. De allí que ella misma pusiera entre comillas el término “controversia” para designar lo que en gran parte había sido una diatriba en su contra y en la que se había llegado a decir de ella que no sentía un compromiso emocional con el destino de su pueblo e incluso que era una “desalmada”⁶.

El problema de la verdad en política era, por tanto, también el de la mentira en política, y había sido anteriormente objeto de preocupación de Arendt, en particular en sus trabajos enfocados en la moderna sociedad de masas y en los totalitarismos. En esos trabajos, Arendt reparará en la eficacia de mentiras ostensibles y pondrá el énfasis sobre cómo la lógica de una idea (la ideología) podía falsear los hechos, manipular la verdad sobre el presente político e incluso obturar la experiencia de la realidad (aspecto distintivo de los totalitarismos, pero que podía también ser hallado en el pueblo judío)⁷.

Con base en los desarrollos que, sobre la relación entre mentira y política, pueden hallarse en el conjunto de su obra, y con el foco puesto sobre los textos en los que se detiene especialmente en el tema de la mentira (a saber, “Verdad y política” y “La mentira en política”), este artículo se propone realizar un análisis conceptual de la noción de mentira política moderna u organizada según fuera concebida por Hannah Arendt.

² Hannah Arendt, “Verdad y política”, en *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996, p. 239.

³ Disponible en <https://www.newyorker.com/magazine/1967/02/25/truth-and-politics> (13-02-2018). En “La mentira en política”, de 1971, retomará casi los mismos términos: “La sinceridad nunca ha figurado entre las virtudes políticas y las mentiras han sido siempre consideradas en los tratos políticos como medios justificables”. Hannah Arendt, *Crisis de la República*, Taurus, Madrid, 1999, p. 12. Sobre las diferentes versiones publicadas del mismo artículo, ver Ursula Ludz, “On the Truth-and-Politics Section in the Denktagebuch”, en Roger Berkowitz y Ian Storey (eds.), *Artifacts of Thinking. Reading Hannah Arendt's Denktagebuch*, Fordham University, New York, 2017, pp. 37-50.

⁴ Arendt, “Verdad y política”, pp. 239, 243.

⁵ “[M]entiras respecto a lo que yo había escrito, por una parte, y respecto a los hechos sobre los que informaba, por otra”. *Ibid.*, p.239.

⁶ Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, Yale University Press, New York, 1982, p. 337.

⁷ La preocupación por la verdad y la mentira aparece así en textos tempranos como “The Enlightenment and the Jewish Question” (1932), publicado en Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, Shocken Books New York, 2007; “The Image of Hell” (1946) publicado, en Hannah Arendt, *Essays in understanding 1930-1954. Formation, Exile, and Totalitarianism*, Schocken Books, New York, 1994; y en Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid, 1999, en particular, pp. 373, 505-506, 510, 568-575. Al respecto, ver también Antonia Grunenberg, “Totalitarian Lies and Post-Totalitarian Guilt: The Question of Ethics in Democratic Polities”: *Social Research*, vol. 69, n.º 2 (2002), pp. 359-379; y Elisabeth Young-Bruehl y Jerome Kohn, “Truth, Lies, and Politics: A Conversation”: *Social Research*, vol. 74, n.º 4 (2007), pp. 1045-1070.

Con ese objetivo en la mira, en las páginas que siguen, analizaremos, en primer lugar, la naturaleza del tipo de verdad que es objeto de la falsedad deliberada o mentira, a saber, la verdad factual. Luego, en un segundo momento, nos detendremos en la relación entre política y mentira y avanzaremos, también analíticamente, por el camino conceptual que nos lleve desde la definición de mentira hacia la de mentira política para distinguir luego la mentira política moderna de la mentira política tradicional. En tercer lugar, examinaremos el concepto y los elementos de la mentira política moderna y organizada. Finalmente, en cuarto lugar, plantearemos la noción de la mentira política moderna como principio de acción, en el sentido el que Arendt, en la senda de Montesquieu (1689-1755), planteó el término.

1. Naturaleza política e impolítica de la verdad factual

Dijimos antes que, motivada por la “controversia” en torno de su crónica sobre el juicio a Adolf Eichmann, Arendt volvía a tomar el doble problema de la verdad y la mentira en política, y no simplemente el asunto más general de la relación entre verdad y política. La inclusión de la noción de mentira supone una precisión en el planteo del problema que nos interesa, en particular en lo que se refiere al tipo de verdad particular que debemos analizar cuando hablamos de la mentira. En este sentido, y este será el objeto de la primera parte del artículo “Verdad y política”, Arendt clasifica (siguiendo a Leibniz), desde un punto de vista teórico, los diferentes tipos de verdad en dos grupos: verdades de razón (matemática, científica, filosófica) y verdades de hecho. Desde el punto de vista histórico, afirma la autora, el conflicto entre verdad y política puede remontarse hasta la antigua Grecia con el conflicto entre el filósofo (y su verdad filosófica, de razón) y la *polis*; y la sentencia contra Sócrates, como a su turno lo haría luego la que recaería sobre Galileo, dejó expuesta la debilidad de la verdad en el ámbito de la política⁸. En esos casos históricos, los conflictos parecen ceñirse a las verdades de razón y por tanto ser ajenos a la intervención de la mentira, ya que ésta se define por ser el término opuesto de un solo tipo de verdad: la verdad fáctica o de hecho. El argumento aparece resumidamente en el siguiente párrafo:

Aunque las verdades políticamente más importantes son las verdades de hecho, el conflicto entre verdad y política se planteó y articuló por primera vez con respecto a la verdad racional. Lo opuesto de un juicio racionalmente verdadero es el error y la ignorancia, como pasa en las ciencias, o la ilusión y la opinión, como ocurre en la filosofía. La falsedad deliberada, la mentira llana, desempeña su papel sólo en el campo de los enunciados fácticos [*factual statements*]⁹.

De manera que, al ser la mentira uno de los términos de su indagación, el planteo de Arendt se orientará a una verdad particular, la verdad fáctica o de hecho, por ser la mentira el término opuesto y la principal fuente del daño para aquella¹⁰. Esta verdad particular es eminentemente política puesto que se refiere a la realidad del

⁸ Arendt, “Verdad y política”, p. 243.

⁹ Ibid., p. 244, traducción modificada.

¹⁰ Arendt considera innecesario, además, por tratarse de un texto abordado desde una perspectiva política y no filosófica, preguntarse acerca de qué es la verdad, y agrega, con un giro montesquiano, que podemos “contenernos con tomar la palabra en el sentido en que la gente la suele entender”. Ibid., p.243.

mundo, a “los actos y los acontecimientos...[que] constituyen la textura del campo político”¹¹. A diferencia de las verdades del filósofo, que trataban de las cosas de naturaleza permanente, eran observadas por los ojos de la razón y se distinguían de la “simple opinión” del ciudadano —ilusoria por estar atada a la contingencia de los asuntos terrenales—, la verdad de hecho depende de la confiabilidad que le otorga el número de quienes la comparten (y no de la razón solitaria) y es, por tanto, política¹². Así, argumenta Arendt, desde que la verdad de la religión y la verdad del filósofo han perdido la legitimidad sobre los asuntos humanos de antaño, el nuevo y moderno conflicto entre verdad y política se despliega entonces en el propio campo de la política¹³. Puesto con otras palabras, desde que los viejos conflictos entre verdades extra-mundanas y la comunidad política parecen haber perimido, el conflicto se da entre una verdad mundana y el potencial político de la mentira.

Por cierto, si bien la verdad particular a la que se refiere Arendt es esencialmente política, los problemas que puede enfrentar no dejan de inscribirse en el más viejo y general conflicto entre verdad y política. Esto se debe a que, según se deriva de la argumentación de Arendt, la verdad de hecho posee una naturaleza híbrida o anfibia, a la vez anti-política (como todas las formas de verdad) y política (porque refiere a los hechos). Detengámonos en las dos facetas de esta hibridez.

¿En qué consiste el aspecto esencialmente *antipolítico* que la verdad de hecho comparte con todas las otras formas de verdad? Se trata del “*modo de afirmar la validez*”, esto es, del “elemento de coacción” que supone toda afirmación de verdad¹⁴. A diferencia de la opinión, que contempla la persuasión, convive con otras opiniones y cuya formación procede de la consideración de otros puntos de vista, “la verdad de hecho, como cualquier otra verdad, exige un reconocimiento perentorio y evita el debate, y el debate es la esencia misma de la vida política”¹⁵.

Este elemento de coacción se pone en mayor medida de manifiesto en el caso de la verdad fáctica debido a que, al no haber “ninguna razón concluyente para que los hechos sean lo que son”¹⁶, tales hechos pudieron haber sucedido de otro modo, esto es, son contingentes. De manera que se nos imponen, por así decirlo, en forma arbitraria pues no contamos, al momento de enfrentarnos con la verdad factual, con la preparación o las anticipaciones que el razonamiento, el aprendizaje y el método nos proveen a la hora de enfrentar verdades científicas o filosóficas y que, por decirlo así, amortiguan el encuentro con la coacción que conllevan¹⁷.

¹¹ Ibid., p. 243.

¹² Ibid., pp. 245-247.

¹³ Ibid., pp. 247-248.

¹⁴ Ibid., p. 252.

¹⁵ Ibid., pp. 253-254.

¹⁶ Ibid., p. 255.

