

HANNAH ARENDT. POLÍTICA Y DESFACULTACIÓN

José Luís Câmara Leme
Universidad Nueva de Lisboa

Entre los ejercicios espirituales que los pitagóricos legaron a la cultura occidental se encuentra el examen de conciencia que precede al sueño. Se trata de un ritual de purificación, porque esa escuela creía que los sueños eran revelaciones de verdades divinas que exigían una preparación previa. En el mundo laico y desencantado en que vivimos, esas visitaciones se transfiguran en deseos inconscientes, sobre todo de orden sexual, que desafían nuestra moralidad.

No sé cuál de las dos interpretaciones es la mejor. Sea como sea, hay una experiencia que las interrumpe, el insomnio. ¿Qué hacer cuando el sueño no llega? Se toma un té, se prende la televisión. Así, a través de este gesto aparentemente anodino, acabamos por ver lo que en otras circunstancias nuestro gusto o nuestra impaciencia nos impedirían hacer.

Fue en una de esas noches de insomnio que vi la película *Rambo II*.¹ La historia se resume en pocas líneas. Rambo, ex-soldado de las fuerzas especiales, retorna a Vietnam después de la guerra para identificar, primero, y liberar, después, soldados americanos desaparecidos que se encuentran en las prisiones secretas del enemigo. No voy a intentar convencer a nadie de que la intriga es más complicada que eso. Sin embargo, voy a señalar tres cosas.

La primera, la más obvia, es que Rambo no habla, gruñe. Si comparamos el gruñido de Rambo con la forma en que los otros héroes de acción se expresan, rápidamente nos damos cuenta de que este trazo no es de poca importancia. En efecto, él no es ni un cow-boy lacónico ni un James Bond pretendidamente irónico. Por el contrario, tanto su vocabulario reducido como su balbucear son trazos esenciales para comprender el éxito del personaje. Pero, si atendemos a

su masa corporal, a los harapos que lo cubren, a los movimientos embrutecidos de su cuerpo y finalmente a los sonidos que libera, Rambo es el primer héroe con atributos de cerdo. En segundo lugar, el puñal y el arco y flecha ultra-sofisticados son sus armas. Aunque también recurra a armas de fuego que le provocan espasmos cuando las usa, el valor simbólico de las primeras es esencial en su caracterización.

En tercer lugar, voy a destacar tres momentos de la película: en el primero, al principio, asistimos a un encuentro con un oficial formado en estrategia militar, o sea, alguien que encara la guerra a partir de la teoría de juegos y que tiene en la computadora su arma, esto es, pasamos a saber que, por oposición a Rambo, hay otra forma de hacer la guerra que se presenta como más evolucionada; después, las peripecias de acción que llenan la película giran en torno de la superioridad tecnológica de sus enemigos soviéticos que dan apoyo a los vietnamitas, y del sadismo de los verdugos que lo torturan; por último, al final de la película, después de haber salvado a sus compañeros, a pesar de haber sido traicionado por los oficiales americanos, en un último gesto de furia y venganza, Rambo destruye con ráfaga de tiros las computadoras que simbolizan el comando que no apoyó su misión de salvación.

Si, desde el punto de vista cinematográfico, la película es absolutamente nula, merece, con todo, alguna atención. La razón más evidente se liga a un trazo espantoso e instigante de la cultura americana que es el hecho de digerir cinematográficamente sus reveses políticos y militares. Así, en una primera lectura, se podría decir que la película es apenas un ejemplo mediocre de una compensación imaginaria.

En efecto, noten la regresión del soldado americano a su condición más animal, el recurso a las armas supuestamente tradicionales y la denuncia de que el pueblo americano fue traicionado por la máquina política y militar que, por un lado, sacrificó los soldados perdidos en combate al Derecho Internacional, pues la misión de Rambo es tan secreta como ilegal, y, por otro, ponía en perspectiva la guerra a partir de modelos formales, o sea, según el cliché de que los soldados son números, idea esta que la película condensa en las computadoras, el último y más perverso enemigo que el héroe abate.

En suma, si tomamos la película como una simple compensación imaginaria de una derrota militar, o sea, la idea de que sí, en vez de la utilización de

bombardeos sistemáticamente perpetrados con el agente naranja que causaron innúmeras bajas amigables —el punto de partida de la primera película de la serie—, el bravo soldado americano hubiese trabado la batalla con sus enemigos en medio de la selva con las mismas armas, entonces los EUA habrían ganado la guerra. Si la perdieron fue por causa de los políticos, de los burócratas, de los estrategas, en fin, de las computadoras y de la imposibilidad que estos representan de trabar un combate cuerpo a cuerpo.²

Desde este punto de vista, la moral de la película es de tal forma hilarante que poco más habría para decir. No es sin embargo esa mi lectura, porque creo que si suspendemos la carga anecdótica de la película, lo que no es fácil porque las sacudidas de la risa impiden la concentración, podemos encontrar en él los elementos de una crisis que contribuyeron para su éxito.

