

EL FIN DEL MUNDO COMÚN

MÁRIAM MARTÍNEZ-BASCUÑÁN

HANNAH ARENDT Y LA POSVERDAD

taurus

Máriam Martínez-Bascuñán

El fin del mundo común

Hannah Arendt y la posverdad

taurus

Supongo que los hechos no son más que una especie de comentario de nuestros sentimientos: podemos deducir éstos de aquéllos».

LAWRENCE DURRELL,
Cuarteto de Alejandría, Justine

Los hechos son inestables por naturaleza. Naruz me dijo un día que amaba el desierto porque allí «el viento borra las pisadas de nuestros pasos como quien apaga una vela». Lo mismo, creo, hace la realidad.

¿Cómo podemos entonces perseguir la verdad?

LAWRENCE DURRELL,
Cuarteto de Alejandría, Balthasar

A mis padres, Aníbal y Ramoni, que me han dado su mundo

INTRODUCCIÓN

¿*Qué ha cambiado*?

Algo profundamente inquietante estaba ocurriendo aquel 22 de enero de 2017. No era solo la mentira descarada tomando el escenario —eso ya lo habíamos visto antes—, sino algo más oscuro, más sistemático. Ese día, el programa *Meet the Press* de la cadena NBC emitió una entrevista que pasaría a la historia: la consejera presidencial Kellyanne Conway justificaba en directo la flagrante falsedad del entonces secretario de Prensa de la Casa Blanca, Sean Spicer. Él había asegurado que la toma de posesión de Donald Trump había convocado a «la mayor audiencia que jamás haya presenciado una investidura», tanto en persona como en todo el mundo. Las pruebas fotográficas lo desmentían sin lugar a dudas. Cuando el periodista Chuck Todd la confrontó, visiblemente incrédulo, preguntando cómo podía defenderse una «falsedad demostrable», Conway pronunció la frase que estremeció a millones de personas: Spicer, dijo, estaba ofreciendo «hechos alternativos». El estupor fue instantáneo. Todd, atónito, apenas alcanzó a replicar: «Mire, los hechos alternativos no son hechos. Son falsedades». Y así, en cuestión de minutos, se marcó un antes y un después: la era de la posverdad quedaba inaugurada. Las ventas de *1984*, la célebre novela de George Orwell, se dispararon, y algunas de las obras más emblemáticas de Hannah Arendt, incluida *Los orígenes del*

totalitarismo, con sus más de quinientas páginas, volaron de las librerías estadounidenses. Amazon agotó sus existencias esa misma semana.

Lo que estaba ocurriendo no era que una burda mentira pasara a ser considerada como verdad o que todo un Gobierno la utilizara de manera descarada al servicio de sus intereses, como ya había sucedido en Estados Unidos con la filtración de los Papeles del Pentágono, el escándalo Watergate y la caída de Richard Nixon en 1974. Lo que se estaba perfilando era algo más perturbador, más radical. Se trataba de un nuevo episodio en el desdibujamiento político de los límites entre la mentira y la verdad: la propia distinción entre lo verdadero y lo falso había dejado de existir. No estábamos ante otro ejemplo de lo que Hannah Arendt llama «la falsedad deliberada y la mentira descarada utilizadas como medios legítimos para fines políticos» con las que se pretendieron justificar las mentiras y ocultaciones de las guerras de Vietnam e Irak, o nuestro 11M. Las distinciones entre verdad y mentira, ficción y realidad, no importaban en absoluto. Una lógica tribal que no exigía comprensión, sino pertenencia, reemplazaba el juicio individual, el esfuerzo por distinguir entre hechos y relatos. Bajo esta lógica, la fidelidad al grupo valía más que la evidencia y el pensamiento crítico era un lujo innecesario. El resultado era un estado persistente de confusión, una niebla cognitiva en la que la coherencia se sacrificaba en pos de la identidad, y el debate público se convertía en una sucesión de lemas, reacciones viscerales y relatos cerrados. No era ya una cuestión de mentir. La verdad se había vuelto irrelevante.

En realidad, la verdad nunca ha ocupado un lugar central entre los valores fundacionales de la democracia. Históricamente, su

tratamiento ha pertenecido más al terreno de la ética que al de la política, como si decir la verdad fuera un asunto privado, casi doméstico, más que una exigencia pública. Incluso en los textos fundacionales de las democracias liberales más antiguas del mundo, la verdad brilla por su ausencia. Se exalta la libertad, se proclama la igualdad, se garantiza —cuando hay suerte— la libertad de expresión y de opinión, pero casi nunca se menciona la verdad como piedra angular del sistema. Y, sin embargo, en un giro que hoy parece casi irónico, la Declaración de Independencia de Estados Unidos contiene una afirmación contundente: Thomas Jefferson escribió que ciertas verdades «son evidentes por sí mismas». La paradoja es inquietante. La democracia ha sobrevivido sin poner a la verdad en el centro, tal vez porque se concibió para gestionar el conflicto entre opiniones, no para custodiar certezas absolutas.

Al hablar de «verdades evidentes», Jefferson nos está diciendo algo crucial: que existen formas políticas de la verdad. Es decir, consensos básicos que están fuera de la disputa política o que permiten la construcción del terreno común sobre el que se libra la confrontación democrática. A diferencia de las verdades filosóficas o científicas —que se descubren, se demuestran o se refutan—, las verdades políticas nacen de un pacto: son el resultado de un acuerdo colectivo mediante el cual decidimos, como ciudadanos, qué principios consideraremos verdaderos. Y es esa decisión —frágil pero poderosa— la que acaba penetrando y solidificándose en las instituciones, dándoles forma y sostén. Sin embargo, aunque podamos otorgarles ese estatus casi fundacional, la relación entre democracia y verdad ha sido siempre tensa, llena de pliegues y contradicciones. No es un vínculo natural, ni mucho menos fácil. Es

tan antiguo como la propia democracia, pero hoy, más que nunca, sentimos que se tambalea. Tenemos la impresión —¿o quizá la certeza?— de que la mentira ha alcanzado una presencia inédita, como si se hubiera normalizado. Como si estuviéramos perdiendo el suelo común que alguna vez dimos por sentado.

En sus textos sobre verdad y política, Hannah Arendt analiza siempre la relación de la verdad con la democracia como una cuestión de grados. Arendt pudo equivocarse en muchas cosas, pero en este asunto jamás fue una ingenua. Desde la primera página de su célebre ensayo *Verdad y política*, ya señala de forma explícita que «la verdad y la política no se llevan demasiado bien, y nadie, que yo sepa, ha colocado la veracidad entre las virtudes políticas».[1] Era una advertencia lúcida, incómoda, que se ha hecho inquietantemente actual décadas después. Cuando Kellyanne Conway acuñó la ya célebre expresión «hechos alternativos» para justificar la mentira de Spicer, muchos se apresuraron a citar a Arendt invocando su noción de «la gran mentira organizada», como si bastara una frase suya para expresar la gravedad del momento. Pero lo que sucedía no se resolvía con una cita afilada ni con un tuit indignado: lo que exigía era leerla de verdad, volver a pensar con ella. Porque esta vez la mentira no es solo un instrumento al servicio del poder, sino un síntoma de que algo más profundo se está resquebrajando. La relación entre verdad y democracia —esa relación siempre inestable— se ha convertido en un problema político de primer orden.

La sola idea de un «hecho alternativo» —esa expresión en apariencia anodina— abre, en realidad, una grieta peligrosa: la posibilidad de una destrucción paulatina del fundamento compartido

sobre el que se construyen la deliberación y el juicio ciudadano en nuestras democracias. Cuando desde la cúspide misma del poder político se afirma la existencia de una verdad alternativa, lo que se pone en juego no es solo una versión distinta de los hechos, sino la base misma de la realidad. Si no podemos acordar lo que es, entonces tampoco podremos acordar lo que debe ser. Se desmorona así toda posibilidad de entendimiento común, y con ello, el propio funcionamiento de la democracia. Ese «tejido de la realidad», como lo llamó Arendt, comienza a desgarrarse, y al hacerlo rompe el mundo común, lo convierte en fragmentos inconexos. Ese mundo salta por los aires cuando la mentira deja de ser la excepción y se convierte en la norma, o cuando se convence a amplias capas de la ciudadanía de que no es el poder el que manipula, sino la prensa —la misma que intenta narrar lo que ocurre—. «La prensa es el verdadero enemigo del pueblo», declararía Trump apenas un año después. En ese punto, la lógica de la mentira alcanza su máxima eficacia: despoja al ciudadano «del suelo bajo sus pies sin ofrecerle otro en el que ubicarse».[2] Pero ¿qué es ese suelo del que habla Hannah Arendt? No se trata solo de datos o de hechos. Es algo más profundo: es la base indispensable para que exista una realidad compartida, el espacio invisible pero imprescindible donde nuestras diferencias pueden entrar en juego sin que todo se derrumbe.

VERDAD, POLÍTICA Y MUNDO COMÚN

«Si usted no reconoce los hechos, no puede haber una conversación entre nosotros», fue la tajante respuesta del periodista de la BBC,

Stephen Sackur, al senador republicano Lindsey Graham. En esa frase en apariencia tan simple se condensa una de las claves fundamentales de la posverdad, algo que va mucho más allá de la mera circulación de mentiras en una entrevista. Sackur estaba tocando una idea del todo arendtiana: la suposición de que los hechos no son solo datos aislados, sino aquello de lo que hablamos y que damos por sentado cuando entablamos una conversación. Es una de las propuestas más reveladoras de Hannah Arendt, porque nos recuerda que nuestra capacidad para compartir un mundo común depende de reconocer que los hechos son lo que posibilita el intercambio de nuestras perspectivas. Ese mundo común, ese terreno compartido que Arendt visualiza, no es solo una construcción abstracta; es el espacio real y objetivable donde los hechos se incrustan, donde nuestras opiniones y juicios encuentran sustancia. Es como una membrana intangible que permite que nuestras conversaciones no solo existan, sino que sean posibles. Sin ella no hay diálogo. Sin ella no hay política.

Esta perspectiva, mucho más seria, sobre la relación entre verdad y política la introdujo Hannah Arendt en muchos de sus escritos. En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt advierte que la pérdida misma de la distinción entre verdad y falsedad es lo que al final acaba desgarrando el mundo común, ese suelo sobre el que se erige cualquier marco democrático que permita el diálogo y el intercambio de opiniones.[3] Cuando esa distinción se desdibuja, las consecuencias son devastadoras. La pérdida de esa base sólida lleva a la desaparición del sentido por el cual nos orientamos, por el cual establecemos nuestro rumbo en el mundo.[4] Es entonces cuando aparece esa «sensación de movimiento tembloroso y vacilante de

todo lo que sirve de base para nuestro sentido de la dirección y de la realidad». Arendt calificó esto como una de las experiencias «más comunes y más intensas de los hombres que viven bajo un Gobierno totalitario».[5] Sin embargo, rara vez se habla de ello en términos tan agudos. Hoy hemos reducido la caracterización de la posverdad a una simple cuestión de bulos, desinformación, *fake news* y teorías conspiranoicas, cuando lo que está en juego tiene una raíz más estructural: la erosión misma de la capacidad humana para orientarse en el mundo. Su punto es más sutil y, de hecho, más inquietante: lo peligroso no es que una mentira se imponga como verdad, sino que se destruya por completo la confianza en la verdad misma. Si las mentiras son constantes, contradictorias y cambian según la conveniencia del poder, las personas dejamos de intentar distinguir entre lo verdadero y lo falso. ¿Por qué? Porque todo parece igualmente manipulable o incierto. En lugar de confiar en datos, hechos o argumentos, nos volvemos cínicos: asumimos que todo el mundo miente, que todo es propaganda y que la verdad es solo una herramienta más del poder. Cuando eso pasa, la realidad se vuelve inestable. Ya no tenemos un terreno común sobre el que discutir o actuar. Si no podemos ponernos de acuerdo en qué es real, tampoco podemos tener un debate democrático, tomar decisiones informadas o ejercer un juicio crítico.

Cuando hablamos de posverdad por lo general pensamos en la proliferación desbordante de noticias falsas, teorías pseudocientíficas y una creciente confusión cognitiva. A menudo, nos centramos en las causas externas, como el papel de internet y las redes sociales.[6] La conexión tiene sentido, sobre todo porque el desarrollo tecnológico ha convertido la opinión en un poder masivo, autónomo

y activo, y ha hecho más verídica que nunca la afirmación de James Madison de que «todos los gobiernos descansan en la opinión». Y si todavía quedaban dudas sobre la importancia de internet en esto que hemos llamado la era de la posverdad, la última campaña presidencial en Estados Unidos ha acabado con ellas. Piensen, por ejemplo, en el apoyo de Elon Musk a la causa trumpista utilizando su plataforma X para difundir mentiras y calumnias y perjudicar así a los demócratas con un torrente de desinformación sobre la respuesta federal al desastre natural causado por los huracanes Helene y Milton.

Sin embargo, al centrarnos exclusivamente en los bulos, las teorías de la conspiración y la manipulación de los poderosos, corremos el riesgo de olvidar algo crucial: nuestra propia responsabilidad como ciudadanos. La mentira se ha convertido en un arma política arrojadiza. Los políticos se acusan mutuamente de mentir y algunos medios amplifican este juego de confrontación partidista, pero aquí está el verdadero reto: ¿cómo hemos perdido nuestra capacidad de juicio en este contexto? Admitámoslo, hace tiempo que nos movemos en una especie de neblina en la que hemos dejado de informar nuestras opiniones con hechos. La era de la posverdad puede entenderse, por supuesto, como la era de la desinformación, pero la novedad de lo que nos ocurre tiene más que ver con un ejercicio pervertido del juicio ciudadano y con nuestra incapacidad para discernir lo verdadero de lo falso. Es hora de cambiar el enfoque: en lugar de buscar soluciones solo a nivel de medios o plataformas, debemos reflexionar sobre cómo hemos dejado de ser ciudadanos críticos. La posverdad no solo se combate

con más hechos; se combate recuperando nuestra capacidad de discernir.

¿Cómo, entonces, hacer que la pluralidad de opiniones sobreviva sin que se diluya en la bruma de la manipulación? ¿Son todas las opiniones igual de válidas o hemos caído en la trampa de un relativismo sofocante que disuelve los hechos en meras creencias?

Tal vez, sin que nos diéramos cuenta, la posverdad nos ha llevado al borde de dos abismos: por un lado, un relativismo que despoja los hechos de su peso real y los trata como si fueran solo opiniones personales, dejando la puerta abierta a la distorsión de la verdad. Y por otro, un dogmatismo creciente que, ante la sensación de que la verdad ha desaparecido de la política, se atrinchera en posiciones inquebrantables, rechazando o anulando cualquier diferencia, despreciando el mismo corazón del debate público. Todo se resuelve, al final, con una sentencia lapidaria: un *fact-checking* que pretende dar por zanjado lo que nunca debió perder su capacidad de ser cuestionado.

Es aquí donde Hannah Arendt, con su figura única y fascinante, entra en escena. Su mirada profunda y lúcida nos ofrece hoy un mapa para conducirnos por este mar de los Sargazos. Ella nunca dejó de defender la pluralidad como el alma de la política, consciente de que un espacio democrático solo puede existir si la diversidad de opiniones se encuentra a salvo. Arendt no olvidó que la política, en su noble tarea de edificar el mundo común, debe sustentarse también en hechos; no como una fría verdad incuestionable, sino como el ancla que permite que la conversación pública no se hunda en el laberinto de la incertidumbre. La inmensa importancia que la pensadora del totalitarismo concedió a la esfera pública la llevaría

hoy muy posiblemente a proponer como antídoto contra la posverdad ese espacio que permite la existencia del mundo común y su inevitable conexión con la pluralidad de opiniones y la libertad humana.

HANNAH ARENDT Y LOS HECHOS ALTERNATIVOS

Arendt fue una de las voces más tenaces y valientes a la hora de desmantelar las ficciones totalitarias que marcaron el siglo XX. Por ello, aunque debemos ser conscientes de lo que es de verdad nuevo en nuestro tiempo, la pensadora alemana sigue siendo una fuente inagotable de reflexión, capaz de ofrecernos las herramientas necesarias para comprender lo que estamos viviendo en esta era de los hechos alternativos. Como dice Timothy Snyder, «conocer mejor el pasado —fascista o no— nos permite percibir y conceptualizar elementos del presente que, si no, podríamos ignorar, además de pensar en términos más amplios sobre las posibilidades futuras».[7] Así he querido yo entender la obra de Arendt. No me interesa contar su vida ni relatar su obra. Me interesa la forma en la que arroja luz sobre el presente y abre nuevas perspectivas sobre lo que puede ser el futuro de nuestra democracia. Su obra consiguió iluminar los más oscuros rincones de su tiempo porque siempre fue consciente de que, para pensar en términos políticos sobre lo que sucede, muchas veces había que romper con la tradición y sus viejas categorías. Su capacidad para mirar más allá de las convenciones de su época y dar forma a un pensamiento nuevo por completo es lo que la convierte en una guía insustituible para nuestra comprensión del presente.

Más allá de la profundidad de su obra, hay algo aún sorprendente: siempre es una maravillosa sorpresa descubrir que, detrás de ese pensamiento brillante, desgarrador y libre, se encontraba una vida que irradiaba una luz tan potente como las ideas que defendía.

«Nuestra herencia no proviene de ningún testamento», comienza escribiendo en *Entre el pasado y el futuro*. Esa cita de René Char con la que arranca el libro es un posicionamiento analítico. Por un lado, Arendt nos advierte de la forma en la que los conceptos heredados se convierten en clichés adormecedores a base de repetirse y reiterarse. Su ruptura con la tradición le permitió situarse en un lugar de completa libertad para pensar su tiempo y, con ello, regaló al mundo definiciones y conceptualizaciones (como la propia idea de totalitarismo) que han permanecido hasta nuestros días.

La aproximación arendtiana a la posverdad se basa en hacerse una sencilla pregunta: ¿Cómo nos ayuda a pensar Hannah Arendt la posverdad? La fidelidad a su obra rebelde consistirá, aquí, en utilizarla como método que nos guía a ejercitar el pensamiento, más que en dictarnos lo que debemos pensar. Al igual que el Sócrates partera que Arendt admiraba, que «no avasalla, no confunde, no aplasta, no paraliza; que no sermonea ni recita verdades a las que haya que adaptarse sin más, ni posee algo insondable que enseña a otros»,[8] tomamos su obra para pensar la posverdad sin que esta nos someta. Al tiempo que nos orienta y nos da un método de pensamiento crítico, preservamos nuestra libertad para reflexionar por nosotros mismos lo que nos está ocurriendo, y, al hacerlo, reivindicamos su legado como algo vivo y en diálogo con el presente.

He querido tomar ese punto de partida para entender lo que es la posverdad: ese salto que va de la simple aceptación de una falsedad como algo verdadero a la destrucción del sentido común con el que nos orientamos en el mundo; ese punto de inflexión en el que se difumina la diferencia entre lo que puede parecer cierto y lo que realmente lo es. La posverdad se manifiesta en la capacidad de un autócrata para imponer una «realidad alternativa» que no está anclada en hechos verificables o en una realidad compartida. En lugar de debatir sobre hechos objetivos, los ciudadanos intercambian opiniones subjetivas sin base común, convirtiendo las declaraciones de «hechos alternativos» en meras opiniones personales, como ilustró el famoso ejemplo de Kellyanne Conway. [9] Arendt lo describe con suma belleza cuando nos dice que una mentira que quiera pasar por verdad «tan solo hace un agujero en la tela de lo fáctico». Incluso —añade— es fácil localizarla detectando «incongruencias, agujeros o las líneas en los remiendos». Pero la reorganización de toda la estructura de los hechos es la «construcción de otra realidad». Arendt anticipaba así, en estas líneas precisas, la idea de los hechos alternativos. En ellos, las mentiras «encajan sin dejar grietas, brechas ni fisuras, de la misma manera que los hechos encajaban en su contexto original».[10]

El salto de la mentira deliberada al registro en el cual hemos difuminado la línea que separa lo verdadero de lo falso es abismal y deja muchas lecciones. Para empezar, esto no va de una disquisición filosófica sobre el valor intrínseco de la verdad: esto va de algo que tiene efectos destructivos para la política democrática. Pero hoy parece que vivamos un momento en el que muchos ciudadanos han dejado de creer que la mentira tenga consecuencias para la

democracia. Quizá cuando un autócrata como Nicolás Maduro dice que en octubre es Navidad y otro como Trump afirma que él fue el verdadero ganador de las elecciones presidenciales de 2020, pensemos: «Es evidente que exagera o miente, pero ¿en realidad importa?». Y es justo ahí donde yace la tragedia: la mentira ya no se percibe como un peligro, ni siquiera como una amenaza que pone en juego la integridad misma de las instituciones. Se ha naturalizado, se ha vuelto parte del paisaje, hasta el punto de que su impacto sobre la democracia pasa desapercibido para muchos. Cuando esta distorsión de la realidad se instala en el corazón del sistema democrático, lo que está en juego es la confianza que permite la convivencia política. La verdad, en su sentido más profundo, ya no se ve como un principio que sustenta la justicia, la transparencia y la responsabilidad; se ha transformado en una mercancía al servicio de quienes quieren dominar la narrativa sin importar el precio que haya que pagar por ello.

Hemos dado la espalda a la relevancia que tienen esas falsedades, o quizá nos hemos hecho más indiferentes a la verdad. Llegamos incluso a disculpar las mentiras. Tal vez queramos comprarlas porque nuestros intereses están alineados con las realidades alternativas que representan. Así funciona, al cabo, la ideología, y, aunque no seamos conscientes del verdadero impacto que tiene la mentira sobre la vida pública, sí lo somos de nuestros propios intereses. Sin embargo, para que ciertas mentiras tengan un arraigo político es necesario algo más que nuestro puro desprecio por la verdad. Ha tenido que haber una labor previa sobre la textura misma de la realidad donde se recibe la noticia, un afán de intoxicación del mundo común y sus verdades consensuadas, una labor en la que el

desprestigio sucesivo de aquel medio de comunicación, por ejemplo, o de aquella institución pública consigue crear la impresión de que están en un bando diferente del nuestro, en manos de una autoridad falsa o, peor aún: que ese medio habita una realidad paralela. Por eso el problema de lo que hoy llamamos posverdad no consiste tanto en la ceguera ideológica (que también) como en esa erosión del mundo común en el que juzgamos las cosas como verdaderas o falsas. Y volvemos así a la idea clave para entender la posverdad: los hechos alternativos no son mentiras haciéndose pasar por verdades; los hechos alternativos dan cuenta de un cambio significativo que se ha producido en la realidad compartida por todos, en esa realidad que dábamos por supuesta cuando participamos en la conversación pública. Poco a poco nos vamos volviendo inmunes a la contradicción entre lo que vemos con nuestros propios ojos y lo que nos dicen que hay que ver: «¿A quién va a creer usted, a mí o a sus propios ojos?», decía Groucho Marx en *Sopa de ganso*. Poco a poco, en palabras de Susan Sontag, «nos permitimos el lujo de menospreciar la realidad».[11] Incluso empezamos a desconfiar entre nosotros, porque, decía Montaigne, «creemos los unos en los otros por la palabra».[12]

Este libro pretende ser una guía de ciudadanía democrática para aquellos que quieren preguntarse qué se puede hacer ante eso. Para quienes anhelan resistir al embate de los hechos alternativos. Para quienes no quieren dejar de ser sensibles a la contradicción o a la duda porque aspiran a pensar por sí mismos, tener memoria, percibir la realidad cotidiana que nos rodea. En última instancia, porque desean, simplemente, ser libres.

1

CONTRA LA AUTOCRACIA DE LA OPINIÓN

O de por qué la política tiene su propio régimen de verdad

Una de las declaraciones que quedarán grabadas en los anales de la posverdad fue la que pronunció el secretario de Justicia británico, el ferviente defensor del Brexit, Michael Gove. En un ataque visceral a la autoridad de los economistas, que advertían sobre las devastadoras consecuencias del Brexit, Gove soltó una polémica frase: «El Reino Unido ya está harto de expertos». Ese simple comentario desató una ola de desdén hacia la legitimidad del conocimiento, como si los intelectuales y los académicos fueran meros peones de un sistema corrompido, y no actores esenciales en la construcción de una sociedad informada. La cosa no terminó ahí.

El diputado conservador Chris Heaton-Harris, en una muestra de cinismo inquietante, envió una carta a los vicerrectores de las universidades británicas pidiendo una lista de los académicos que se atrevían a enseñar sobre el Brexit. Es algo parecido a lo que ocurre hoy con Trump y las universidades estadounidenses. Esa misiva, que olía a inquisición moderna, desató una tormenta mediática. El *Daily Mail* se encargó de pintar a esas universidades como «Remainer

universities»[1] y las acusó de ser refugios de traidores que no se alineaban con el «sentir» de la nación. El ataque a la academia, al conocimiento y a la reflexión crítica se convirtió en algo palpable, como si la mera existencia de expertos fuera una amenaza para el «pueblo».

A primera vista, podríamos pensar que la respuesta a este auge de la posverdad debe ser restaurar la figura del experto, darle su lugar en un espacio público, que necesita orden y jerarquía de opiniones. Pero aquí es donde comienza el verdadero peligro. Si centramos todo el debate sobre la posverdad en la falta de una verdad objetiva que debe restablecerse, corremos el riesgo de caer en la trampa de creer que esa verdad es una jerarquía que solo unos pocos pueden controlar. Y es en esa trampa donde puede nacer la autocracia de la opinión como antídoto a un dominio en el que la voz de la ciudadanía se disuelve en una maraña de creencias frágiles, donde ya no hay lugar para el diálogo genuino.

La autocracia de la opinión sería un modelo de discurso público en el que se restringe la legitimidad de opinar sobre asuntos políticos, éticos o sociales a una élite de expertos (científicos, filósofos, técnicos), deslegitimando las opiniones de los no especialistas bajo la idea de que solo aquellos con formación específica poseen la «verdad» o la competencia necesaria para participar en el debate. La autocracia de la opinión promueve una forma de centralización del derecho a opinar, es decir, una visión en la que solo ciertas voces, legitimadas por su conocimiento técnico (el científico) o su saber moral (el filósofo) tendrían autoridad para intervenir en el debate público. El efecto sería análogo al de una autocracia política, pero aplicada al terreno del pensamiento y la conversación pública:

el poder de la opinión se concentra en una minoría cualificada, mientras que las voces del resto —los ciudadanos, los artistas, las figuras públicas— se consideran triviales o incluso perjudiciales.

Frente a esto, la erosión del mundo común, esa devastación silenciosa de los espacios en los que compartimos el mismo entendimiento de la realidad, es lo que realmente debe alarmarnos. Porque cuando lo que se busca es una única voz que imponga una supuesta verdad, lo que se está perdiendo no es solo el conocimiento, sino el sentido de vivir en una sociedad democrática. El pensamiento político, por definición, no busca la verdad. Su propósito primordial debería ser algo mucho más profundo y sencillo: la afirmación de un mundo común, ese espacio intangible que, por un lado, nos une y, por otro, nos separa.[2] La política no es solo un juego de poder; es, en última instancia, una lucha por compartir una realidad que nos permita coincidir en lo que creemos que es el mundo. Así parece quererlo decir Arendt al afirmar que «la preocupación central de la política es siempre la preocupación por el mundo».[3] Cuando el horizonte de ese mundo común se desmorona ante nuestros ojos, se hace urgente que nos preguntemos: ¿cómo recuperar esa realidad compartida?

El combate contra los hechos alternativos, esos monstruos de la posverdad, no debe entenderse como una mera cruzada por rescatar una verdad absoluta, inflexible e inalcanzable. El desafío está, más bien, en restaurar esa realidad fáctica que damos por sentada en nuestras conversaciones cotidianas. Esa realidad en la que coincidimos sin necesidad de debatirla todo el tiempo. Hoy estamos sumidos en un velo de disonancia que ha oscurecido lo que hasta ayer considerábamos indiscutible.

Los críticos de la posverdad, los que se aferran a la idea de una verdad objetiva como único antídoto, han desviado la mirada hacia las redes sociales, el nuevo y vasto campo de batalla donde, según ellos, el populacho lanza sus zascas y falsedades. Otros, aterrados ante la amenaza de un relativismo desbordante, claman por la restitución de los antiguos guardianes de la verdad, aquellos intelectuales o instituciones que, según su visión, eran los únicos capaces de mantener el orden. La cultura de la cancelación, como un espectro implacable, ha aplastado sus voces, las ha dejado silenciadas en la oscuridad de un mundo que no perdona. Y luego están los que, tal vez más osados, insisten en que la respuesta radica en la vuelta del experto. Estos defensores de la ciencia y la razón insisten en que el ámbito político debe someterse a las rigurosas normas de una verdad racional o científica. En su visión, el regreso del experto es la única forma de restaurar el orden perdido, la única manera de poner freno al caos generado por un marasmo de opiniones sin control. Pero lo cierto es que todos estos enfoques, por más que enciendan las pasiones y las esperanzas, olvidan una cuestión central: el problema no es solo la falta de verdad, sino la erosión del mundo común, ese espacio donde las opiniones podían encontrarse y confrontarse. Si no somos capaces de restaurar ese espacio, cualquier intento de imponer una verdad será vano.