¹⁷ Sin dudas, podría decirse que, desde el punto de vista de las discusiones epistemológicas contemporáneas, la verdad es producto de una verdadera deliberación entre pares y un acuerdo de la comunidad científica o académica. Y podría reprocharse a Arendt que se ciñera al modelo de una verdad como *contemplación*, en el sentido platónico, o como *observación*, en el sentido positivista, y no se detuviera en el proceso de formación de la verdad como lo hace respecto de la formación de la opinión (ibid., pp. 254-255, 260). De todas formas, entendemos que, para analizar los modos de afirmar la validez de los juicios de verdad fuera del ámbito específico del conocimiento científico y profesionalizado, no parece necesario ni eficaz un desarrollo detallado del proceso mediante el cual se alcanza una conclusión en juicios tan diversos como “la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos”, “la tierra se mueve alrededor del sol” o “en agosto de 1914 Alemania invadió Bélgica”. En efecto, el carácter coactivo proviene del tipo de juicio (es decir, ya constituido como tal) cualquiera sea el proceso de su formación previo.

¿Qué es, por otra parte, lo que hace a la naturaleza *política* de la verdad de hecho y lo que la vuelve tan distinta de unas verdades de razón —de la verdad filosófica en primer lugar— que no parecen ni hallar hospitalidad ni depender de la esfera pública-política? Como adelantamos antes, su carácter político se debe a la materia de la que está hecha esta especie de verdad: los acontecimientos humanos, “la propia realidad común y objetiva” y “comúnmente reconocida” que está, por ello, dice Arendt, “al alcance de todos”¹⁸. Es decir, el acceso a las verdades factuales no se produce en el retiro del mundo común ni por el trabajo de las capacidades mentales o el estudio metódico, sino en la medida en que se participa de una comunidad que produce el reconocimiento de dicha verdad a partir de una pluralidad heterogénea de miradas. Es este aspecto de las verdades factuales, por definición plural, lo que hace a su carácter político y, también, lo que le hace contar con mayor vulnerabilidad en comparación con las verdades de razón:

Los hechos y los acontecimientos son cosas mucho más frágiles que los axiomas, descubrimientos o teorías —aun las de mayor arrojo especulativo— producidos por la mente humana; se producen en el campo de los asuntos siempre cambiantes de los hombres¹⁹.

Las verdades factuales se producen en el campo político, y no al nivel de la mente humana, a cuyo campo tendrá que desplazarse todo intento de poner en cuestión la verdad de razón. De manera que la verdad de hecho, en tanto que política, comparte por definición el *locus* con la opinión —también plural y política—, que es, para la tradición filosófica, el opuesto de la verdad de la razón.

Desde el punto de vista de la verdad, en todas sus formas, la opinión opone un desafío: quien opone a la opinión una verdad necesariamente sale del campo en el que esta se produce e ingresa en el ámbito de la pluralidad, en la caverna. Desde el punto de vista de las diferencias al interior del conjunto de verdades, la verdad factual encuentra allí un mayor desafío en la medida en que la opinión tiene origen en el mismo campo en el que dicha verdad se valida. En cambio, la verdad de razón enfrenta el mismo desafío solamente cuando el filósofo o el científico dan un paso hacia la luz pública, la pluralidad del mundo y de las opiniones, abandonando así el lugar solitario del retiro y distanciamiento en el que suelen desempeñarse. Desde el punto de vista político, no es necesario moverse del propio campo para exponer a la verdad de hecho frente al desafío de la opinión y, como veremos, ante el daño de la mentira:

La verdad filosófica, cuando entra a la calle, cambia su naturaleza y se convierte en opinión...

Por el contrario, la verdad de hecho siempre está relacionada con otras personas: se refiere a acontecimientos y circunstancias en las que son muchos los implicados; ...sólo existe cuando se habla de ella...Es política por naturaleza. Los hechos y las opiniones, aunque deben mantenerse separados, no son antagónicos entre sí; pertenecen al mismo campo²⁰.

¹⁸ Ibid., p. 249.

¹⁹ Ibid., p. 243.

²⁰ Ibid., p. 250.

Al establecer la cercanía entre verdad de hecho y la opinión, una cercanía relativa a la naturaleza política de ambas, Arendt pone de relieve la vulnerabilidad propia de la primera, esto es, que “la verdad de hecho no es más evidente que la opinión”²¹. En efecto, al igual que en los asuntos de opinión, en caso de disputa, no hay una instancia superior a la cual apelar: los testimonios, documentos, registros y monumentos que la sustentan son todos falsificables y los acuerdos se consiguen por la vía mayoritaria; y nada impide tampoco “que una mayoría de testigos lo sea de falsos testigos”²². Similamente, por pertenecer al mismo campo de la pluralidad, una de las formas de la falsedad deliberada consiste en hacer pasar una verdad de hecho (que es singular y objetiva) como una opinión (que coexiste con otras opiniones, por definición, subjetivas)²³.

2. La relación entre política y mentira

En un texto que lleva en el título los términos de “verdad” y de “política”, y en el que Arendt no se detiene a definir desde el inicio ningunos de ambos términos (aunque avance en la tarea realizando distinciones), tampoco la autora ofrece una definición inicial de la mentira. Avanzará en su exploración partiendo implícitamente de la definición común²⁴, siguiendo por el análisis de la relación entre política y verdad, utilizando ejemplos de la mentira, la analogía entre ésta y la acción, distinguiendo luego la mentira del error y la ilusión, para contrastar la relación entre política y mentira y diferenciar entre tipos de mentira.

En su caracterización de la mentira, y en contraste con el modo en que había caracterizado a la verdad y su relación con la política, Arendt encuentra que no sólo ella presenta un componente político en su naturaleza, sino que, además, mentir es una forma de *acción*, lo que conlleva asociar la mentira con la más alta capacidad humana, propia de la vida política, tal como ha sido caracterizada en *La condición humana*. Puesto que la mentira intenta “cambiar la crónica”, “cambiar el mundo”, afirma Arendt, “es una forma de *acción*”²⁵. Luego matizará la aserción señalando

²¹ Ibid., p. 256.

²² Ibidem. Otro motivo que encuentra Arendt de desventaja de la verdad de hecho está en que, a diferencia de ciertas verdades filosóficas que refieren a la conducta humana, su aseveración no puede convencer por el ejemplo, persuadir “por inspiración”. La “enseñanza mediante el ejemplo” es exclusiva de la verdad filosófica que se convierte en “verdad ejemplar” cuando el filósofo, en su afán por persuadir “empieza actuar”. El caso histórico más conocido es el de Sócrates, que acepta su sentencia de muerte porque pone en acción la verdad ética según la cual sufrir un mal es mejor que hacerlo, y porque entiende que negarle la verdad a la *polis* sería hacerle un mal. Pero para quien dice la verdad factual no existe esta posibilidad porque el contenido de sus juicios no expresa principios de acción que puedan manifestarse en el mundo por medio del actuar humano. Al contrario, apostar la propia vida por la verdad de un hecho puntual no decide sobre la veracidad de lo dicho sino sobre la valentía (“o quizás su tozudez”, añade Arendt) de quien lo dice. Y un mentiroso bien podría sostener sus mentiras con coraje por motivos semejantes a los del hombre veraz, como el patriotismo, o las ideas del grupo al que pertenece (ibid., pp. 256, 260-262).

²³ Ibid., pp. 262-263.

²⁴ De la verdad, ya lo hemos anotado (ver nota 9), dirá que es suficiente lo que se suele entender por ella. Para la noción de política, apenas dirá, de manera hipotética: “...si entendemos la política en términos de una categoría medios-fines”. Y aunque recurrirá permanentemente en sus argumentos a su teoría política expuesta en *La condición humana*, concluirá hacia el final que trató el problema de la verdad en política sólo en el “nivel inferior de los asuntos humanos”, “como si yo también creyera que los todos asuntos públicos están gobernados por el interés y el poder”, sin considerar “la grandeza y la dignidad” que hay en la política (ibid., pp. 276-277).

²⁵ Ibid., p. 262.

una afinidad antes que la identidad entre ambas: la “innegable afinidad de nuestra capacidad para la acción … con esa misteriosa facultad nuestra que nos permite *decir* “brilla el sol” cuando está lloviendo a cántaros”²⁶. Y también sostendrá que la mentira pervierte y abusa de la libertad humana para transformar el mundo²⁷. Pese a todo ello, el vínculo entre mentira y acción permanecerá estrecho.