Según Hannah Arendt, la primera señal de una crisis es la ineficacia de los preconceptos, un sentimiento de desorientación que se sigue de que las personas simultáneamente se apeguen y dejen de poder confiar en ellos.³ En efecto, para Arendt, un preconcepto auténtico, no un simple palabreo, encierra un juicio que emergió de una experiencia histórica que tenía su legitimidad. Con el tiempo, las experiencias cambiaron y ese juicio dejó de ser examinado.⁴ Pero como los hombres no pueden vivir sin preconceptos, porque la sana comprensión humana exige que no sea obligada a formar un juicio original ante todas las situaciones que confronta, bajo pena de un agotamiento (esa atención completa sería sobre-humana), la función de los preconceptos es imprescindible.⁵ Como es evidente, Arendt no preconiza la inercia de los preconceptos; por el contrario, a su entender el pensamiento es justamente lo que los deshace; pero, subráyese, nadie está exento de ellos. Importa ver así cómo es que ellos se materializan y como es que el apego a ellos, aunque irrisorio a nuestros ojos, puede corresponder a una desorientación que merece ser elucidada.

Si reconsideramos la moral de la película citada, rápidamente entendemos que ella corresponde a una crisis, una vez que la explicación avanzada para la derrota y la vía soñada para la victoria convocan un preconcepto enraizado, el de que para ganar una guerra basta tener un poder de fuego superior. De este modo, en el corazón de la compensación imaginaria que la película busca satisfacer, podemos encontrar los elementos del mal-estar que la caída de un preconcepto provoca, preconcepto ese tanto más enraizado en la medida en que es en una sociedad tecnológicamente avanzada como la americana.

En efecto, la idea de que la superioridad de los instrumentos de la violencia pueda ser impotente ante un enemigo mal equipado pero determinado, esto es, políticamente organizado, es desorientadora. Ahora, esta fue una de las tesis que Arendt buscó elucidar en inúmeros ensayos.⁶ Así, la distinción entre violencia y poder es presentada en esta película como la necesidad de sustituir el inconmensurable poder de fuego americano por un retorno a la condición de simple guerrillero. Pero como esa condición es imaginada a partir de la cultura de masas americana, el resultado final de esa inversión de papeles es justamente la condición brutal del héroe *luddita* que destruye al final de la película las computadoras, porque estas representan precisamente esa superioridad tecnológica que se reveló impotente ante el soldado vietnamita que combate en medio de la selva.

Aunque el insomnio que me llevó a ver la película *Rambo II* no haya terminado con esta conclusión, mis pensamientos fueron desviados hacia una dimensión más amplia de la crisis que atraviesan las sociedades occidentales, según Arendt. Veamos entonces esa dimensión, para después entender cómo es que esta película es un síntoma de la imbecilidad que se manifiesta como negación a pensar aquello que la crisis tornó patente.

*

Hannah Arendt termina *Los orígenes del totalitarismo* con la siguiente hipótesis:

Puede ser que hasta las verdaderas dificultades [predicaments] de nuestro tiempo vengan apenas a asumir su forma auténtica —aunque no necesariamente la más cruel— cuando el totalitarismo pertenezca al pasado.⁷

Dado que “predicament” tiene un doble sentido —en el uso corriente significa dificultad, embarazo o transe; en la acepción filosófica significa categoría, predicado—, podemos decir que las principales determinaciones de nuestro tiempo son simultáneamente las principales dificultades que enfrenta. Podrá decirse que esta afirmación raya la trivialidad, una vez que la afirmación contraria difícilmente sería pacífica, porque afirmar que no son las dificultades de un tiempo lo que mejor lo definen parece no tener sentido. Sea como sea, si

atendemos un poco más a la afirmación, rápidamente entendemos que la verdadera tesis se encuentra en la idea sustentada de que esas dificultades o determinaciones no tienen la visibilidad que es propia de las formas de crueldad que caracterizan los regímenes totalitarios. Quiere decir que después del totalitarismo y de que sus horrores pasan al pasado, todavía entonces los elementos que posibilitaron la emergencia de esa nueva forma de gobierno —para la cual, Arendt subraya sin cesar, las categorías tradicionales de análisis, sean de orden legal, moral o lógica, no se adecuan—, continúan presentes y actuantes en nuestras sociedades, pese a que no sean totalmente evidentes, porque carecen de visibilidad.

Por lo tanto, el núcleo de la crisis que atravesamos tiene la forma de la siguiente paradoja: por un lado vivimos inmersos en una crisis, pero por otro “las verdaderas dificultades de nuestro tiempo” no tienen una visibilidad inmediata. La paradoja se sigue de la noción arendtiana de crisis.