En el trasfondo de estas respuestas —ya sea el clamor por los expertos, la nostalgia por los guardianes de la verdad o la demonización del populacho digital— se perfila una figura antigua pero persistente: la del príncipe absoluto, aquel que está «habituado a una ilimitada deferencia» y por eso «experimenta corrientemente esta completa confianza en sus propias opiniones sobre casi todas

las materias». La frase es de John Stuart Mill y expresa a la perfección por qué para algunos no es necesario un trono o una corona para creerse infalibles. Basta con la convicción de que uno puede decidir, sin apelación posible, qué merece ser escuchado y qué debe ser silenciado. Toda negativa a discutir una opinión supone una presunción de infalibilidad, la misma que animaba a los soberanos de antaño a decretar lo verdadero y lo falso desde su púlpito. Hoy, esa soberanía se disfraza de tecnocracia, corrección política o superioridad moral. Pero el gesto es el mismo: cerrar el espacio común en nombre de una verdad ya conquistada, sin aceptar que esa verdad, sin contraste, se marchita.[4]

EL EXPERTO, EL FILÓSOFO Y LA POLÍTICA

¿Tiene sentido que un escritor, sin la formación específica sobre el tema, opine sobre desigualdad, yihadismo o sobre la democracia interna de los partidos? Esta es la pregunta que se planteaba Ignacio Sánchez-Cuenca en su polémico ensayo *La desfachatez intelectual*, en 2016, el año de la implosión populista. ¿Necesitamos saber lo que piensa Pedro Almodóvar sobre traer hijos al mundo? Se cuestionaba Diego Garrocho en *El País*, molesto por lo que consideraba una trivialización de los debates profundos: «La opinión de un director de cine sobre demografía y natalidad debería tener el mismo valor que el parecer de un politólogo sobre soldadura marina», decía, mostrando su escepticismo ante las opiniones de figuras públicas sobre temas complejos. Garrocho criticaba que, con

«hábitos laico-sacerdotales», Almodóvar hubiera afirmado que en el hecho de «engendrar un hijo propio hay un gesto egoísta».[5]

En el ejemplo de Sánchez-Cuenca de lo que se trata es de exigir «más ciencia» al espacio público; en el segundo, lo que se reclama es la opinión de otro experto sobre cuestiones morales, esto es, la del filósofo, aun cuando el mismo Platón afirmara que engendrar hijos respondía al «anhelo de inmortalidad del hombre común»,[6] algo que, por cierto, se parece bastante a las declaraciones del propio Almodóvar. Ambas posiciones, la de pedir más ciencia para resolver los problemas públicos o más moral en forma de sabiduría filosófica, tienen profundas raíces en la tradición del pensamiento occidental. La ciencia, con su capacidad para dominar y organizar la realidad, se considera un mecanismo de potenciación de la comunidad política, un medio para alcanzar soluciones prácticas y racionales. El filósofo, por su parte, es el sabio que, por encima de la confusión de opiniones, traerá orden, claridad y una respuesta a los dilemas morales. La idea subyacente es clara: existe una respuesta única y verdadera para los dilemas políticos y sociales, y esa respuesta solo pueden proporcionarla el científico o el filósofo, esas figuras que parecen poseer el conocimiento necesario para dilucidar los enigmas de nuestro tiempo. Y, sin embargo, aquí es donde se hace evidente el desafío.

Respecto a esa respuesta única y verdadera «los sacerdotes expertos nos ofrecen la suya, cortada siguiendo el patrón de sus intereses en la justificación del dominio de la ciencia y la técnica sobre la política», dijo Rafael del Águila[7] poniendo de manifiesto el evidente peligro. No es que la ciencia o la filosofía carezcan de valor, sino que esa pretensión de respuesta única y verdadera oculta una

peligrosa tendencia hacia la autocracia de la opinión, donde las decisiones políticas ya no dependen de un diálogo abierto, sino de una élite de expertos que, al final, pueden tener sus propios intereses a la hora de determinar qué es lo que se considera la verdad. Pero es difícil que sea así, y ahí radica la trampa. La realidad no es una ecuación que un experto pueda resolver sin tener en cuenta el contexto, los matices y las diversas perspectivas que constituyen la complejidad humana.

La política no busca la verdad como lo hace la ciencia. Maquiavelo no es Newton. La política tiene su propio régimen, su propio modo de relacionarse con lo que entendemos por verdad. No es una cuestión de teoremas ni de certezas absolutas. ¿Alguien piensa que los asuntos humanos pueden resolverse como un problema matemático? Y, sin embargo, en esta época de ansiedad, donde bullen las *fake news* y las conspiraciones, muchos defensores de la verdad han vuelto la mirada hacia los expertos, hacia los filósofos y científicos, como si ellos fueran los únicos capaces de arrojar luz. En medio del caos de la posverdad, se alza la figura del experto como una suerte de guardián: alguien que, desde fuera, sin estar implicado en el barro de la política, se encarga de controlar, vigilar, corregir.

Es una tentación comprensible. Pero peligrosa.

Al poner a los expertos en una posición superior al debate público, como si flotaran por encima de todos nosotros, lo que se plantea no es solo una ayuda, sino una forma de gobierno encubierto. Un intento de sustituir la incertidumbre política por la seguridad técnica. Y eso, aunque suene tentador, no es democracia: cuando la verdad se impone desde las alturas, la política deja de caminar entre la

gente. Cuando gobiernan los Draghi desde arriba, los Meloni se preparan abajo.

Tomemos un ejemplo: la renta universal. Para unos, sería una herramienta poderosa para erradicar la pobreza extrema; para otros, un incentivo para no trabajar. ¿Dónde está la verdad? ¿Qué significado puede tener aquí una respuesta científica o filosófica a este dilema? ¿Puede la ciencia o la filosofía darnos una única respuesta que resuelva el problema de cómo repartir la riqueza? Lo cierto es que no. Porque este tipo de decisiones no se juegan solo en el terreno de los datos o las ideas abstractas, sino en el cruce de intereses, desigualdades y visiones enfrentadas sobre qué significa vivir en una sociedad justa.[8]

Uno de los errores más persistentes de nuestro tiempo es creer que la política debería aspirar a descubrir una verdad objetiva, casi metafísica; como si existiera una respuesta correcta flotando por encima de nuestras vidas, con independencia de lo que hayamos vivido o pensemos. Sin tener en cuenta mi experiencia sobre el mundo, existiría una verdad que convierte casi en irrelevante lo que yo piense o experimente. Pero la democracia no se construyó sobre esa premisa. Todo lo contrario: se basa en la idea de que nuestra voz, nuestra experiencia, nuestra historia importan. Cada persona cuenta como narradora legítima en el espacio público. Esto no implica defender un relativismo de la opinión que considera que todas son igual de válidas, incluso las que niegan la realidad. Significa que la verdad política no se impone desde fuera de la experiencia humana, sino que nace del conflicto, del desacuerdo, de la pluralidad radical que define nuestra vida en común. Lo que hoy está en juego con la posverdad es la idea del esencial pluralismo de

la vida social y política, de la pluralidad como rasgo específico de la condición humana[9] y, en consecuencia, la forma en la que la verdad se relaciona con la democracia.

Desde un marco arendtiano que seguiremos, la pensadora norteamericana Linda Zerilli lanza una advertencia importante: quienes critican la posverdad corren el riesgo de caer en una trampa sutil pero peligrosa. En su afán por defender la verdad frente a la manipulación política, pueden terminar reafirmando una vieja idea filosófica: que la verdad es única, absoluta y está ahí fuera, esperando ser descubierta y defendida. Pero esta idea, como ya señalaba Hannah Arendt, ignora algo fundamental: que la verdad política no es una fórmula matemática, sino un espacio de experiencia compartida.[10]

El debate sobre el cambio climático ofrece un ejemplo claro. Frente a los negacionistas, muchos defensores del clima responden con contundencia: «La ciencia dice la verdad». Y sí, los datos científicos son esenciales. Pero cuando se convierten en dogma incuestionable, el efecto puede ser el contrario al deseado: se refuerza la idea de que la verdad está fuera del alcance común, lejos del debate, ajena a la experiencia de la ciudadanía. Desde la perspectiva de Arendt, lo importante no es solo afirmar la «verdad objetiva» de la ciencia, sino crear un espacio político en el que las personas puedan comprender el problema y actuar sobre él. Si se insiste solo en que la ciencia tiene la única verdad y se descalifica toda discrepancia sin diálogo, se corre el riesgo de fortalecer el escepticismo y la desconfianza pública, dejando de lado la pluralidad de experiencias que configuran el debate político. Si el discurso público se limita a repetir que la ciencia tiene la razón y todo lo

demás es irracional, se rompe el puente con la sociedad. Se deja fuera la pluralidad y, con ella, la posibilidad de acción política.

Pensemos en el debate sobre las noticias falsas (*fake news*) y la desinformación política. Muchos defensores de la verdad, alarmados por la avalancha de mentiras que circulan, proponen una solución: reforzar los medios tradicionales, confiar en los hechos objetivos y dejar que los verificadores de datos (*fact-checkers*) digan qué es cierto y qué no. La idea es sencilla: si alguien puede establecer la verdad con neutralidad —los periodistas de prestigio, los expertos, los *fact-checkers*—, entonces el debate público volverá a encarrilarse.

Pero esta estrategia, aunque bienintencionada, puede terminar consiguiendo justo lo contrario de lo que persigue. En un contexto donde mucha gente ya sospecha de los grandes medios porque creen que están sesgados o responden a intereses políticos, afirmar que «la verdad» proviene solo de esas fuentes puede acrecentar la desconfianza. Más aún si se exige que esa verdad sea aceptada sin discusión. En lugar de abordar el problema desde la pluralidad y el debate público, se corre el riesgo de presentar la verdad como una entidad inamovible que la sociedad debe, simplemente, aceptar. En lugar de abrir el debate, se clausura. Se presenta la verdad como algo fijo, inapelable, que la sociedad solo puede recibir y acatar. Y con eso se pierde una oportunidad valiosa que ofrece la democracia: el conflicto entre voces, la construcción común de significado, la verdad que se moldea en el intercambio plural de perspectivas. Esa es la enseñanza de Arendt. Debatimos sobre el mundo a partir de la experiencia que tenemos de él, de cómo lo vivimos, y no hay ningún punto fuera de este, ninguna máxima moral ni verdad científica que

justifique el cierre de una deliberación abierta a todos. «La única piedra de toque es el esfuerzo reflexivo y cívico», escribió Rafael del Águila. Por eso el debate público debe incorporar «la perspectiva de lo cercano, de las mujeres y hombres que pueblan la ciudad».[11]

La política tiene una relación más compleja e incómoda con la verdad, una relación distinta a la de la filosofía o la ciencia. Mientras estas últimas buscan, e incluso proclaman, la Verdad con mayúsculas, la política se mueve en otro terreno: el del conflicto, la pluralidad, la disputa entre perspectivas. Y quizá por eso resultan tan problemáticas posturas como las de Sánchez-Cuenca, que exige más ciencia para el debate público, o Garrocho, que pide una voz filosófica que nos oriente en lo moral. Porque en el fondo, ambas comparten una misma idea antipolítica: una vez que el experto ha hablado, la discusión debería terminar. La verdad, se supone, se impone sola.

Basta observar la realidad para desmontar ese supuesto. Cada día se ignoran verdades científicas incuestionables, se ponen en duda o directamente se niegan. No porque no sean verdaderas, sino porque la política no funciona como una pizarra donde se anotan certezas indiscutibles. La verdad, por sí sola, no convence. No transforma. No basta con tener razón para tener influencia. Si vivimos en una época donde la autoridad intelectual está en crisis, ¿de qué sirve seguir apelando a ella como antídoto contra la posverdad? Tal vez la primera pregunta no sea cómo restaurar su poder, sino por qué lo perdió. Tal vez, más que repetir la verdad desde arriba, deberíamos preguntarnos por qué abajo ya no la escuchan.

Cuestionar las verdades científicas se ha vuelto una marca de época. Y, en ese contexto, no ayuda demasiado que algunos políticos progresistas insistan en recordarnos que «la ciencia ya lo ha dicho», como si eso bastara para cerrar el debate. Porque cuando una verdad científica entra en el terreno político mezclada con intereses partidistas, corre el riesgo de perder justo lo que le da fuerza: su presunta imparcialidad. Por eso, cuando vemos a nuestros representantes alzar la voz en nombre de la ciencia, a menudo olvidan algo esencial: vivimos en un momento de desorden cognitivo generalizado. No se trata solo de que desconfiemos de los políticos —salvo si quien habla es *nuestro líder*—, sino de que esa desconfianza se ha extendido a todo lo que se presente como autoridad.

También a la científica. Y en ese terreno minado, donde la legitimidad está en crisis, las verdades no se imponen: se discuten, se disputan y, muchas veces, se ven desplazadas por teorías conspiranoicas que ganan terreno justo donde la confianza se ha roto.

Tal vez, en el momento actual, el experto debería entrar en la discusión pública con la humildad de un ciudadano más para hacer valer su opinión. Tal vez esa renuncia simbólica al púlpito le devuelva algo de autoridad. Si la ciencia lograra que su verdad se convirtiera, por fin, en la opinión mayoritaria, sería, en cierto modo, una «victoria pírrica»:[12] no porque se haya comprendido, sino porque se aceptó como una más entre muchas, nos recuerda Arendt. Pero

quizá, solo entonces, los políticos dejarían de hablar «en nombre de la ciencia», como si eso bastara para blindar sus decisiones.

El hecho de que los informes científicos sobre el cambio climático estén tan vinculados a compromisos políticos, decisiones públicas y competiciones electorales que pueden interferir de forma directa con los valores de parte de la ciudadanía, sumado a que, demasiadas veces, los argumentos científicos se han convertido en una chabacana arma arrojadiza entre políticos (como vimos en especial durante la pandemia de la COVID-19), ha sido decisivo para erosionar la confianza en la ciencia. Quizá, como sugiere Pierre Rosanvallon, esta pérdida de confianza tiene que ver con la sombra alargada de dos espectros que rondan los nuevos saberes científicos: el del capitalismo y el del Estado omnipresente. Pero también con la actitud del propio intelectual cuando entra en el ágora. Tal vez no sea tanto lo que dice, sino cómo lo dice, lo que condiciona cómo se le escucha.[13]

Es conocido que Arendt desconfiaba de los intelectuales. No se trataba solo de sus ideas, sino de su falta de responsabilidad: demasiadas veces —sostenía— se desentendían de las consecuencias de lo que escribían o decían, como si pensar fuera un acto sin peso en la realidad. Fue en la Alemania de los años treinta, como relata el filósofo Thomas Meyer,[14] donde esa desconfianza se volvió convicción. Arendt fue testigo de cómo muchos intelectuales se mantuvieron al margen, pasivos, o incluso justificaron el ascenso del nazismo, creyendo quizá que el «espíritu de la época» los absolvería.

Justo por eso criticaba con dureza a quienes pretendían captar ese espíritu sin ponerlo en cuestión. Despreciaba a los filósofos

convencidos de estar dotados para comprender su tiempo, porque veía en ellos una peligrosa inclinación a la abstracción: mirar desde lejos, teorizar desde arriba, mientras el mundo ardía abajo.

Para Arendt, el pensamiento no debía solo quedarse en la teoría. No bastaba con entender el mundo: había que comprometerse con él. Y ahí radica su distancia, no solo respecto al modelo del intelectual clásico, sino también frente a una tradición filosófica más interesada en interpretar que en actuar. Pensar, sí, pero con los pies en la tierra y la mirada en la plaza pública.

Según Arendt, los intelectuales construyen teorías desconectadas de la realidad. Y con la ciencia, advertía, puede pasar algo parecido: en lugar de acercarnos al mundo, podía alejarnos de él, al enseñarnos a desconfiar de lo que vemos, de lo que sentimos, como una forma sutil de alienación que, llevada al extremo, desactiva nuestra experiencia. Ese desprecio por la mirada experta que se cree por encima de todo no era solo suyo. Arendt compartía con Orwell un profundo recelo hacia los intelectuales. Para el autor británico, no eran precisamente figuras heroicas: dependían del dinero, del confort, de la seguridad. Podían cambiar de opinión según soplara el viento, pero rara vez tenían una visión realista de lo que significaba, por ejemplo, una guerra.[15] Y en esa línea, resuena la célebre frase de Upton Sinclair: «Es difícil lograr que un hombre entienda algo cuando su salario depende de que no lo entienda». Como si el conocimiento, lejos de ser emancipador, pudiera volverse un escudo, una coartada o, peor aún, un instrumento de poder. Aldous Huxley ya lo había imaginado en *Un mundo feliz*: una sociedad gobernada por expertos donde la política, con todas sus imperfecciones y

conflictos, había sido desterrada. Un paraíso técnico, sí, pero sin libertad.

Arendt nunca creyó que la política necesitara ser salvada por la verdad de un experto. No porque pensara que las verdades morales o políticas no existieran, sino porque, para ella, no podían imponerse desde arriba: debían surgir entre nosotros, en el espacio compartido que abrimos cuando conversamos. Es a ese suelo y cielo compartidos que construimos cuando conversamos a lo que Arendt llama verdad en democracia. La metáfora es suya, y habla bien del régimen de verdad con el que pensaba la política. Aunque la verdad siempre nos ofrezca una sensación de estabilidad, «como el suelo y como el cielo, siempre estará en movimiento».[16] Lo urgente no es encontrar una única respuesta científica o filosófica que cierre el debate, sino prestar atención a lo que pasa en ese mundo que compartimos. Porque ahí, y solo ahí, puede empezar a construirse algo parecido a la verdad.

EL POPULISMO CONTRA EL DEBATE: LA LUCHA POR UNA DEMOCRACIA PLURAL

John Gray define el populismo como una repolitización de todo aquello que el consenso progresista había declarado demasiado importante como para dejarlo en manos de la elección democrática. Asuntos como la inmigración o el cambio climático, dice, se retiraron del debate público y se colocaron en manos de expertos, como si eso los volviera incuestionables. Pero la ciencia, por mucho que fundamente el diagnóstico, no puede dictar por sí sola el rumbo político. Detrás de cualquier decisión hay valores enfrentados,

prioridades sociales, dilemas morales que ningún dato puede resolver por completo. Gray advierte que, cuando una «casta de burócratas» se arroga la potestad de tomar decisiones trágicas por el resto de nosotros, amparada en la autoridad de la ciencia, lo que suele activarse es la respuesta populista: una revuelta contra la exclusión del ciudadano común, una reclamación de poder en nombre de quienes fueron dejados al margen del tablero.[17] Y no le falta razón. De nuevo: la tecnocracia de los Draghi deja el terreno abonado para los Meloni.

El rearme de los países europeos, tras la retirada de apoyo militar estadounidense a Ucrania, se ha hecho —como tantas otras veces— sin consulta, desde despachos cerrados y en nombre de una razón de Estado que el ciudadano común parece no estar invitado a comprender. Esa lógica no es nueva. Se repitió con la inmigración, la política monetaria, la energía, incluso con la crisis del euro, temas, todos ellos, presentados como demasiado técnicos, demasiado delicados, demasiado importantes como para discutirlos públicamente. Varios banqueros centrales han acabado como primeros ministros sin mediar elecciones bajo esa premisa.

«Sólo se puede entender esta peculiar demanda desde el punto de vista de quien produce y vende material bélico», decía un lector en su carta al director de *El País*.[18] La carta respondía al compromiso de los países europeos con la OTAN de destinar el 5 por ciento del PIB al gasto en defensa y encapsula perfectamente lo que describe Gray: cuando las decisiones se retiran del debate democrático y se presentan como verdades técnicas, los ciudadanos empiezan a sospechar que hay otros motivos ocultos. Es el germen

de esa revuelta contra la exclusión. El lector aquí no acepta que el 5 por ciento sea una verdad incuestionable.

¿Qué puede ser más peligroso, pues, para una democracia que convertir la política en una rama de la ingeniería? Lejos de generar confianza, esta tecnocratización del poder alimenta el sentimiento de orfandad política, de haber sido desposeídos de toda soberanía. Y frente a esa impotencia democrática, no es extraño que emerjan líderes que prometen devolver la voz al pueblo, aunque sea a gritos. Si la política exterior y la defensa se siguen tratando como terrenos exclusivos para una élite ilustrada, no deberíamos sorprendernos cuando el populismo deje de ser una anomalía y se convierta en el nuevo centro de gravedad del malestar europeo.

Insistir en la condición de los expertos y en una jerarquía de las opiniones —más aún en este momento— afila todavía más las espinas de la posverdad, pues parece que lo que se nos dice es que la verdad del experto científico o del filósofo está luchando contra la propaganda del resto de los opinadores, contra esas otras voces del espacio público que no serían más que palabras de charol frente a las opiniones de quienes en realidad saben y, por ello, merecen ser escuchados. ¿Cómo nos va a extrañar que el populista de turno diga que es él quien habla en nombre del pueblo frente a quienes pretenden silenciarlo porque es ignorante o su opinión, irrelevante? Pensar que la verdad científica del experto cerrará esa cháchara de las opiniones es, de hecho, una idea inquietante para la pluralidad que teje la textura del ámbito político. Lo diremos otra vez: defender la pluralidad de opiniones no es defender su relativismo. Se trata, más bien, de reivindicar el mundo común. La libertad de conversar permite que múltiples perspectivas convivan y se enriquezcan

mutuamente, desde diferentes ángulos. Por eso la pluralidad es la esencia de lo político: el mundo solo existe como tal cuando se ve y se habla desde diferentes puntos de vista. Sin conversación, cada individuo queda atrapado en su subjetividad, y la realidad pierde su carácter común. Por eso es tan importante que esas voces estén representadas en el espacio público.

Piensen por qué cada vez más movilizaciones y fenómenos políticos escapan del radar del experto y de los medios de comunicación tradicionales: por qué, por ejemplo, los chalecos amarillos aparecieron por sorpresa exigiendo visibilidad y protestando por saberse invisibles y sentirse despreciados. No supimos verlos. Nos sigue costando entenderlos. Aún hoy, es difícil encajar su perfil y sus demandas en las categorías convencionales de análisis sociológico. Aunque nos resulte incómodo, la democracia tiene una forma muy particular de cuidar las verdades fácticas: hacerlo en condiciones de pluralidad cacofónica.[19] Necesitamos hablar entre nosotros para saber qué es real. Por eso «vivir en un mundo real y hablar sobre él con otros» es, en el fondo, la misma cosa. Porque solo hablando sobre ese mundo entre nosotros, intercambiando nuestras perspectivas, solo en esa «libertad de conversar surge su objetividad».[20]

Colocar la pluralidad de opiniones en el centro de la crítica contra la posverdad es, en realidad, un antídoto frente a las narrativas populistas, aquellas en las que el líder se erige en el único poseedor de una verdad absoluta que enarbola en nombre del pueblo verdadero. En los últimos años hemos visto un giro en el tono del discurso político, con una creciente demanda de que se nos permita expresar con libertad lo que de verdad pensamos. Esta demanda, en

apariencia legítima, ha dado paso a una conversación pública más agresiva y provocadora. El resultado ha sido que, en nombre de una supuesta libertad de expresión, la verdad ha quedado en segundo plano. Lo que ahora se valora es *la valentía* del orador, esa capacidad para decir lo que otros no se atreven. La exaltación de este arrobo verbal ha favorecido una retórica brutal, que pone la confrontación por encima del contenido mismo del debate. Este tipo de discurso, que se escuda bajo el lema de «decir las cosas como son», ha sido aprovechado por los líderes populistas que se presentan como los únicos dispuestos a hablar sin filtros, para los que lo importante no es tanto transmitir la verdad como mostrar *valor* al desafiar las normas establecidas.

El líder populista se convierte así en el único portavoz legítimo de una verdad absoluta, defendida en nombre de un pueblo auténtico, que solo él sabe representar.[21] Y no es casualidad: el populismo es, por naturaleza, hostil a la pluralidad que constituye la esencia de la democracia.

Cuando Donald Trump, Boris Johnson o Carles Puigdemont nos dicen que ellos se atreven a decir la verdad contra un régimen liberal de mentira organizada en el que participan los medios de comunicación y las élites liberales cercenadas por lo políticamente correcto, lo que hacen es utilizar los tropos y narrativas populistas para crear una verdad alternativa que, esta sí, reduce la pluralidad natural de opiniones de la ciudadanía a una reacción emocional homogénea. Saben bien que la emoción es más fácil de guiar y pretenden que actuemos desde ahí, desde un régimen sentimental que nos haga rechazar las reglas de lo políticamente correcto para decir las verdades del barquero. Lo de menos es la búsqueda de la

verdad o tener un diálogo constructivo. Lo importante es ser directo y mostrar autenticidad: esa es la prueba de que son «verdaderos líderes».

La trampa populista consiste en la utilización de verdades alternativas para simular la pluralidad de las democracias mientras el líder habla en nombre del pueblo, de la gente, de la nación o de cualquier otra falsa comunidad homogénea y natural. Piensen en la idea promovida por Trump, Johnson o Puigdemont según la cual solo ellos y sus seguidores representan al «auténtico pueblo», mientras cualquier voz disidente —ya fueran periodistas, académicos, inmigrantes, minorías o ciudadanos— era etiquetada como «enemigos del pueblo» o parte de una conspiración del *DeepState*. Su retórica se basa en un nacionalismo excluyente al tiempo que deslegitima a quienes se oponen a él. Al hacer esto, reducen la pluralidad de puntos de vista a una sola verdad: la suya y la de sus seguidores. Esta estrategia de mentiras organizadas no solo niega hechos verificables, sino que refuerza una visión homogénea del país basada en la supremacía etnonacionalista.

El afán por recuperar el criterio experto frente a un ámbito público poblado por el ruido, las redes y los bulos no solo ha agudizado aún más el clima de desconfianza y sospecha en torno a la autoridad del conocimiento; también ha afectado a los narradores de la verdad en la vida pública. La obra de Arendt sirve para entender por qué es necesario buscar otras vías distintas a la mera restauración de las viejas jerarquías en el espacio público, las que rechacen su desdén subyacente hacia un espacio público plural y a la idea misma de la opinión como consustancial a la democracia. Porque, en el fondo, los guía una idea tan vieja como Platón, a quien su propio desprecio por

la mundanidad de los asuntos humanos acabó encerrándolo en el refugio de su Academia, donde buscó esa verdad que iluminase con su luz el mundo de las sombras y las apariencias; una luz, por supuesto, a la que solo unos pocos tenían acceso. Dejar el gobierno en manos de tecnócratas significa, en definitiva, eludir la política, sortear ese espacio de sombras es también escaparse del mundo, orillar el ámbito donde tiene lugar lo que nos acontece y cómo lo vivimos, y, sobre todo, el modo en que conversamos sobre ello. Ese es el mundo de la política. En ese sentido, política y libertad son idénticas: en esa conversación «sin los demás, que son mis iguales, no hay libertad».[22] Es en esa intersección entre política, libertad e igualdad donde se da «la libertad de expresar las opiniones, el derecho a escuchar las opiniones de los demás y ser asimismo escuchado».[23]

ENTRE LA VERDAD Y LA POLÍTICA: EL CORAJE DE HABLAR

Ya hemos visto cómo, en los últimos años, se ha vuelto común aplaudir una forma de valentía que, en realidad, tiene poco que ver con el coraje genuino. Es esa actitud que celebra decir lo que nadie se atreve a decir, aunque lo dicho no sea cierto ni justo. Es la valentía que se enorgullece de romper con lo políticamente correcto, aunque lo que se diga sirva más para provocar que para iluminar. En este modelo, la verdad queda en segundo plano; lo importante es parecer valiente, causar impacto, ganarse el aplauso inmediato.

Pero hay otra clase de valentía, menos ruidosa y más difícil: la que implica decir la verdad cuando es incómoda, cuando puede traer

consecuencias, cuando va contra el poder. Se trata de una valentía ética, comprometida con la honestidad política, que no se mide por el volumen de la voz, sino por la integridad del mensaje. Vivimos, pues, una época de contraste interesante entre dos concepciones de valentía: una que se centra en la expresión sin filtros a costa de la verdad y otra que aboga por la honestidad y la exposición de la realidad, incluso cuando ello conlleva riesgos significativos.

Un ejemplo claro de esta segunda forma de valentía lo ofreció, en enero de 2025, la obispa Mariann Edgar Budde. Fue durante el tradicional servicio de oración celebrado en la Catedral Nacional de Washington, apenas unos días después de la toma de posesión de Donald Trump. Frente a una audiencia expectante y con el propio Trump en primera fila, Budde tomó la palabra y dijo con firmeza: «Millones han depositado su confianza en usted. Y, como le dijo la nación ayer, ha sentido la mano providencial de un Dios amoroso. En el nombre de nuestro Dios, le pido que tenga misericordia de las personas en nuestro país que ahora están asustadas». No fue la de Budde una súplica ingenua ni una crítica disfrazada: fue una apelación ética directa, una demanda de compasión hacia quienes más sufren: personas LGBTQ+, inmigrantes, refugiados, comunidades vulnerables. En un clima político dominado por la polarización, donde el discurso público muchas veces se aleja de la verdad para ganar poder o visibilidad, Budde se atrevió a hablar desde otro lugar: el de la conciencia.