La acción, recordemoslo, es la manifestación del poder de iniciar algo nuevo, de un poder generado por la sola presencia de una pluralidad reunida por la acción y la palabra. Cada acción es un *nuevo* comienzo en el mundo, lo que la distingue tanto de la simple *labor* cotidiana o cíclica, determinada por necesidades vitales y, por eso, reiterativa y ajena a la iniciación, como de la *fabricación*, cuya racionalidad instrumental tampoco incorpora la novedad al mundo²⁸. Cambiar la realidad, esto es, iniciar algo nuevo en el mundo y no simplemente repetir lo ya hecho y lo ya dicho o construir objetos durables, define a la acción y también a la mentira que, aunque es contraria a la verdad, no se deriva de ella ni está limitada por su contenido. Como Michel de Montaigne (1533-1592), Arendt opinaba que mientras que la verdad es singular, la mentira es plural: “el embuste”, escribió Montaigne, “al revés de la verdad [que tiene una sola cara], tiene cien mil figuras y un campo indefinido”²⁹. La mentira es invención, y aunque la mayor parte de las veces supone la negación de la verdad, ni siquiera se restringe a ella pues es posible imaginar que se puede mentir (se puede engañar) diciendo la verdad³⁰.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibid., pp. 262-263. Esta fuerte pero matizada asociación entre acción y mentira se mantendrá años más tarde en su artículo “La Mentira en política. Reflexiones sobre los documentos del pentágono”, en donde Arendt habla de una interconexión entre ambas cuya fuente se hallaría en la imaginación, esto es, en la capacidad humana para sustraernos del momento y el lugar en que nos hallamos y para pensar “que las cosas pueden ser también diferentes de lo que en realidad son”. Hannah Arendt, “La mentira en política. Reflexiones sobre los documentos del pentágono”, en *Crisis de la República*, Taurus, Madrid, 1999, p. 13. La introducción de la categoría de imaginación, que en el texto citado Arendt llama también “libertad mental”, opone además un límite a la original y tajante asociación entre mentira y acción al desplazar el argumento desde la *vita activa* hacia la *vita contemplativa* o, más precisamente, hacia la vida de la mente. Sobre el concepto de imaginación, ver también Hannah Arendt, *The Life of The Mind*, Harcourt Brace, New York, 1978, pp. 76-77 *et passim*; Ronald Beiner (ed.), *Hannah Arendt. Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University Chicago Press, Chicago, 1982, pp. 42-43, 66 *et passim*.

²⁸ Ver Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1996; y Hannah Arendt, “Labor, trabajo, acción. Una conferencia”, en *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1998.

²⁹ Michel de Montaigne, *Ensayos completos*, vol. I, Ediciones Orbis, Buenos Aires, 1984, p. 28. La cita completa, tal como la recupera Arendt, reza: “Si la falsia, como la verdad, no tuviera más que una cara, sabríamos mucho mejor dónde estamos, porque podríamos dar por cierto lo opuesto de lo que el embusterio nos dice. Pero el reverso de la verdad tiene mil formas y un campo ilimitado”. Arendt, “Verdad y política”, p. 271; también citado en Hannah Arendt, *Journal de Pensée*, Éditions du Seuil, Paris, 2005, p. 859.

³⁰ Alexandre Koyré encuentra que es una práctica con historia y que es muy propia de los movimientos totalitarios. Así, Hitler podía anunciar públicamente su programa en *Men Kampf* a sabiendas de que no sería tomado en serio por “los otros” y, en cambio, sí lo sería por parte de los “iniciados”, los miembros del movimiento. Ver Alexandre Koyré, *Réflexions sur le mensonge*, Éditions Allia, Paris, 2004, pp 29-30. Jorge Luis Borges ofrece otro ejemplo en un ensayo sobre el “truco”, un popular juego de naipes argentino: “La habitualidad del truco es mentir. La manera de su engaño no es la del póker: mera desanimación o desabrimiento de no fluctuar, y de poner a riesgo un alto de fichas cada tantas jugadas; es acción de voz mentirosa, de rostro que se juzga semblanteado y que se defiende, de trampa y desatinada palabrería…mintiendo con la verdad para que descreamos de ella…Es una superposición de caretas, y su espíritu es el de los baratijeros de Mosche y Daniel que en mitad de la gran llanura de Rusia se saludaron.

- ¿Adónde vas, Daniel? –dijo el uno.

- A Sebastopol –dijo el otro.

Entonces Mosche lo miró y dictaminó:

Consecuentemente, el embustero es un hombre de acción y reconoce su propio terreno en el campo de la pluralidad política, mientras que el hombre veraz nunca, o casi nunca³¹, pretende cambiar el mundo sino simplemente decir lo que es y aceptarlo tal cual es³². Llegado el caso en que el hombre veraz intervenga en el campo político, descubrirá que no es ése su terreno propicio, que lo que diga quedará identificado con alguna parte o partido, o interés, y de ese modo verá que su esencial pretensión, la de una imparcial veracidad, habrá perdido todo asidero³³.

Pese a que, como señalamos antes, no ofrece una definición inicial, el modo en que Arendt concibe a la mentira concuerda con la noción de uso común y es ella la que nos servirá de base para organizar nuestro argumento. Generalmente entendemos por mentira un enunciado falso dicho con la intención de que ese enunciado sea tenido por verdadero, es decir, con la intención de engañar al receptor del enunciado³⁴. El ejemplo básico que utiliza Arendt, el de decir “brilla el sol” cuando “está lloviendo a cántaros”, contiene ya buena parte de los elementos de aquella noción común de la mentira. Tal vez el aspecto intencional del engaño pueda parecer menos visible en el ejemplo. Sin embargo, Arendt pone el acento en el carácter voluntario de ese contraste entre un enunciado y la realidad a la que pretende referirse, y llama “falsedad deliberada”³⁵ a la mentira para distinguirla del error o la ilusión, que definen situaciones de pasividad mientras que, como hemos apuntado ya, la mentira implica actividad. Sólo podríamos objetar al análisis de Arendt que no se detuviera exhaustivamente en el examen de la posible diversidad de intenciones de la falsedad deliberada, en particular, la ironía y la ficción, que tienen la misma estructura de la mentira (y la misma fuente, la imaginación) con la salvedad de que no aspiran al engaño. Sin embargo, puede decirse que para el tema que la autora aborda esa distinción resulta superflua y, también, que en el progreso del texto la importancia de la voluntad de engaño, como veremos, cobra relieve.

De lo dicho hasta aquí, puede convenirse que, tanto de manera habitual como en el análisis de Arendt, la definición de la mentira comprende tres partes o elementos:

- Mientes, Daniel. Me respondes que vas a Sebastopol para que yo piense que vas a Nijni-Novgorod, pero lo cierto es que vas realmente a Sebastopol. ¡Mientes, Daniel!”. Jorge Luis Borges, “El truco”, en *El idioma de los argentinos*, Seix Barral, Buenos Aires, 1994, pp. 28-29.

³¹ No podremos detenernos en las excepciones en el límite de estas páginas, pero corresponde señalar que Arendt afirma que decir la verdad deviene acción en un contexto donde rige la mentira moderna u organizada que analizamos aquí: “Cuando todos mienten acerca de todo lo importante, el hombre veraz, lo sepa o no lo sepa, ha empezado a actuar...habrá dado un paso hacia la tarea de cambiar el mundo”. Arendt, “Verdad y política”, p. 264. Puede apreciarse que esta inversión por la cual la mentira cede su potencial activo a la veracidad encuentra su fundamento tanto en la ambivalente relación entre mentira y acción (la primera es una forma desviada de la segunda) como en la naturaleza híbrida (política y apolítica) de la verdad factual.

³² Ibid., pp. 263-264. Ver también Arendt, *Journal de Pensée*, p. 822.

³³ Arendt expone la idea del siguiente modo: “el que dice la verdad factual, cuando entra en el campo político y se identifica con algún interés parcial o con alguna formación de poder, compromete la única cualidad que podría hacer que su verdad fuera plausible: su veracidad, garantizada por la imparcialidad, la integridad, la independencia”. Ibid., p.263.

³⁴ En su diccionario, María Moliner define la mentira del modo siguiente: “Cosa que se dice sabiendo que no es verdad, con intención de que sea creída”. María Moliner, *Diccionario de uso del español*, edición abreviada, Gredos, Madrid, 2000. En su tesis doctoral, Zeynep Caglayan-Gambetti sostiene: “la mentira y la ideología dicen ambas lo que no es verdad, lo que difiere del ser y lo que difiere de las verdaderas intenciones (conscientes o inconscientes) del enunciador”, en Zeynep Caglayan-Gambetti, *Mensonge et politique. Les enjeux de la visibilité*, Thèse de doctorat, Université de Paris 7, Paris, 1999, p. 8.

³⁵ Arendt, “Verdad y política”, pp. 262, 244; ver también, sobre la distinción entre lo voluntario y lo activo de un lado, y lo pasivo del otro, Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, pp. 12-13.

1. Una proposición que el mentiroso sostiene como verdadera (en el ejemplo de Arendt, el hecho de que esté “lloviendo a cántaros”).
2. Un enunciado que el mentiroso tiene por falso y que sustituye a la proposición verdadera (decir, pese a la lluvia, “brilla el sol”).
3. La intención de engaño de parte de quien conoce esa verdad y emite el enunciado falso, es decir, la intención de lograr que el enunciado que falsea la verdad sea tenido por verdadero por los receptores (es decir, que no se trata de un error, una ilusión, una broma o una ironía).

Tal es entonces la definición elemental de la mentira: un acto del lenguaje que, con la intención del engaño, pone en escena una descripción del mundo —de hechos, sucesos, actos— que no se condice con la realidad; en otros términos, es una inadecuación voluntaria entre lo dicho y su referencia, entre las palabras y las cosas. Y tal como afirmamos antes en acuerdo con Arendt, esta noción de mentira posee un estrecho vínculo con la política y con la acción, sin identificarse completamente con ellas. Puede decirse entonces que, aunque breve en la misma fuente que la acción (la imaginación) y halle terreno fértil para desplegarse en la política, la mentira no necesariamente es política pues en verdad pervierte y “abusa” de la libertad que tenemos para cambiar las circunstancias³⁶. Aunque Arendt no se detiene a explicitar la diferencia específica entre mentiras políticas y no políticas, creemos que esa distinción se desprende de la siguiente cita, en la que, además de reafirmar la interconexión entre política y mentira, pone en evidencia que existen mentiras que no son acciones ni, por tanto, políticas:

Cuando hablamos de mentira, y especialmente de la mentira de los hombres que actúan, hemos de recordar que la mentira no se desliza en [*creep into*] la política por algún accidente de la iniquidad [*sinfulness*] humana³⁷.