¿Qué tipo de crisis fundamental es esa que carece de visibilidad? Comencemos por ver el concepto de crisis. Para Arendt, la política tiene como fundamento el presupuesto de que los hombres que viven en una comunidad comparten un mismo mundo. Lo que faculta esta comunión es el sentido común. Este es concebido como un sexto sentido que articula los otros cinco de forma tal que el entendimiento entre los hombres se torne posible.⁸

La experiencia de un mismo mundo es entonces correlativa a un entendimiento común; sin este, el ejercicio del poder, o sea, la posibilidad de que los hombres realicen en conjunto acciones y lleguen a acuerdos no sería posible. Por consiguiente, el primer síntoma de una crisis es precisamente la pérdida del sentido común. Si la experiencia del mundo cambia, entonces las respuestas tradicionales fallan, comenzando por los preconceptos, y consecuentemente el entendimiento en el interior de una comunidad fracasa. La erosión del entendimiento implica también que el ejercicio del poder se torna débil, porque sin este los hombres no pueden actuar al unísono.

Con la crisis, el mundo se fragmenta y los hombres se vuelven impotentes. Esta determinación es esencial para Arendt: la idea de que con la crisis se asiste a la pérdida de parcelas del mundo, de que este no sólo queda más reducido, sino que este hecho también es seguido de la aparición de especialistas, esto es, de saberes exclusivos que explican esas parcelas del mundo que entre tanto se autonomizaron.

La aparición de especialistas en la plaza pública es por tanto una señal de que el debate político dejó de estar fundado en un sentido común; la opinión se degradó y la pluralidad de hombres, que anteriormente se podían entender entre sí, sin prejuicio para las diferencias que representaban, se atomizó. Arendt nos dice también que podemos ver en el fracaso del sentido común una especie de varita mágica que indica el lugar donde se produjo la fragmentación y la destrucción de ese mundo común. En efecto, aunque una crisis sea de orden general, se manifiesta siempre en circunstancias concretas, sean ellas la educación, la cultura o la política, entre otras.

Dado esto, la crisis comporta beneficios cognitivos y políticos, en tanto que torna visible lo que estaba oculto. Por un lado, porque, al hacer caer las máscaras, la crisis pone al descubierto la esencia del problema; por otro, porque la desaparición de los presupuestos significa que las respuestas corrientes dejaron de valer, aquellas que de un modo o de otro estaban históricamente fundadas en una experiencia del sentido común. La crisis obliga así a las nuevas respuestas a que tengan la forma de juicios directos, bajo pena de que la pérdida de la realidad se acentúe más.

Para Arendt, el filósofo político es entonces aquel que decide permanecer en la caverna platónica, esto es, el que no repudia la opinión; por el contrario, es el que encuentra en la crisis, en la fragmentación del mundo o en la “brecha entre el pasado y el futuro” el hábitat de su reflexión, esto es, la oportunidad para pensar sobre esas experiencias comunes.

Es cierto que, para hacerlo, tiene que alejarse de los hombres; pero ese aislamiento imprescindible es justamente proporcionado por la ruptura que él es uno de los primeros en reconocer. Con todo, si él se aleja, no es para después volver en la pose de sus verdades solares, es, antes bien, para ofrecer, a través de la elucidación de las experiencias comunes que realizó en su aislamiento, la posibilidad de un nuevo entendimiento que valga para todos sus conciudadanos.

*

¿Cuál es entonces esa determinación de las sociedades occidentales posteriores a la experiencia de los regímenes totalitarios que puede tener efectos igualmente devastadores para la condición humana, aunque sin tener la visibilidad cruda del terror totalitario?

La hipótesis que quiero exponer es la siguiente: la crisis a la que Arendt se refiere, pero no explicita en la obra *Los orígenes del totalitarismo*, consiste en la atrofia del dominio político. Es una crisis política porque el dominio público está a desaparecer. Desde este punto de vista, la principal dificultad y determinación de nuestro tiempo, en los regímenes de democracia de masas, es la posibilidad de que la política se torne una experiencia extraña a los hombres, de que su modo de vida pase a ser completamente apolítico. En efecto, para Arendt la idea de que la política es necesariamente correlativa a la existencia de seres humanos, de que el dominio público se sigue automáticamente del gregarismo, es un preconcepto. En realidad, verdadero es justamente lo contrario.

La política, o sea, la posibilidad de que una pluralidad de hombres puedan debatir en libertad y renovar sin cesar las condiciones en que quieren vivir es un fenómeno histórico raro. Es por esta razón que Arendt se encuentra entre los pocos pensadores no marxistas que consideran que el vaticinio que Marx hizo de una sociedad futura sin política, o sea, en que el Estado desaparece y la vida es reconducida a una simple administración burocrática, a un gobierno de nadie, no tiene nada de utópico, a pesar de que sea profundamente terrible.⁹ El desafío está entonces en saber cómo es que ese atrofiamiento se hace efectivo, de qué modo la esfera política es corrompida y minada al punto de poder desaparecer un día.