Como era de esperar, Trump respondió con desdén, llamándola «supuesta obispa» y «odiadora». Pero esa reacción no hizo sino confirmar el riesgo que ella había asumido. Porque lo que Budde hizo no fue provocar por provocar ni hablar sin filtros para hacerse

notar; lo que hizo fue ejercer una valentía real: la de hablar con verdad, desde el corazón y en nombre de los más vulnerables, aun sabiendo que podía pagar un precio por ello.

En su evocadora obra *Hombres en tiempos de oscuridad*, Arendt rescata una figura que marca ese mismo camino. Gottohold Ephraim Lessing, dice nuestra pensadora, no adoptó ante el mundo una actitud ni afirmativa ni negativa, sino *radicalmente crítica*. Y en esa crítica no perdió nunca el contacto con la realidad humana: no dejó que la supuesta objetividad lo cegara ante lo esencial, la relación viva, tensa, compleja con las cosas y con los «hombres que él atacaba o alababa».[24]

Esa misma actitud crítica y encarnada es la que vimos en la obispa Mariann Edgar Budde cuando, ante un recién investido Donald Trump, se atrevió a decir lo que no convenía decir. Como en la antigua noción griega de *parresía*, Budde ejerció el arte de hablar con verdad ante el poder, de interpelar a «los favoritos de la corte»[25] no desde la conveniencia ni la prudencia calculada, sino desde una conciencia que no se rinde. La *parresía* no es la franqueza superficial del que «habla sin filtros»; es, más bien, el coraje de decir lo que debe ser dicho cuando el silencio se vuelve cómplice.

¿Y cuándo es más necesaria esa figura del veraz? Cuando la comunidad política se hunde en la mentira organizada. Porque allí donde «todos mienten acerca de todo lo importante», como escribió Arendt, el hombre veraz, lo sepa o no, ha empezado a actuar.[26] En esa acción, discreta pero poderosa, se abre una posibilidad para la política verdadera: no la que se apoya en verdades absolutas, sino la que se mantiene fiel a la búsqueda compartida de sentido. La que, aun entre sombras, se niega a renunciar a la luz.

Asoma en todo esto un ideal de autenticidad que recuerda, inevitablemente, a esa figura orwelliana del escritor que resiste en medio de un régimen totalitario. Ese que escribe no porque pueda cambiar el mundo de inmediato, sino porque «la escritura de cierta trascendencia solo es posible cuando un hombre siente la verdad de lo que está diciendo».[27] Escribir, en ese contexto, no es un acto estético ni técnico: es un gesto vital, una forma de sostener la dignidad. Y es indiscutible que los intelectuales juegan ahí un papel de cierta importancia. No son oráculos ni jueces de la verdad. No están ahí para garantizarnos que un razonamiento sea correcto ni para ofrecernos certezas inapelables. Su tarea, más bien, es encarnar una actitud: la de quien se atreve a decir lo que ve, a riesgo de su propia posición, de su comodidad, incluso de su seguridad.

Michel Foucault lo expresó con claridad al desplazar la pregunta de la verdad como contenido hacia el sujeto que la enuncia: no se trata tanto de qué se dice como de *quién* lo dice y *cómo*.[28] Porque no hay discurso valiente sin peligro. Lo que se pone en juego, entonces, no es solo una idea de verdad, sino una forma de estar en el mundo: la del coraje cívico, la de la autenticidad en medio del cálculo, la del compromiso en tiempos de cinismo. Hablar con verdad, en este sentido, no es demostrar. Es posicionarse. Y eso, hoy, es ya un acto radical.

Arendt (también Foucault, aunque de diferente manera) se asoma a la figura de Sócrates para explicarlo. El maestro de Platón caminó las calles, interpeló a los ciudadanos, incomodó a los jóvenes, retó a los poderosos. Su *parresía* no era solo ética; era profundamente política porque ejercía el decir valiente no en los márgenes, sino en

el centro mismo del ágora, donde la palabra se mezcla con la diferencia, donde el juicio se pone a prueba en diálogo con los otros. Por eso, nos dice Arendt, Sócrates es y seguirá siendo una figura incómoda para la polis. No solo porque hace preguntas, sino porque desarma las respuestas. Porque al tiempo que interroga por la verdad, pone en duda que exista una única, definitiva, inapelable. Su incomodidad no es gratuita: nace de la tensión entre el deseo de claridad y la conciencia de que, en el ámbito humano, todo está teñido de pluralidad. Es subversivo porque no dicta, pregunta; no impone, escucha; no da respuestas, abre grietas.

Desde esa herencia socrática hay que escuchar a la obispa Mariann Edgar Budde. Cuando se levanta en la Catedral Nacional de Washington para dirigirse al recién investido presidente Trump, no lo hace desde la comodidad de un despacho ni desde el aislamiento de una torre de marfil. No habla desde la «Academia», como Platón. Habla allí, de pie, en público, bajo la mirada de quien concentra el mayor poder del mundo. Su gesto fue revelador: pararse frente al poder, nombrar a los vulnerables y pedir misericordia. No porque tenga todos los datos ni porque su argumentación sea lógicamente irrefutable, sino porque asume el riesgo de decir una verdad que puede costarle cara. Su intervención no es técnica: es profundamente política.

Con ese gesto, Budde nos recuerda algo esencial: que la verdad en democracia no siempre se juega en el terreno del *fact-checking* o de la precisión científica, sino en la capacidad de crear condiciones para que esa verdad pueda ser dicha y, sobre todo, escuchada por todos nosotros. Es más fácil verificar si algo es cierto que decidir a quién deberíamos escuchar cuando habla. Porque una verdad

ignorada no es solo una verdad silenciada: es una comunidad que pierde su capacidad de reconocerse a sí misma. Hablar con valentía, entonces, es más que hablar con datos. Es hablar cuando otros callan. Es hablar para que otros vivan.

Inevitablemente, todo esto nos conduce a las preguntas que lanza la profesora Linda Zerilli cuando piensa en el valor del discurso valiente.[29] ¿Qué hace que una verdad resuene en la sociedad? ¿Por qué, en democracia, la verdad a veces parece predicar en el desierto? ¿Y cómo podemos recuperar un lenguaje político que nombre la realidad sin traicionarla? Son preguntas que nos devuelven al corazón del asunto. Porque la verdad, en sí misma, no basta. Necesita un cuerpo que la pronuncie, una voz que la defienda, un gesto que la arriesgue y una ciudadanía que esté dispuesta a escucharla. Comprobar hechos puntuales puede ser directo, pero elegir fuentes confiables requiere criterio y es mucho más complejo. La verdad comienza a tener impacto cuando alguien se atreve a decirla donde puede doler, donde puede incomodar, donde puede tambalear el orden establecido. Es entonces cuando parece llegar hasta nosotros, los ciudadanos, como llegaron las palabras de la obispa Mariann Edgar Budde.

Es por eso por lo que quizá ha llegado el momento de aprender a escuchar otras voces. Voces que no habitan el mundo de los expertos, pero que saben mirar a los ojos. Voces que no adornan la realidad, pero tampoco la esquivan. Voces que, como la de Budde, nos recuerdan que la verdad, en democracia, no se mide solo en datos ni en cifras, sino en su capacidad de ser dicha con coraje y de abrir caminos de justicia en lo común. Porque, en política, la verdad

no es solo lo que se dice. Es lo que alguien se atreve a decir *para que otros puedan vivirla*.

SALIR DE LAS SOMBRAS

En su obra *Sin miedo*, Judith Butler también se adentra en la noción de *decir la verdad* como un acto crítico que va más allá de la mera precisión de los hechos. Para Butler, este acto de decir se convierte en un ejercicio virtuoso, no solo por la verdad que se enuncia, sino por la valentía intrínseca que lleva consigo. Es una valentía que, para Arendt, representa «la primera de todas las virtudes políticas»,[30] porque es la que permite que la palabra se levante, aun cuando lo haga contra el poder. En el pensamiento de Butler, ese es un acto de resistencia que no teme confrontar la tiranía. La autora nos presenta a la persona que se enfrenta al soberano, al tirano, y le dice en su cara que su tiranía es incompatible con la justicia. No se trata de un simple acto de denuncia, sino de una afirmación radical de la verdad.

Este discurso, entonces, no solo se enfrenta al poder de manera directa, sino que también desmantela el silencio que el poder impone. Hablar con valentía, en este sentido, es también un acto de amor por la justicia, porque, como Butler sugiere, solo en la verdad que desafía las estructuras de dominación puede hallarse una genuina posibilidad de liberación.

En el contexto actual no podemos obviar la similitud entre ese estilo franco y peligroso y las narrativas patrióticas que vinculan la masculinidad con el riesgo y el sacrificio desinteresado.[31] De hecho, lo que prima en el debate público hoy es esa jerarquía de género que aún hace que, normalmente, cuando un hombre toma la

palabra para decir la verdad, su voz resulte más veraz que cuando lo hacen las mujeres, las personas racializadas o los disidentes con el género normativo. Además del tropo masculino, se detecta con facilidad un sesgo paternalista: ante la falta de autoridad en la voz pública, son los hombres quienes ofrecen su ayuda y toman la palabra para decir la verdad al poderoso.[32] En la narrativa de la verdad, las jerarquías de poder juegan su papel y benefician a aquellos con libre acceso al dominio público, por lo general hombres blancos y acomodados.

Pero ¿qué sucede en el ámbito privado? ¿Es posible que ese discurso valiente, que parece nacer solo cuando la mirada pública lo valida, se haga presente en los rincones oscuros del hogar, donde no hay testigos, solo las paredes y la presión de una vida que podría desmoronarse en un suspiro? En ese espacio cerrado, cuando la palabra es un acto de resistencia, no se enfrenta solo a un debate, sino a la posibilidad real de perder la propia existencia, de ver truncada la vida por el simple hecho de alzar la voz. La valentía no se mide de la misma forma cuando el riesgo es tan palpable, cuando se juega todo en la oscuridad, donde no hay aplausos, ni admiración, solo el eco de un coraje silencioso que desafía, por sí solo, todo lo establecido. En ese espacio, la lucha no se ve; no es una rebelión pública, sino privada, íntima, pero no menos crucial.

Es aquí donde la reflexión de la pensadora Mareike Gebhardt se vuelve especialmente poderosa.[33] Ella nos recuerda que, mientras el poder se despliega a plena luz del día, también se alimenta de lo que permanece oculto, de aquello que queda fuera del foco, a menudo invisible a los ojos de quienes dominan el discurso. Y es en esas sombras, en la oscuridad donde el poder se resguarda, donde

puede también germinar la semilla de la resistencia. En palabras que nos recuerdan a la metáfora del poema *The Hill We Climb* de Amanda Gorman, la resistencia, antes de emerger al sol, antes de hacerse visible, debe primero gestarse en la penumbra, como una fuerza que crece en el silencio de lo que se niega a ser escuchado. Y este proceso no es solo un acto de oposición, sino una transformación profunda de lo que entendemos por poder, pues la resistencia no es un fenómeno externo, algo que se levanta en oposición a un poder distante e impersonal. La resistencia nace del mismo tejido del poder, de las tensiones que surgen dentro de él, de los márgenes que, aunque invisibles a los ojos de los poderosos, tienen la fuerza de reconfigurarlo desde dentro.

Este concepto se ve reflejado en el movimiento Black Lives Matter, un fenómeno que no surge en el centro del discurso político dominante, sino justo en esos márgenes que se han silenciado a lo largo de la historia.[34] Las voces de las personas negras, acalladas durante siglos, encuentran en la resistencia una manera de desafiar esa opresión. Enfrentados a la brutalidad policial y a un sistema judicial que ha perpetuado la violencia racial, el movimiento ha utilizado las redes sociales y las calles como plataformas para hacer visible lo invisible, para traer a la luz las injusticias que muchos intentan borrar. Nacido en las sombras, en los lugares donde su voz nunca había tenido cabida, Black Lives Matter ha logrado desafiar no solo las estructuras de poder, sino también el silencio cómplice de quienes, hasta ese momento, miraban hacia otro lado.

Su aparición, su insubordinación, ha revelado la necesidad urgente de una reforma profunda en las instituciones que perpetúan la

violencia racial y ha puesto de manifiesto que la lucha por la justicia no puede ser ignorada, ni siquiera en las sombras donde nació.

La resistencia, aunque nacida en la oscuridad, no solo tiene la capacidad de sobrevivir, también de transformar. En esos márgenes, en esas sombras que parecen apartadas, surgen las fuerzas que desatan los mayores cambios, desafiando no solo al poder, sino a la propia concepción de lo que significa el poder. Es en esos espacios ocultos donde la lucha no se reconoce pero es palpable, donde se gestan las transformaciones más profundas.

Aunque con frecuencia las figuras políticas dominantes han ignorado o silenciado la voz de Black Lives Matter, su fuerza ha movilizado a millones y dejado una huella global. Gebhardt utiliza el poema que Amanda Gorman recitó en la toma de posesión del presidente Joe Biden el 20 de enero de 2021, donde resonaban con fuerza los temas de unidad, resiliencia y esperanza frente a la adversidad. En sus versos, Gorman reconoce las heridas del pasado estadounidense, pero también convoca a imaginar un futuro más inclusivo, justo y plural. La alusión a ese poema sirve para introducir una crítica feminista a la forma tradicional en que se han usado las nociones de luz y oscuridad, sobre todo en su asociación con los espacios público y privado. Según esa tradición —que incluso Arendt reproduce—, la luz representa la libertad, la política, la visibilidad; la oscuridad, en cambio, queda reducida a la opresión y al encierro. Gebhardt subvierte esa lógica. Al hacerlo, nos invita a mirar la oscuridad de otro modo: no solo como el lugar donde reina la represión, sino también como el refugio donde nace la resistencia, el espacio íntimo donde se forja la fuerza para desafiar lo establecido. En ese contraste poético, el activismo encuentra crítica, pero

también impulso. Porque a veces, es en la sombra donde con mayor intensidad arde la esperanza.

Las reflexiones de pensadoras como Mareike Gebhardt han señalado una ausencia crucial en la obra de Arendt en el relato del espacio privado, una omisión provocada, quizá, por su concepción de la política como un espacio público en exclusiva, al que solo se accede mediante la virtud de la valentía y en el que se exige, para participar, «alejarse de nuestra existencia privada».[35] Pero esta visión, al excluir lo privado, deja fuera muchas voces, aquellas que surgen desde los márgenes, desde esos espacios que la política siempre ha deslegitimado.

El discurso valiente no puede surgir solo en lo público si lo privado sigue siendo un terreno donde se relegan ciertas voces. La verdad no es una entidad neutral; está siempre atravesada por las identidades que la emiten y las estructuras de poder que la reciben. En esa tensión la batalla por la legitimidad de la voz se convierte en una lucha constante, aun en los terrenos democráticos.

Arendt nos dice que el mundo se abre solo a los valientes,[36] pero al excluir la dimensión política del espacio privado, se corre el riesgo de olvidar que para algunas personas es mucho más difícil tomar la palabra, no solo en lo privado, sino también en la esfera pública, esa luz que todos creemos accesible. Piénsese, por ejemplo, en la mujer que sufre violencia de género: su voz, su verdad, queda ahogada por las paredes de su hogar y por las estructuras de poder que se le imponen, tanto en lo privado como en lo público. Ignorar la importancia de ese espacio privado es, en última instancia, ignorar quién posee en realidad *el poder de salir de la sombra* y contar su

verdad, quién tiene la libertad de ser narrador de su propia experiencia en un mundo que a menudo le da la espalda.

Por eso, la lectura de Judith Butler resulta relevante. Y no solo porque reivindica el discurso valiente para los individuos, sino también porque lo hace para las asambleas ciudadanas, esos colectivos con potencial democrático que pueden convertirse en voces de cambio a través de los movimientos sociales. Nos invita a entender que la valentía es un acto individual, pero también algo que puede resonar y expandirse en la acción conjunta desde los márgenes, en la resistencia organizada que surge en las sombras y desafía las estructuras establecidas. De ahí la importancia de reconocer que el coraje también se manifiesta en la capacidad de narrar la verdad desde lo colectivo, de reescribir lo que se nos ha impuesto como verdad oficial.

Pensemos, por ejemplo, en el movimiento #MeToo y su poderoso eslogan «yo sí te creo», un grito que solo adquiere pleno significado desde la valentía de mujeres concretas que, al alzar la voz, cuentan su verdad ante el poder y asumen el riesgo inherente a ese acto. Aquí, Butler retoma una idea del poder similar a la de Arendt, no como algo que una persona posee para salir de las sombras hacia la luz pública, sino como una *acción concertada*[37] de individuos que se atreven a emerger a la esfera pública, conscientes de que, en ese espacio, la verdad se debatirá y se desafiará. Quienes se atreven a hablar lo hacen sabiendo que se enfrentan al riesgo de que los desmientan, los ignoren o los ataquen.

Para Butler, pues, el discurso valiente se conecta con la verdad de tres maneras fundamentales: quien habla expresa lo que considera verdadero, quien habla cree estar diciendo la verdad, y quien habla

asume el riesgo inherente a su acto de hablar. El hablante no solo se guía por una ética de la convicción; lo que lo impulsa también es la valentía, porque sabe que, al hablar, está afrontando un riesgo.[38] La diferencia crucial entre el experto que puede enunciar una verdad científica y el que dice la verdad con valentía radica en que, en el caso de este último, hoy existe una mayor posibilidad de que su palabra adquiera relevancia política, es decir, de que se le escuche y se le dé espacio en el debate público porque mucha gente ya no cree que esas élites tengan algo importante que decir.

LA VERDAD Y EL CUIDADO DEL MUNDO

Decir la verdad, como nos enseña Arendt, es ante todo un acto que cuida y atiende las condiciones del mundo. Es un acto que crea y preserva el espacio necesario para que el razonamiento florezca, para que las voces que dicen la verdad puedan ser escuchadas.[39] En realidad, quienes defienden lo que llamo «la autocracia de la opinión» se concentran solo en la verdad misma, olvidando las condiciones del espacio común que la hacen posible. Su crítica a la posverdad se despliega desde una visión antipolítica. La política no es un refugio de certezas absolutas, sino un terreno de debate, de confrontación de ideas. Aquí, decir la verdad puede convertirse en un acto político en sí mismo: un acto de resistencia y valentía genuina. El objetivo de la política no es encontrar la verdad técnica, sino cuestionar lo que significa para los individuos, para la comunidad, para la ciudad, para la sociedad, el poder de decir la verdad. Es un espacio donde se reconoce a quienes son capaces de

decirla, y en ese reconocimiento, la verdad cobra su auténtico peso. [40]

La relación entre verdad y política se vuelve aún más fascinante hoy, en un momento donde el espacio político —y la interpretación que los medios hacen de él— usa el lenguaje como un instrumento de poder. Aquí, la perspectiva de Foucault se revela útil en particular. Para él, decir la verdad no solo es un acto de revelación, sino también una forma de control sobre el poder, un arma que desafía sus abusos. Decir la verdad, entonces, conlleva un acto de cuidado: cuidar el mundo, cuidar de nosotros mismos y de los demás, incluso a costa de la propia vida.

Una crítica genuina a la posverdad no puede limitarse a una simple reivindicación de la verdad como un bien absoluto, desvinculado de las condiciones en las que recibimos el discurso político. Como apunta Zerilli, para entender la posverdad necesitamos una visión más profunda sobre por qué la verdad importa en la política democrática, cómo reconocer a quienes la dicen y cómo cultivar prácticas democráticas que hagan a los ciudadanos receptivos a aquellos sujetos dispuestos a asumir el riesgo de decirla, incluso cuando en los contextos políticos la verdad choca directamente con el poder.[41]

Pero aún podemos girar una vez más la tuerca del problema. ¿Qué sucede cuando quien se erige en narrador de la verdad, el que denuncia sin tapujos a las élites liberales y acusa a la cultura de la cancelación de silenciar las disidencias es el líder populista?

No es casual que, justo ahora, las figuras más visibles del populismo proclamen la existencia de una «verdad alternativa» al tiempo que ridiculizan a quienes defienden la verdad factual. Alegan

que, en realidad, estos últimos buscan sofocar la libertad de expresión del pueblo. Pero ahora sabemos algo más: que esa apelación a una verdad alternativa no se sostiene sobre hechos, sino sobre emociones. Y, si ese es el terreno, de poco sirve contraponer la verdad del experto a la opinión del «pueblo». Esa dicotomía —experto versus populacho— es, en el fondo, una trampa cognitiva. Y una peligrosa.

Un ejemplo emblemático de todo esto es el caso de Donald Trump y su persistente afirmación de que las elecciones presidenciales de 2020 en Estados Unidos fueron fraudulentas, a pesar de la ausencia total de pruebas que lo sostuvieran. Trump no apelaba a los hechos, sino a algo más poderoso en tiempos de incertidumbre: la «verdad del pueblo». Construyó una narrativa en la que él, como portavoz de los olvidados, era silenciado por las élites liberales y los medios, quienes —según su relato— conspiraban para acallar la voz genuina de la nación.

En esta retórica, la realidad comprobable se convertía en obstáculo, y los expertos, en enemigos. A los datos verificados los rebautizó como *fake news*, y a quienes los difundían, como parte de una maquinaria corrupta. La disputa dejó de ser un debate sobre los hechos: se volvió un campo de batalla simbólico y emocional, donde la verdad ya no importaba tanto como la sensación de haber sido traicionado y la necesidad de resistir.

Así se manifiesta la trampa cognitiva de la que hablábamos: esa falsa dicotomía entre «la verdad del experto» y «la opinión del pueblo». En ella, el populista no solo niega los hechos, sino que reconfigura la mentira como resistencia y la distorsión como libertad de expresión. Es una inversión peligrosa del lenguaje, donde la

verdad se ve obligada a defenderse en un terreno en el que ya no tiene la última palabra.

Cuando el populista dice hablar en nombre de una «verdad alternativa»; cuando proclama atreverse a decir verdades como puños frente a las élites *woke*, sus medios y sus universidades, lo que en realidad despliega es una puesta en escena del poder. Linda Zerilli subraya que esa es la falsa valentía de quien habla no desde el riesgo del pensamiento, sino desde la arrogancia de la ignorancia. Es el tono desafiante, chulesco incluso, de los «hombres fuertes» del populismo, que han convertido esa impostura en uno de los sellos más reconocibles del discurso posverdadero.

El problema, hoy, no es que el pueblo crea que las élites intelectuales viven en una torre de marfil, lanzando verdades desde las alturas. El problema —más crudo, más incómodo— es que ya no creen que tengan ninguna verdad que decir. No es que hablen desde lo alto: es que no dicen nada que importe. Y la paradoja es amarga, porque, desde el otro lado, muchas de esas élites también han dejado de escuchar: creen que en la opinión de la mayoría no hay verdad alguna, que solo hay ruido, resentimiento o ignorancia.

Ese doble silencio —el del pueblo que ya no cree y el de las élites que ya no escuchan— ha creado un vacío. Un vacío ensordecedor. Y en ese silencio mutuo, el discurso se ha convertido en un monólogo crispado; en un autismo recíproco que, en el fondo, se ha vuelto contra todos nosotros.

Empeñados en reducir la posverdad a un problema de corrección analítica, hemos caído en la trampa de pensar que la solución está en regresar a la autoridad de la ciencia o la filosofía, o en restablecer las viejas jerarquías narrativas de la verdad. Pero lo que hemos

dejado de ver, lo que ocurre frente a nuestros ojos, es que el demagogo ha tomado ya ese lugar y ha ocupado el trono con su *verdad alternativa*. La arrogancia intelectual nos ha arrastrado a soñar con la fórmula idealizada de Platón: que nuestra libertad para discutir en la academia algún día nos permitirá conquistar y dominar la polis. Como nos advierte una premonitoria Arendt, esta libertad académica siempre estuvo en contraste con la libertad de la plaza del mercado, el mundo de las opiniones engañosas y el hablar mentiroso. Y nos convencimos de que, para afrontar ese mundo engañoso, debía erigirse un contramundo de la verdad desde la cómoda distancia del ámbito académico.

Lo que ha prevalecido, sin embargo, no es la capacidad de «decidir sobre la polis» desde las alturas de la academia, sino el alejamiento de la polis misma.[42] Y ahí radica la trampa: en la medida en que esa libertad académica se erigió en hostil a la pluralidad de voces en la vida política, hemos acabado enfrentándonos a la amarga conclusión que Arendt ya había visto venir. «Los pocos, siempre que se han aislado de los muchos —ya sea en indiferencia académica o en gobierno oligárquico— han acabado dependiendo manifiestamente de los muchos».[43] En su desconexión, las élites intelectuales han alimentado la desconfianza, y el populismo ha encontrado en ese vacío el terreno perfecto para prosperar. El verdadero problema, entonces, no es la democracia. Es el desprecio con el que esas élites la miran. Como si el bullicio ciudadano fuese un obstáculo, y no el terreno fértil del pensamiento político.

Cuando los intelectuales abandonan la esfera pública para buscar la verdad en soledad, pueden acabar convirtiéndose —sin quererlo—

en cómplices del poder, o bien en profetas resentidos que desprecian la opinión pública. Y, en ambos casos, lo que se resiente es la democracia, porque, sin voces que arriesguen decir la verdad en medio del ruido, lo que queda es el silencio o el dogma.

2

ORWELL CONTRA ARENDT

O de por qué es la opinión, y no la verdad, lo que hemos de restaurar

Llamar «hecho alternativo» a una mentira no es un simple desliz retórico, sino una agresión directa a la realidad misma. Las palabras de la consejera del presidente Trump, Kellyanne Conway, sonaron como si algo inquietante hubiera cruzado el umbral del lenguaje. No fue solo un momento viral. Fue un síntoma. Un indicio de que las palabras importan, de que el lenguaje puede fracturar el suelo bajo nuestros pies. Al igual que ocurrió con la más célebre obra de Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, mucha gente pensó en *1984*, la novela que George Orwell había publicado en 1949. Apenas cuatro días después, la distopía que escribió como advertencia contra el poder que controla no solo lo que se dice, sino lo que se piensa y se recuerda, se disparó al número uno en la lista de los libros más vendidos de Amazon. Fue como si miles de lectores —en un gesto casi reflejo— buscaran en sus páginas una guía para orientarse en un presente que empezaba a parecerse demasiado a una ficción oscura que, hasta entonces, creíamos lejana.

En esa grieta, donde los hechos ya no se reconocen como tales, es donde comienza a desdibujarse la posibilidad del mundo común, justo lo que Arendt —y Orwell, cada uno a su manera— nos enseñaron a temer. Lo que nos reveló ese episodio fue, pues, la lectura inmediata de Orwell como un manual sobre la defensa de la verdad frente a la mentira del poder. En el universo distópico de *1984*, la verdad se erige en el último bastión contra la dominación absoluta. La conversación entre Winston y Julia, los dos protagonistas, sobre las falsificaciones del régimen, y el desconcierto creciente de Winston al ver cómo Julia acepta sin cuestionarlo todo lo que le imponen, se vuelve un ejemplo paradigmático. Es un testimonio de cómo la sumisión a la mentira oficial puede convertirse en la nueva normalidad, y de cómo la verdad, cuando se desafía, se convierte en una resistencia radical.

En cierto sentido, la visión del mundo que tenía el partido se imponía con éxito a gente incapaz de entenderla. Se los podía convencer de que aceptaran las más flagrantes violaciones de la realidad, porque nunca llegaban a entender del todo la enormidad de lo que se les pedía, y no estaban lo bastante interesados en los acontecimientos públicos para reparar en lo que ocurría.[1]

Para Orwell y muchos otros intelectuales de su época, la lucha contra la tiranía consistía en la reivindicación de una verdad objetiva, un principio inquebrantable que pudiera servir de escudo frente al totalitarismo. Tal vez ahora, en nuestra era de verdades alternativas y manipulaciones retóricas, esa idea nos parezca algo exagerada, incluso anacrónica. Pero esa impresión se desvanece por completo cuando nos acercamos a algunos de sus textos, donde la verdad no es solo un valor abstracto, sino una herramienta esencial para la

resistencia. En *1984*, la guerra por la verdad no es una cuestión de preferencia política ni de ideología: es la diferencia entre ser humano o ser una mera pieza más de un engranaje del poder. La manipulación de la verdad por parte del partido no es solo una estrategia política, sino la forma misma en que el totalitarismo somete a la conciencia, la identidad y la libertad de las personas.