En suma, si existen mentiras “especialmente...de los hombres que actúan” y si se afirma que la mentira se desplaza hacia la política, es porque existen también mentiras ajena a la acción humana de modo que podemos hablar también de mentiras no políticas.

¿Qué hace entonces a una mentira *política*? Una primera respuesta a esta pregunta va de suyo: habrá de tratarse de una mentira producida en el campo de la política y, consecuentemente, enunciada por hombres de acción. ¿Y cómo es una mentira en el campo de la política? ¿De qué modo la califica el adjetivo? La mentira será política en la medida en que esté referida a asuntos comunes y públicos, a asuntos que conciernen a todos los ciudadanos en su calidad de miembros de una comunidad política y a la relación entre los estados. Decir “brilla el sol” cuando llueve a cántaros no parece aquí denotar asuntos del campo político. Que un ministro oculte una enfermedad del jefe de gobierno diciendo que goza de buena salud y que un diplomático afirme a su par del país vecino que su gobierno ha decidido retirar las tropas de la frontera en vistas a la paz cuando en realidad se prepara para invadir, son dos ejemplos de mentira política. En ambos casos, el aspecto político de la mentira reside en la naturaleza política de la parte del mundo que es falseada. Qué es político

³⁶ Arendt, “Verdad y política”, p. 263.

³⁷ Arendt, “La mentira en política. Reflexiones sobre los documentos del pentágono”, p. 14.

y qué no lo es dependerá por cierto de las circunstancias históricas y, potencialmente, todos los temas pueden convertirse en un asunto político (desde un terremoto hasta la salud de un individuo, pasando por decisiones de la vida íntima y la sexualidad y, por cierto, las guerras y las finanzas).

Existen por tanto mentiras a secas y mentiras políticas, y son las segundas aquellas en las que Arendt pone el foco. Más específicamente se interesará en un tipo particular de mentira política que, tomando, aunque sin citar, los términos utilizados en un ensayo por Alexandre Koyré (1892-1964), denomina “mentira moderna”³⁸.

3. La mentira política organizada o moderna

Como adelantamos en la sección anterior, Arendt no ofrece definiciones de manera analítica, sino que avanza en sus conceptos a partir de distinciones trabajadas a la luz de ejemplos y fenómenos políticos. La mentira política moderna es caracterizada en contraste con la mentira (política) tradicional. Mientras que la mentira moderna —que también llama “organizada”— ataca verdades de hecho por todos conocidas, hechos que forman parte de la realidad común, la mentira tradicional busca ocultar secretos e intenciones particulares:

Las mentiras políticas modernas se ocupan con eficacia de cosas que de ninguna manera son secretas sino conocidas prácticamente por todos. Esto es obvio en el caso de volver a escribir la historia contemporánea ante los ojos de quienes son testigos de ella³⁹.

Un primer elemento distintivo es entonces aquello que la mentira moderna ataca: una realidad conocida por el conjunto de una comunidad.

Un segundo elemento distintivo consiste en que, en la medida en que toma *como si no existiera* una parte del mundo y no simples hechos particulares, la mentira moderna requiere, para su eficacia, de la organización. Arendt habla de la “mentira organizada” y dice de ella que “es un fenómeno marginal” y que “siempre tiende a destruir lo que se haya decidido anular”. Y aunque no se detenga en detalle en ese calificativo de la mentira, la idea de organización aparece como una exigencia evidente dada la naturaleza de la verdad que ataca: “las modernas mentiras políticas son tan grandes que exigen una completa acomodación nueva de toda la estructura de

³⁸ Koyré, *Réflexions sur le mensonge*. Hasta donde he podido comprobar, Arendt sólo menciona este ensayo en Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 463, para referirse a los movimientos totalitarios como “sociedades secretas a la luz del día”. Cita allí la edición realizada por la revista estadounidense *Contemporary Jewish Record* en junio de 1945 con el título “The Political Function of Modern Lie”. El artículo de Koyré fue publicado por primera vez en 1943 en el primer número de la revista neoyorquina *Renaissance* de l’École Libre des Hautes Études. Allí, el autor desarrolla una reflexión sobre la mentira en regímenes totalitarios, que llama “mentira política moderna”. Básicamente, Koyré la asocia a la propaganda orientada a la masa, y reproducida por la masa, y entiende que constituye el principio sobre el cual se erigen los totalitarismos: grandes mentiras y verdades inverosímiles que funcionan como engaños salvo para los miembros del movimiento. Aparece, en su análisis, alguna mención de la organización para —y a través de— la mentira, pero no en la medida en que ese elemento es desarrollado por Arendt. Tampoco encontramos en dicho ensayo la idea de que se trata de una mentira que puede cambiar la historia, ni los elementos de violencia y de autoengaño que hallamos en Arendt.

³⁹ Arendt, “Verdad y política”, p. 265, traducción modificada.

hechos”⁴⁰. Esta “completa acomodación” aparece como una posibilidad gracias “al fenómeno relativamente reciente de la manipulación masiva de hechos”⁴¹. Encontramos aquí la primera referencia al elemento organizativo; sin embargo, como veremos luego, la idea de organización conlleva algo más que esa implicancia manipuladora.

Un tercer elemento es el propio convencimiento del mentiroso acerca de la falsedad que sostiene —es decir, lo que Arendt llamará el autoengaño—⁴². Mientras que los mentirosos tradicionales resguardaban para sí mismos y su propio grupo la verdad que ocultaban al resto, y permanecían por ello inmunes a sus propias falsificaciones de modo que “podían engañar a los demás sin engañarse a sí mismos”⁴³, los modernos falsarios, en virtud de que mienten respecto de la realidad común de que “nuestra captación de la realidad depende de que compartamos el mundo con nuestros semejantes”, sólo mediante el “autoengaño” son capaces de “crear una apariencia de fiabilidad” y lograr una “mentira coherente”⁴⁴.

Tales son, en nuestra lectura, los tres elementos esenciales que distinguen a la mentira moderna y en cuyo análisis nos detendremos enseguida. En la caracterización que hace Arendt de la mentira moderna son mencionados además otros dos elementos. Sin embargo, a nuestro entender, o bien no se trata de elementos definitorios, o bien están comprendidos en los elementos anteriores. Por un lado, en lo que sería un cuarto elemento, Arendt menciona el hecho de que la mentira moderna no está dirigida a “ciudadanos particulares” o al “enemigo”, como lo estaba la mentira tradicional, sino “literalmente a todos”, a la propia comunidad, al “consumo interno”⁴⁵. Esto se deriva del tipo de verdad que ataca, la realidad común y conocida por todos. Así, para retomar el ejemplo anterior de una mentira ministerial sobre el hecho puntual del estado de salud de un presidente, podemos presumir que el destinatario es el conjunto de la ciudadanía. Sin embargo, el hecho negado es un hecho desconocido del público, un hecho al que la ciudadanía no puede tener acceso directo, del mismo modo que no puede acceder a las intenciones expresadas en una campaña electoral. De allí que este aspecto sea un derivado de los elementos antes mencionados, en particular el primero, según el cual la mentira moderna falsea verdades fácticas conocidas por todos.

Por otro lado, un quinto elemento es la violencia:

La mentira organizada siempre tiende a destruir lo que se haya decidido negar. (...) En otras palabras, la diferencia entre la mentira tradicional y la mentira moderna en la mayoría de los casos se iguala con la diferencia entre el ocultamiento y la destrucción⁴⁶.

La violencia es así necesaria porque la mentira moderna ya no ataca verdades que sólo son conocidas por unos pocos (“verdaderos secretos” e “intenciones”, como dice Arendt) sino todo lo contrario, una realidad pública cuya negación no puede lograrse sin una gran organización y, en el extremo (esto es, en los régimenes totalitarios),

⁴⁰ Ibid., p. 266.

⁴¹ Ibid., pp. 265, 268.

⁴² Ibid., pp. 264-266.

⁴³ Ibid., p. 266.

⁴⁴ Ibid., pp. 267, 271.

⁴⁵ Ibid., pp. 266-269.

⁴⁶ Ibid., pp. 265-266, traducción modificada.

con el asesinato de protagonistas y testigos de dicha realidad. “Cuando Trotski supo que nunca había desempeñado un papel en la Revolución Rusa”, escribe Arendt, “tuvo que haber comprendido que se había firmado su sentencia de muerte”⁴⁷. A la luz de este ejemplo, puede entenderse que el elemento de violencia forma parte de los medios que la organización que la mentira moderna requiere para ser eficaz.