Ya vimos que, para Arendt, una señal de la crisis es la aparición de especialistas, porque la fragmentación del mundo es acompañada de ese fenómeno. Es indudable que esta es una característica de las sociedades contemporáneas, porque sea cual sea el dominio de la política encontramos inevitablemente un saber tanto más especializado cuanto más reluctantes sean sus representantes en admitir su discusión en la esfera pública.¹⁰ Si este fenómeno corrobora la tesis de Arendt, no es sin embargo la hipótesis que quiero destacar. En efecto, lo que buscamos elucidar es una dimensión de la crisis que no comporta una gran visibilidad pero que tiene efectos más devastadores, ya que no es exclusiva de un dominio particular de la política, sino que los atraviesa a todos.

La hipótesis que quiero avanzar es la siguiente: en un conjunto de ensayos, Arendt nos autoriza a pensar que el principal instrumento de atrofia de la política es la desfactualización del mundo.¹¹

Como es evidente, la importancia que Arendt da a la idea de hecho, y consecuentemente al peligro que representa su erosión, su evanescer o su abolición, no es pacífica. Tal vez la fragilidad del argumento se encuentre justamente en la noción de hecho. Para Arendt, las verdades de hecho, por oposición a las verdades de razón, según la distinción leibniziana, son las verdades que testimonian los acontecimientos engendrados por los hombres. Esto significa que los hechos son por naturaleza contingentes; esto es, si la acción humana es libre, o sea, espontánea, entonces éstos podrían no haber ocurrido.¹²

Dicho de otro modo, si la acción humana es por naturaleza imprevisible, por oposición al comportamiento que según las ciencias sociales comporta elementos de previsibilidad, entonces los hechos constituyen la textura del dominio político, porque el sentido de este dominio es justamente la libertad de actuar sobre el mundo.

Así, lo que garantiza que el mundo como realidad humana no perezca bajo el efecto conjunto de la natalidad, o sea, de lo nuevo que se introduce en él con la aparición de las nuevas generaciones, y de la mortalidad, con el olvido que la muerte de las generaciones más viejas representa, es el hecho de que los acontecimientos engendrados por los hombres en la forma en que cuidan del mundo sean preservados y transmitidos.

En suma, las verdades de hecho atestan los acontecimientos y las circunstancias que se siguen de la acción humana. Son así verdades inmanentes al mundo, porque dependen de acciones, son contingentes porque resultan de la libertad y son intrínsecamente políticas porque a través de ellas se teje la trama política.

Dado esto, Arendt concluye que los hechos son la materia de las opiniones y que la libertad de opinión que no los respeta es un fraude, porque hace equivaler un punto de vista con una mentira o una falsificación deliberada. Desfactualizar el mundo significa entonces que la acción humana deja de ser atestada a través de enunciados verdaderos que sirven de materia para las opiniones, y por consiguiente los acontecimientos y sus circunstancias pierden su valor, su solidez.

Ahora bien, donde nada es testimoniado, nada aconteció y nada puede ser iniciado. Sin el testimonio de las verdades de hecho, los acontecimientos retornan su condición de puras virtualidades y consecuentemente las opiniones que se formulan a partir de ellos se degradan en ilusiones. La pérdida de ese suelo común significa también que las opiniones obedecen apenas a intereses; son opiniones que no toman en consideración, como en un pensamiento ampliado en el sentido kantiano, los otros miembros de la comunidad, porque la materia factual sobre la cual varios puntos de vista eran formulados dejó de existir.

Así, en vez de considerar un entendimiento que se hace efectivo en un asentimiento que pueda dar inicio a una acción común, las opiniones no sólo dependen de subjetividades clausuradas sino que incluso las fortalecen. En otras palabras, si el punto de partida del debate político ya no es la solidez de los hechos, la irreversibilidad de los acontecimientos, el respeto por aquello que trasciende la esfera política; pero que simultáneamente la posibilita, entonces los acontecimientos son puras virtualidades que autorizan cualquier enunciado que pasa a tener justamente el valor de una ficción.

En las sociedades contemporáneas hay cuatro formas principales de desfactualizar el mundo: la primera resulta del empleo generalizado de la mentira en las democracias de masas;¹³ la segunda, de un relativismo nihilista que transforma los hechos en opiniones;¹⁴ la tercera, de sujetar los hechos a procesos de formalización; y la cuarta en minar la libertad académica sujetándola a una lógica mercantil.¹⁵ En este mundo desfactualizado, el insomnio que me llevó a la imbecilidad de la película de guerra americana, a falta de la visita de la divinidad y el deseo, quiero concluir con las reflexiones de Arendt sobre la guerra de Vietnam.