> En mi juventud ya me di cuenta de que los periódicos jamás informan correctamente sobre evento alguno, pero en España, por primera vez, vi reportajes periodísticos que no guardaban la menor relación con los hechos, ni siquiera el tipo de relación con la realidad que se espera de las mentiras comunes y corrientes. Vi cómo se daba cuenta de las grandes batallas donde no había habido el menor enfrentamiento y se silenciaban acciones de guerra en que cientos de hombres habían perdido la vida. Vi tropas que habían peleado valerosamente y que eran tachadas de cobardes y traidoras, y soldados que jamás habían disparado un solo tiro saludados como héroes de victorias imaginarias; vi cómo los periódicos de Londres vendían esas mentiras, y a ávidos intelectuales que construían superestructuras emocionales sustentadas en eventos que no ocurrieron jamás. Vi, de hecho, cómo se escribía la historia no según lo ocurrido en realidad, sino según lo que debería haber ocurrido de acuerdo con las «directrices del partido».[2]

A la luz de estas ideas, quizá se entienda un poco mejor por qué sobre toda esa generación planeó siempre una obsesión por la verdad que incluso los llevó a hablar sobre ella en términos religiosos. «La necesidad de verdad es la más sagrada de todas», diría Simone Weil,[3] pues nunca se había mentido tanto, ni de forma tan masiva ni con técnicas de propaganda tan sofisticadas, hasta el punto de esconder las más absurdas e irreales afirmaciones, como advirtió Alexandre Koyré en sus *Reflexiones sobre la mentira*. [4] Todos estos intelectuales pensaban que si no había verdades

absolutas no podían luchar contra el fascismo. Todos estos intelectuales tenían en mente la experiencia de los totalitarismos comunista y nacionalsocialista, y un arraigado temor a que el totalitarismo se extendiera como régimen político, pasando a ser un fenómeno mundial. La apelación a una verdad objetiva como algo independiente de lo que piensen los humanos se entiende bien en el contexto de un régimen totalitario caracterizado por su recurso masivo a la mentira. Guiados por la experiencia del totalitarismo, la esperanza frente al riesgo de dominio total se ponía en la defensa y salvaguarda de una idea de valores absolutos que estuvieran más allá de toda disputa siguiendo esta línea de razonamiento: si la verdad objetiva no sobreviviera, quedaríamos en manos de la fuerza bruta, de los autócratas que imponen su realidad. Para Orwell, la paradoja de esta operación consistía en la habilidad del totalitarismo para controlar el pensamiento sin fijarlo, para afirmarse «infalible y, al mismo tiempo, ataca[r] el propio concepto de verdad objetiva». El Estado totalitario establece dogmas porque requiere de nuestra obediencia absoluta, pero, al mismo tiempo, no puede evitar «los cambios que vienen dictados por las necesidades de la política del poder».[5]

La experiencia de Orwell en las trincheras de la guerra Civil española agudizó su sensibilidad hacia la idea de la verdad objetiva entendida como una base sólida e incorruptible de hechos que puede resistir cualquier intento de reescritura o negación por parte del poder político. En *Recuerdos de la guerra de España*, relata cómo, a pesar de la sustitución flagrante de la realidad por mentiras, nada de esto parecía importar. Aunque admitiera que la historia podía ser imprecisa o sesgada, lo peculiar de su época fue «el

completo abandono de la idea de que es posible escribir la historia con veracidad».[6] Antes, los historiadores podían discrepar en asuntos fundamentales, pero aún podían salvarse «hechos neutrales», una «base común», que es lo que el totalitarismo destruye. En ese sentido, decía, «la teoría nazi niega específicamente que haya algo parecido a la verdad», lo que a su vez explicaba «la enorme pirámide de mentiras que construyó la prensa católica y reaccionaria del mundo: la presencia en España de un ejército ruso». Un puñado de oficiales rusos bastó para crear una mentira que legitimaba la propaganda nazi y fascista, quienes se presentaban a sí mismos como «patriotas cristianos que buscaban salvar a España de la dictadura rusa».[7] Las mentiras se erigían en verdades y las verdades se desmoronaban como mentiras.

Lo que Orwell quería decirnos era que esa base común —la idea de una verdad objetiva— debía perdurar con independencia de las interpretaciones políticas, los intereses partidistas y las narrativas ideológicas. Sin ella, acabaríamos doblegados; y con su pérdida, también perderíamos la libertad. Hoy su preocupación resuena con una inquietante actualidad. «Lo anterior me asusta —escribió— porque a ratos tengo la impresión de que el propio concepto de verdad objetiva está desapareciendo del mundo».[8] Para Orwell, la verdad sobre la Guerra Civil era muy simple: «La burguesía española vio la ocasión de aplastar al movimiento obrero y la aprovechó, con la ayuda de los nazis y de las fuerzas reaccionarias del mundo entero».[9] Pero ¿qué pasaría si no fuese esto lo que quedase fijado en la historia? ¿Y si no es eso lo que sobrevive en los libros? O, en sus propias palabras: «¿Cómo se escribirá la historia de la guerra de

España?».[10] Se trata de una pregunta suspendida en el aire, aún viva, aún punzante, más de medio siglo después.

> Supongamos que el fascismo es finalmente derrotado y que en un futuro próximo se restablece algún tipo de gobierno democrático en España. Aun en ese caso, ¿cómo se escribirá la historia de España? ¿Qué clase de documentos dejará Franco? Supongamos que los archivos del bando del Gobierno pueden recuperarse; aun así, ¿cómo podrá escribirse la verdadera historia de la guerra? [11]

El relato que al final se asienta como Historia no es más que una versión entre muchas posibles, y, muchas veces, la que impone el bando ganador. Lo que se conserva no siempre es lo que fue, sino lo que convino recordar. Esto nos hace pensar en aquella frase luminosa y brutal, cargada de anhelo y dignidad, que Albert Camus dirigió a Simone de Beauvoir: «Algún día habrá que escribir la verdad». Orwell nos legó una inquietud de actualidad que más tarde recogería también Arendt. Ambos pensadores apuntaron hacia un mismo lugar: el papel de los historiadores como guardianes de la verdad. Esa verdad de hecho, tejida con documentos y testimonios que las humanidades y la historia deben descubrir, custodiar e interpretar. Arendt lo decía con claridad: estas disciplinas tienen una relevancia política mayor.[12] En teoría, los historiadores revisan archivos, cruzan relatos, construyen un consenso entre expertos sobre lo que puede darse por cierto en general. Pero la pregunta que nos atraviesa hoy no es sobre la calidad de ese trabajo —que suele ser rigurosa—, sino sobre su eficacia fuera de ese círculo. ¿Por qué la autoridad del saber histórico parece tan débil frente al público?

Y más allá: ¿qué ocurre cuando entregamos la custodia exclusiva de la verdad a la ciencia? ¿No significa eso dejar a los ciudadanos sin herramientas, sin voz, sin autoridad dentro de la democracia? Si solo la ciencia puede decir qué es verdad, ¿qué espacio queda para la política? ¿No hay verdad en ella o podemos imaginar otro tipo de verdad? Y si esa otra verdad existe, ¿debe residir solo en el *fact-checking*? ¿O el juicio político de los ciudadanos también puede ejercer un rol? ¿No existe acaso una forma autónoma de hallar verdad en el debate público?

Es ahí donde Orwell se encuentra con Arendt: en ese tránsito de la verdad objetiva hacia el terreno de lo político. Cuando la verdad queda vigilada desde fuera —desde una autoridad técnica o científica—, el peligro es claro: la deliberación plural no solo se debilita, a veces queda lastimada.

Pero por otro lado, Orwell, a su manera, nos lanza una advertencia que trasciende regímenes: tanto en los totalitarismos como en las democracias, la verdad necesita distancia del poder. Si se acercan demasiado, si el poder se arroga el derecho exclusivo a definirla, el riesgo es claro: la verdad se vuelve instrumento, máscara, imposición. Aun estando de acuerdo con él, Arendt, en cambio, desplazaría el foco. Para ella, en las democracias no se trata de imponer verdades objetivas, sino de confrontar opiniones, de abrir el espacio común donde distintas perspectivas se cruzan, debaten, chocan. La verdad política —si es que existe— nace del encuentro, no del decreto. Lo dice con nitidez, casi con una imagen: la verdad científica puede ser irrefutable, pero no es discutible. Y por eso no puede fundar el diálogo político. La política, en cambio, vive

del disentir, del argumentar, del convencer. No de verdades únicas, sino de pluralidades que se enfrentan sin anularse.

> Es obvio que los hechos no están seguros en manos del poder, pero lo que nos interesa señalar aquí es que el poder, por propia naturaleza, jamás puede producir un sucedáneo de la segura estabilidad de la realidad objetiva, la cual, al ser pasado, ha entrado en una dimensión que está más allá de nuestro alcance. [13]

Si bien los hechos no están seguros cuando quedan presos del control del poder político, que la realidad esté arraigada en el pasado y forme parte de una dimensión histórica la convierte en algo que trasciende ese control y manipulación. Al mismo tiempo, la verdad tiránica, esa por la que «los hechos se afirman a sí mismos por su tozudez»,[14] puede frenar la conversación, incluso recortar el ámbito de lo que consideramos posible, obstruyendo la posibilidad de abrir procesos de mutuo acuerdo o de explorar otros caminos guiados por nuestra capacidad de innovación o elección. Por eso Arendt nos decía que «si estuviéramos en posesión de la verdad, no podríamos ser libres»,[15] porque la tentación del autócrata será siempre la de fusionar el poder, el saber y la verdad. Si para Orwell había que proteger la verdad de la política y de nuestras opiniones, para Arendt nuestras opiniones no solo no distorsionan la verdad, sino que la revelan, pero para eso hay que crear las condiciones políticas adecuadas.

Cuestionar el poder —y todo discurso que pretenda hablar en nombre de la verdad— forma parte de ese mismo tránsito del que hablaban Orwell y Arendt. Porque la democracia, en su raíz más profunda, no es solo el derecho a votar: es el derecho a dudar, a

incomodar, a interpelar la autoridad. Es el único sistema que nos permite cuestionar el poder sin ser silenciados.

Un régimen autoritario, en cambio, no tolera esa libertad. Controlando los medios de comunicación y la educación, puede moldear lo que se considera la «verdad oficial». El autócrata no debate la historia: la dicta. Impone una sola narrativa, una sola versión de los hechos, aquella que mejor lo sostiene en el trono. Si decide mostrarse como el salvador de la patria, borrando abusos, ocultando corrupción, reescribiendo el pasado a su antojo, lo hace bajo el signo de una verdad tiránica. Y en ese escenario la ciudadanía ya no dialoga con la historia: la recibe, la encaja, la repite y casi la teme. Queda atrapado en una única voz que dice qué fue, qué es y qué será.

En una democracia viva eso no sucede. La historia es disputa, no dogma. Los ciudadanos pueden hablar, investigar, contradecir. Los periodistas pueden exponer lo que se quiere ocultar. Los historiadores pueden mostrar lo que se quiso olvidar. Y así, poco a poco, entre muchos, se teje una verdad más amplia, más tupida, a veces más incómoda, pero siempre más real.

El pluralismo de opiniones —ese principio que Arendt defendió con firmeza— es, en sí mismo, una forma de libertad. Allí donde distintas perspectivas pueden convivir, el poder no puede erigirse en dueño único del relato. El disenso se vuelve escudo, y la diversidad de voces, una barrera contra el monopolio de la verdad. Este pluralismo no es mero caos ni relativismo blando: es el corazón palpitante de la democracia. Es lo que impide que el poder hable sin respuesta. Es lo que abre un espacio donde el debate no solo se permite, sino que es necesario; donde la innovación, la crítica, incluso el error son parte

del camino colectivo hacia una comprensión más rica del mundo. Y ahí coinciden de nuevo tanto John Stuart Mill como Arendt a la hora de valorar el conflicto entre opiniones como algo esencial para el pensamiento y la vida política. Lo que Mill llama la colisión entre verdad y error,[16] Arendt lo ve como el corazón del ejercicio político: el intercambio de opiniones distintas entre ciudadanos. Ambos critican cualquier pretensión de infalibilidad o de imponer una sola verdad sin diálogo. Donde solo hay una voz, se impone el silencio. Pero donde hay muchas, hay posibilidad: en esa posibilidad —de disentir, de confrontar, de imaginar otros futuros— es donde vive la libertad.

Hoy asistimos a un fenómeno inquietante: la mentira, lejos de ser la excepción, se ha convertido en norma. No como estrategia aislada, justificada en nombre del bien común, sino como práctica sistemática del poder. En demasiados rincones del mundo, la falsedad se enuncia con la misma firmeza que antaño se proclamaba la verdad. Mentiras urdidas desde arriba, disfrazadas de «hechos alternativos», buscan instalarse como verdades oficiales.

Orwell lo advirtió con crudeza: el lenguaje político está diseñado para que las mentiras suenen a verdad.[17] Y en nuestro tiempo, esa maquinaria ha alcanzado un nivel grotesco. Ya no se miente con recato ni se disimula con elegancia maquiavélica. La mentira en política no se utiliza como una «excepción» que pueda justificarse en la razón de Estado o la protección de un bien mayor, tal y como defiende esa arraigada tradición de la teoría política que la vincula con el bien común; desde *la República* de Platón hasta las teorías de Maquiavelo sobre las virtudes del príncipe. La historia de la teoría política está repleta de autores y ejemplos en los que la mentira y la

falsedad deliberada se ven como métodos aceptados para alcanzar fines políticos. «Cuando las cosas se ponen serias hay que mentir», exponía con crudeza Jean-Claude Juncker, presidente de la Comisión Europea. La frase no solo resalta el cinismo inherente al poder: añade una capa más de complejidad al tema, pues muestra que, en algunos contextos políticos, la mentira se percibe como una herramienta estratégica aceptada.

Hoy la mentira ha dejado de avergonzarse. Se impone con descaro: la escena de Kellyanne Conway defendiendo «hechos alternativos» no fue una anomalía, sino un síntoma. Ya no se trata de la vieja tensión entre razón de Estado y verdad, entre lo que el príncipe calla y lo que el pueblo no debe saber. No. Esto es otra cosa. Es una suplantación obscena de la realidad misma, un reemplazo progresivo de los hechos por ficciones útiles, sostenidas a fuerza de repetición y volumen. Se lleva a cabo con una desvergüenza que roza lo cómico. Y lo más inquietante: no se trata de un episodio pasajero. Es una deriva que no deja de crecer.

La advertencia de Orwell resuena, casi como un eco, en la voz de Hannah Arendt. En su ensayo *Verdad y política*, la filósofa lanza una alerta a sus nuevos compatriotas norteamericanos: cuando la mentira —siempre presente en alguna medida en el arte político— se desborda, cuando crece sin freno y comienza a corroer la estructura misma de la realidad compartida, entonces algo esencial se quiebra. Porque la realidad —nos recuerda Arendt— no es una construcción individual, sino un tejido colectivo. Y cuando ese tejido se rasga, cuando la ficción impuesta sustituye a los hechos, la convivencia misma se vuelve imposible.

El ejemplo más extremo, dirá ella, está en los regímenes totalitarios y en las dictaduras de partido único.[18] Sistemas cerrados, blindados, diseñados no solo para controlar el poder, sino para proteger ideologías y relatos frente al impacto incómodo de la verdad. Son máquinas eficientes no para gobernar con justicia, sino para preservar ficciones. En ellos, la mentira no es un recurso ocasional, sino un principio estructural. No se dice para ocultar, se dice para crear una nueva realidad.

EL MUNDO FICTICIO DE VLADÍMIR PUTIN: COMO ARCILLA EN MANOS DEL PODER

Tras la primera presidencia de Trump, muchos creímos que la era de las «verdades alternativas» inaugurada en 2016 por el presidente y su equipo comenzaba a desvanecerse, como una anomalía pasajera del nuevo siglo. Pero muy pronto el eco de Orwell volvió a resonar con fuerza.[19] Bastó que las tropas rusas cruzaran las fronteras de Ucrania y, con ellas, el aluvión de mentiras cuidadosamente orquestadas por el régimen de Putin. La realidad, una vez más, se arrojaba al fuego para forjar una narrativa útil.

La maquinaria del Kremlin operó en varias direcciones. Por un lado, la falsificación explícita, burda, sostenida con solemnidad por los voceros del poder: una historia reescrita, mapas alterados, culpas desplazadas. Por otro, la represión salvaje de toda disidencia: periodistas silenciados, manifestantes encarcelados, palabras prohibidas. Decir la verdad se volvió un acto de resistencia.

Aquella escena era conocida. La tinta de *1984* parecía haberse secado solo para volver a humedecerse en Moscú. Este encuadre

represivo y propagandístico de la esfera pública se parecía mucho al mencionado pasaje de la novela que expone la estrategia propagandística del régimen para establecer una verdad de Estado. Arendt lo había advertido también en *Los orígenes del totalitarismo*: cuando la propaganda no solo manipula los hechos, sino que crea una realidad paralela, sostenida por la violencia y el miedo, entonces no estamos ante una simple dictadura, sino ante una forma de gobierno que busca remodelar el mundo desde la mentira.

Y aunque en 2020 quizá aún era pronto para calificar el putinismo como un régimen totalitario, había algo innegable en su manera de operar: la propaganda del Kremlin comenzaba a parecerse demasiado a una empresa totalitaria. No por sus formas, sino por su fondo: ese intento deliberado de romper el hilo que une los hechos con las palabras, la historia con el relato. Putin no hablaba de guerra, hablaba de «operación especial». Putin no invadía, «liberaba»; no agredía, «desnazificaba». Con un léxico blindado, el régimen instauraba una ficción útil, funcional, donde el lenguaje ya no describía la realidad, sino que la sustituía.

En ese mundo ficticio —construido desde los despachos del poder — no existían ucranianos independientes, sino rusos confundidos, hermanos extraviados que debían ser reunificados. El enemigo era una ilusión creada por Occidente. Y la guerra, una misión fraterna. La violencia se disfrazaba de redención, la ocupación, de reencuentro, y la muerte, de deber histórico. Ese salto brutal entre lo que ocurre y lo que se dice que ocurre —ese abismo entre la verdad y su simulacro— es, como diría Arendt, el terreno fértil donde germina el totalitarismo.

Putin encarna, con inusitada claridad, esa figura de la que hablaba Arendt: el líder capaz de «aislar a las masas del mundo real». Lo hace a través de una propaganda desbordante, tejida con los hilos de la nostalgia imperial y el orgullo herido de un pasado que se quiere eterno. El eco del Imperio soviético resuena como una promesa y una amenaza.

Y en ese eco, Putin se alza como heredero de Pedro el Grande, repitiendo que «no teníamos más remedio» que actuar en Ucrania, como si la historia le susurrara al oído y lo absolviera de antemano.

Putin construye así, en palabras de Arendt, una nueva objetividad «tan real e intocable como las reglas de la aritmética». Ya no hay espacio para la deliberación ni para la duda. Solo hay una verdad, la suya. En democracia discutimos y hablamos sobre lo que ocurre en el mundo; en un régimen totalitario las mentiras propagandísticas se «tejen en torno a una ficción central». Pensemos, por ejemplo, en la machacona apelación a la supuesta «hermandad» con Ucrania mientras se bombardean sus escuelas y hospitales y se ejecuta a civiles como estrategia de control. Se trata de una estrategia consciente y medida: se actúa y se habla según las normas del mundo ficticio que suplanta la realidad, romantizando la guerra y difundiendo las narrativas que lo legitiman y adornan la barbarie con ropajes de épica.

La periodista Isabeau van Halm explicaba en el *New Statesman* cómo el régimen de Putin usaba imágenes de soldados rusos ayudando a niños ucranianos, alimentando esa narrativa del «hermano menor» al que Rusia estaría ayudando.[20] El resultado de dicho relato, como contó el escritor Peter Pomerantsev en el *New York Times*,[21] es que más de tres cuartas partes de los rusos

habían llegado a creer que se necesitaba «mano dura» para gobernar el país, alguien que protegiera y disciplinara al pueblo, justo el relato que usaba el Kremlin para describir a Putin. Al establecer como verdad pública una mentira propagandística, se priva a las personas de un referente de realidad. Por eso, en la multitudinaria celebración del 8.º aniversario de la anexión de Crimea, el presidente ruso habló de la necesidad de «liberar a la población del genocidio», calificando la masacre como una misión «libertadora».

Arendt nos ofrece una herramienta crucial para entender lo que Putin y otros líderes autoritarios buscan: desconectar el discurso oficial de la realidad, borrar la línea entre lo que se dice que sucede y lo que en realidad sucede. Lo mismo ocurre en Israel bajo Netanyahu, donde la narrativa oficial construida por el régimen presenta la ocupación como una «misión liberadora», mientras en la realidad las bombas caen sobre escuelas y hospitales, y las víctimas civiles en Gaza se cuentan por miles. El Gobierno israelí ha empleado un control férreo de la información, limitando la cobertura internacional, manipulando los hechos y presentando una versión distorsionada de los ataques y la resistencia palestina. La militarización de la ayuda humanitaria, el bloqueo de medios de comunicación y la eliminación de voces críticas han permitido que la verdad oficial prevalezca, mientras la población palestina es silenciada, su sufrimiento negado o distorsionado. En este contexto, la mentira se presenta como la nueva verdad, y la verdad se convierte en una resistencia, un acto de valentía.

Nuestra autora comparte con Orwell una premisa que funciona a modo de consuelo: aunque la realidad se niegue, esta aparecerá en

algún momento a nuestras espaldas.[22] La gran lección es que, si fuéramos del todo maleables, ¿qué sentido tendría la libertad? Si nuestras mentes pudieran esculpirse sin resistencia alguna, ¿dónde quedaría nuestra autonomía, nuestro derecho a pensar por nosotros mismos? La realidad, por más que se reescriba, es demasiado vasta para ser sustituida por completo. No somos arcilla en manos del poder. No somos meros instrumentos de la propaganda.

Tanto en *Los orígenes del totalitarismo* como en *La mentira en política*, Arendt nos muestra cómo las mentiras más audaces —el engaño, el autoengaño, la creación de imágenes y la desfactualización— se convierten en los pilares de los regímenes autoritarios. Nos recuerda, con agudeza, que el poder puede manipular, pero no puede eliminar la realidad. Al final, lo que persiste, lo que resiste, es la tenacidad de la verdad. Una verdad que, aunque aplastada por el peso de la mentira, sigue latente. Al final, lo que queda es la tenacidad de la realidad, su fuerza coactiva.

LA VERDAD COMO VÍCTIMA DEL PODER POLÍTICO

Imaginemos por un instante el desafío del cambio climático. La evidencia científica es robusta y muestra ese hecho como una verdad indiscutible. Pero imponerla sin un debate público podría percibirse como una amenaza a la libertad, a nuestra libertad. Para que este hecho sea políticamente significativo, debe ser discutido y contextualizado en términos de soluciones posibles, responsabilidades políticas e individuales y caminos que seguir. Hannah Arendt nos enseña que afrontar el cambio climático va más

allá de aceptar su existencia. Es necesaria una sociedad libre que permita el debate abierto sobre cómo abordar el problema. Sin libertad para cuestionar y proponer alternativas, incluso un hecho tan sólido como el cambio climático podría ser ignorado o instrumentalizado.

Si el cambio climático se presenta como un destino inevitable o como una «necesidad» que no admite debate (por ejemplo, que ciertas medidas restrictivas sean la única solución), esto podría alienar a las personas y socavar la acción colectiva o ponerla a merced de la manipulación populista. Reconocer la contingencia del hecho implica aceptar que las soluciones pueden ser múltiples y que las acciones humanas siguen siendo relevantes. Arendt hoy entendería que, aunque la verdad factual del cambio climático necesita ser protegida frente a la manipulación o el negacionismo, requiere también ser afirmada de una manera que respete y fomente la libertad humana. Solo con libertad y debate puede convertirse en un hecho significativo y motor de cambio político en una sociedad democrática. Por supuesto, Orwell no pensó la verdad en esos términos.

En la época en la que el británico escribía sus reflexiones, la idea de la verdad como la víctima más importante de la mentira organizada llevó a muchos intelectuales a echar la culpa de lo que estaba ocurriendo al relativismo, de la misma forma que lo hacemos hoy atribuyendo a la posmodernidad los desastres de la posverdad. Esto debilitó a las democracias liberales hace un siglo, porque llevó a una falta de convicción moral y a una incapacidad para responder con firmeza a amenazas como el totalitarismo. Un liberalismo degradado habría permitido la entrada del relativismo «debilitador»,

provocando el auge del totalitarismo y la falta de reflejos de las democracias aliadas para medir la amenaza que se cernía sobre ellas. Lo cuenta Zerilli en un sugerente artículo donde contrapone las diferentes respuestas que Orwell y Arendt dieron al problema de la verdad como víctima del poder político. Se pensaba que el relativismo conducía a la indiferencia ante la verdad y a la falta de voluntad para defender valores esenciales. Como respuesta, muchos escritores, como Orwell, casi de manera visceral y desesperada, abogaron por afirmar ciertos valores como verdades incuestionables, necesarias para preservar las democracias liberales y combatir así esas amenazas totalitarias.

En ese contexto, la verdad se veía no como un ideal filosófico, sino como un elemento central para garantizar la cohesión y la supervivencia política. Pero al confrontar esa idea con un enfoque arendtiano sobre la verdad y la democracia, la clave no estaría tanto en pedir responsabilidades a los líderes políticos por mentir, aun siendo esto importante, ni en nuestro empeño por reivindicar una verdad objetiva, como en indagar en la «cuestión de si los ciudadanos de sistemas democráticos están en condiciones de hacer algo con las verdades que salen a la luz» gracias al trabajo y las investigaciones de los medios de comunicación.[23] Lo hemos visto con el ejemplo del cambio climático: en el mundo de la posverdad, presentar hechos objetivos no es suficiente. El problema no es solo mostrar lo que es verdadero, sino entender cómo se pueden aceptar estos hechos en un contexto político y cómo se puede actuar sobre ellos. Es decir, la clave, de nuevo, no estaría tanto en la verdad como en nuestro juicio político; no tanto en lo que dicen los medios de comunicación como en lo que nosotros hacemos con la verdad

una vez que sale al espacio público. Por eso los hechos pueden ser antipolíticos cuando, como si se tratase del mismísimo teorema de Pitágoras, se intentan imponer como una verdad sin que haya un debate.

En el mundo de los asuntos humanos los hechos siempre tendrán un significado político, y este depende en última instancia de su discusión en la esfera pública. También lo señala John Stuart Mill: los hechos y los argumentos no sirven de nada si no se exponen, si no se comunican, si no se permiten chocar con las ideas equivocadas para tener su efecto.[24] Muy pocos hechos son capaces de decirnos su propia historia sin que alguien ponga en evidencia su sentido, sin que se interpreten, se comenten y se debatan. Aunque negar los hechos es peligroso porque debilita la base común para que podamos conversar, la afirmación de los hechos en el espacio público debe ser consistente con nuestra libertad. Este equilibrio entre verdad y libertad es crucial para la convivencia democrática.

Ahí radica la diferencia de planteamiento entre Orwell y Arendt: mientras el primero se centra en la reivindicación de la verdad objetiva y la condena del relativismo de las opiniones, Arendt dedica gran parte de su trabajo a indagar en las implicaciones que la insistencia en una idea singular de verdad podría tener para la democracia. A diferencia de Orwell, Arendt enfatiza que la verdad factual es intrínsecamente política porque depende de las interacciones humanas: se establece mediante testigos y testimonios, y, sobre todo, mediante la discusión pública. Por eso es tan vulnerable a la manipulación y al olvido. Aunque Arendt comparte la preocupación de Orwell sobre la destrucción de la verdad histórica en regímenes totalitarios, se distancia de su

insistencia en la objetividad pura, argumentando que la verdad factual siempre tiene un componente subjetivo derivado de las interacciones humanas. La materia del juicio político ciudadano, esto es, la materia de lo que nosotros hacemos con una verdad cuando sale a la luz, se conforma desde la pluralidad de opiniones, no desde una verdad absoluta, argumenta Zerilli,[25] lo que convierte a Arendt en una autora más adecuada para pensar la posverdad, sobre todo porque, probablemente, pocos como ella entendieron la naturaleza de lo que es un sistema democrático.

En Arendt, la verdad necesita una pluralidad de perspectivas para hacerse real. De hecho, en *Verdad y política* ensalzaría la «imparcialidad homérica» de la *Ilíada* porque es un ejemplo de cómo el mundo solo existe plenamente cuando se contempla desde múltiples puntos de vista. La neutralidad aquí no se asemeja a la objetividad moderna «libre de valores», sino a que se preserve la historia del olvido. Destruir a un pueblo o a una nación implica eliminarlos a ellos, y también el sentido compartido de un mundo de todos. La imparcialidad homérica no se basa en la objetividad, sino en ofrecer testimonio tanto de Héctor como de Aquiles sin decantarse por ninguno, lo que equivale a tomar partido por una narración que preserve la historia del olvido. Esto hizo de Homero «el primer gran narrador de la verdad factual» según la autora.