En suma, podemos establecer una definición mínima inicial de la mentira política moderna, en su contraste con la mentira tradicional, caracterizada por elementos distintivos que modifican, uno a uno, los tres elementos que habíamos propuesto en nuestra definición básica de mentira:

1. Al elemento relativo a la proposición que el mentiroso tiene por verdadera, la mentira política moderna lo modifica al especificar que se trata de la verdad común y compartida, de la realidad conocida por todos. Se trata de una triple modificación: por un lado, especifica el tipo de verdad fáctica (se trata de verdades públicas); por el otro, anula el aspecto subjetivo que requería que el mentiroso tuviera por verdadera a esa realidad (esto, en virtud del autoengaño); finalmente, no se trata solamente de un enunciado pues la mentira moderna supone destrucción, manipulación, violencia, simulación.
2. De manera semejante, el elemento del enunciado que el mentiroso tiene por falso y que sustituye a la proposición verdadera sufre también una modificación: en virtud de que es tan amplia y conocida la verdad que se ataca, la sustitución es producida por la organización (hablamos por eso de “mentira organizada”), y ello supone que dicha sustitución no se reduce simplemente a actos de lenguaje y que el propio mentiroso habrá de tener por verdadera la mentira de la que participa.
3. El elemento de intención de engaño por parte de quien dice deliberadamente falsedades se mantiene en la medida en que se pretende que la realidad propuesta como verdadera (aunque falsa) sea tenida como tal por el resto. Sin embargo, la introducción de la figura del autoengaño supondrá también una modificación puesto que, como veremos, no parece completamente consistente con una intencionalidad de engaño.

Examinemos separadamente cada uno de los tres elementos deteniéndonos en el análisis de la argumentación de Arendt.

3.1. La mentira moderna ataca verdades comunes incómodas

Respecto del primer rasgo distintivo, el tipo de verdad que ataca, la mentira moderna busca cambiar la historia contemporánea, esa realidad compartida que está “al alcance de todos” porque refiere a cuestiones internas y concierne al conjunto de la sociedad⁴⁸.

Los hechos que tengo en mente son de público conocimiento, y no obstante el mismo público que los conoce puede con éxito y a menudo con espontaneidad

⁴⁷ Ibid., p. 265.

⁴⁸ Ibid., p. 249.

situar en un terreno tabú su discusión pública y convertirlos en lo que no son, en secretos⁴⁹.

Hechos de público conocimiento, a los cuales el público trata como si no tuviera conocimiento de ellos. Luego nos detendremos en el elemento de autoengaño que contiene la cita. Por el momento, analicemos el objeto falseado en la mentira, es decir, los hechos de “público conocimiento”, es decir, aquellos hechos que componen la realidad común y compartida.

Puede decirse que esos hechos son *públicos*, de un conocimiento producido por su accesibilidad pública, en los dos sentidos que Arendt concede al término “público” en *La condición humana*: por un lado, porque los hechos *aparecen* a nuestros sentidos, como aparece todo lo que adquiere para nosotros una realidad mundana (no son productos de la mente)⁵⁰; por otro lado, porque es una realidad *común* a todos y conforma el mundo que compartimos porque está *entre* quienes lo compartimos; y es común justamente en virtud de (y no a pesar de) que la realidad es vista desde una pluralidad de perspectivas que siguen considerándola como la realidad, como lo que es y existe: “al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan alrededor; el mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo”⁵¹.

Se trata entonces de una verdad pública, aparente, de la realidad política. La mentira que dice que el sol salió cuando en realidad toda una comunidad se encuentra bajo la lluvia tiene la virtud de ofrecernos la imagen de una circunstancia en la que la verdad puede ser conocida por todos: la lluvia es inocultable y puede decirse que es pública en los dos sentidos antes indicados. Sin embargo, como hemos aseverado ya, el ejemplo no da cuenta de una mentira propiamente política. Observamos así que una verdad puede ser pública y no política y que, por tanto, deberíamos encontrar algún elemento que permita precisar la definición.

El elemento que, en el argumento de Arendt, calificará al tipo de verdad pública contra la cual se eleva la mentira moderna será su *incomodidad presente*. En efecto, no se trata de cualquier verdad de hecho actual o pasada sino de “verdades factuales incómodas”⁵² que tienen una importancia política actual, de “verdades de hecho [que] se refieren a asuntos de importancia política inmediata”⁵³. De allí que pueda señalarse “un problema político de primer orden”⁵⁴: porque, de un lado, y como sostuvimos anteriormente, no podría tratarse simplemente de una cuestión climática sino de algo de relevancia política, y porque, de otro lado, la realidad que es objeto

⁴⁹ Ibid., p. 248, traducción modificada.

⁵⁰ Arendt, *La condición humana*, pp. 59-62. Es la idea de “*Being and Appearing coincide*”, desarrollada en Arendt, *The Life of The Mind*, pp. 19 y ss.

⁵¹ Arendt, *La condición humana*, p. 62. El vínculo entre lo público como visible o aparente y lo público como dependiente de todos y de nadie en particular, puede verse con claridad en diferentes partes de la obra de Arendt. “Sólo donde las cosas pueden verse por muchos en una variedad de aspectos y sin cambiar su identidad, de manera que quienes agrupan a su alrededor sepan que ven lo mismo en total diversidad, sólo allí aparece auténtica y verdaderamente la realidad mundana”. Ibid., p.66. “La presencia de otros que ven lo que vemos y oyen lo que oímos nos asegura de la realidad del mundo y de nosotros mismos”. Ibid., p. 60. Ver también Arendt, *The Life of The Mind*, p. 50; cf. Etienne Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Editions Payot & Rivages, Paris, 1999, pp. 329-339.

⁵² Arendt, “Verdad y política”, p. 248.

⁵³ Ibid., p. 249.

⁵⁴ “Lo que aquí se juega es la propia realidad común y objetiva y este es un problema político de primer orden”. Ibidem.

de la falsificación ha de referirse al presente político para que podamos hablar de mentira moderna.

En resumen, la mentira moderna versa sobre hechos públicos y problemáticos de importancia política inmediata. La dimensión y la significación de esos hechos hacen que no sea posible una simple y tradicional mentira llevada a cabo por un mentiroso y su pequeño séquito de falsarios. Es menester una organización.

3.2. La mentira moderna depende de la organización

El segundo elemento, la dependencia respecto de la organización, puede prestarse a más de una interpretación en gran medida en razón de que la propia Arendt parece otorgarle más de un significado: por un lado, la organización se refiere al conjunto de instrumentos de manipulación y propaganda, “a las técnicas modernas y a los medios masivos”⁵⁵; por otro lado, alude al necesario concurso del “gran número”⁵⁶ para sostener una mentira que está dirigida contra el conjunto de la sociedad; finalmente, el mentiroso se engaña a sí mismo, es un hipócrita, y esto también aparece ligado a alguno de los sentidos en que Arendt entiende la organización (volveremos luego sobre este punto).

Que la propaganda y la manipulación sustituyan una realidad por otra, que sean muchos los que colaboren en esa sustitución y que los mismos mentirosos se manejen en el mundo compartido como si la realidad fuera la que ellos mismos han inventado, son tres aspectos que parecen ciertamente necesarios para que una mentira que ataque hechos conocidos públicamente sea eficaz. Pero el modo en que definamos cada uno de esos ángulos desde los cuales Arendt caracteriza la “organización” repercutirá sobre las connotaciones de los restantes.

Así, por ejemplo, si bien en principio puede comprenderse tanto a la manipulación como a la propaganda en su sentido más tradicional y llano, la incorporación de la menos evidente dimensión del autoengaño supone que el mentiroso tenga por verdadero lo que es falso y, por tanto, dificulta la figuración de una acción eficaz manipuladora y propagandística: los arcanos de la dominación serían arcanos para los propios dominadores. Igualmente, la participación de muchos en la mentira habrá de influir tanto sobre la idea de manipulación como sobre la de autoengaño. En efecto, ¿qué número es necesario para ocultar realidades enteras? ¿Cuántos manipulan y cuántos son manipulados? ¿Ha de incluirse en el “gran número” que construye la mentira también al engañado en la medida en que, de acuerdo con Arendt, se trata de un mentiroso que se miente a sí mismo? ¿O debemos asumir que los dispositivos de manipulación y propaganda son la base material de una organización orientada a la dominación y de la cual, por definición, quedan excluidos los dominados y engañados? Y también, ¿hasta dónde puede llegar la noción de autoengaño en el mentiroso? Si éste puede engañarse, ¿no puede el dominado conocer la verdad que se le oculta?, ¿no es potencialmente extensible a todo engañado la noción de autoengaño?

En el trabajo de comprensión de estas tres facetas de la organización (instrumentos, número y autoengaño) que define a la mentira moderna, dos lecturas son posibles. En una primera lectura, la mentira moderna u organizada se erigiría gracias a los medios de manipulación y propaganda de los que hoy en día pueden disponer los

⁵⁵ Ibid., p. 265.