*

En una conferencia proferida en los inicios de los años sesenta sobre la Cibernética, Arendt sustenta que el hecho de que las computadoras puedan desempeñar con más eficacia tareas que anteriormente eran exclusivas de la mente humana tuvo como consecuencia la necesidad de reevaluar la actividad inte-

lectual como tal.¹⁶ ¿Será que la inteligencia y el pensamiento se implican mutuamente hasta el punto de una no ser posible sin la otra, o, por el contrario, es necesario separar las dos, al punto de admitir que hay personas inteligentes pero que no piensan?

La separación entre la inteligencia y el pensamiento fue uno de los temas que Arendt se propuso elucidar. Las consecuencias de esta tesis son de varios ordenes; políticas, porque termina con las prerrogativas políticas de los inteligentes; éticas, porque la vida buena no se sigue necesariamente de la inteligencia; filosóficas, porque permite aclarar una serie de equívocos que nos atraviesan actualmente, sobre todo tomar una por la otra.

Como es obvio, la separación entre la inteligencia y el pensamiento no es evidente, sobre todo en la medida en que contradice un preconcepto. Por ejemplo, la propia Hannah Arendt cuenta en esa misma conferencia que en su infancia era corriente considerar a los jugadores de ajedrez como representantes máximos de la inteligencia, luego, del pensamiento. Hoy, con el desenvolvimiento de las computadoras, no sólo sabemos que en cualquier operación de cálculo son invencibles, sino que la propia inteligencia en el hombre está indexada a un poder cerebral (*brain power*) que, como un músculo, se debilitará inevitablemente si no es ejercitado.

Como es evidente, esta distinción no apunta para nada a menospreciar la inteligencia o considerarla inútil, propósito que sería sumamente ridículo y que dispensaría nuestra atención. Su propósito es otro. Se trata, más bien, de intentar entender que la inteligencia desprovista del pensamiento puede tener efectos devastadores. Las reflexiones de Arendt sobre la guerra, sobre todo la guerra de Vietnam, son elucidativas en relación a esos efectos devastadores de una inteligencia desprovista de comprensión. El problema que la movía era comprender cómo es que las personas indudablemente inteligentes pueden tomar decisiones que se revelan tan carentes de comprensión sobre los hechos más elementales que aparecen al sentido común como decisiones estúpidas.¹⁷

La experiencia de la guerra de Vietnam, aquello que Arendt definió como la desastrosa intervención americana, fue objeto de dos ensayos, de algunas reflexiones de su *Diario de pensamiento*,¹⁸ y de algunos pasajes en su correspondencia.¹⁹ Los dos ensayos que dedicó a la guerra en Vietnam, que reeditó en una obra a que dio el título significativo de *Crisis en la república*,²⁰ son, prime-

ro, *Sobre la violencia*, de 1969, y después *La mentira en la política*, de 1971. Uno de los propósitos del primer ensayo consiste en mostrar que la concepción de poder que identifica este con la posesión de los instrumentos de violencia no sólo es falaz sino que también tiene efectos desastrosos para la comprensión de la política y la guerra.

En efecto, suponer que el poder es el resultado de la posesión de los instrumentos de violencia significa que basta su posesión para ejercer el poder. La experiencia de la guerra, desde las invasiones napoleónicas en la península ibérica hasta la guerra de Vietnam, confirma esa idea. En efecto, una potencia invasora puede tener un potencial de fuego inconmensurablemente superior sin, con todo, conseguir ejercer el poder. En relación a la intervención americana en Vietnam esa experiencia era doblemente irónica, porque la propia experiencia histórica de los EUA muestra que el desequilibrio entre el poder y los instrumentos de violencia fue favorable a los americanos durante el proceso de independencia.²¹ Es por esta razón que encontramos en los textos que constituyen *El federalista*, el escrito fundador de la filosofía política americana, la idea de que el gobierno, como afirmó John Madison, tiene en la opinión su fundamento último. En otras palabras, el poder depende del número de personas que lo soportan, la violencia depende de los instrumentos de que dispone, e incluso en este caso se coloca siempre el problema de saber quién está dispuesto a emplearlos.

Como es evidente, esta tesis contradice el lugar común que exacerbaba el poder de las minorías. Para Arendt, esta presunción es falaz, porque el putativo poder de las minorías no es más que la negación de las mayorías para usar su poder o el asentimiento tácito a las reivindicaciones de las minorías. Por consiguiente, para Arendt el poder no es una propiedad, es la capacidad de un grupo de personas para actuar de común acuerdo.²² En esta perspectiva, decir que alguien tiene poder significa que está investido de poder de actuar en nombre de un grupo. Si este desaparece, el poder investido desaparece igualmente. La violencia, en contrapartida, es instrumental, alguien puede estar o no en su pose, independientemente del asentimiento de los otros. Así, desde el punto de vista fenomenológico, la violencia, o, dicho de una forma más simple, el poder de fuego de las armas, es una multiplicación del vigor natural, esto es, la tecnología es una extensión, o sustituye la fuerza muscular. En

suma, y recordando a Hobbes, por más vigoroso que sea un hombre su vigor será siempre impotente ante el poder de una comunidad que es capaz de actuar al unísono.