> Homero decidió cantar las hazañas de los troyanos tanto como las de los aqueos y exaltar la gloria de Héctor, el enemigo derrotado, tanto como la gloria de Aquiles, el héroe del pueblo del poeta. Esto nunca había ocurrido hasta entonces; ninguna otra civilización, ni siquiera la más esplendorosa, había sido capaz de contemplar con los mismos ojos a amigos y enemigos, la victoria y la derrota.[26]

Lo importante aquí es el narrador y su función política. En otro pasaje muy hermoso de *Hombres en tiempos de oscuridad*, Arendt volvería a resaltar la importancia de esta figura:

> Hasta donde sea posible cierto «dominio» del pasado, este consiste en relatar lo sucedido; pero esta narración que da forma a la historia no resuelve ningún problema ni alivia sufrimiento alguno; no domina nada de una vez para siempre. Por el contrario, mientras siga vivo el significado de los sucesos —y este significado puede persistir durante periodos prolongados—, el «dominio del pasado» puede adoptar la forma de una narración recurrente. El poeta, en un sentido muy general, y el historiador, en sentido especial, tienen la tarea de poner este proceso de narración en movimiento y de involucrarnos en él.[27]

Arendt nos habla aquí sobre cómo nos relacionamos con el pasado a través de la narración. Aunque no podemos cambiarlo ni controlarlo, sí podemos darle sentido contándonos historias. Por eso reivindica la «imparcialidad homérica», porque con ella toda la historiografía verdadera llegó al mundo. Lo hizo cuando Homero nos habló de la grandeza de Héctor tanto como de la de Aquiles en su propia forma, de manera que la derrota no le quitó dignidad al pueblo troyano. También porque, aunque Troya quedó destruida, la memoria poética de Homero la mantuvo con vida. Esto significa que, a través de la narración, los vencidos no desaparecen por completo si su historia sigue contándose. Pero la imparcialidad de Homero no es como la objetividad científica moderna. Homero no toma partido ni distorsiona los hechos para favorecer a un bando. Esta es una forma de narrar que da voz a todas las partes. Su objetividad se basa en el «sentido de la total libertad de intereses y de la completa independencia del juicio de la historia».[28] Por eso el origen de la

historiografía se sitúa ahí, no solo en Occidente, sino en cualquier civilización que busque contar la historia con justicia.

VERDAD, PLURALIDAD Y POLÍTICA: EL EJEMPLO DE LA MEMORIA COLECTIVA EN ALEMANIA

Quizá la propia radicalidad de las cosas que suceden hoy en día haya provocado que traslademos a los sistemas democráticos una premisa problemática: que para combatir (y revertir) la era de la posverdad hace falta restablecer esa verdad objetiva tan añorada por Orwell, esa que suponía la existencia de hechos inmutables, independientes de toda interpretación humana. Porque eso es, precisamente, lo que tratamos de discutir aquí de la mano de la Hannah Arendt de *Verdad y política* (no tanto la de *Los orígenes*). Es ahí donde sostiene que la aspiración de la tradición filosófica occidental de someter la política a las normas de verdad objetiva puede llegar a ser una pretensión antipolítica. Arendt viene a afirmar que, si la discusión en nuestro espacio público tiene como objetivo la búsqueda de una realidad objetiva que es indiferente a lo que pensamos o decimos, ¿qué sentido tiene entonces discutir? Dicho de otra manera: la defensa de una verdad objetiva en democracia, ¿significa que solo existe una única respuesta a los dilemas políticos esenciales?

Piensen ahora en el Holocausto como verdad factual. El asesinato sistemático de seis millones de judíos y otros grupos durante la Segunda Guerra Mundial sucedió: es un hecho histórico ampliamente documentado. Pues bien, Arendt nos diría que este hecho es contingente porque no era inevitable. Ocurrió, pero podría no haber ocurrido. Sucedió debido a decisiones políticas, ideologías y acciones

humanas específicas, no como un evento necesario o predestinado. Pero además los hechos son vulnerables, nos recuerda nuestra pensadora. Por eso el mismísimo Holocausto ha sido objeto de negacionismo, se ha intentado borrarlo, minimizarlo o reinterpretar los hechos históricos para servir intereses políticos o ideológicos. Este negacionismo aprovecha la contingencia de los hechos para sembrar dudas, ejemplificando cómo la libertad humana puede usarse para atacar la verdad factual.

Aunque los hechos del Holocausto están bien documentados, su significado y las lecciones que se deben extraer de él requieren un debate público constante. Negar o imponer una única interpretación sobre su relevancia política y moral puede socavar su impacto como recordatorio de los peligros del totalitarismo. Para Arendt, reconocer la verdad del Holocausto no solo significa recordar los hechos, sino también proteger el espacio público para discutir cómo podemos prevenir atrocidades similares en el futuro. Esto implica un compromiso con la educación y también con un debate abierto y la construcción de una memoria colectiva que mantenga vivos estos hechos en la conciencia pública. Además, si el Holocausto se presenta como un evento inevitable, una «necesidad histórica» que no podría haberse evitado, se corre el riesgo de eliminar la responsabilidad de los actores involucrados y debilitar las lecciones morales.

Reconocer su contingencia es crucial para entender que podría haberse evitado y que la acción humana es clave para prevenir tragedias similares. Por eso el proceso de la narración *siempre estará en movimiento*.

La ensayista Masha Gessen,[29] en un texto profundamente evocador sobre la memoria persistente en Berlín, nos recuerda, en la tradición arendtiana, que el tiempo no siempre cura ni flexibiliza, sino que a veces petrifica. Con el paso de los años, los memoriales en la capital alemana, esos testimonios de horror y resistencia, se han vuelto rígidos, casi inquebrantables. La memoria que deberían custodiar se ha vuelto estática, fijada en formas que ya no permiten la fluidez de nuevas interpretaciones. El vidrio, en su transparencia literal, parece un espejo de esa rigidez: una tentativa de congelar la historia, de sellar un pasado inmutable, sin espacio para la evolución del pensamiento.

Es como si, al presentar el Holocausto como un evento fijo, cerrado y sin fisuras, se tratara de imponer un destino irrevocable, un relato tan monolítico que se aleja de las complejas y variadas narrativas humanas.

Esa misma rigidez, ese impulso por encerrar un hecho histórico en una forma inamovible, parece resonar en la representación contemporánea del conflicto entre Gaza e Israel, donde la interpretación de las víctimas y la violencia se enreda en un debate público tenso y feroz, creando puntos ciegos que tal vez impiden reconocer patrones genocidas cuando emergen en el presente, como si la fijación en una forma específica de recordar el pasado limitara nuestra capacidad de ver el horror cuando se repite. Pero la historia se repite, aunque no siempre de la misma manera, y las lecciones que deberían extraerse se ven, a veces, distorsionadas. En Berlín, como en otros lugares, las tensiones surgen cuando la memoria se vuelve demasiado fija, cuando la historia no se puede contar más que en un único idioma, en una sola voz. El uso del memorial como

un salvavidas contra el olvido no siempre garantiza la libertad de la interpretación. La Shoa no debe ni puede ser alterada, pero la forma en que la recordamos, cómo la afrontamos, es igualmente crucial.

Gessen nos alerta de este peligro al señalar que los memoriales y recordatorios, como las Stolpersteine o el Memorial a los Judíos Asesinados, a pesar de su dignidad y peso, deben resistir la tentación de transformarse en monumentos petrificados. Estas iniciativas no solo son vigilantes contra la negación, sino que buscan materializar la poderosa visión de Hannah Arendt: los hechos, aunque innegables, deben ser hablados, vividos, interpretados y, sobre todo, recordados colectivamente. Solo en la multiplicidad de voces, en el constante acto de recordar, podemos evitar que la memoria se convierta en una prisión de certezas muertas. El olvido y la manipulación acechan siempre, y solo a través de la vitalidad del debate, del diálogo constante, podemos mantener vivos los recuerdos, evitando que se conviertan en sombras de lo que de verdad fueron.

Pero Arendt nos advierte que los hechos, aunque sólidos y resistentes, no son inmunes a la manipulación ni al olvido. Solo permanecen vivos si siguen circulando en el discurso público, si se mantienen en el pulso de la conversación colectiva. En esta línea, Gessen nos muestra con claridad cómo, aunque la memoria del Holocausto nació vibrante y cargada de urgencia, corre el riesgo de convertirse en algo estático, rígido como el cristal, atrapada en una forma que pierde la flexibilidad necesaria para adaptarse a nuevos contextos e interpretaciones. Esa es la paradoja: la memoria, destinada a preservar la verdad, puede ser tan frágil como el vidrio y, si no se mantiene viva, puede transformarse en un dogma que, en

vez de iluminar, oscurece. La dificultad de proteger los hechos históricos sin reducirlos a una rigidez que impida su cuestionamiento muestra el delicado equilibrio entre preservar la verdad y permitir el espacio para un diálogo que se enriquezca con la evolución de las circunstancias.

El texto de Gessen, profundamente arendtiano, señala cómo Alemania regula con mano firme el discurso sobre el antisemitismo y el Holocausto no solo como un intento legítimo de proteger la verdad factual, sino también como un intento por preservar una memoria colectiva que no se diluya ni caiga en la indiferencia. Sin embargo, en ese esfuerzo por proteger lo innegable puede verse un riesgo: el mismo impulso que busca evitar la negación de los hechos históricos puede, irónicamente, reducir las posibilidades de debatir su relevancia en contextos modernos. El conflicto israelí-palestino plantea una tensión con esa memoria fija. La cultura de la memoria, aunque bien intencionada, puede convertirse en un mecanismo que silencia voces alternativas impidiendo la reflexión crítica sobre cómo los hechos del pasado pueden relacionarse con los desafíos y las realidades políticas del presente.

El ensayista Pankaj Mishra, más crítico y punzante en su mirada, observa cómo el recuerdo del Holocausto ha sido fundamental para la construcción de la identidad nacional alemana tras 1945.[30] Pero nos advierte también que esa memoria, una vez vívida y necesaria, se ha politizado poco a poco hasta convertirse, en ocasiones, en instrumento. En la Alemania de hoy, dice Mishra, el Holocausto se ha invocado no solo como acto de recuerdo, sino como justificación de un apoyo incondicional a Israel, silenciando matices y cancelando el debate. Este uso propagandístico de la memoria, que pretende erigir

una verdad intocable, termina por vaciar de sentido la historia que pretende honrar. Es aquí donde resuena también Arendt cuando nos habla del peligro de una sentimentalidad superficial: cuando el dolor del pasado se transforma en un ritual, en un gesto que se repite sin cuestionamiento, se corre el riesgo de suplantar la reflexión crítica por la comodidad del consenso. De convertir una verdad viva en una verdad de museo: pulcra, inviolable, pero muerta.

Mishra, Arendt, y quizá también Gessen, dialogarían hoy sobre esa delgada línea entre preservar la verdad factual del Holocausto y convertirla en dogma. Sabrían que recordar no es repetir; es abrir, interpretar, interrogar. Proteger los hechos no significa encerrarlos bajo vitrinas de cristal, sino mantenerlos en movimiento, en tensión con el presente, en conversación con los dilemas de hoy. Solo así, en el ejercicio continuo de pensar críticamente la historia, esa verdad puede seguir siendo una guía, y no una sombra congelada del pasado.

Por eso, Hannah Arendt, en agudo contraste con Orwell, nos invita a desconfiar de toda pretensión de verdad única y absoluta. Insistir en una sola verdad, elevada como un dogma inamovible, no solo amenaza la posibilidad del debate, sino también nuestra capacidad de tomar conciencia del presente. En esto, Gessen y Mishra parecen acompañarla: cuando la verdad se convierte en monumento, pierde su vínculo con la vida, con la experiencia, con el latido cambiante del mundo.

Nuestro error, sugiere Arendt, es arrastrar al ámbito político y humano una lógica que pertenece a otros terrenos: el de las matemáticas, las ciencias exactas, la lógica pura. Allí, la verdad puede ser única y demostrable. Pero aquí, en la esfera compartida

de lo humano, lo que importa no es la verdad que se impone, sino la experiencia que se comparte. No se trata de llegar con certezas inquebrantables, sino de traer al espacio público lo que hemos vivido, sentido, sufrido y pensado. Y hacerlo sabiendo que cada *otro* tiene el mismo derecho a testimoniar su verdad, su mirada, su voz.

Porque, en el fondo, nuestra experiencia del mundo es inseparable de lo que Arendt llama la condición humana de la pluralidad. No hay un solo modo de ver el mundo, porque no hay un solo mundo posible sin los otros. Y es justo esa pluralidad —inestable, impredecible, profundamente humana— lo que toda democracia auténtica debe preservar y cultivar. La comprensión verdadera del mundo no es la que afirma una única perspectiva, sino la que se abre al ejercicio profundo —y a veces doloroso— de ver desde los ojos de los demás.[31] Allí donde no hay una sola verdad, sino una constelación de miradas que, al entrelazarse, construyen un horizonte común. Y quizá sea esa la tarea más urgente: no imponer una verdad, sino aprender a convivir con muchas, sin perder de vista la dignidad que cada una encierra.

EL DESAFÍO NO ES ENCONTRAR LA VERDAD,

SINO ESCUCHAR LAS VOCES QUE LA CONSTRUYEN

Arendt habla con la elegancia de quien ve en el lenguaje la primera forma de libertad: «humanizamos aquello que está sucediendo en el mundo y en nosotros mismos por el mero hecho de hablar sobre ello».[32] Hablar, entonces, no es solo comunicar; es fundar el

mundo. Y al hablar con otros, al cruzar nuestras experiencias, aprendemos no solo a pensar, sino a ser humanos.

La pensadora alemana nos dice: «Nuestra aprehensión a la realidad depende de que compartamos el mundo con nuestros semejantes».[33] Por eso es tan importante preservar la pluralidad. Porque muchas de las fracturas que hoy erosionan nuestras democracias nacen del silenciamiento de esas voces, de su invisibilidad en el debate público, de la sustitución de la diferencia por la obediencia.

El Brexit, las victorias de Trump o el estallido de los *gilets jaunes* en las carreteras de Francia están relacionados con ese sentimiento, tan presente en mucha gente, de haber sido apartados de los radares «oficiales» de la conversación pública. Son fenómenos dispares entre sí, pero unidos por una fina línea. Detrás de ellos vibra un sentimiento profundo de exclusión. Una conciencia amarga de haber sido borrados del mapa simbólico de la conversación pública, de no existir en las estadísticas, de ser una anomalía que no cabe en las encuestas.

Hay una herida que la política moderna ha olvidado: la herida de no ser escuchado. Frente a ese vacío, no bastan los datos, ni las explicaciones expertas, ni los discursos bien articulados desde las cúpulas del saber. Lo que está en juego no es una falta de información, sino una ausencia de reconocimiento. No es una demanda de «verdad objetiva», sino un clamor para que se escuche la experiencia vivida. Solo poniendo de relieve las vidas individuales, atendiendo a la necesidad de escuchar su propia experiencia sobre el mundo, podremos entender lo que nos está pasando, algo que no haremos desde la sola visión tecnocrática de la sociedad, esa que

sigue reivindicando las verdades objetivas a las que accedemos gracias a mediadores como la academia o los medios de comunicación de masas.

Por supuesto, no estamos diciendo aquí que el papel de los mediadores no sea importante. Sin embargo, para que la ciudadanía vuelva a confiar en ellos es necesario ese reconocimiento previo: el de que nuestras vidas, todas ellas, son importantes, el reconocimiento de que todo el mundo tiene algo que decir a través de su propia experiencia. Solo cuando colocamos en el centro las vidas concretas —con sus dudas y sus verdades tejidas a ras de tierra— podemos empezar a comprender lo que nos sucede. Desde ese suelo áspero y plural podremos rehacer los lazos rotos. No lo lograremos desde una visión puramente tecnocrática del mundo, esa que sigue depositando la autoridad en los mediadores tradicionales: la academia, los medios, las élites culturales. Su voz importa, sí. Pero, si quieren volver a ser escuchados, deben escuchar primero.

No se trata de desechar el conocimiento experto, ni de caer en un populismo que confunde autenticidad con infalibilidad. Se trata de recordar que el conocimiento más valioso es el que se construye con otros, no el que se impone desde arriba. Que la legitimidad de los mediadores no debe darse por sentada: se gana cada día, en la medida en que son capaces de ver a quienes siempre han estado al margen. Lo que las democracias necesitan hoy no es más control ni más técnica, sino más humanidad: la afirmación radical de que todas las vidas importan, no como eslogan vacío, sino como principio fundacional. Que todos tienen algo que decir, y que solo cuando abrimos espacio a esas voces múltiples, fragmentarias, contradictorias, podemos empezar a hablar, de nuevo, en común.

Lo que está en juego cuando defendemos la pluralidad no es solo una cuestión de estilo democrático o de tolerancia liberal: lo que se pone de verdad en riesgo es la existencia misma del mundo compartido. Ese espacio donde nuestras voces se encuentran, chocan, se responden y, en ese movimiento, construyen realidad. Sin pluralidad, ese mundo común se desvanece. Y sin ese mundo, nos queda solo el eco solitario de nuestras propias certezas.

Hannah Arendt nos invita a desconfiar de una política que se construye alrededor del culto a la verdad. Frente a esa tentación, incluso frente a la idea —tan repetida en los discursos contemporáneos sobre la *posverdad*— de que estamos perdiendo la verdad o de que ya hemos cruzado el umbral de su desaparición, Arendt nos propone algo más radical: que tal vez el problema no sea la pérdida de la verdad, sino la incapacidad para convivir con la pluralidad de interpretaciones, de experiencias, de voces. Porque detrás del pánico moral que despierta la posverdad se esconde muchas veces una hostilidad sutil —o no tanto— hacia la diferencia. Como si todo aquello que escapa a la lógica racional, científica o «verificable» fuese una amenaza que debe ser silenciada. Pero ¿acaso no es la política, por definición, el espacio donde la verdad absoluta cede su lugar al juicio compartido, a la deliberación entre iguales, a los acuerdos frágiles que nos permiten vivir juntos?

Esto no quiere decir, por supuesto, que para Arendt la verdad carezca de valor en política. Lo que ella critica no es la importancia de la verdad, sino el modo en que se ha concebido en la tradición occidental: como una luz que se impone desde arriba. Una concepción que Orwell, en su combate contra las mentiras totalitarias, también compartía, pero que puede volverse peligrosa

cuando se transforma en intolerancia hacia la diferencia de perspectivas.

Arendt, en cambio, propone una política arraigada en la libertad, no en la certeza. Una política que no busca erradicar la ambigüedad del mundo, sino aprender a navegarla juntos. Su apuesta no es por una verdad impuesta, sino por un juicio cultivado en comunidad. Por eso, para ella, pensar no es repetir verdades heredadas, sino ensayar puntos de vista. Y el espacio público, más que una arena para imponer la verdad, es un escenario en el que esa multiplicidad de miradas se entrelaza y se prueba a sí misma. Resulta interesante porque, de alguna manera, su reacción ante la concepción del espacio público como un lugar donde se prioriza la búsqueda de la verdad antes que la pluralidad refleja la manera en que ella misma concebía el proceso de pensar.

Para Arendt, el pensamiento es otra forma de moverse con libertad en el mundo y no tanto la búsqueda de la verdad, pues «cualquier verdad que es el resultado de un proceso de pensar termina necesariamente el movimiento del pensamiento».[34] De hecho, como nos recuerda el filósofo Richard Bernstein, una de las características de Arendt como teórica política fue creer siempre que el pensamiento debía basarse en la experiencia vivida: ni partía de una verdad *a priori* ni buscaba otra como punto de llegada.[35] Así lo expone cuando dice: «Siempre he creído que, por muy abstractas que suenen nuestras teorías o por muy coherentes que parezcan nuestros argumentos, detrás de ellos hay incidentes e historias que, al menos para nosotros, contienen en pocas palabras todo el significado de lo que tenemos que decir».[36]

Esto es sobre todo válido para analizar el pensamiento político de la ciudadanía democrática en el espacio público. El pensamiento en este contexto se convierte en un acto de juicio, que no es más que el proceso que permite combinar la diversidad de opiniones propias de la democracia con nuestra habilidad para distinguir lo verdadero de lo falso. ¿Qué papel desempeña, entonces, la realidad fáctica en la política? ¿Qué rol tiene en el sostenimiento del espacio público que hace posible nuestro mundo común?

3

LA TEXTURA DE LO POLÍTICO

O sobre la distinción entre verdad política y verdad racional

Afirmar que el objetivo principal de la política democrática no es la búsqueda de la verdad no es una simple provocación y, desde luego, no significa ignorar su importancia. Situar la verdad como el valor supremo que preservar dentro del campo político puede conllevar el riesgo de convertirla en rehén de ideales metafísicos o científicos que desfiguren la concepción democrática del espacio público (que protege a la pluralidad frente a la verdad) o la concepción de la política misma (que tiene lugar en un mundo contingente y no necesario ni inmutable). Una máxima regida por un principio ético nos puede decir que «mentir está mal», pero ¿qué pasa si bajamos al mundo de los asuntos humanos? ¿Todas las mentiras son iguales o hay mentiras y mentiras? Probablemente, cualquiera de nosotros contestaría lo mismo: depende.

¿Implica esto caer en el relativismo moral? No necesariamente. Más bien implica reconocer que las reglas éticas que guían la política son distintas. Hannah Arendt dedicó su obra a preservar esta

autonomía, a mantener las esferas separadas. Esto hizo de ella una pensadora de la teoría política única.

Por eso, para comenzar a pensar la posverdad, no basta con alzar la bandera de la verdad. Hay que hacer otras preguntas antes. ¿Qué entendemos por verdad en el campo político? ¿Qué papel juega en el espacio público, donde las voces se cruzan, se elevan, se apagan? No se trata de reivindicar la verdad por sí sola, como si fuera un principio inapelable.

Esa grieta, ese desajuste entre la verdad y su lugar en la política, es lo que llevó a Hannah Arendt a trazar una distinción fundamental: la verdad racional y la verdad fáctica. La primera se rige por los axiomas, por teorías que emergen del pensamiento; la segunda, por los hechos, por los acontecimientos que ocurren entre nosotros. Y son estos últimos —«el producto invariable de los grupos de hombres que viven y actúan juntos»— los que, según Arendt, componen «la textura misma del campo político».[1] No son abstracciones. No son dogmas. Son fragmentos de realidad compartida: lo que ha sido dicho, vivido, sufrido. Lo que no puede borrarse sin romper algo más.

Los hechos, para Arendt, son las verdades políticas por excelencia. Tanto ella como Orwell se inquietaron por el destino de esos hechos bajo el peso de los totalitarismos, porque las verdades fácticas, al estar hechas de acción humana, son frágiles y quebradizas; nacen y se desenvuelven en las arenas movedizas de los «asuntos siempre cambiantes de los hombres».[2] Son inherentemente contingentes: los hechos son así, pero podrían haber sido de otra manera, mientras que el teorema de Pitágoras es así y no puede ser de otra manera. Ahí radica la diferencia, y también, la herida. Es justo ese

«podrían haber sido de otra manera» el flanco que hace que los hechos y acontecimientos sean vulnerables al ataque del poder. El lugar por donde el poder puede querer torcerlos, borrarlos o reescribirlos. ¿Y por qué sucede esto? Porque la verdad de los hechos no viene del cielo: es mundana, camina entre nosotros. Si es cierto, como dijo Georges Clemenceau , que «nadie dirá que Bélgica invadió Alemania», también lo es que podría haberlo hecho. Es ahí, justo ahí, donde la verdad factual revela su mayor fragilidad.

Reconocer esa vulnerabilidad no es solo un acto filosófico, es aceptar que la posibilidad de mentir sobre los hechos no tiene límites, que toda verdad nacida en este mundo está expuesta al riesgo de ser negada, alterada o suprimida.

> Si pensamos en verdades de hecho —en verdades tan modestas como el papel que durante la Revolución rusa jugó un hombre llamado Trostky, quien no aparece en ningún libro de historia soviético—, advertimos inmediatamente que son mucho más vulnerables que todos los tipos de verdad racional tomados en su conjunto.[3]

Este pasaje ilustra algo que Arendt se empeñó en refutar una y otra vez: la idea de que las verdades fácticas poseen una resistencia intrínseca, una solidez que las haría indestructibles. Al contrario, Arendt nos dice que, cuando los hechos se pierden, «ningún esfuerzo racional puede traerlos de vuelta».[4] La historia oficial soviética podía eliminar por completo de sus registros a un hombre llamado Trotsky porque, a la postre, las verdades de hecho dependen del testimonio continuado de todos nosotros. Ese es su talón expuesto: la verdad fáctica necesita de voces que la repitan y la recuerden, de una comunidad que diga, una y otra vez, «esto

ocurrió». Su fragilidad tiene que ver con esa dependencia: somos nosotros quienes consolidamos, o no, eso que llamamos «realidad compartida». Somos nosotros quienes, al repetir la historia, al sostenerla en el lenguaje, le damos existencia. La historia, los hechos, solo existirían en la medida en que nos los contemos a nosotros mismos. Por eso es tan fácil convertirlos en materia de opinión.

Recordemos ahora el pasaje en el que Orwell describe las mentiras sobre la guerra civil española:

> La lucha por el poder entre los distintos partidos republicanos españoles es un asunto triste y lejano que, a estas alturas, no tengo deseos de revivir. Si lo menciono, es solamente para lanzar una advertencia: no se crean nada, o casi nada, de lo que lean acerca de los asuntos internos en el bando del Gobierno. [5]

Orwell nos está advirtiendo abiertamente sobre la propaganda del Gobierno, sobre las mentiras oficiales. Pero a continuación señala:

> La pura verdad sobre la guerra es más simple: la burguesía española vio la ocasión de aplastar al movimiento obrero y la aprovechó, con la ayuda de los nazis y de las fuerzas reaccionarias del mundo entero.[6]

¿Acaso no hay opinión en esa verdad? ¿Acaso, al escribirla, Orwell no ejerce su libertad? ¿Necesita consultar algún libro de historia para demostrar la veracidad de su afirmación o solo nos está contando el mundo tal y como se abre ante él? Es decir, ¿acaso no está opinando sobre él sin que dicha opinión sea opuesta a la verdad? Como veremos más adelante, ese es justo el giro que introduce Hannah Arendt en relación con la opinión. Un giro que toma distancia de

Platón y se alinea, en cambio, con el Sócrates que no impone verdades desde lo alto, sino que pregunta, escucha y conversa.

En lugar de ver la opinión bajo la sospecha de la falsedad, la fantasía o la ilusión, Arendt nos invita a verla como una forma legítima —y necesaria— de la verdad. Este cambio de perspectiva supone una transformación radical: dejar de considerar la opinión como un residuo imperfecto del conocimiento y comenzar a verla como una forma en la que la verdad se vuelve posible entre nosotros. Para el Sócrates de Arendt, la opinión es mi perspectiva particular del mundo común, que contiene verdad pero solo la revela a través del diálogo público con otras perspectivas.

CUANDO LA OPINIÓN DICE LA VERDAD

En un pasaje de *El concepto de historia: antiguo y moderno*, Arendt explica de qué forma «las palabras, las proezas y acontecimientos» se convierten con Heródoto en tema de la historia. Los hechos, nos dice, necesitan del recuerdo para dejar huella, por eso la tarea del poeta y del historiador «consiste en hacer que algo sea digno de recuerdo». No basta con que algo haya ocurrido: debe haber quien lo recuerde, quien lo narre. En ese gesto, acción y palabra van de la mano. Pero Arendt nos está diciendo algo más aquí: «¿Existen los hechos con independencia de la opinión y de la interpretación?».[7] La pregunta no es retórica, es una advertencia. Los hechos constituyen la textura de la realidad, pero eso por sí mismo no garantiza su existencia. Los hechos constituyen la textura de la

realidad, sí, pero esa textura puede disolverse si la memoria y la narración no la sostienen.

Esa «textura de la realidad» es maleable, no está sellada de una vez. Alguien puede reescribir esos hechos, puede insertarlos en una nueva narrativa, dándoles otra orientación, otro sentido, otra dirección.

Pensemos en un hecho a secas: «En 1969, los astronautas del Apolo 11 llegaron a la Luna». Ese es un hecho, un fragmento de la realidad, pero por sí solo no nos dice mucho. Su significado no es absoluto, no es fijo. Depende de cómo lo envolvamos, de cómo lo contemos. Si lo presentamos dentro de una narrativa científica, podríamos decir: «La llegada a la Luna fue un gran logro de la humanidad, un testimonio del ingenio humano y de la colaboración científica». En este relato, el hecho se convierte en un símbolo de progreso, de avance. Pero, si lo colocamos en el contexto de la Guerra Fría, la historia cambia. Diríamos: «Fue la victoria de Estados Unidos sobre la Unión Soviética en la carrera espacial». Ahora, el mismo hecho se carga de otro sentido, se convierte en un triunfo político, en un momento clave de una lucha ideológica global. Y si nos adentramos en una narrativa conspiranoica, la cosa toma un giro aún más radical: «Todo fue un montaje, un engaño, para mostrar al mundo el supuesto poderío de Estados Unidos». Aquí, el mismo hecho se descompone y se convierte en una pieza de una trama oculta, en un símbolo de desconfianza, en una mentira monumental. Lo importante aquí es que el hecho, el evento, no cambia. Lo que cambia es la forma en que lo contamos. Lo que cambia es la narrativa en la que lo insertamos. Y, al hacerlo, transformamos su impacto, la manera en que lo percibimos, incluso la forma en que

nos sentimos respecto a él. El hecho sigue siendo el mismo, pero las historias que lo rodean alteran en lo más profundo su significado y su huella en nuestra conciencia colectiva.