⁵⁶ Arendt, *Journal de Pensée*, p. 817.

gobernantes⁵⁷. Este ataque directo a la realidad común y compartida señala un estadio de mayor eficacia de los *arcana dominationis* gracias al desarrollo de la tecnología y, en particular, de los medios masivos de comunicación. Por otra parte, como hemos sostenido antes, siendo mucho más que una simple discordancia entre las palabras y la realidad, la mentira moderna no se circunscribe al orden del discurso porque una mentira de tal magnitud depende de la violencia de una organización que oculte y destruya la realidad factica⁵⁸. Para retomar el ejemplo que utiliza Arendt, eliminar la participación que un personaje como León Trotsky (1879-1940) tuvo en la historia de la Revolución soviética, no basta con negar sus acciones y cambiar la historia oficial, es necesario además asesinar al hombre, silenciar o eliminar a los testigos y destruir los documentos que den prueba de su paso por la Historia. Finalmente, esta dominación por la mentira requiere también de la hipocresía de los administradores de ese mundo doble, mundo de lo oculto y lo mentido, de modo tal de eliminar toda posibilidad de que el propio mentiroso dé testimonio de esa duplicidad. Para salvar la coherencia y sostener la credibilidad, los propios mentirosos se autoengaño anulando todo nicho de verdad; ellos son *hipócritas* que practican el “autoengaño”⁵⁹. Desde esta primera lectura, la mentira moderna puede parecer una forma eficaz de dominación en el mundo moderno. La organización, el número, estaría circumscripto a la cifra de los individuos necesarios para ejecutar todas las medidas necesarias para cambiar la verdad histórica: desinformadores y agentes de la propaganda, censores, represores de la oposición, verdugos, incineradores de documentos, etc... Sin embargo, creo que podemos entender la mentira moderna en un sentido más amplio y más interesante, que permita una mejor comprensión de la asombrosa posibilidad de una mentira que abarque a toda una comunidad.

En una segunda lectura, que creemos la más acorde con la novedad conceptual introducida por Arendt, el peso de la definición de la naturaleza organizada de la mentira moderna recaería sobre la faceta numérica. Para decirlo con los términos que Arendt utilizó en sus *Cuadernos de Pensamiento*: “organizado, lo que significa que el gran número está implicado”⁶⁰. Si la mentira puede atacar hechos comunes es porque, como también escribe Arendt, “una comunidad se embarca [*has embarked*] en la mentira organizada por principio”, porque “todos mienten acerca de todo lo importante”⁶¹.

Retomemos bajo esta nueva luz un aspecto que habíamos dejado pendiente en el punto anterior:

El mismo público que los conoce [los hechos] puede con éxito y a menudo con espontaneidad situar en un terreno tabú su discusión pública y convertirlos en lo que no son, en secretos⁶².

⁵⁷ “El carácter completo y potencialmente final, desconocidos en tiempos anteriores, son los peligros que nacen de la moderna manipulación de los hechos”. Arendt, “Verdad y política”, p. 268.

⁵⁸ Ibid., pp. 265-266.

⁵⁹ Ibid., pp. 267-268. Utilizo estas categorías para analizar el comportamiento de los militares argentinos durante la última dictadura militar (1976-1983). Me permito sugerir al lector la lectura de Lucas G. Martín, “*Dictadores preocupados*. El problema de la verdad durante el ‘Proceso’ (1976-1983)”: *Postdata. Revista de reflexión y análisis político*, vol. 15, n.º 1 (2010), pp. 75-103.

⁶⁰ Arendt, *Journal de Pensée*, p. 817, subrayado en el original; también puede leerse allí: “La organización es la forma más moderna de gobierno”. Ibid., p. 408.

⁶¹ Arendt, “Verdad y política”, p. 264.

⁶² Ibid., p. 248, traducción modificada.

El gran número, los muchos, el público, la comunidad, participan de la mentira. Este aspecto cambia la óptica de comprensión de la mentira moderna. Arendt atribuye un carácter activo a la sociedad, a la comunidad, cuando se refiere a la mentira moderna u organizada. Podemos entender que esta parte que juega la comunidad tiene su razón de ser en que estamos ante una mentira que ataca la realidad común y compartida, es decir, ataca algo cuya existencia depende del gran número, del público. Es el mismo público, que conoce los hechos de la realidad común y compartida, el que está implicado en la mentira.

¿De qué modo la comunidad se embarca, o se implica, en la mentira? La respuesta a esta pregunta pondrá de relieve el modo en que la dimensión colectiva de la mentira moderna gravita sobre las otras dos dimensiones, el uso de instrumentos de manipulación y propaganda y el autoengaño. ¿Se embarca la comunidad en la manipulación y la propaganda? ¿Hay autoengaño por parte de la comunidad?

Para retomar nuestro ejemplo de Trotsky, parece insuficiente eliminar a Lev Davidovich Bronstein y a los testigos y los documentos que puedan contar su historia; es indispensable además la colaboración de la sociedad que ha tenido a Trotsky como uno de los protagonistas de su historia. Es por lo menos necesario dejar de pre-guntar por Trotsky. La experiencia argentina del sistema clandestino de desaparición ofrece un ejemplo en el mismo sentido: la maquinaria de desaparición manejada por los militares en el poder pudo secuestrar, mantener en cautiverio, torturar y asesinar a miles de personas en la clandestinidad, en parte por su propia organización y por los medios de violencia y propaganda con los que contaban, pero en parte también porque el conjunto de la sociedad contribuía con su silencio, se daba explicaciones alternativas y coartadas morales para no indagar, argüían “algo habrán hecho” ante la desaparición de personas y convertían el tema en tabú⁶³.

En este sentido, encontramos que, luego de referirse a la mentira moderna en términos de *arcana dominationis*, y de decir que “todo grupo de personas, e incluso de naciones enteras, puede orientarse en una red de engaños con la que los líderes quieran someter a sus opositores”, Arendt agrega que, en esas circunstancias, “el principal esfuerzo, tanto del grupo engañado como de los mismos engañadores, suele orientarse a mantener intacta la imagen de la propaganda”⁶⁴. Puede entenderse así que, aun cuando haya quienes posean el dominio de los medios de propaganda y manipulación y quienes sean manipulados por ellos, tales medios son por sí mismos insuficientes para borrar eficazmente una realidad pública y, por tanto, sólo con el concurso de los engañados, que de ese modo se autoengaño, se logra una mentira moderna. Cobra así otra relevancia la imagen del autoengaño que mencionamos antes al definir la mentira moderna. El autoengaño alcanza a toda la comunidad, al gran número, porque lo que se falsea son verdades comunes y compartidas y porque para lograr tamaña mentira hace falta que la comunidad también se embarque en ello.

En resumidas cuentas, la mentira política moderna u organizada es un dispositivo violento y antipolítico de sustitución de la realidad en el que una comunidad se embarca. Por medio de la palabra, del silencio, de la manipulación, de la simulación y de la destrucción, la comunidad (dominadores y dominados) falsifica y destruye

⁶³ Desarrollo una interpretación en este sentido en Lucas G. Martín, “Dire la vérité en politique. Penser l’Argentine avec Hannah Arendt”, en Laura Brondino, Jorge Dotti y Patrice Vermeren (resp.), *Philosophie politique et état de la démocratie*, L’Harmattan, Paris, 2007, pp. 329-361; y en Lucas G. Martín, “Le mensonge organisé pendant la dernière dictature argentine. Penser la société avec H. Arendt”: *Tumultes*, n.º 30 (mai 2008), pp. 195-214.

⁶⁴ Arendt, “Verdad y política”, p. 268, traducción modificada.

verdades sobre hechos comunes y de importancia política inmediata, hechos cuya existencia depende de la misma comunidad porque están “en medio de” (*entre, inter est*) la pluralidad de los seres humanos. En esta definición ha cobrado relieve un elemento en el que todavía debemos detenernos, el autoengaño.

3.3. La intención de engaño y el autoengaño en la mentira moderna

En este punto, debemos retomar el elemento de la intención, el tercero de acuerdo a nuestra primera definición de la mentira, que debe ser clarificado ahora en el marco de una mentira que supone la participación de toda una comunidad y el autoengaño. Digamos en primer término que no podríamos atribuir a toda la comunidad una “intención” común y única tal como lo hacemos con los individuos. Ello implicaría una sustancialización de la sociedad como sujeto colectivo y se llevaría bastante mal con la perspectiva teórica de Arendt, que entiende la pluralidad en un sentido fuerte, es decir, irreducible a un sujeto trascendental. En segundo lugar, tampoco podríamos suponer una convergencia de intenciones individuales, lo que supondría o bien una petición de principio o bien una hipótesis de psicología social, ambas cosas también tan alejadas de la perspectiva arendtiana como de una comprensión de los asuntos humanos en su especificidad. El tercer elemento de la definición básica de la mentira, aquel que refiere al carácter deliberado de la falsoedad y a la intención de engaño, habrá de sufrir modificaciones, como los anteriores elementos, a la luz de la naturaleza política y moderna u organizada de la mentira. En particular, deberíamos precisar esa figura que ha aparecido reiteradamente en el argumento arendtiano, la del autoengaño.

¿Es posible el autoengaño? En un detenido análisis sobre el concepto de mentira moderna en el que retoma los trabajos de A. Koyré y H. Arendt, Jacques Derrida (1930-2004) critica la posibilidad de autoengaño:

Mentir querrá decir siempre, debe siempre querer decir, engañar *intencionalmente* al otro en toda conciencia, *sabiendo* aquello que se oculta *deliberadamente*, por tanto, no mintiéndose a sí mismo. Y el destinatario debe ser suficientemente otro como para ser, en el momento de la mentira, un enemigo a engañar en su creencia. El *yo*, si esta palabra tiene acaso un sentido, excluye entonces el autoengaño [*le mensonge à soi*]. Toda otra experiencia requiere por lo tanto otro nombre...⁶⁵.