Una vez hecha la distinción entre poder y violencia, es fácil comprender que el empleo de instrumentos de violencia, especialmente en un escenario de guerra, multiplica el elemento de arbitrariedad, o sea, de imprevisibilidad de la acción humana. Este fenómeno es bien conocido y tiene varias designaciones, por ejemplo, “acontecimiento fortuito”, “daños colaterales” o “efectos perversos”, etc. Así, en la óptica de Arendt, a lo que se asistió durante la guerra de Vietnam fue a la ascensión de la creencia de que el poder de fuego podía sustituir el poder y que esta sustitución, siendo correlativa a escenarios previamente calculados, haría desaparecer los acontecimientos fortuitos.

Vale la pena recordar en este contexto las palabras de Arendt sobre esos dueños del saber que asesoraban al gobierno americano:

El problema no es que ellos tengan suficiente sangre fría para “pensar lo impensable”, sino que no piensan. Al contrario de entregarse a esa actividad tan anticuada e imposible de ser computarizada, toman en cuenta las consecuencias de ciertas hipótesis sin que puedan, entre tanto, testar esas presunciones en relación a los acontecimientos reales. La falla lógica en esas construcciones hipotéticas de eventos futuros es siempre la misma: aquello que parece a primera vista una hipótesis —con o sin sus alternativas implícitas, de acuerdo con el nivel de sofisticación— se transforma inmediatamente, generalmente después de algunos párrafos, en un “hecho”, que da origen entonces a toda una sucesión de no-hechos semejantes, con el resultado de que el carácter puramente especulativo de toda iniciativa cae en el olvido.²³

En el segundo ensayo referido, *La mentira en la política*, Arendt profundiza este tema, pero ahora teniendo en consideración el papel de la falsificación deliberada o de la mentira, una vez que a partir de cierto momento las decisiones relativas a la intervención americana fueron percibidas por los ciudadanos.

A pesar de que el tema de la mentira, y específicamente de la mentira en la política, ya había sido abordado por la autora en otros escritos,²⁴ lo que disparó esta nueva reflexión fue la publicación, 1971, por el diario *New York Times*, de los documentos del Pentágono, esto es, un estudio secreto encomendado por el Secretario de Estado de la Defensa, Robert McNamara, sobre el modo

en que fueron tomadas las decisiones norteamericanas en relación a la política vietnamita.

Comencemos por recordar algunos hechos referidos por Arendt sobre la intervención militar de los EUA en Vietnam, y que sirven de fondo para sus reflexiones. Antes que nada, el hecho de que la guerra haya atravesado varias presidencias americanas, Eisenhower, Kennedy, Johnson y más tarde Nixon, lo que prueba claramente que el engranaje era independiente de esta o de aquella administración. Después, es preciso tener en cuenta que la intervención comenzó de una forma velada, primero con el apoyo financiero y logístico a Francia, después al ejército privado liderado por Nhu, el hermano del presidente Ngo Dinh Diem; que fue un proceso en gran parte ilegal, o porque el Congreso no era informado o porque la autorización era solicitada después del hecho consumado; que recorrió a pretextos forjados, por ejemplo, el incidente en el golfo de Tونغuim (1964), en que supuestamente la armada americana fue atacada, que fue largamente publicitado en los medios de comunicación social y que hizo que la escalada abierta fuese inevitable; que fue una guerra sustentada por teorías factualmente falsas o inconsistentes, como la teoría de dominó, la suposición del bloque sino-soviético, y la idea estratégica de que el bombardeo de Vietnam del Norte cortaría el suministro de la guerrilla en el sur; y finalmente que tenía objetivos inalcanzables: la victoria psicológica y la derrota no humillante.

A partir de estos datos, Arendt sostiene que “lo que causó la desastrosa derrota de la intervención armada y de la política norteamericana no fue, en verdad, el atolladero (la política de ‘un escalón más...’), sino el ignorar obstinado y deliberado de todos los hechos históricos, políticos y geográficos, durante más de 25 años”.²⁵

Por esto, lo que la publicación de los Documentos del Pentágono reveló no fueron tanto los secretos de Estado o las mentiras deliberadas que finalmente fueron desenmascaradas, porque la información fidedigna circulaba en la prensa de calidad, sino el modo de funcionamiento y los objetivos de la máquina gubernamental: el intento de construir una imagen pública, el recurso a la mentira y el efecto de auto-engañó, la justificación ideológica desenfrenada y los procesos de desactualización que caucionaban las decisiones.