Y sin embargo, que los relatos moldeen el sentido de los acontecimientos no justifica que borremos las líneas que separan el hecho, la opinión y la interpretación. La pluralidad de miradas es parte esencial del mundo humano, sí, pero eso no significa que todo se reduzca a una multiplicidad de puntos de vista. Hay cosas que ocurrieron. Hay hechos que, aunque puedan contarse de maneras distintas, no pueden negarse sin dañar la base misma de la realidad compartida. Cuando los hechos se ven arrastrados por la interpretación y la reescritura, lo que antes era una verdad común —una realidad vivida en conjunto— empieza a desvanecerse. Lo que queda es una fragmentación, una multiplicidad de relatos que ya no se encuentran, que no comparten el mismo suelo.

Tomemos otro ejemplo: «Las temperaturas globales han aumentado en el último siglo». Eso es un hecho, comprobado, medido y registrado. La ciencia nos dice que este aumento es consecuencia del cambio climático provocado por la actividad humana. Podemos debatir qué políticas aplicar, qué modelo energético adoptar, cómo distribuir los esfuerzos, los costes y las responsabilidades. Pero lo que no podemos hacer —sin romper el vínculo con la realidad— es decir que el clima siempre cambió y que, por tanto, nada de esto es culpa nuestra, como afirman los negacionistas.

Aquí el problema no es que haya distintas opiniones sobre qué hacer frente a la crisis climática. El problema es que se pretende degradar un hecho comprobado, público, mensurable, a la categoría

de una simple opinión. Y cuando eso ocurre, cuando los hechos se rebajan al nivel del «yo creo que», lo que se erosiona no es solo la verdad, sino la posibilidad de tener un mundo en común.

Dado que los hechos no se sostienen por sí solos, nuestra tarea —una tarea urgente, profundamente política— es luchar por el tipo de narración capaz de reconstruir nuestra lealtad a una realidad basada en hechos. Una narrativa que no niegue la pluralidad, sino que la abrace; que no se imponga como dogma, sino que se gane su autoridad en el terreno de lo común; que sea lo bastante potente como para atraer incluso a quienes piensan distinto. Porque, si los hechos no pueden hablar por sí mismos, necesitamos darles voz. Y esa voz es la narración. Por eso, es igual de problemático pensar que un hecho puede imponerse como si fuera necesario e incuestionable —como lo es, por ejemplo, el teorema de Pitágoras— que suponer, en el extremo opuesto, que toda opinión sobre un hecho es apenas una fantasía subjetiva, una sombra privada sin anclaje en lo real.

La relación entre los lados de un triángulo rectángulo es una verdad matemática: incuestionable, universal, inalterable. Que el Holocausto ocurrió también es verdad. Y, sin embargo, hay quienes lo niegan. Hay quienes lo minimizan, quienes lo arrastran al pantano de la opinión falsa. Y eso es lo que los diferencia: mientras las verdades matemáticas se sostienen por necesidad, los hechos históricos y políticos requieren algo más. Requieren prueba, relato, testimonio y memoria. Requieren que alguien los nombre, los sostenga, los mantenga vivos en la palabra. Y ahí entra en juego el narrador, no como simple cronista, sino como alguien que pone en movimiento ese proceso narrativo que mantiene en pie lo real; alguien que nos recuerda —en medio del ruido, del olvido o la

mentira— que hay cosas que sí ocurrieron, que sí pasaron y que merecen ser contadas para no desaparecer.

Si queremos convencer a alguien sobre el cambio climático, no es suficiente con repetir, como un mantra, que el calentamiento global es real. La verdad no se impone por repetición; necesita ser contada de modo que conecte con aquello que al otro le importa. Debe encontrar la grieta por donde entrar en la vida del otro, sin traicionar los hechos, pero sí hablándole en su propio idioma. A un empresario no le hablamos de glaciares ni de especies en extinción, le hablamos de inversión en energías renovables, de generación de empleo, de ahorro a largo plazo. A un agricultor no le mostramos gráficos abstractos: le señalamos cómo las sequías, las heladas tardías o las lluvias violentas arruinan las cosechas y amenazan su sustento. Y a un conservador quizá le decimos que cuidar el planeta no es una moda, sino un acto de lealtad: preservar la tierra, mantener el legado, proteger lo que hemos recibido para quienes vendrán.

La clave está en construir relatos que hagan que los hechos respiren, que puedan ser escuchados por oídos distintos, sin que eso implique distorsionarlos. Lo esencial es esto: una misma realidad puede dar lugar a múltiples perspectivas, y esa pluralidad no es una amenaza, es el núcleo mismo de la política democrática, porque, sin pluralidad no hay mundo común. Y sin mundo común no hay democracia. Solo hay trincheras de sentido, muros de opinión que acaban siendo monólogos sin eco. La política comienza cuando existe un terreno compartido —aunque sea frágil y esté en disputa— donde podamos reunirnos para disentir, para deliberar, para imaginar juntos qué hacemos con los hechos que compartimos.

Cuando alguien introduce un «hecho alternativo» —es decir, una mentira camuflada de versión legítima de la realidad— no está ampliando el horizonte de perspectivas sobre la realidad, sino borrando el objeto mismo del que podríamos hablar. No estamos ante otra mirada sobre el mismo hecho, sino ante la desaparición del hecho en sí. La mentira no discute: borra. Si alguien dice que el cambio climático no existe, no está interpretando el fenómeno desde otro ángulo; está negando que el fenómeno ocurra. Y cuando eso sucede, el espacio común se resquebraja, porque, sin acuerdo sobre los hechos mínimos, no hay discusión posible. No hay disenso productivo, no hay deliberación democrática. Solo hay ruido.

Arendt nos recuerda que la realidad no es una agregación de datos: necesita ser narrada para hacerse visible, para volverse parte del mundo humano. La narración no es un adorno, es el modo en que los hechos se vuelven parte del tejido compartido. Pero no toda narrativa construye. Algunas —las que distorsionan, las que falsifican — destruyen ese tejido y hacen que la realidad misma se desdibuje hasta parecer solo una cuestión de opinión. La tarea es doble: contar los hechos de manera que construyan consenso, sin caer en el adoctrinamiento, y, al mismo tiempo, estar atentos a esas formas de contar que no buscan comprender la realidad, sino manipularla o encubrirla.

La política y la historia exigen un esfuerzo constante: defender la verdad sin convertirla en dogma, sostenerla sin imponerla como si fuera una ecuación matemática, pero tampoco permitir que se diluya en la bruma de lo subjetivo. Para Arendt, el campo político se juega, precisamente, en ese equilibrio frágil. Un lugar donde los hechos

importan, pero no pueden afirmarse como verdades absolutas sin amputar el debate.

Si un hecho se presenta como una verdad racional —incontestable, cerrada, sin fisuras— se clausura el espacio del disenso, y eso también es una derrota de la política. Pero si todos los puntos de vista se equiparan como si fueran meras perspectivas personales, se cae en el pozo del relativismo, donde ya no importa qué ocurrió, sino quién lo cuenta con más fuerza. La salida arendtiana a este dilema —como bien explica Zerilli— es audaz: la verdad factual es el material con el que se teje el espacio político, pero el verdadero desafío es cómo afirmarla sin traicionar la libertad humana.[8] Es ahí donde Arendt da un paso más que Orwell. No solo denuncia la manipulación de los hechos, sino que piensa la política como el espacio mismo donde la verdad pueda ser dicha sin que nadie tenga la última palabra. Sin embargo, no podemos ser ingenuos: la política siempre ha jugado con eso, con la idea de que parte de su actividad consiste en conjurar una imagen atractiva del mundo que llegue a sus electores.

CUANDO LA VERDAD ESCASEA

Cuando los legisladores y burócratas construyen con cuidado una ficción sobre un evento como la guerra de Vietnam, como sucedió con los Papeles del Pentágono, se revela el poder de una mentira organizada. Esta manipulación fue justo lo que llevó a Hannah Arendt a escribir su ensayo *La mentira en política*. *Reflexiones sobre los documentos del Pentágono*, publicado en 1971. En él, Arendt

examina cómo las mentiras se utilizan por sistema en la política para manipular la percepción pública y desviar la atención de los hechos. A través de casos como la guerra de Vietnam, Arendt muestra de qué forma la mentira crea una realidad alternativa y perjudica la confianza en las instituciones y la legitimidad política.

Este enfoque, centrado en la mentira política como herramienta de poder, difiere del de otro de sus ensayos más célebres, *Verdad y política*, publicado en 1967. En este texto, Arendt reflexiona desde una postura más filosófica sobre la relación entre política y verdad. La política, según nuestra autora, no puede manejar la verdad de la misma manera que la ciencia o la moral, y esto crea una tensión constante entre lo que se considera verdadero y lo que se acepta como políticamente útil. La verdad, entonces, no es solo un obstáculo para los intereses políticos, sino que en muchos casos se convierte en algo que se prefiere omitir o alterar. Ambos textos, aunque diferentes en su enfoque, subrayan la dificultad de sostener la verdad en un ámbito donde no hacerlo tiene consecuencias profundas para la democracia y la confianza en las instituciones.

Este patrón de distorsión de la verdad se repite en nuestros días de forma más obscena. A pesar de las pruebas en contrario, Donald Trump, por ejemplo, continúa afirmando que las elecciones de 2020 fueron «robadas». Mientras la Comisión de Investigación sobre el asalto al Capitolio del 6 de enero de 2021 hacía públicas sus conclusiones, Trump seguía insistiendo en presentar *los hechos* como «un intento descarado de desviar la atención del público de la verdad». La verdad residía, según él, en la narrativa de unas elecciones «robadas» por el Partido Demócrata. Para él, la mentira se ha convertido en una estrategia política deliberada, destinada a

dar forma a la narrativa que le conviene, con independencia de los hechos.

Una vez más, los hechos no hablan por sí mismos. El resultado de una investigación exhaustiva, respaldada por hechos verificables, se ve desbordado por la narrativa del robo de las elecciones, una historia que no solo distorsiona, sino que redefine por completo el significado de los hechos. Más de un tercio de los votantes estadounidenses han llegado a suscribir esta mentira. ¿Cómo puede ocurrir algo así? Porque los que creen en esta versión alternativa confían más en el emisor de esa verdad distorsionada que en la investigación imparcial de la Comisión del Congreso de Estados Unidos En última instancia, es una cuestión de lealtad: creen más en quien ofrece la explicación porque «es de los nuestros».

También lo explicaba Orwell: el objetivo de matar una verdad es que «el líder máximo, o bien la camarilla dirigente, controle no solo el futuro, sino incluso el pasado», de forma que, si «sobre tal o cual acontecimiento el líder dictamina que "jamás tuvo lugar", pues bien: no tuvo lugar jamás. Si dice que dos más dos son cinco, así tendrá que ser».[9] Esta visión distópica, que a Orwell le aterrorizaba incluso más que las bombas, se asemeja a la lealtad tribal que hoy domina la política. Ya no existe una autoridad respetada en la que confiemos, como los partidos, la academia, la ciencia o los medios de comunicación. Lo único que queda es una competencia de suma cero entre tribus, como señala el ensayista David Roberts, en la que la verdad se define solo por lo que el líder de la tribu diga.[10] De esta forma, el trabajo de investigación tras las elecciones de los tribunales y periodistas sería desdeñosamente desmentido por el

líder, apoyado en su misión por la difusión viral de información falsa que envenena poco a poco la vida política del país.

No estamos hablando de un puñado de hechos aislados que se puedan comprobar o refutar con facilidad. El verdadero problema no radica solo en la falsedad de los datos, sino en la disolución de nuestra capacidad para distinguir la verdad de la mentira. Y aún más grave: en la transformación de la atmósfera que rodea esos hechos, en la forma en que los vivimos, los interpretamos y los recibimos. El aire mismo que respiramos se contamina. Por eso, Arendt nos advertiría de que mentir de manera constante no tiene como objetivo hacer que las personas crean en una mentira específica, sino algo mucho más destructivo: hacer que nadie crea en nada.

> El momento en que ya no tenemos una prensa libre, cualquier cosa puede suceder. Lo que hace posible que un régimen totalitario o cualquier otra dictadura gobierne es que la gente no está informada; ¿cómo puedes tener una opinión si no estás informado? Si todo el mundo siempre te miente, la consecuencia no es que creas las mentiras, sino que, más bien, nadie cree en nada.
>
> Esto es porque las mentiras, por su propia naturaleza, tienen que ser cambiadas, y un gobierno mentiroso tiene que reescribir constantemente su propia historia. En el lado receptor, no solo obtienes una mentira, una mentira con la que podrías vivir el resto de tus días, sino que obtienes una gran cantidad de mentiras, dependiendo de cómo sople el viento político. Y un pueblo que ya no puede creer en nada no puede tomar decisiones. Se le priva no solo de su capacidad de actuar, sino también de su capacidad de pensar y juzgar. Y con tal pueblo, entonces, puedes hacer lo que quieras.[11]

El objetivo de la mentira masiva no es reemplazar la verdad por el engaño, ni lograr que la falsedad se crea como si fuera cierta. El verdadero propósito —y el peligro más profundo— es otro: erosionar

la capacidad misma de creer. Que ya no importe qué es verdad o mentira, porque al final nadie cree en nada. Esa es la victoria del cinismo. Hoy no estamos frente a un pueblo engañado, sino frente a una ciudadanía desorientada. Lo que figuras como Trump logran no es que la gente crea ciegamente en ellas, sino algo más insidioso: que la gente deje de creer en todo lo demás. Que digan cosas como: «No sé si hubo fraude, pero algo raro pasó», o «Quizá las elecciones no fueron del todo limpias». No es adhesión, es duda sembrada. Y esa duda, multiplicada hasta el cansancio, se convierte en terreno fértil para el desencanto. Por eso las instituciones tiemblan: no por el ataque directo —que también—, sino por la pérdida de confianza.

Desde ahí es muy fácil dejar que todo se derrumbe.

El verdadero peligro de la mentira constante es que se pierda la fe en la verdad: las mentiras no reemplazan la realidad, sino que hacen que se tambalee. La mentira constante genera cinismo y confusión, debilita nuestra capacidad para orientarnos en el mundo real. Al repetirse sin descanso, las mentiras no buscan ser creídas. Buscan disolver nuestra confianza en la verdad misma, crear un vacío de confianza donde la verdad se vuelve irrelevante, un terreno fértil para la confusión y el desencanto. O, como lo expresó Timothy Snyder, «la verdad se defiende mal a sí misma cuando escasea». La verdad, en su fragilidad, se convierte en una sombra que ya nadie ve con claridad.

Cuando se pierde la capacidad de discernir lo verdadero de lo falso, la realidad misma se disuelve. Es entonces cuando nuestro juicio se debilita y nos volvemos vulnerables. Vulnerables no solo a la mentira, sino a cualquier relato que ofrezca falsas certezas.

La mentira, cuando es constante, no construye un mundo nuevo; destruye el suelo donde antes pisábamos con seguridad. Y sin suelo, sin verdad, corremos el riesgo de que se puede hacer con nosotros lo que se quiera. Ese es el verdadero peligro. El salto cualitativo con la posverdad marca un cambio radical en las reglas del juego. Ya no se trata solo de conjurar una imagen del mundo político dentro de los límites de la realidad factual, sino de un régimen donde proliferan narrativas en una lucha por imponerse. Arendt nos recuerda que es posible tensar el «tejido de la realidad» sin romperlo. Pero ¿qué sucede si cruzamos esa línea roja y socavamos por completo el suelo que pisamos? El poder devastador de una gran mentira radica en que nos lleva a cuestionar nuestras creencias en muchas otras cosas. Para aceptar que unas elecciones presidenciales fueron robadas, debemos desconfiar profundamente de todo lo demás:

> … hay que desconfiar de los periodistas y de los expertos, y también de los representantes de las instituciones locales, estatales y federales; desde los funcionarios electorales a los cargos electos, el Departamento de Interior e incluso el Tribunal Supremo. Y eso debe ir necesariamente acompañado de una teoría de la conspiración: pensemos en cuántas personas tendrían que haber participado en el plan y cuánta gente tendría que haber ayudado a encubrirlo. [12]

A los seguidores de Trump no les importa que hable con desdén de los medios —ese «partido de la oposición», como los bautizó Steve Bannon—, ni que los amenace, ni que ataque con desprecio a las agencias de inteligencia o a la Oficina Presupuestaria del Congreso. Tampoco les estorba que utilice la Presidencia como una plataforma para su autopromoción y la de los suyos. Es como si las reglas del

juego democrático hubieran estallado en mil pedazos. Nos movemos en una nueva pantalla, un nuevo escenario: en él, se ha convencido a amplios segmentos de la ciudadanía de que los antiguos narradores de la verdad mienten. Según ese relato la prensa engaña, las instituciones conspiran, los ojos fallan, y los hechos se vuelven líquidos. No es nuestro líder quien distorsiona la realidad, sino todos los demás. Así, se invierte la brújula moral. Y donde antes había certezas compartidas, ahora hay un manto de desconfianza que lo cubre todo. «La mentira os hará libres», decía Fernando Vallespín.

Uno de los ejemplos más paradigmáticos del fenómeno posverdad lleva el nombre de Rush Limbaugh.[13] En su programa de radio, titulado *Climategate*, Limbaugh leyó una serie de correos electrónicos privados filtrados desde un instituto de investigación climática. La fuente era anónima, pero el efecto fue fulminante. Bastaron unas cuantas frases sacadas de contexto, leídas con teatralidad, para desencadenar una reacción en cadena. Los medios conservadores recogieron el guante y comenzaron a amplificar el mensaje, extrayendo oraciones, retorciéndolas, volviéndolas oscuras, casi conspiranoicas.

Los grandes medios, atrapados en su reflejo condicionado de «dar voz a ambos lados», recogieron la supuesta «controversia» y la proyectaron al gran público, validándola de facto. La exageración se volvió titular, el titular se volvió creencia y la creencia se blindó contra toda evidencia. La desinformación, amplificada sin freno, terminó sedimentándose como una certeza incuestionable. Y aunque al menos cinco investigaciones independientes acabaron por exonerar a los científicos, nada de eso importó ya. Porque en la

mente de muchos oyentes conservadores, la narrativa ya se había incrustado como una astilla: el mundo estaba podrido. La ciencia, los medios, la academia, el Gobierno; todos eran parte del mismo engaño.

Limbaugh lo resumió con la precisión de quien sabe justo lo que está haciendo: «La corrupción que existe entre el Gobierno y el mundo académico y la ciencia y los medios de comunicación». La frase hizo carrera. Se convirtió en un mantra. Y cuando todo es mentira, cuando nadie dice la verdad, solo queda una opción: creer en aquel que afirma hablar sin filtros, sin máscaras, con la osadía de quien desafía al sistema entero. Pero no se llega hasta ahí en un arrebato ni con una diatriba casual. Aquello fue un trabajo meticuloso, una erosión lenta, paciente y constante. Una labor de zapa cultural que los grandes medios ignoraron o minimizaron durante demasiado tiempo, mientras la realidad se iba desgastando como una piedra bajo la lluvia ácida de la desinformación.

Y así, acabamos arrojados a un terreno incierto, donde las mentiras ocupan el lugar de los hechos, y la verdad es tratada como una traidora. Un mundo donde ya no sabemos —o no queremos saber— si lo que vemos es real o apenas una ficción sembrada con mucho cuidado para que jamás podamos estar seguros de nada.

En un pasaje de *Juego de tronos*, al inicio de su última temporada, Tyrion Lannister, visiblemente frustrado, se encara con Jon Nieve. El joven bastardo acaba de rechazar la oferta de Cersei de permanecer en Invernalia una vez terminada la guerra contra los caminantes blancos. Tyrion no puede contenerse: «¿Habéis considerado aprender a mentir de vez en cuando? […] ¿Un poquito?». Han pasado siete temporadas para llegar a este punto. Por fin, los

personajes principales logran presentarse ante la reina en una tregua improbable, con el objetivo común de enfrentarse a la amenaza real, la única que importa: los caminantes blancos. Todo lo demás —el poder, los reinos, las venganzas— queda relegado ante ese enemigo existencial. Pero Jon Nieve no se deja arrastrar por la estrategia ni la conveniencia: su sentido de la honradez no le permite fingir. No puede servir a dos reinas, ya ha jurado lealtad a Daenerys, y eso —para él— basta.

Entonces dice algo que va mucho más allá del contexto épico: «Hablad de mi padre si queréis. Decidme que esa actitud lo mató. Pero cuando mucha gente hace falsas promesas, las palabras pierden su significado. Luego ya no hay respuestas, solo mejores y mejores mentiras». Snow formula aquí una intuición profunda sobre el corazón mismo de la posverdad. Cuando las palabras se vacían, cuando los compromisos se degradan y la mentira circula como moneda común, lo que se pierde no es solo la verdad: es el suelo compartido desde el cual podemos siquiera discutirla.

En ese vacío, lo que emerge no es el debate, ni la duda razonada, ni la búsqueda de certezas. Lo que emerge es una epistemología tribal, un orden donde ya no importa si algo es verdadero o falso, sino si es útil para la causa. La información deja de ser evaluada por su correspondencia con la realidad para ser juzgada por su alineación con los valores del grupo y la voz del líder. Así es como «lo que nos conviene» se convierte en «lo verdadero». Y en ese giro, tan imperceptible como devastador, se consuma la ruptura. Lo que nos convence «no son los hechos, ni siquiera los hechos inventados, sino solo la consistencia del sistema del que son presumiblemente parte».[14] Es la lógica de la tribu, donde no hay

hechos que puedan penetrar la muralla de las creencias compartidas. Cuando ya no hay hechos, solo mejores mentiras, la política se transforma en fe. Y la fe, en manos del poder, ya no necesita justificar nada.

¿Cómo mantener ese equilibrio precario entre mentira y política sabiendo —como advierte Arendt— que la mentira no es ajena a la vida pública, sino una herramienta a veces necesaria, incluso justificable, no solo en manos de demagogos, sino también en las del hombre de Estado? ¿Cómo aceptar esa tensión sin que se deshilache por completo la textura de lo real? ¿Cómo evitar que el uso estratégico de la mentira nos arrastre, poco a poco, al colapso del cinismo, a la indignación sin sustancia o, peor aún, al nihilismo político donde ya nada importa porque todo parece falso?

La clave, quizá, está más en trazar los límites de la mentira que en rechazarla de plano. En reconocer que, si la política necesita ficción, esta debe estar anclada a un terreno compartido de significación, y no flotar en la nada de una batalla tribal de relatos, porque cuando el suelo desaparece, no queda espacio para el desacuerdo democrático, sino apenas una guerra de credos. La historiadora británica Lindsey Stonebridge lo dice con una claridad diáfana: lo que nos estamos jugando no es solo la verdad, sino el tipo de historia que queremos contarnos para poder vivir juntos: «Qué tipo de historia —escribe— se ajusta a nuestra existencia real en común y qué tipo de historia produce tiranía». Y añade: «Los narradores políticos que más necesitamos en estos momentos son los más hábiles para convencernos de que compartimos un mundo de hechos».[15]En ese cruce de caminos, no basta con resistir las mentiras más flagrantes. Hay que defender la posibilidad de un

mundo compartido. Y para eso necesitamos narradores políticos; no solo técnicos, ni líderes eficaces, ni expertos, sino narradores con el talento para persuadirnos de que el mundo, con sus grietas, aún puede sostenerse sobre hechos; sobre palabras que significan algo, sobre realidades que, aunque incompletas, no son intercambiables por fantasías convenientes. Cuando dejamos de compartir un mundo de hechos no desaparecen las historias: simplemente ganan las que mejor sirven al poder. Y entonces ya no es la verdad la que organiza la vida en común, sino el relato más eficaz. Ese camino, lo sabemos, no lleva a la libertad, sino al dominio.

4

LA FLEXIBILIDAD DE LA VERDAD

O de cuando los hechos se convierten en mera opinión

Hannah Arendt[1] ilustra la transformación de las verdades de hecho en opiniones a través del antiguo mito de la caverna de Platón. Imagina al filósofo, quizá Sócrates, regresando del mundo de las ideas, con la firme intención de compartir su verdad con la multitud.

Pero, al intentar transmitirla, esa verdad se desvanece, se disuelve entre los innumerables puntos de vista que surgen, como una luz brillante que se pierde en la niebla del debate. Y aquí resuena la misma idea que ya hemos explorado: cuando el científico se adentra en la arena pública, no puede hacerlo desde la altura de un sabio distante, sino como un ciudadano más, en pie de igualdad. Porque, como señala Arendt, tratar de erigirse en una autoridad absoluta sobre el conocimiento puede, irónicamente, socavar la propia aceptación de la verdad que pretende defender. Arendt advierte sobre la tentación del filósofo: transformar su experiencia solitaria de la verdad en reglas para el mundo plural de la política. Será natural que aquellos que habitan la caverna, sumidos en sus propias sombras, resistan aceptar esa verdad impuesta desde fuera.

Cuando la ciencia o la filosofía irrumpen en el terreno de los asuntos humanos, ese vasto y turbulento campo político, deben estar dispuestas a abrazar la complejidad que lo caracteriza. Y esa complejidad se encuentra en la naturaleza misma de las acciones políticas: son siempre impredecibles, están marcadas por la contingencia. En política todo depende de lo que aún no ha ocurrido, de lo inesperado o de lo que, aun siendo anticipado, podría suceder de formas distintas a las previstas. Cada decisión se toma sobre este telón de fondo de la falta de certezas. Rafael del Águila abordaba esta complejidad con ironía, al referirse a quienes, en su afán de encontrar una solución definitiva para cada problema político, caen en la trampa de la simplificación: «Frente a aquellos que creen que para cada problema hay una sola solución, yo creo más bien que para cada solución existen siempre varios problemas». La política, por su propia naturaleza, no es un rompecabezas que se resuelve con fórmulas, sino una especie de campo gravitatorio donde cada respuesta abre nuevas preguntas.

Los críticos de la posverdad insisten en que el problema está en que debemos reconstruir las autoridades, de forma que, cuando el filósofo entre en la esfera política como prescriptor de la moral, sea escuchado como tal. Casi con la misma ingenuidad, los medios de comunicación parecen convencidos de que, una vez efectuada la comprobación de los hechos, estos serán aceptados de forma inmediata por el público. Pero la naturaleza misma de las democracias nos dice que, cuando un hecho se expone al mercado de las opiniones, siempre existirá la posibilidad de someterlo a discusión. Como ya dijimos, el problema no se salda con un mero *fact-checking* ni con la restauración de las viejas figuras que antaño

custodiaron la verdad pública. Lo que debemos poner en el punto de mira es la atmósfera mundana[2] en la que los hechos se reciben. Si la política de la posverdad indica un estado de desconfianza pública en torno a la legitimidad del conocimiento y de sus guardianes, ¿tiene sentido proponer sin más como solución la vuelta de esos guardianes?

Este desprestigio es consecuencia de sus propios errores; por ejemplo, del cambio drástico de modelo de negocio de los medios de comunicación (del que hablaremos más adelante), pero también de las insistentes campañas contra ellos lanzadas por los nuevos demagogos.

En la medida en que el líder populista se relaciona con la realidad en términos de poder, esto es, pensando que puede instaurar él mismo la realidad de los hechos, niega la autoridad a los profesionales del periodismo, los funcionarios públicos y otras figuras cuyo trabajo consiste en fijar esa membrana de la realidad. Dichos líderes se esfuerzan a diario por desacreditar las noticias o las informaciones que proceden de los medios de comunicación tradicionales, y han conseguido que sus narrativas estén respaldadas por fuentes alternativas y otras vías. Hay mentiras que solo pueden arraigar si se ha inoculado ese clima de desconfianza dentro de una atmósfera emocional, alimentando la máquina que impulsa la creación de la política desfactualizada.

El problema de la democracia no radica —como a menudo se cree — en que la verdad, al adentrarse en el terreno político, pueda ser impugnada por una opinión. Eso es casi consustancial al juego democrático. El verdadero abismo se abre cuando esta confusión se vuelve estructural, cuando se convierte en un hábito del sistema,

una disfunción que muta incluso el lenguaje del populismo. Ya no se trata solo de retorcer los hechos: ahora, cuando no pueden sostener una mentira, simplemente la rebautizan como «opinión».

Ese salto no es inocente. Es una forma velada, pero implacable, de acción política.[3] Convertir un hecho en opinión no es solo una estrategia: es un acto de poder. Es decirle al mundo: «yo no necesito que la realidad sea cierta, porque tengo el poder de nombrarla de nuevo». En ese instante, el líder deja de dialogar con la verdad para proclamarse su dueño. Y al hacerlo, no solo la niega: la desafía. Desplaza a periodistas, funcionarios, expertos —todas esas voces que se dedican a custodiar lo real— y se erige en portavoz absoluto de un pueblo imaginado, cuya legitimidad le serviría para flotar por encima de los hechos como si la realidad no fuera más que un obstáculo narrativo.