Como puede apreciarse en la cita, Derrida objeta que el mentiroso pueda engañarse a sí mismo y funda su objeción en la simple razón de que el mentiroso conoce la verdad que debe ocultar con su mentira. El argumento del filósofo francés es simple: conocer la verdad y desconocerla en virtud de un engaño, de una mentira, son predicados contradictorios, de allí que no sea posible mentirse a sí mismo, de allí también que necesariamente se miente siempre a otro, a alguien “suficientemente otro”. De todas formas, subrayemos que Derrida no niega tanto la experiencia de la que hablamos (conocer la verdad y sin embargo engañarse sobre ella, negar la realidad) como el nombre que se le atribuye (“mentira”). La crítica es esencialmente terminológica. Resolver la objeción recurriendo al expediente de un cambio de nombres implicaría, a nuestro entender, además de tomar un atajo argumentativo, evadir

⁶⁵ Jacques Derrida, *Histoire du mensonge. Prolégomènes*, Éditions de l’Herne, Paris, 2005, p. 105. También afirma que, para mentir “es necesario conocer la verdad y deformarla intencionalmente”. *Ibid.*, p. 78.

una pregunta mayor y perentoria: ¿cómo es posible, cómo puede concebirse, la experiencia paradójica de conocer la verdad y a la vez creer la falsedad, el prodigo de comportarse voluntariamente y de buena fe de acuerdo con un engaño autoinfligido? En un sentido acorde con la terminología tradicional, que es el que maneja Derrida, el mentiroso conoce la verdad y la falsedad que viene a sustituirla, pero no cree esa falsedad puesto que conoce la verdad. Desde este punto de vista, la posibilidad del autoengaño parece imposible (los mecanismos psíquicos de negación y percepción selectiva de la realidad no niegan el punto, en tanto que a través de ellos se logra, de manera *inconsciente* e *inintencional*, dejar de conocer la verdad). Pese a esta clara imposibilidad lógica, la experiencia histórica nos muestra que, en los hechos, esas cosas ocurren.

El dilema tal vez pueda ser resuelto si consideramos conjuntamente los tres elementos que, según hemos visto, caracterizan a la mentira moderna, y el modo en que se relacionan entre sí. En efecto, si decimos que la verdad que es destruida es una verdad conocida por todos, el número que compondrá la “organización” habrá de coincidir con la mayor parte de la sociedad, y la naturaleza del sujeto activo y del sujeto pasivo de la mentira –es decir, del mentiroso y del engañado– habrá de sufrir alguna modificación. De allí que Arendt entienda que es la propia comunidad la que reproduce la falsedad deliberada. Si tomamos en cuenta, además, la concepción arendtiana de la política y de la acción, de acuerdo con la cual las intenciones importan poco porque el actor si bien inicia la acción no la domina y porque en la esfera de los asuntos humanos no hay ser detrás del hacer (“there is no being behind the doing”)⁶⁶, el recurso a explicaciones intencionales pierde gravitación. Puede pensarse por tanto en una experiencia en la cual los asuntos humanos han cobrado la duplicidad propia de la mentira, y eso dependerá de la pluralidad humana, cualesquiera fueran los motivos individuales para mentir en el ámbito de la política. Porque, como hemos afirmado, la consistencia de la realidad común depende de la pluralidad de puntos de vista que le brindan sentido y apariencia, y no de percepciones individuales aisladas. Ello hace posible que hombres y mujeres, aun conociendo la verdad, participen de la vida social y política como si la realidad fuera la mentira fabricada y no la que efectivamente han conocido como tal. En este sentido puede interpretarse la expresión de Arendt “una comunidad se embarca en la mentira organizada por principio”. La mentira como principio orienta las acciones y los juicios de los individuos en tanto miembros de una misma comunidad. Debemos examinar ahora, antes de concluir nuestro argumento, el concepto de principio y su uso para comprender la mentira política organizada o moderna.

4. La mentira como principio de acción

Una comunidad que se embarca en una mentira sobre su propia realidad política es una comunidad que se organiza de cierta forma. En este sentido, es posible pensar la mentira en términos de “principio de acción” o “principio inspirador de las conduc-

⁶⁶ Bonnie Honig, “Arendt’s Account of Action and Authority”, en *Political Theory and the Displacement of Politics*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1993, p. 78; ver también Bonnie Honig, *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1995, p. 136.

tas” de un régimen. Si la mentira es el principio del régimen, eso querrá decir que el mayor número estará implicado en su sostenimiento.

En este tema, Arendt supo inspirarse en Montesquieu. Según este autor, el *principio* y la *naturaleza* de los régímenes son las dos dimensiones que nos permiten distinguirlos y clasificarlos.

Existe esta diferencia entre la naturaleza del gobierno y su principio, que su naturaleza es lo que lo hace ser tal; y su principio, lo que lo hace actuar. Una es su estructura particular, la otra, las pasiones humanas que lo ponen en movimiento⁶⁷.

Según Montesquieu —y, entiéndase de ahora en más, según la lectura que de él hace Arendt y que aquí seguimos⁶⁸—, la *naturaleza* de un régimen es lo que lo hace ser de una manera y no de otra, lo que define sus rasgos permanentes y estables, en una palabra, es su estructura (en la tradición clásica, los elementos estructurales básicos son el número de gobernantes y la vigencia o no del gobierno de la ley). Ésta conforma los límites que definen de manera negativa a un régimen y, por tanto, la base de su estabilidad, pero que, porque sólo nos indica qué cosas no pueden hacerse, aun no ofrece una guía para el actuar. Por ello, Montesquieu reparó en otro criterio para distinguir las diferentes formas de gobierno, porque creía necesario establecer qué inspira positivamente las acciones de gobernantes y gobernados, reconocer qué pone en movimiento —positivamente— a un régimen particular más allá de las prescripciones negativas de la legalidad. Este otro criterio orientador lo constituye el principio de acción del régimen, es decir, aquello que inspira las acciones de sus ciudadanos (“las pasiones humanas”, escribe Montesquieu), tanto de quienes goobiernan como de quienes son gobernados. No se trata de *intenciones* o motivaciones individuales, ni de criterios que los individuos han de seguir siempre y en todo lugar; tampoco atañe a lo que los individuos hagan en su vida privada ni requiere negar o suprimir la existencia de otras pasiones o principios que muevan a los ciudadanos, aunque no habrán de hacerlo de manera sistemática y gravitante, políticamente hablando. Se trata, en cambio, de principios de relevancia pública que inspiran, y sirven de criterio para juzgar, las acciones relativas a la esfera de los asuntos comunes. En una palabra, resume Arendt lo que entiende es una innovación en el pensamiento político por parte de Montesquieu, se trata de comprender las formas de gobierno en tanto que “colectividades históricamente activas”⁶⁹.

Desde la perspectiva que abre el concepto de principio, es posible pensar la participación de la comunidad en la institución de la realidad política (y, por tanto, de su falsificación) sin necesidad de recurrir a la noción de intencionalidad —para retomar la preocupación de Derrida— y sin circunscribirla a un lugar de impotencia funcio-

⁶⁷ Charles Secondat, barón de Montesquieu, *De l'esprit des lois*, GF Flammarion, Paris, 1979, vol. 1, L. III, 1, p. 143.

⁶⁸ Para esta lectura de Montesquieu, me he servido de las siguientes obras y documentos de Arendt: Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, pp. 566-567; Hannah Arendt, “A reply to Eric Voegelin”, en *Essays in Understanding 1930-1954. Formation, Exile, and Totalitarianism*, Schocken Books, New York, 1994, pp. 329, 331-332, 335; Arendt, *Journal de Pensée*, p. 172; y *The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress*, n.º 024188, 024191.

⁶⁹ Arendt, *Journal de Pensée*, p. 205. Desde una perspectiva atenta a la auto-institución política de las sociedades, es lo que Claude Lefort denomina “principio generador de la configuración del conjunto” de la sociedad. Lefort, “principe génératrice de la configuration de l'ensemble”. Claude Lefort, “La question de la démocratie”, en *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*, Éditions du Seuil, Paris, 1986, p. 20.

nal frente al engaño perpetrado por otros. La experiencia del autoengaño puede ser pensada de esta manera. Una comunidad puede entonces embarcarse en una mentira política en la misma medida en que la mentira configura el principio inspirador del régimen. Del mismo modo, y en tanto y en cuanto en la historia registrada esos régimen de mentira organizada han perecido una y otra vez, puede decirse que la misma comunidad que se inspiró colectivamente en el principio de la mentira puede revertir la situación y reestablecer la verdad. Pues es la propia comunidad la que tiene acceso a la verdad ocultada y al hecho de la destrucción de la verdad.

En este sentido, puede responderse a las prevenciones derridianas sobre el autoengaño y afirmar que una comunidad puede ser suficientemente otra como para abrazar, en un momento dado y organizadamente, la mentira (y el autoengaño) como principio común, del mismo modo que una comunidad también puede volcarse a sostener un régimen autoritario o totalitario y, más tarde, contribuir a revertir la situación.

Conclusiones

En el trabajo de análisis del concepto de mentira política moderna u organizada que hemos hecho a lo largo de estas páginas, hemos trazado un recorrido que, siguiendo la estructura argumental de Arendt, fue de la verdad y su relación con la política a la mentira en primer lugar y, luego y sucesivamente, a la mentira política y a la mentira moderna u organizada.

La verdad factual, de una naturaleza a la vez política e impolítica, revelaba una doble vulnerabilidad: de un lado, una falencia compartida con todos los tipos de verdad, la inevitable pérdida de la imparcialidad por parte de los hombres veraces al ingresar en el campo de la política y automáticamente quedar asociado a alguna de las opiniones o algunos de los intereses en conflicto (participar es ser parte, tomar partido); de otro lado, la dependencia particular de esa verdad respecto de la pluralidad de miradas que conforman a una comunidad y dan forma y sentido a su realidad común.