De estas cinco características, veamos la última. Para Arendt, el estudio de los Documentos del Pentágono permitió acrecentar dos nuevas variedades del

arte de mentir al ya largo rol que la historia política conoce desde sus inicios: las relaciones públicas (lo que hoy se designa de *spin doctors*) y los intitulados *problem-solvers*, los consejeros oriundos de las universidades y lo *think tanks*. Una vez que la misión de los *spin doctors* es bien conocida, concentrémonos en la última categoría. Arendt comienza por subrayar una aparente paradoja: si por un lado la integridad de los relatores y la inteligencia de muchos consejeros es incuestionable, por otro, esas cualidades no les impidieron participar en el juego de embustes y falsedades. ¿Cómo es que eso fue posible?

Son fundamentalmente dos las explicaciones que ella avanza para esa paradoja: primero, sostenidos por la creencia psicológica de que los hombres son manipulables, concebían la política como una especie de relaciones públicas; segundo, se veían a sí mismos como hombres de saber racional, o sea, exentos de sentimentalismo, que lidiaban con las leyes que les facultaban la capacidad de predecir hechos políticos e históricos. Esta putativa racionalidad era soportada por la teoría de los juegos y por el análisis de sistemas.

La tesis de Arendt es entonces la siguiente: a través de la formalización de las elecciones y de su reducción a dilemas mutuamente exclusivos, estos métodos tienen la propiedad de negar la contingencia de la acción humana, o sea, su capacidad intrínseca para iniciar acciones nuevas e imprevisibles, esto es, la libertad. Por consiguiente, aunque los datos recogidos por la CIA eran sólidos, los métodos de análisis a que eran sujetos los defactualizaban.

Dicho de otro modo, la contingencia y espesura de los hechos eran negadas, para dar lugar a un juego abstracto de representaciones psicológicas supuestamente posibles de ser manejadas a través de la alteración de variables. En la traducción de los hechos para datos cuantificados, la comprensión era sustituida por el cálculo, por el juego de los porcentajes de pérdidas y ganancias, sin ninguna consideración por la singularidad de cada uno de los acontecimientos en causa. El resultado de este saber normativo y abstracto es que la arrogancia del que decidía era tanto mayor cuanto más empedernido era su juicio.

Voy a terminar con dos observaciones.

A propósito del sujeto ideal del régimen totalitario, Arendt decía que era aquel que no distinguía hecho y ficción, que vivía en una especie de limbo en

que en cualquier momento podía pasar de víctima a verdugo, y viceversa.²⁶ No creo que en las sociedades occidentales las personas vivan constantemente en ese terror. Sin embargo, lo que sustituyó al terror, esa parálisis del pensamiento, es hoy mucho más sutil y devastadora, a pesar de no implicar un sufrimiento psicológico y físico comparable al terror totalitario. Lo que hoy impide pensar a las personas es el hecho de vivir en una “atmósfera de Alicia en el país de las maravillas”,²⁷ en un mundo en que los hechos no pueden ser ya convocados para servir de materia de opinión. Ahora todo es posible, porque cualquier juicio es apenas un punto de vista. Es esta atmósfera irreal que se efectiva en una incredulidad y displicencia en relación a la política, esto es, un cinismo que Arendt define del siguiente modo: “ver demasiado y comprender demasiado poco”.²⁸

Es por esta razón que el súbdito ideal de la política degradada en nuestros días se tornó en aquel sujeto que, al mismo tiempo, cultiva la indiferencia ante aquello que considera ser “el relativismo de los acontecimientos”, y se convence de que las decisiones tomadas por los gobiernos son objetivas porque resultan de matrices de análisis formal, sin ver que son esas mismas matrices las que desfactualizan los acontecimientos; acontecimientos que disgustan o sorprenden por el grado de imprevisibilidad que, a pesar de todo, manifiestan.

Una última palabra sobre Rambo. En un raro momento de lucidez, Rambo se da vuelta hacia el oficial americano que lo va a traicionar y le pregunta:

Why me? [Por qué yo?]

La respuesta del oficial es:

We like you. At least the computer at Langley likes you²⁹.

[Usted nos gusta. Al menos la computadora de Langley gusta de usted]