LA PERVERSIÓN DE LA OPINIÓN

El salto de la verdad factual a la mera opinión como problema de la posverdad puede parecer contradictorio con lo que hemos venido defendiendo hasta ahora. Por un lado, hemos advertido sobre el riesgo de convertir el combate contra la posverdad en una cruzada nostálgica por restaurar una verdad objetiva, neutra y universal, como si existiera una sola forma correcta de ver el mundo. Ese gesto, aunque bienintencionado, puede terminar sofocando lo que la democracia busca proteger: la pluralidad de perspectivas y la riqueza del juicio humano.

Y, sin embargo, al mismo tiempo, ahora levantamos la voz contra el peligro inverso: licuar los hechos hasta convertirlos en opiniones que flotan en un océano de relativismos interesados. La trampa del populismo posfactual está justo ahí: al declarar que todo es opinable, se vacía de contenido lo que ocurre y solo queda en pie la fuerza de quien grita más fuerte.

Entonces ¿en qué quedamos?

Cuando las mentiras reemplazan una y otra vez las verdades de hecho, y se tacha de mentirosos a quienes dan cuenta sobre ello, no estamos solo ante una disputa de versiones: lo que se erosiona es la textura de la realidad. Trump, como otros líderes de su estirpe, jamás admitirá estar equivocado. En su lugar, se acogerá a la coartada de las «verdades alternativas» o se refugiará en el manto blando de la *mera opinión*. *Mera opinión*, en cursiva, es un sintagma muy arendtiano.

Si en algunos pasajes de su obra Hannah Arendt reivindica la opinión como elemento vital del espacio político —como fuente de pensamiento, de confrontación democrática, de pluralidad—, en *Verdad y política* se detiene con preocupación en el abismo que se abre cuando los hechos se degradan a *meras opiniones*. Esa degradación no es inocua. Es el síntoma de una atmósfera envenenada, donde la propaganda coloniza el lugar de la verdad y la convierte en una mercancía más dentro del mercado de las creencias. Cuando todo se vuelve opinable, cuando los hechos ya no tienen más fuerza que cualquier invención, entonces las posibilidades de que la verdad factual sobreviva al embate del poder son muy reducidas.[4] Aquí Arendt nos alerta de lo que ocurre cuando la verdad de los hechos se afronta de forma sistemática a la

propaganda de los que opinan frente a una mayoría que ya no distingue entre verdad y falsedad. Los manipuladores transformarán cualquier hecho en una opinión y la venderán al público como una más entre otras muchas, dentro de la competencia democrática de las opiniones.

Ahí radica el núcleo del mal contemporáneo: en la disolución de lo factual. Por eso, el *fact-checking* —por necesario que sea— no basta para restaurar la verdad. Puede documentar, aclarar, corregir. Pero no puede, por sí solo, recomponer la realidad común. Y aunque no debemos menospreciar el esfuerzo riguroso de quienes, desde los medios, se dedican a desmontar bulos y mentiras, tampoco podemos cerrar los ojos ante lo evidente: ese trabajo no ha detenido el ascenso del pensamiento conspiranoico ni la legitimación de las llamadas «verdades alternativas».

Los hechos alternativos no son errores, ni siquiera mentiras deliberadas: son actos de alto voltaje simbólico. Son pulsos de poder. Representan una conquista del relato sobre la realidad. Lo que deberíamos preguntarnos no es si estas falsedades son grotescas por demasiado evidentes. Por supuesto que lo son. La pregunta de verdad inquietante es: ¿por qué, a pesar de serlo, arraigan? ¿Por qué ese universo paralelo, esa distorsión sistemática de lo real, tiene cada vez más fuerza política? Lo que es preciso preguntarse es por qué esa grotesca mendacidad, tan obvia a ojos de muchos de nosotros, consigue establecerse políticamente e, incluso, por qué ese universo paralelo tiene cada vez más poder. Ahí está el desafío: no en refutar una mentira, sino en entender el deseo profundo que la sostiene. Porque hay algo en ese otro mundo —ese donde los hechos no pesan, pero las emociones sí— que sigue

atrayendo a millones de personas. Y contra eso la verdad por sí sola no basta: hace falta recomponer la confianza en lo que significa compartir una realidad.

Hubo una escena en la toma de posesión de Donald Trump en 2017 que debería figurar en los libros de historia, no como anécdota, sino como advertencia. Aquel día llovía sobre Washington D. C., una lluvia fina pero persistente, visible, tangible. Sin embargo, en plena ceremonia, Trump alzó la voz y dijo: «No está lloviendo». Y lo asombroso no fue la negación en sí —porque de esas hay muchas—, sino lo que ocurrió después: gente que se cobijaba bajo los paraguas los acabó cerrando, como si el peso de las gotas fuera menos real que el peso de las palabras. Ese acto, casi litúrgico, revela el tipo de lealtad que no nace de la convicción, sino de la rendición. Una fidelidad ciega que no se ancla en los hechos, sino en la voluntad de creer. Ahí se activa el poder brutal del lenguaje cuando se usa no para describir el mundo, sino para imponerlo.

RESONANCIA Y DIÁLOGO: LA CRISIS DEL DEBATE EN LA ERA DE LA POSVERDAD

Para muchos de nosotros, el desconcierto radica en la dificultad creciente para evaluar lo que vemos. El problema no es solo que se mienta, sino que la mentira ya no busca parecer verdad. Trump puede afirmar, sin vacilar, que los inmigrantes de Springfield se comen nuestras mascotas, y no se trata ya de una falsedad, ni siquiera de una provocación. Es una demostración de fuerza, como negar la lluvia mientras las gotas caen sobre el rostro de todos.

Trump alimenta una narrativa que no busca persuadir, sino activar emociones. Deshumaniza a las personas migrantes, las convierte en amenaza, en figura del miedo, en símbolo de decadencia. No para discutir su lugar en la sociedad, sino para expulsarlas simbólicamente de ella. Su lenguaje no se dirige a la razón, sino al estómago; no busca convencer, sino conmocionar. Pero sería ingenuo pensar que solo él juega ese juego. Tampoco Kamala Harris, en ese debate televisado sobre los migrantes y las mascotas, estaba argumentando realmente. Como explica el historiador literario Hans Ulrich Gumbrecht, lo que dominó aquella campaña —y tantas otras en esta era— no fue la comunicación argumentativa, sino lo que él llama «comunicación de resonancia»: una forma de discurso que no apunta a la verdad ni al análisis, ni siquiera al acuerdo. Su objetivo no es el significado, sino la vibración, una onda emocional que atraviesa a la audiencia y la hace sentir parte de algo, no necesariamente pensar algo.

Se trata, en el fondo, de producir afecto, de encender una sensación, una identificación, una reacción visceral. Y en esa lógica, la política deja de ser deliberación para convertirse en espectáculo sensorial. Ya no importa lo que se dice, sino lo que se provoca; ya no se busca construir un argumento, sino fabricar una cámara de eco. La pérdida del mundo común empieza ahí. Cuando el lenguaje político ya no sirve para compartir, sino para generar resonancias; cuando las palabras dejan de ser puentes entre perspectivas para convertirse en tambores que marcan el ritmo de las tribus enfrentadas, tenemos un problema.

Ninguno de los candidatos habló en realidad de sus programas, de medidas concretas, de lo que harían si ganaban. La atmósfera que

propicia la posverdad —ese horizonte espeso cargado de afectos, proyecciones y sospechas— favorece una política desfactualizada, donde el contenido se desvanece y lo que queda es la pura forma emocional del discurso. Ahí fue donde Kamala Harris perdió. No porque sus ideas fueran débiles, sino porque no logró romper la percepción de lejanía. No supo disolver esa imagen de intelectual distante, de representante de un *establishment* profesional —el de los fiscales— que despierta recelo, incluso miedo, en amplios sectores del electorado, «especialmente como alguien que también ha trabajado como fiscal y, por tanto, pertenece a un grupo profesional al que mucha gente teme», apuntaba Hans Ulrich Gumbrecht. Y remataba: «Fue un factor importante, por estúpido que parezca».[5] Pero en realidad no lo es. Al contrario, tiene mucho sentido. Tiene una lógica brutal, alineada a la perfección con la deriva actual.

En un entorno donde la política se juega en el terreno del afecto más que en el del argumento, lo que se transmite no es un plan, sino una emoción. Si Trump representa mi rabia, mi desconfianza, mi hartazgo con el sistema, Harris representa una alegría ajena, una compostura que no vibra con mi malestar. Y eso basta para tomar partido. Lo inquietante es que ya no se trata de debatir ideas, porque no hay ideas enfrentadas. Ya no hay un objeto común que nos permita discutir la realidad. Cada candidato, cada elector, cada medio de comunicación habita una burbuja de resonancia donde lo que se dice importa menos que lo que se siente. El resultado es el silencio estruendoso que genera el debate. Un silencio lleno de consignas, de gestos, de emociones coreografiadas, pero vacío de intercambio real. Porque para que exista debate tiene que haber

primero un mundo compartido sobre el cual poder tener interpretaciones distintas. Es como si estuviéramos en habitaciones completamente separadas mirando ventanas diferentes. No podemos tener una discusión sobre lo que vemos afuera porque literalmente no estamos viendo el mismo paisaje. No hay un «afuera» compartido sobre el cual discrepar.

Necesitamos un mundo común que nos conecte, dice el profesor Roger Berkowitz, fundador y director académico del Hannah Arendt Center for Politics and Humanities en el Bard College. Sin eso, la política se difumina y desaparece. La idea de verdad como mundo común que nos conecta es perfectamente compatible con la afirmación de que la política, en el fondo, está hecha de opiniones, «porque el mundo está lleno de personas, y las personas tienen diferentes opiniones», afirma Berkowitz. Pero uno de los grandes problemas a los que nos enfrentamos hoy en relación con la verdad en la política es que muchas personas confunden lo que piensan con hechos. Creen que sus creencias personales no son solo puntos de vista, sino verdades absolutas. Defienden su opinión como si fuera una verdad insoslayable.[6]

Decir que «los inmigrantes se comen nuestras mascotas» es lo mismo que decir «a mí me gusta la Coca-Cola». La respuesta solo puede ser: «Y a mí la Pepsi». Cuando lo que hacemos no es más que registrar opiniones «meramente subjetivas», estamos ante otra dimensión de la posverdad. Ese subjetivismo radical no puede dar lugar a un espacio público caracterizado por la pluralidad de opiniones. Su efecto es destruir el mundo donde formulamos opiniones y formamos nuestros juicios. Eso explica por qué Arendt insistió siempre en la relación entre pluralidad, la aparición de

individuos en la esfera pública y la existencia de un diálogo en el que confrontemos opiniones. Es lo que consideraba como «pensamiento representativo»:

> Cuantos más puntos de vista de otras personas tenga presentes en mi mente mientras reflexiono sobre un tema determinado, mejor será mi capacidad para imaginarme cómo me sentiría y cómo pensaría si estuviera en su lugar, mayor será mi capacidad de pensamiento representativo y más válidas serán mis conclusiones y mi opinión.[7]

Este concepto —el pensamiento representativo— se sostiene en una habilidad fundamental: la de considerar múltiples perspectivas al formar nuestros juicios, sobre todo en el ámbito político y social. No se trata de tolerancia ni de empatía, sino de una verdadera ampliación del mundo. Al abrirnos al punto de vista de otros, enriquecemos nuestra comprensión, sí, pero también elevamos la legitimidad de nuestras propias conclusiones, porque no hay juicio que valga si no ha atravesado la prueba del otro.

Cuando Hannah Arendt escribe que «los griegos aprendieron a *comprender*, no a comprenderse como individuos, sino a mirar al mismo mundo desde la posición del otro»,[8] nos ofrece algo más que una elegante fórmula histórica. Nos está dando una guía para tiempos confusos. Nos dice que la comprensión no es una introspección ni una afirmación narcisista de lo que pensamos. Comprender, en su sentido más profundo, es aprender a ver el mundo con los ojos de los demás. Y en una época en la que el ruido de las emociones disfrazadas de opiniones amenaza con ahogar toda conversación significativa, recordar esta forma de comprensión —generosa y exigente— se vuelve un acto de resistencia.

Imaginemos a un legislador enfrentándose a la difícil tarea de decidir sobre una nueva ley de educación. En lugar de apresurarse a tomar decisiones basadas solo en su experiencia personal, su ideología o la línea del partido, el legislador decide practicar el pensamiento representativo. Se toma el tiempo para escuchar de forma activa a diversos grupos: maestros que viven la realidad del aula, estudiantes que experimentan el sistema de primera mano, padres que se enfrentan a las consecuencias directas de la educación de sus hijos, expertos en pedagogía que aportan datos y análisis, y comunidades enteras afectadas por las políticas educativas.

Este ejercicio no consiste solo en acumular opiniones, sino en sumergirse en la pluralidad de perspectivas, en ponerse en el lugar del otro, en mirar el problema desde ángulos diversos y enriquecedores. Al hacerlo, el legislador no solo logra una visión más completa de la realidad, sino que también puede formular una política que responda mejor a las necesidades reales de la sociedad, en lugar de hacerse eco de una visión personal o partidista limitada.

Es un ejercicio profundo, de apertura y reflexión, que exige de cada individuo la capacidad de ceder en parte su visión para construir un entendimiento común que es clave para la democracia deliberativa. Este es el pensamiento representativo que Arendt defendió con tanta vehemencia: la capacidad de integrar y respetar las perspectivas ajenas, no para ganar un argumento, sino para crear un espacio compartido. En un mundo donde la política a menudo se reduce a ruido y posiciones irreconciliables, este tipo de ejercicio parece casi utópico. Pero no es una utopía. Es la base

misma de una política que pretende ser democrática, inclusiva y de verdad representativa.

Y, a fin de cuentas, es lo único que puede salvarnos del vacío de la posverdad, de la política como caja de resonancia, del miedo que nos divide y de la indiferencia que nos separa.

EL ESPEJISMO DE LA LIBERTAD DE EXPRESIÓN

Cuando muchas miradas convergen, algo poderoso ocurre: surge una forma de razonabilidad que no solo matiza los hechos, sino que disuelve prejuicios, abre espacio a la reflexión y da lugar a juicios más justos. Esta pluralidad no es simple ruido político ni un desfile de discursos sueltos: es un proceso profundo, donde no se lanzan opiniones al viento, sino que se cultivan. Se afinan en el contraste con otras. La pluralidad de opiniones no es mera comunicación. Y justo por eso, aunque parezca paradójico, cuantas más opiniones circulan, más sólido se vuelve nuestro mundo compartido.

Sin embargo, lo que hoy afrontamos es otra cosa. Es aquello que ya advertía Fernando Vallespín en *La mentira os hará libres* al hablar de la transformación de la libertad de opinión en «la posibilidad de pronunciarnos libérrimamente sobre el mundo». La libertad de opinión se ha degradado, convertida en un campo donde cada uno se pronuncia sin freno ni contexto, como si decir cualquier cosa fuera un acto de verdad. No es un ejercicio de pensamiento: es una trinchera desde la cual se dispara.

Desde una crítica que resuena con la lucidez de Hannah Arendt, Vallespín pone el dedo en una herida crucial: la conversación pública

se ha vaciado de sustancia, degradada hasta volverse simple cháchara. Hemos renunciado a la idea de un mundo objetivo, algo firme, algo que nos exceda y al que debamos, al menos, una mínima lealtad. Lejos de buscar elementos de referencia compartidos que nos permitan hablar de un mundo común, «lo que se hace es lo contrario, subjetivizarlo, individualizarlo». El resultado es que «la idea de verdad se cancela».[9]

Para mostrar ese salto de la verdad a la *mera opinión*, Vallespín utilizaba un ejemplo revelador:

> Algunos de mis alumnos se quedan perplejos cuando les suspendo por, digamos, reflejar erróneamente el pensamiento de Maquiavelo. «Pero es que esa es mi opinión sobre Maquiavelo», replican con total sinceridad. Confunden así —como grandes sectores de la sociedad en general, por otra parte—, **interpretación** —que presupone un conocimiento a fondo del personaje— con **opinión**.[10]

Cuando Fernando Vallespín habla de la opinión, lo hace en el sentido que Hannah Arendt llamaría su «forma más degradada»: la *mera opinión*, la expresión subjetiva sin exigencia de verdad, la afirmación que no busca comprender ni persuadir, sino solo exhibirse. Pero para Arendt —siguiendo el hilo socrático— la opinión es, o al menos puede ser, otra cosa: no un espejo del yo, sino una herramienta para el juicio. No una pose, sino un ejercicio de libertad. Opinamos, en ese sentido, no para marcarnos, sino para habitar juntos el mundo, para pensarlo desde distintas perspectivas y desde ahí construir el suelo compartido de lo político.

El problema aparece cuando esta capacidad se desvía, cuando el terreno del juicio se abandona y todo se reduce al parecer subjetivo,

expresado sin compromiso ni con el mundo ni con los otros. Entonces, no solo se fragmenta la realidad —porque cada uno se encierra en su burbuja de percepción—, sino que se pierde algo más profundo: la voluntad de ser veraces. No ya la capacidad de encontrar la verdad, sino el deseo de buscarla.

Opinar deja de ser una forma de estar en el mundo y se convierte en un simple gesto de afirmación narcisista: opino, luego existo. Ya no opinamos para pensar juntos, sino para reafirmarnos frente a los demás, como si cada palabra dicha fuera una pieza más de nuestro autorretrato digital. Y es ahí donde debe posarse nuestra atención: en lo que nos sucede en nuestro interior como sujetos, en la abdicación de nuestra libertad de juicio, en el olvido de que opinar no es exhibirse, sino comprometerse con lo real. La lucha por la verdad —en tiempos de posverdad— no comienza fuera, sino dentro. No empieza en los medios, ni en los algoritmos, ni en los discursos públicos. Empieza en cada uno de nosotros, en el instante en que decidimos hablar con fidelidad al mundo, o solo para escucharnos a nosotros mismos.

La pérdida del mundo común, cuando nos pronunciamos sobre algo, nos ha llevado a hablar siempre desde un «lo que me parece a mí» que es indiferente a la realidad misma o a lo que piensen los demás. Ese «lo que me parece a mí» no implica que yo me pronuncie sobre el mundo tal y como aparece ante mí. Las opiniones se entienden casi como gustos, y no como una forma de contar mi propia experiencia sobre ese mundo que se abre ante mí, sabiendo que también se abre para otros y que, al cabo, es el mismo mundo. Pero en ese «a mí me parece» no hay posibilidad de que exista una pluralidad de opiniones ni una conversación, pues la transformación

de un hecho en mera opinión destruye a la postre ese mundo común en el que intercambiamos puntos de vista y formamos nuestro juicio sobre la realidad[11]. Y, sin embargo, tal y como nos recuerda Vallespín, «nunca se ha discutido tanto».[12]

Por supuesto, este fenómeno no se puede entender sin la irrupción de internet, y aquí es muy difícil hacer un diagnóstico sin caer en la nostalgia. Pero lo cierto es que con internet llegó la democratización del discurso; no solo abrió canales de comunicación, también dinamitó las jerarquías tradicionales del saber. Antes, ciertas instituciones (la academia, los medios, las élites políticas) tenían la potestad de marcar qué era verdad y qué no. Ahora cualquier voz puede hacerse oír, incluso (y a, veces, sobre todo) si contradice esa supuesta verdad establecida. Lo que antes era una conversación mediada por filtros de validación —rigor, fuentes, consenso— hoy es una cacofonía donde todas las opiniones parecen valer lo mismo, porque todas circulan con la misma intensidad. Una teoría científica y una conspiración absurda comparten espacio en redes, vídeos virales, foros.

En ese escenario, la verdad ya no es una construcción común y argumentada, sino una opción más en el menú de creencias. El efecto es paradójico: nunca tuvimos tanta información disponible, pero a la vez nunca fue tan difícil distinguir lo verdadero de lo falso, lo opinable de lo verificable. Y este fenómeno no es neutro, porque cuando todo es opinable, cuando los hechos se relativizan, la política pierde su ancla. Ya no se debate cómo actuar frente a una realidad compartida, sino que se discute cuál es esa realidad. Y si ni siquiera podemos ponernos de acuerdo en eso, el diálogo se rompe, el

espacio público se fragmenta y la democracia, que vive de ese espacio, empieza a asfixiarse.

Lo que estamos viendo no es solo un cambio tecnológico: es una transformación profunda en el régimen de verdad. Aunque debemos tratar de huir de cualquier mirada nostálgica sobre el pasado, lo cierto es que hemos transitado de un mundo en el que la verdad se imponía por la autoridad o el consenso de sus antiguos guardianes hacia otro en el que la verdad tiene que competir por la atención. Y en esa competencia, muchas veces, no gana la más razonable, sino la más ruidosa.

Al mismo tiempo, las redes sociales son un escenario perfecto para exhibirnos vanidosamente con las afirmaciones que realizamos, y no tanto un foro donde exista realmente una deliberación pública. Hoy atravesamos un momento singular: la verdad, antes sostenida por consensos compartidos y legitimada por instituciones, ha perdido su centro de gravedad. Con la irrupción de internet y el ascenso de voces disonantes, el antiguo pacto en torno a lo real se ha resquebrajado. Opiniones que antes quedaban en los márgenes ahora circulan con fuerza, y la verdad —lejos de imponerse— debe competir. No con argumentos, sino con visibilidad.

De ese modo, la libertad de opinar, lejos de afirmarnos como sujetos libres, ha servido para exponer nuestra vulnerabilidad. Hemos confundido expresión con emancipación. Pero esta libertad aparente no nos ha hecho más fuertes, sino más manipulables. La opinión como grito, como postura, como selfi ideológico nos ha dejado expuestos a una nueva forma de poder: amorfa, invisible, pero eficaz. Un poder que ya no reside en las instituciones, sino en los algoritmos, en los discursos virales. Y esa es la paradoja: el

problema de la posverdad no es solo una crisis de la verdad, sino una crisis de la libertad. No hemos perdido el acceso a lo verdadero —eso aún se puede buscar—; lo que hemos perdido es el suelo firme desde el cual pensar con soberanía. Recuperar la verdad, entonces, no es una cuestión de reconstruir certezas absolutas, sino de rehacer nuestra capacidad de juicio. De volver a ser libres no en la expresión vacía, sino en la búsqueda común de sentido.

5

SOBRE EL SUELO Y EL CIELO

O sobre la falsa dicotomía entre verdad y opinión

> La peculiaridad del mal que consiste en impedir la expresión de una opinión es que se comete un robo a la raza humana; a la posteridad tanto como a la generación actual; a aquellos que disienten de esa opinión, más todavía que a aquellos que participan en ella.
>
> JOHN STUART MILL, *Sobre la libertad*

¿Y si verdad y opinión no fueran opuestas? ¿Y si para llegar a la verdad necesitáramos reunirnos y compartir nuestras opiniones? Hannah Arendt nos invita a imaginar otro modo de pensar la verdad: no como un monolito solitario, encerrado en su propia certeza, sino como algo que aparece solo cuando se pone en juego entre muchos. Al afirmar que «un asunto solo puede mostrarse bajo múltiples aspectos cuando hay muchos a los que respectivamente aparece [dicho asunto] desde perspectivas diversas»,[1] Arendt nos está diciendo que la verdad no se decreta: emerge entre nosotros. La

pluralidad de opiniones no es un obstáculo para la verdad, sino todo lo contrario. A través del intercambio entre miradas distintas se va delineando un marco compartido de sentido: no hay verdad política sin multiplicidad de voces.

Esto subvierte una vieja idea: que la verdad habita en un plano más alto que la opinión. Arendt nos ofrece otra imagen. La de una verdad que no se aísla en su torre, sino que se lanza al espacio público, sabiendo que necesita del juicio de muchos para adquirir forma. Opinar no es degradar la verdad: es acercarse a ella. Y si algo necesitamos en estos tiempos —de verdades rotas y de certezas tambaleantes— es volver a creer que solo conversando entre iguales podemos construir el mundo que queremos habitar.

Pero no nos dejemos engañar: el mundo común no es «la naturaleza común de todos los hombres que la constituyen», como nos advierte Arendt. No basta con existir juntos: hace falta algo más. Las condiciones del mundo común solo se garantizan «por el hecho de que, a pesar de las diferencias de posición y la resultante variedad de perspectivas, todos están interesados por el mismo objeto».[2] Es decir, cuando, a pesar de nuestras diferencias de posición, nuestras trayectorias, nuestras perspectivas, nos interesa el mismo objeto. Es esa confluencia de atención, ese estar volcados hacia algo en común, lo que hace posible el espacio compartido donde la realidad puede aparecer.

Volvamos al debate del cambio climático. Ese mundo común no nace del hecho de que todos somos humanos viviendo en el mismo planeta. Nace porque científicos, activistas, políticos, empresarios y ciudadanos, aunque desde lugares radicalmente distintos, se detienen ante un mismo fenómeno: el calentamiento global, sus

causas, sus consecuencias. Y desde ahí lo miran, lo nombran y lo discuten; cada quien desde su ángulo, con sus intereses, con su lenguaje. Pero el objeto está ahí, en el centro. Y esa coincidencia en torno a algo que importa —que *nos* importa— es lo que funda el mundo común. La clave, entonces, no es la mera existencia del problema, sino la *participación* de múltiples voces en su comprensión. No es la gravedad del cambio climático lo que crea de forma automática un espacio compartido, sino el hecho de que distintas personas lo reconozcan como realidad y como urgencia. El mundo común se construye cada vez que dejamos de hablar desde nosotros mismos para hablar *de algo* que está entre nosotros.

Es ahí donde la pluralidad de voces no obstaculiza la verdad, sino que la amplifica. Y es ahí, también, donde descubrimos que afrontar el cambio climático no es solo una cuestión técnica, sino, sobre todo, una tarea profundamente democrática. Es ahí, en definitiva, donde la pluralidad se vuelve política, y la realidad, compartida.

Cuando un objeto —o un problema— deja de verse desde múltiples perspectivas, la base común de la realidad se desmorona. ¿Cómo ocurre este derrumbe?

Hannah Arendt habla, por ejemplo, de las condiciones de «radical aislamiento», un concepto que, aunque forjado para describir la lógica asfixiante de los regímenes totalitarios, resuena de manera inquietante en nuestro presente. En aquellas sociedades se imponía una única visión del mundo, y cualquier intento de disentir se sofocaba. El resultado producía individuos incapaces de ver o escuchar más allá del relato oficial, privados no solo de libertad, sino de compañía. Esas condiciones de aislamiento son bastante familiares con la fragmentación de nuestras sociedades, y el caldo de

cultivo, como veremos más adelante, de la manipulación de los populistas. Pero Arendt no se queda ahí. También advierte sobre otra forma de ruptura: la *sociedad de masas* en la que, paradójicamente, no se impone una verdad única por la fuerza, sino que todos repiten la misma perspectiva por inercia. Se disuelve la diferencia, se apaga el juicio, se neutraliza la pluralidad porque actuamos y pensamos como si fuéramos parte de un solo cuerpo sin pensamiento propio. «En ambos casos —escribe— los hombres se han convertido en completamente privados, es decir, han sido desposeídos de ver y oír a los demás, de ser vistos y oídos por ellos».[3]

Y ahora preguntémonos: ¿no estamos viendo algo similar hoy, con la balcanización de nuestro espacio público? Las cámaras de eco, los algoritmos, la fragmentación extrema de los discursos… Cada cual encerrado en su burbuja, sin confrontación real y sin escucha. No es totalitarismo en el sentido clásico, pero sí es una forma peligrosa de aislamiento contemporáneo. Y ese aislamiento —que normalizamos como libertad de expresión sin encuentro— es el terreno fértil para la manipulación populista, para la distorsión de la realidad y la erosión de la política como espacio de lo plural.

En tiempos de posverdad, los hechos ya no son el centro de gravedad desde el cual distintas posiciones se aproximan a la realidad con un interés común. Al contrario: cada cual se repliega en su burbuja informativa, en su comunidad ideológica, en su tribu emocional. Las opiniones no dialogan, sino que se reafirman entre sí, blindándose y haciéndose impermeables. Esto —aunque parezca nuevo— es algo que Hannah Arendt ya había advertido. Tanto en los regímenes totalitarios como en las sociedades de masas, los

individuos pueden quedar atrapados en la subjetividad de su propia experiencia. Incluso si millones de personas comparten esa experiencia, sigue siendo *subjetiva*, cerrada, repetitiva. No se abre al mundo, no hay apertura al otro. Y cuando eso ocurre, la verdad se vuelve prescindible e irrelevante. En la tiranía, se impone una única versión de los hechos desde el poder. En la posverdad, no hace falta imponer nada porque basta con que los hechos dejen de importar. La gente ya no pregunta si algo es cierto, sino si encaja con lo que siente o con lo que le conviene creer. La verdad se reemplaza por relatos emocionalmente eficaces e ideológicamente cómodos.