La mentira, por su parte, aparecía inicialmente ligada a la acción, a la capacidad humana de decir lo que no es, de imaginar algo distinto de la realidad, de cambiar el mundo. En este sentido, y a la luz de la caracterización de la verdad, podía corroborarse un tradicional prejuicio del sentido común de acuerdo con el cual es la mentira, mucho más que la verdad, la que halla en el campo de la política un lugar propicio donde se despliega naturalmente.

En el análisis conceptual, hemos podido distinguir mentiras políticas de las que no lo son, y mentiras políticas tradicionales de las modernas. Este último concepto, el de la mentira política moderna u organizada constituía una importante novedad para dar cuenta de fenómenos políticos propios del Mundo Moderno. En efecto, el nuestro es un mundo en el que cristalizó un nuevo tipo de régimen político, los totalitarismos, que sostuvieron mentiras sobre la realidad común a gran escala. El hecho de que hayan tenido lugar en nuestra época supone que estaban los elementos, por así decir, disponibles para que eso sucediera. Algunos de esos elementos persisten, y la posibilidad de que surjan las mentiras políticas modernas u organizadas, es uno de ellos. El análisis de Arendt puede ser, en este sentido, un insumo interesante para una indagación hoy en curso sobre mentiras que, con sus consecuencias gravosas,

han marcado los últimos años. El recurso a la mentira sobre las “armas biológicas” y “armas de destrucción masiva” sostenido por los jefes gubernamentales de grandes potencias del Norte para justificar, en 2003, una invasión “preventiva” sobre Irak; las mentiras de los promotores de la salida de Gran Bretaña de la Unión Europea (el Brexit), en 2016, sobre los costos de la permanencia y las tasas de inmigración que, pese haber sido desmentidas de inmediato, rindieron efectos; o la usual difusión de mentiras en las redes sociales por parte del actual presidente estadounidense Donald Trump; son ejemplos paradigmáticos de un problema extendido en la política de las democracias contemporáneas (sin contar que, allí donde no hay democracia, el problema se vuelve más grave).

Según nuestra argumentación, es posible definir la *mentira política organizada o moderna* como una falsedad deliberada que destruye verdades sabidas por todos y en la que todos, de muy distintas maneras y por los más diversos motivos individuales, están implicados por principio. Una sociedad puede así fabricar una realidad que no es y organizar su vida política en torno de ella. Puede, en una palabra, autoengañosamente. Pretender que la realidad sea diferente que la que es, es lo que liga la mentira a la acción. Las mentiras que han logrado eficacia en contextos democráticos en nuestra época suelen, en esta línea, perseguir un cambio (un discurso anti-*establishment* suele acompañar a los líderes que se sirven de estas mentiras). Pero su enormidad y el autoengaño revelan que la realidad común —al menos mientras no triunfe un gobierno total— se empecina en su tozuda facticidad. El resultado final, por cierto, nunca es promisorio: pretender cambiar el mundo sin tomar en cuenta lo que en verdad el mundo es, sólo puede profundizar los problemas irresueltos.

Retomemos, para concluir, los elementos definitorios de la mentira simple con los aspectos complementarios que, a partir de nuestro análisis de la argumentación de Arendt, nos permiten definir a la mentira política moderna, el resultado es que ésta comprenderá:

- I. Una realidad común y compartida significativa y de importancia para el presente político que, en tanto tal, depende de los hombres y es conocida y visible para ellos.
- II. Un extenso dispositivo falsificador y destructor de esa verdad (la manipulación y la propaganda, la destrucción de evidencias y el asesinato, el silencio, la simulación, la negación y la multiplicación de la mentira).
- III. El gran número de la sociedad sostiene el engaño como principio. La comunidad se embarca en la mentira, de modo que ésta puede ser descripta en términos de *autoengaño organizado*. Esto significa, por un lado, que es posible atribuir el conocimiento de una verdad (I) y la falsificación de esa misma verdad (II) a la comunidad; por otro lado, que la mentira tiene efectos de verdad en la sociedad toda, que la comunidad se guía como si la verdad que conoce no existiera, como si la realidad fuese la falsedad que se sostiene colectivamente.

La vigencia inspiradora del concepto de mentira política moderna u organizada, tal como lo desarrolló Hannah Arendt, resulta indudable en el contexto actual. Por cierto, en sociedades democráticas, la cuota de destrucción por medio del ejercicio de la violencia es baja si se la compara con lo producido por los regímenes totalitarios. Pero la eficacia de las falsedades lanzadas a gran escala conlleva un llamado a

la interrogación acerca del autoengaño y de lo que parece ser un remedio de la acción política, cuando ésta parece impotente, en contextos de democracias en crisis de legitimidad: la mentira.

Referencias bibliográficas

- Aguila, Rafael del, “Mentira y libertad: un enfoque de teoría política”, *VIII Congreso Español de Ciencia Política y de la Administración Política: Política para un Mundo de Cambio*, Asociación Española de Ciencia Política y de la Administración, Valencia, 2007. Disponible en: <https://aeca.es/files/congress/8/actas/area1/GT-1/DEL-AGUILA-RA-FAEL.pdf>
- Arendt, Hannah, *The Life of The Mind*, Harcourt Brace, New York, 1978.
- , “La apariencia”, en *La vida del espíritu*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984.
- , *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, Penguin, New York, 1992.
- , “The Image of Hell”, en *Essays in understanding 1930-1954. Formation, Exile, and Totalitarianism*, Schocken Books, New York, 1994.
- , “A reply to Eric Voegelin”, en *Essays in understanding 1930-1954. Formation, Exile, and Totalitarianism*, Schocken Books, New York, 1994.
- , *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1996.
- , “Verdad y política”, en *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996.
- , *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires, 1997.
- , *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1998.
- , “Labor, trabajo, acción. Una conferencia”, en *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1998.
- , *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid, 1999.
- , “La mentira en política. Reflexiones sobre los documentos del pentágono”, en *Crisis de la República*, Taurus, Madrid, 1999.
- , *Journal de Pensée*, Editions du Seuil, Paris, 2005.
- , *The Jewish Writings*, Schocken Books, New York, 2007.
- Beiner, Ronald (ed.), *Hannah Arendt. Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University Chicago Press, Chicago, 1982.
- Borges, Jorge Luis, “El truco”, en *El idioma de los argentinos*, Seix Barral, Buenos Aires, 1994.
- Caglayan-Gambetti, Zeynep, *Mensonge et politique. Les enjeux de la visibilité*, Thèse de doctorat, Université de Paris 7, Paris, 1999.
- Canovan, Margaret, “Terrible Truths: Hannah Arendt on Politics, Contingency and Evil”: *Revue Internationale de Philosophie*, Presses Universitaires de France, vol. 53, n.º 208 (junio 1999), pp. 173-189.
- Derrida, Jacques, *Histoire du mensonge. Prolégomènes*, Éditions de l'Herne, Paris, 2005.
- Grunenberg, Antonia, “Totalitarian Lies and Post-Totalitarian Guilt: The Question of Ethics in Democratic Politics”: *Social Research*, vol. 69, n.º 2 (2002), pp. 359-379.
- Honig, Bonnie, “Arendt's Account of Action and Authority”, en *Political Theory and the Displacement of Politics*, Cornell University Press, Ithaca, London, 1993.
- , *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1995.
- Koyné, Alexandre, *Réflexions sur le mensonge*, Éditions Allia, Paris, 2004.

- Lefort, Claude, “La question de la démocratie”, en *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*, Éditions du Seuil, Paris, 1986.
- Ludz, Ursula, “On the Truth-and-Politics Section in the Denktagebuch”, en Roger Berkowitz y Ian Storey (eds.), *Artifacts of Thinking. Reading Hannah Arendt’s Denktagebuch*, Fordham University, New York, 2017, pp. 37-50.
- Martín, Lucas G., “Dire la vérité en politique. Penser l’Argentine avec Hannah Arendt”, en Laura Brondino, Jorge Dotti y Patrice Vermeren (resp.), *Philosophie politique et état de la démocratie*, L’Harmattan, Paris, 2007, pp. 329-361.
- , “Le mensonge organisé pendant la dernière dictature argentine. Penser la société avec H. Arendt”: *Tumultes*, n.º 30 (mai 2008), pp. 195-214.
- , “*Dictadores preocupados. El problema de la verdad durante el ‘Proceso’ (1976-1983)?: Postdata. Revista de reflexión y análisis político*”, vol. 15, n.º 1 (2010), pp. 75-103.
- Moliner, María, *Diccionario de uso del español*, edición abreviada, Gredos, Madrid, 2000.
- Montaigne, Michel de, *Ensayos completos*, vol. I, Ediciones Orbis, Buenos Aires, 1984.
- Montesquieu, Charles Secondat barón de, *De l’esprit des lois*, GF Flammarion, Paris, 1979.
- Tassin, Etienne, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l’intelligence de l’action politique*, Éditions Payot & Rivages, Paris, 1999.
- Young-Bruehl, Elisabeth, *Hannah Arendt. For Love of the World*, Yale University Press, New York, 1982.
- Young-Bruehl, Elisabeth, y Kohn, Jerome, “Truth, Lies, and Politics: A Conversation”: *Social Research*, vol. 74, n.º 4 (2007), pp. 1045-1070.