Traducido del portugués por Eduardo Pellejero

Notas

1. *Rambo: First Blood Part II* (1985), Dirigido por George P. Cosmatos, argumento de James Cameron y Sylvester Stallone, con Sylvester Stallone en el papel de John Rambo.
2. Al principio de la película asistimos al siguiente diálogo: “John Rambo: — Sir, do we get to win this time? Col. Samuel Trautman: —This time it’s up to you”.
3. Hannah Arendt, *The Promise of Politics*, New York, Schocken Books, 2005, p. 102.
4. *Ibid.*, p. 101.
5. Hannah Arendt, *Responsibility and Judgment*, New York, Schocken Books, 2003, p. 160.
6. *Idem.*
7. “It may even be that the true predicaments of our time will assume their authentic form —though not necessarily the cruellest— only when totalitarianism has become a thing of the past”. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Meridian Books, 1962, p. 460.
8. Hannah Arendt, *Between Past and Future*, London, Penguin Books, 1993, p. 178.
9. Hannah Arendt, *The Promise of Politics*, New York, Schocken Books, 2005, p. 153.
10. Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, p. 131.
11. Hannah Arendt, *Essays in Understanding, 1930-1954*, New York, Schocken Books, 2005, p. 309.
12. “Defactualized world”, *Crisis of the Republic*, New York, Harvest Book, 1972, p. 21. En varios ensayos, emplea la noción de “irrealidad” (unreality) como correlativa a la ausencia de mundo (wordlessness). *Cfr. Essays in Understanding, 1930-1954*, New York, Schocken Books, 2005, p. 241; *Men in Dark Times*, London, Penguin Books, 1970, p. 24; *The Origins of Totalitarianism*, New York, Meridian Books, 1962, p. 438.
13. El principal ensayo de Arendt sobre la noción de hecho es “Truth and Politics” que se encuentra en la obra *Between Past and Future*, London, Penguin Books, 1993.
14. *Cfr.* “Legitimität des Lüge in der Politik” (1975), entrevista con Sebastian Haffner: edición utilizada: “Légitimité du mensonge en politique” en *Édifier un Monde, Interventions 1971-1975*, Paris, Éditions du Seuil, 2007, pp. 51-82.
15. Hannah Arendt, *Essays in Understanding, 1930-1954, op. cit.*, p. 251.
16. Hannah Arendt, *Denktagebuch (1950-1973)*, edición utilizada: *Journal de pensée*, 2 vols, Paris, Éditions du Seuil, 2005, p. 895; *Between Past and Future*, London, Penguin Books, 1993, 261.
17. The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress, Essays and lectures-”Cybernetics“, lecture - 1964 (Series: Speeches and Writings File, 1923-1975) <http://memory.loc.gov>

17. Sobre la estupidez en política ver: José Luís Câmara Leme, *A Crise da Governamentalidade e o Poder Ubuesco*, conferencia de abertura del IV Coloquio Internacional Michel Foucault, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 9 de Abril de 2007, en: *Cartografías de Foucault*, orgs. Durval de Albuquerque Júnior e Alfredo Veiga Neto, Belo Horizonte, Autêntica, 2007 (en imprenta).

18. Hannah Arendt, *Denktagebuch (1950-1973)*, edición utilizada: *Journal de pensée*, 2 vols, Paris, Éditions du Seuil, 2005.

19. Hannah Arendt & Mary McCarthy, *Between Friends, The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1949-1975*, New York, Harvest Book, 1996.

20. Hannah Arendt, *Crisis of the Republic*, New York, Harvest Book, 1972.

21. Hannah Arendt, *On Revolution*; edición utilizada: *Sobre a Revolução*, Lisboa, Moraes, 1971, p. 173.

22. “El poder nace cuando las personas actúan en conjunto, y no cuando las personas se fortalecen en tanto individuos”, “power arises only where people act together, but not where people grow stronger as individuals”. Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, London, Penguin Books, 1973, p. 30.

23. “There are, indeed, few things that are more frightening than the steadily increasing prestige of scientifically minded brain trusters in the councils of government during the last decades. The trouble is not that they are cold-blooded enough to ‘think the unthinkable’, but that they do not think. Instead of indulging in such an old-fashioned, uncomputerizable activity, they reckon with the consequences of certain hypothetically assumed constellations without, however, being able to test their hypotheses against actual occurrences. The logical flaw in these hypothetical constructions of future events is always the same: what first appears as a hypothesis—with or without its implied alternatives, according to the level of sophistication—turns immediately, usually after a few paragraphs, into a ‘fact’, which then gives birth to a whole string of similar non-fact, with the result that the purely speculative character of the whole enterprise is forgotten”. Hannah Arendt, *The Crises of the Republic*, New York, Harvest Book, 1972, pp. 108-109.

24. Hannah Arendt, “Truth and Politics” en *Between Past and Future*, New York, Penguin Books, 1993, pp. 227-264.

25. “What caused the disastrous defeat of American policies and armed intervention was indeed no quagmire (the policy of ‘one more step’)... but the wilful, deliberate disregard of all facts, historical, political, geographical, for more than twenty-five years”. *Crises of the Republic*, New York, Harvest Book, 1972, p. 32.

26. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Meridian Books, 1962, p. 474.

27. Hannah Arendt, “Alice—in-Wonderland atmosphere”, *Crisis of the Republic*, New York, Harvest Book, 1972, p. 20.

28. Hannah Arendt, *The Promise of Politics*, *op. cit.*, p. 96.

29. James Cameron, *First Blood II: The Mission*, p. 8. The Internet Movie Script Database (IMSDb), (<http://www.imsdb.com/scripts/Rambo-First-Blood-II-The-Mission.html>).

Fecha de recepción del artículo: 16 de noviembre de 2007
Fecha de remisión a dictamen: 13 de diciembre de 2007
Fecha de recepción del dictamen: 14 de enero de 2008