Por ejemplo, en el caso del cambio climático, en lugar de un debate basado en datos científicos y diferentes enfoques sobre cómo afrontarlo, muchas personas solo eligen creer o no en el problema según sus afinidades políticas o emocionales. Para muchos, basta con *creer* o *no creer* en el cambio climático, como si se tratara de una cuestión de fe o de afinidad tribal. La realidad deja de ser un punto de encuentro para convertirse en una marca identitaria. Y con eso llega ese gran riesgo: el aislamiento. El aislamiento no es solo físico, es epistemológico, afectivo y político. Es el cierre de la escucha y, por tanto, la imposibilidad del diálogo. Cuando cada grupo vive en su realidad paralela, convencido de que su versión es la única verdadera y que todos los demás están equivocados o manipulados, ya no queda terreno donde encontrarse.

La posverdad no es solo una época de mentiras o de confusión, sino la manifestación más clara de aquello que Hannah Arendt temía, esto es, la destrucción del mundo común. Ese mundo no desaparece de golpe, no se borra por arte de magia, sino que se deshace poco a poco cuando la realidad ya no se comparte ni se

discute, cuando deja de ser aquello que aparece *entre* nosotros para convertirse en una narrativa única, impuesta desde arriba por un líder populista o desde abajo por el peso del conformismo. Arendt lo dice sin rodeos: «El fin del mundo común ha llegado cuando se ve solo bajo un aspecto y se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva».[4] Lo común, entonces, no es lo que nos hace idénticos, sino lo que nos obliga a mirarnos desde nuestras diferencias.

Y si la posverdad representa ese derrumbe —el momento en que ya no se busca comprender el mundo, sino tener razón sobre él—, su antídoto no puede ser la imposición de una verdad absoluta, trascendente y ajena a la experiencia. Lo que este tiempo exige no es una cruzada por la Verdad con mayúscula que aplaste las opiniones, sino la reconstrucción paciente de un espacio donde verdad y opinión puedan interactuar de forma creativa, abierta y democrática.

LA TORRE DE MARFIL FRENTE A LA PLAZA DEL MERCADO

La dicotomía entre verdad y opinión se origina, en realidad, en una antigua tensión que enfrenta dos modos de vida distintos por completo. Por un lado, el hombre «en singular»: el filósofo solitario, refugiado en su torre de marfil, buscando la Verdad con mayúscula, única, eterna, inmutable. Por el otro, los «hombres en plural»: los ciudadanos, inmersos en el mundo compartido de lo cotidiano, donde la verdad no se revela como una certeza absoluta, sino que se construye entre voces en la plaza del mercado, en medio del ruido y la contingencia de lo humano. Esta imagen del filósofo

aislado, heredera de la tradición platónica, nos habla de un ideal: el de un principio superior que pueda poner orden al caos de las opiniones. Allí donde la vida pública se expresa con diversidad y contradicción, la filosofía ha buscado una verdad que se mantenga firme, incuestionable, capaz de resistir el vaivén de las opiniones múltiples. Así, la verdad se ha erigido en antídoto contra el desorden del mundo. Arendt nos lo recuerda en *Verdad y política*: «a las siempre cambiantes opiniones de los ciudadanos, que a su vez estaban en un estado de flujo constante, el filósofo opuso la verdad».[5]

Este gesto, en su afán de salvaguardar un principio firme, termina a menudo por renunciar al mundo. Al preferir lo eterno sobre lo efímero y lo universal sobre lo plural, el filósofo se aleja de los hombres que pueblan la ciudad, los hombres en plural, con sus disputas, sus acuerdos y sus desacuerdos. Pero es justo en ese flujo constante donde se juega la política, donde nace nuestro juicio y donde se expresa la libertad. El desafío de nuestro tiempo ha estado siempre ahí: no en resolver esa vieja oposición, sino en aprender a habitarla. En reconocer que la verdad no debe imponerse desde lo alto para sofocar la opinión, ni la opinión deslizarse hacia el relativismo donde todo vale lo mismo. Solo cuando la verdad se deja interpelar por la pluralidad —y la opinión se atreve a ser veraz— puede haber un espacio realmente político.

El enfoque que nosotros tratamos de superar parte de una idea persistente: que la única forma de poner orden en la algarabía incesante de las opiniones es invocar los principios inmutables de la verdad. Según esta lógica, las opiniones serían por naturaleza sospechosas, demasiado volátiles para merecer confianza,

demasiado humanas para aspirar a la claridad. Verdad y opinión quedarían así confinadas a dos mundos distintos, casi opuestos.

La verdad, dicen, habita en lo alto: es el dominio de los pocos que, desde la academia o el pensamiento abstracto, acceden a un saber puro, objetivo, distante del ruido. La opinión, en cambio, ocurre abajo, en el zócalo de lo humano: se da en la plaza del mercado, en el murmullo del habla cotidiana, donde lo que se dice puede cambiar con el viento y donde, desde Platón, se sospecha del «hablar mentiroso».[6]

Esa es una de las claves para desenredar una tensión profunda que recorre la historia reciente de la política: la confusión entre verdad y poder, entre conocimiento experto y legitimidad democrática. Durante décadas, hubo un consenso liberal tecnocrático de centroizquierda y centroderecha sostenido por élites formadas en universidades similares, lectoras de los mismos autores, herederas de una racionalidad común, que se convirtió en custodio de lo que se terminó aceptando como verdad. No era solo un acuerdo político: era también una forma de ordenar el mundo, de definir lo que era sensato, razonable, legítimo. Ese mismo consenso que se presenta como expresión de la verdad objetiva era en realidad una forma de hegemonía. Su fuerza no estaba solo en sus argumentos, sino también en su capacidad para excluir otras opiniones por considerarlas irrelevantes, ignorantes o peligrosas. Cuando esa hegemonía se rompe —con la irrupción de internet, con la emergencia de voces marginales, con la aparición de líderes populistas que dan resonancia a lo excluido—, lo que se revela no es tanto que la verdad haya desaparecido como que esa verdad estaba apuntalada por un acuerdo de poder que ya no se sostiene.

Ese viejo consenso tecnocrático funcionaba como una verdad oficial frente a las opiniones del pueblo, y el estallido de la pluralidad —en muchos casos desordenada, contradictoria, incluso manipulada — ha dejado al descubierto que aquella «verdad» era también una forma de opinión privilegiada. Por eso, lo que nos obliga a pensar no es si debemos volver a ese orden perdido, sino cómo podemos reconstruir un mundo común donde las opiniones no se jerarquicen solo por su origen social o académico, y donde la verdad no sea una prerrogativa de las élites, sino una conquista colectiva a través del diálogo, el juicio y la confrontación de perspectivas. Y ahí el enfoque de Arendt no puede ser más valioso.

Las personas aprendemos a emitir juicios políticos en la plaza del mercado, en el mundo de las opiniones. Es ahí donde empieza la vida política. No en la soledad de la torre, sino en la confusión compartida de la plaza. Es en la plaza del mercado —ese lugar desacreditado por la tradición filosófica como morada de la ilusión— donde aprendemos a valorar las cosas. Es ahí donde los asuntos del mundo se hacen visibles desde perspectivas distintas, donde la palabra circula, donde nos vemos obligados a hablar con otros. Por eso, no se trata de elegir entre verdad y opinión, sino de devolverle dignidad al espacio donde ambas pueden encontrarse: la plaza, el mundo común, la conversación, nuestro juicio político.

Para pensar el juicio político, Arendt mira hacia Immanuel Kant. De él toma una idea fundamental: solo en la pluralidad de opiniones puede desarrollarse lo que llama el «modo de pensar más extendido», es decir, «la capacidad de pensar desde la posición de cualquier otro»,[7] de mirar el mundo desde perspectivas ajenas, de imaginar cómo lo vería alguien distinto a nosotros. Ese ejercicio —

ético, político y profundamente humano— es el corazón del juicio ciudadano. Pero esta capacidad no sobrevive al aislamiento.

Cuando nos encerramos en nuestras propias burbujas, cuando dejamos de escuchar otras voces, cuando nos convencemos de que basta con nuestra propia mirada, esa capacidad se marchita. Los autócratas y sus aprendices lo saben bien: una ciudadanía aislada es una ciudadanía dócil. Por eso buscan fragmentarnos, dividirnos, convencernos de que no necesitamos a nadie más. Y por eso debemos desconfiar cuando se nos promete una falsa autonomía disfrazada de libertad. Cuando se nos dice, al estilo Elon Musk, «tú eres tu propio medio de comunicación», lo que se promueve no es libertad, sino encierro.

No es cierto que podamos construir solos una visión del mundo. Necesitamos buscar esos lugares que nos ofrecen «la mayor panorámica posible sobre las posiciones y puntos de vista desde los que se considera y juzga un estado de cosas» para discernir, para mirar al mismo objeto entre todos y hablar sobre él. «El individuo en su aislamiento nunca es libre»,[8] nos dice Arendt. No lo olvidemos. Necesitamos espacios donde se despliegue la mirada más abarcadora de posiciones, puntos de vista, juicios distintos. Lugares donde podamos mirar juntos el mismo objeto, hablar sobre él, discutirlo y cuestionarlo.

En contra de la tradición filosófica que colocó la verdad en un más allá abstracto y despreciaba el mundo de las apariencias como ilusorio, Hannah Arendt invierte la mirada. Para ella, la caverna no es el lugar de la ilusión, sino el espacio público donde transcurre la vida humana. Es ahí, entre otros, en la conversación con los otros, donde cobramos sentido de la realidad, donde tejemos un mundo común.

La realidad no está más allá de las apariencias, sino que se manifiesta a través de ellas. Arendt rompe con la vieja teoría de los dos mundos, esa que oponía la verdad eterna e inmutable al mundo cambiante de lo contingente.

Porque, nos dice, «nuestra sensación de la realidad depende por entero de la apariencia».[9] Es decir, lo real no se nos da al margen de lo visible, lo audible, lo dicho y compartido. Sin ese mundo aparente —hecho de palabras, gestos, acciones y juicios cruzados—, no hay verdad posible para nosotros.

Es ahí donde habitamos y es ahí donde se juega nuestra libertad.

APARECER EN EL ESPACIO PÚBLICO

El desencanto de Platón con la democracia ateniense —la misma que condenó a su maestro Sócrates— lo llevó a proponer, en la *República*, un Gobierno de sabios: aquellos que, según él, son capaces de ver más allá de la mera apariencia. La democracia, con su vaivén de opiniones cambiantes y mayoritarias, fue para Platón una caverna donde los ciudadanos, encadenados, solo alcanzan a ver sombras proyectadas en la pared, esto es, opiniones, no verdades; sombras, no objetos reales. De ahí la necesidad, para él, de un principio rector superior, esa verdad contemplada por unos pocos fuera de la caverna.

Pero frente a esa tradición, Arendt propone una ruptura radical. Para ella, la apariencia no es un obstáculo epistemológico, no es ese velo que nos separa de la verdad, como si hubiera un mundo auténtico detrás de la cortina.[10] Muy al contrario, la apariencia es

el modo humano de acceso a la realidad.[11] Lo que aparece ante otros —nuestras palabras, nuestras acciones, nuestras opiniones— es lo que hace posible el mundo común. La realidad, nos dice Arendt, no se encuentra fuera de la caverna: se construye en su interior, allí donde los humanos se ven y se escuchan mutuamente, allí donde la pluralidad convierte las apariencias en una base compartida desde la que dar sentido al mundo.

En el tejido de nuestra existencia se entrelazan mundos de apariencia, donde la realidad se cifra en el consenso de cómo el mundo se revela a cada uno y es abrazado en común. Las personas seríamos seres que *aparecemos* en un mundo cuya garantía de realidad depende por completo de que el «mismo mundo se muestra a cada cual»[12] y es reconocido por todos nosotros. Piensen en una pintura hiperrealista de un paisaje. Platón nos diría que esta imagen no es la «verdadera realidad», sino solo una imitación imperfecta del mundo sensible, una sombra defectuosa de la verdadera realidad.

Ahora pensemos en una obra abstracta, como una pintura de Kandinsky rebosante de colores y formas dinámicas. Hannah Arendt argumentaría que esta obra no necesita representar una «verdad oculta» detrás de la apariencia, sino que su significado surge de cómo la perciben y la comparten quienes la observan. Su realidad se construye a través de la interacción con el público, las conversaciones que genera y la manera en que se reconoce como arte dentro de una comunidad. La realidad de esta obra se construye precisamente en la apariencia y en cómo se interpreta y se reconoce como arte dentro de una comunidad.

Lo más extraordinario es que tanto Platón como Arendt, aunque llegaron a conclusiones opuestas, lo hicieron movidos por un desengaño compartido: la sospecha de que la realidad aparente no basta. En Arendt, esta desconfianza se agudiza ante el acontecimiento político más devastador del siglo xx: el totalitarismo. Frente a esa ruptura histórica, ya no servían las antiguas barandillas conceptuales ni los esquemas ideológicos heredados. Arendt entendió que debía pensar el totalitarismo a su manera, sin moldes previos. Como afirma la pensadora británica Lindsey Stonebridge, «el totalitarismo nazi había desgarrado de forma irreparable las categorías morales y jurídicas»,[13] y es más que probable que de ahí derive lo inclasificable de muchas de las obras de Arendt, esa «hermenéutica singular». Paul Ricoeur lo expresó con lucidez: más que explicar, Arendt buscaba en *Los orígenes del totalitarismo* «construir un enigma», un ejercicio radical de pensamiento frente al horror.[14] Raymon Aron también supo ver la originalidad de su enfoque: no son las instituciones, sino las personas, quienes están en el centro de su análisis. Esa atención al individuo —al ser humano concreto atrapado en la maquinaria totalitaria— probablemente brota de su experiencia en el campo de concentración de Gurs. Como dirían otros pensadores de su tiempo, como Theodor Adorno o Max Horkheimer, lo excepcional de los acontecimientos había quebrado de forma irreversible la manera habitual de pensar. Arendt no quiso reconstruir las ruinas con los mismos ladrillos: prefirió levantar preguntas nuevas desde su mismo temblor.

Después de vivir y experimentar lo que ocurría en esos campos, la idea de volver a las formas de escritura y pensamiento tradicionales resultaba imposible. El totalitarismo no solo aniquilaba cuerpos:

despojaba a los seres humanos de su singularidad, los reducía a pura facticidad. Pero, como ella misma insistiría, sus crímenes no se limitaban al plano físico; eran también atentados contra la moralidad misma de la sociedad. Esa experiencia no podía comprenderse desde teorías abstractas ni desde marcos conceptuales heredados. Era necesario otro enfoque: uno que partiera del mundo tal como se muestra ante nuestros sentidos. Un enfoque fenomenológico:[15] una mirada que entiende la realidad desde la experiencia vivida, desde cómo las cosas se nos presentan; no desde lo que creemos saber de ellas, sino desde lo que de verdad sentimos, percibimos y compartimos. Un enfoque, en definitiva, que comprende la realidad desde la experiencia directa, a partir de cómo las cosas se nos *aparecen* a través de nuestros sentidos, nuestra percepción y nuestra conciencia, sin imponer explicaciones previas o teorías abstractas.

Si el totalitarismo había vaciado al ser humano de dignidad y lo había reducido a una existencia puramente biológica, la respuesta no podía ser una explicación científica que lo mantuviera a distancia. Ante la deshumanización radical, Arendt propone un pensamiento que se acerque, que mire de frente, que recoja la vivencia desnuda del sufrimiento. Por eso, para ella, comprender el totalitarismo implicaba partir de los sentidos, de la percepción directa, de lo que ocurrió en realidad y de cómo lo vivieron quienes lo atravesaron. Pensar, entonces, no como una forma de dominar la experiencia, sino como una manera de habitarla con honestidad.

Comprender el mundo no es un ejercicio solitario ni abstracto, sino algo que se construye en la presencia y en la acción común.

Platón, en cambio, optó por otro camino. Su respuesta al desengaño no fue seguir habitando el mundo junto a los demás para comprender su complejidad, sino buscar un refugio en el saber: un lugar desde el cual ordenar el caos, la imperfección y la contingencia de lo real. Pero ¿cuál fue ese desengaño que lo llevó a apartarse? Arendt nos lo recuerda con claridad: el juicio y la ejecución de Sócrates, su maestro, quebraron su fe en la vida política de la polis. [16] Fue entonces cuando propuso —en palabras que resuenan con el oráculo de Delfos— un «gobierno desde la palidez», desde la distancia espectral de quienes buscan la sabiduría como si ya no pertenecieran al mundo de los vivos.[17] Sin embargo, lo que se impuso no fue la intervención de los sabios en los asuntos de la polis, sino más bien su retirada. La academia, nacida del desencanto, terminó encarnando no el compromiso con lo político, sino su negación. Como apunta Arendt, lo que al final prevaleció fue una forma de «indiferencia respecto a la política»,[18] un alejamiento voluntario del mundo común en favor de la contemplación solitaria.

Según Arendt, la ruptura entre verdad y opinión representó la conclusión más radical que Platón adoptó, una desviación directa de las enseñanzas de su maestro. Pero Arendt también rompió con muchas cosas. En su caso, no fue solo el rechazo a los viejos esquemas filosóficos, sino una renuncia más profunda: la de las reglas indiscutibles y los valores tradicionales que nos brindan la tranquilidad en momentos de ansiedad, esas barandillas que nos protegen del abismo del pensamiento autónomo, que nos evitan el

riesgo de pensar sin «pasamanos». A lo que nos acostumbramos los seres humanos no es tanto «al contenido de las reglas, cuyo examen detenido [nos] arrojaría siempre a la perplejidad» como a poseer unas reglas inamovibles «bajo las que subsumir los casos particulares». Lo crucial para los seres humanos, además de comprender la validez de esas reglas, es tener algo firme a lo que aferrarse. Esta necesidad de estabilidad, de seguridad, nos lleva a seguir códigos que nos prometen certidumbre, aunque, como señala Arendt, el riesgo es evidente: «Cuanto más firmemente se aferren los hombres al antiguo código, tanto más ansiosos estarán de asimilar el nuevo, lo cual en la práctica significa que los más dispuestos a obedecer serán los más respetables pilares de la sociedad».[19] La paradoja es clara: la seguridad en las reglas no siempre se traduce en libertad, sino en un anhelo constante por el control, en una aceptación de la obediencia como fundamento de la estabilidad social.

Arendt, en claro contraste con el espíritu platónico, nos advierte de que cuanto más nos aferremos a un conocimiento firme y seguro, menos dispuestos estaremos a asumir el riesgo de pensar por nosotros mismos. Para ella, esta es la distinción crucial entre pensar y conocer. El primero, en un sentido socrático, es un proceso activo de construcción del sentido, mientras que el segundo es la mera contemplación de una verdad predeterminada, algo que Platón anhelaba para la polis, pero que Arendt ve como una trampa.

El filósofo-rey de Platón ofrecía un apoyo seguro, similar al papel que hoy, según muchos, desempeñan los expertos en el espacio público: guías que nos brindan certezas y soluciones. Pero Arendt señala que detrás de esta idea subyace el mismo sueño platónico de

instaurar una estabilidad rígida en la polis, una estabilidad que, paradójicamente, no es fruto del pensamiento libre, sino de la imposición de «criterios absolutos en el terreno de los asuntos humanos».[20] Esta necesidad de certidumbre, que busca una ordenación inflexible del mundo, es justo lo que Platón introdujo en la política: una visión que, en su empeño por ofrecer respuestas fijas, termina por estrangular la verdadera capacidad de pensar.

Este enfoque nos ha hecho olvidar algo esencial: somos nosotros quienes debemos someter a debate las soluciones que nos da el experto, porque en política no hay respuestas correctas ni definitivas. La vida democrática no se construye a partir del contenido de las normas que nos impone el experto, ni mucho menos de nuestra dependencia ciega hacia ellas. Lo que construye la vida democrática es que podamos hablar sobre las cosas. Platón desconfía del pueblo y propone un Gobierno de sabios como respuesta al caos de su época; su modelo no busca fomentar la conversación democrática, sino imponer un orden desde arriba.

La democracia ateniense cayó en el 404 a.C., seguida por la tiranía de los Treinta, que impuso la más abominable de las crueldades. En apenas ocho meses en el poder, mataron a más ciudadanos atenienses que los espartanos en diez años de guerra. Aunque tras este periodo vino una democracia más moderada, esta, irónicamente, cometió el crimen más incomprensible: llevar a juicio a Sócrates y condenarlo a muerte. Este acontecimiento empujó a Platón fuera del mundo de la opinión (*doxa*), un mundo que él consideraba desordenado e incierto, y lo condujo hacia la ciencia (*episteme*), lejos de los caprichosos bandazos de la polis, del volátil terreno de los asuntos humanos y, en última instancia, de la política

misma. Como él mismo expresa, se vio obligado a reconocer que solo la verdadera filosofía podría otorgar una visión perfecta y total de lo que es justo:

> Y me vi obligado a reconocer, en alabanza de la verdadera filosofía, que de ella depende el obtener una visión perfecta y total de lo que es justo […] y que no cesará en sus males el género humano hasta que los que son recta y verdaderamente filósofos ocupen los cargos públicos, o bien los que ejercen el poder […] lleguen […] a ser filósofos.

Ese vértigo existencial está contado en una famosa carta, la VII,[21] pero la idea de que el filósofo es quien debe reinar porque su sabiduría supera a la del ciudadano corriente también puede encontrarse en la *República*,[22] donde narra el mito de la caverna. En este mito, los seres humanos estamos encadenados a la apariencia, sumidos en la oscuridad, viendo solo el reflejo de lejanas fogatas. Sobre la pared de la caverna, las sombras vacilantes conforman una realidad engañosa, distorsionada y reducida a la mera ilusión.

Pero cuando uno de nosotros es liberado y sale al exterior, por fin puede ver la realidad de las cosas, esa objetividad científica que Platón considera esencial para la comprensión plena del mundo. Sin embargo, esta visión clara y absoluta, esa luz cegadora, es precisamente lo que Arendt desaconseja como única brújula para la política. ¿Por qué querríamos regresar «al mundo de lo opinable», a esa oscura caverna donde nuestros ojos volverían a nublarse? La respuesta, para Platón, es clara: habría que forzarnos a volver, a compartir de nuevo el mundo con los demás, aunque eso implique la pérdida de esa certidumbre absoluta. De esta forma Platón llegará a

defender en el *Político* la idea del filósofo-rey casi como un tirano ocupado del bienestar de «los rebaños humanos que en cada polis son apacentados».[23] Si se fijan, este gobernante no solo ostenta el poder por su sabiduría, sino que se ve a sí mismo como el protector de la verdad inmutable, incluso a costa de la libertad o de la deliberación popular.

Arendt vio con sus propios ojos el problema político surgido de toda esta historia: la del mito del joven tirano no contaminado que gobierna desde la seguridad de la ciencia.

Para ella, la mistificación del sabio o del intelectual como portador de un conocimiento del que carecemos el resto no solo implica cierto desprecio por la realidad, sino, sobre todo, por el mundo político en el que se desarrollan de verdad nuestras vidas.

Arendt quiso emanciparse de ese legado que nos habla de verdades metafísicas o científicas para resolver las cuestiones que nos atañen a las personas. En un artículo publicado en 1953, «Comprensión y política», usó ya la contraposición entre el conocimiento científico y la comprensión del mundo de los asuntos humanos, que solo sería posible habitándolo. En otras palabras: las verdades matemáticas existen, pero no las verdades morales o las verdades políticas objetivas. Estas surgen de la conversación que se produce en un mundo compartido, pues es precisamente mientras hablamos cuando construimos sobre nosotros ese suelo y ese cielo al que atribuimos en política el carácter de verdad. Ese suelo y ese cielo, en su constante transformación, *son* la verdad, porque nos procuran una sensación de estabilidad en el mundo. Pero, como el propio suelo y el cielo, la verdad siempre está en movimiento.[24]

La ruptura de Arendt con la tradición, impulsada por su experiencia directa del totalitarismo, no implicó que tuviera interés en convertirse en una filósofa moral. Ella sabía que aferrarse a los viejos códigos de pensamiento limitaba su capacidad para pensar por sí misma. Sin embargo, al reflexionar sobre el totalitarismo, Arendt encontró una oportunidad para forjar una nueva forma de juzgar, una que combinaría de manera extraordinaria la figura de Sócrates con la filosofía de Kant. Así, Arendt uniría la idea del pensamiento como actividad crítica —casi como algo peligroso, pues nos permite mirar al mundo críticamente y construir sentido—, con la conexión, de la mano de Kant, con un «nosotros» que se construye colectivamente a través del juicio.

El juicio individual requiere siempre un vínculo con otros, un «nosotros» que se forma a través de una deliberación racional y el consenso sobre lo que es correcto. Para Arendt, el juicio no puede ser solo una consideración teórica: debe mirar al mundo político y social, a la vida. Es un error juzgar la política a partir de certezas permanentes aplicadas de forma mecánica, pues la política, una vez más, no son matemáticas. La política mira al mundo y es ahí desde donde debemos construir su sentido, a partir de nuestras experiencias sobre una realidad incierta que cambia y se transforma. Lo incierto exige pensamiento y buen juicio, no solo conocimiento cierto y seguridades. La incertidumbre necesita de sujetos reflexivos antes que de sujetos informados. La reflexión y la capacidad de juicio son más valiosas que la simple acumulación de información porque lo que se requiere en situaciones de incertidumbre es la

habilidad para comprender, interpretar y actuar de manera ética y prudente, no solo basarse en hechos concretos, información y respuestas predecibles.

Fue por eso por lo que, en su obra *Eichmann en Jerusalén*, Arendt define el carácter de este criminal nazi como alguien que era incapaz de pensar, esto es, de pensar desde el punto de vista de otra persona. Eso llevó a Eichmann a cometer actos atroces. Arendt denominó esta capacidad de comprensión amplia como «mentalidad ampliada», un rasgo crucial para afrontar los desafíos éticos y políticos con los que nos encontramos hoy.

Cuando Arendt asistió al juicio de Eichmann en Jerusalén, esperaba encontrar al típico monstruo despiadado, un ser perverso y malvado. Lo que vio fue algo mucho más desconcertante: un hombre común, un burócrata gris que se limitaba a decir que simplemente estaba siguiendo órdenes, sin reflexionar en ningún momento sobre la moralidad de sus acciones. Esta experiencia la llevó a formular la idea de la «banalidad del mal», un concepto que en su momento sonó desconcertante: el mal extremo no siempre surge de la maldad personal, sino de la falta de pensamiento crítico y la incapacidad de juzgar de manera autónoma. Ahí entran en juego las enseñanzas de dos grandes filósofos: Sócrates y Kant.

Sócrates, el defensor del pensamiento crítico, nos invita a cuestionar constantemente nuestras propias acciones y creencias: si Eichmann hubiera pensado socráticamente, habría reflexionado sobre la naturaleza de las órdenes, en lugar de obedecerlas ciegamente, de manera mecánica. Por su parte, Kant, con su concepto de «juicio reflexivo», nos insta a ponernos en el lugar de

los demás y a preguntarnos si nuestras acciones pueden justificarse de manera universal.

Así, para Arendt, juzgar de manera responsable requiere algo más que seguir reglas y normas preestablecidas. Necesitamos hacer un esfuerzo personal por comprender las implicaciones de nuestras decisiones y reflexionar sobre cómo estas afectan al bien común. El juicio no es solo cuestión de aplicar principios, sino de pensar, de cuestionar y de asumir la responsabilidad de nuestras acciones en un mundo complejo y dinámico. Para juzgar de manera responsable, necesitamos algo más que seguir normas establecidas: debemos hacer un esfuerzo personal por entender también las consecuencias de nuestros actos y cómo estos afectan a la humanidad en su conjunto.

Arendt recoloca el problema de la política democrática con nuestra capacidad de juzgar, una habilidad que está al alcance de todos nosotros, los ciudadanos corrientes. Una vida sin pensamiento en sentido socrático es una vida tranquila, irreflexiva, relajada y acrítica, que repite estereotipos y clichés y que rehúsa entrar en discusiones porque le basta con afirmar verdades incontrovertibles: es, sencillamente, una vida pobre y estúpida.[25] No en vano, Sócrates había gritado a sus verdugos: una vida sin examen no tiene objeto vivirla. Para Arendt, esa idea socrática del pensamiento se transforma en juicio dentro del mundo político.

Siguiendo su razonamiento, mientras juzgamos creamos un mundo que sostiene nuestra libertad para pronunciarnos sobre él, un espacio donde los objetos de juicio compartido puedan emerger. Todos nos pronunciamos sobre el mismo asunto, pero de diferente manera. Esa es la verdadera objetividad entendida en términos

políticos. Sin embargo, hoy en día, parece que hemos perdido esa capacidad, porque estamos inmersos en realidades paralelas, en «hechos alternativos». Para Arendt, el juicio no solo sirve para determinar si un hecho es verdadero o falso, sino que tiene un propósito aún más profundo: crear y mantener un espacio público común.

El juicio, entonces, nos ayuda a construir ese mundo común, pero no sirve cualquier tipo de juicio. Al menos no uno que se limite a establecer principios morales universales como el famoso imperativo categórico de Kant: «Actúa de tal modo que el principio de tu acción pueda convertirse en universal». ¿Por qué este principio no funciona cuando se trata de valorar situaciones políticas? Porque, en política, juzgar de esta manera puede conducirnos a una visión estrecha, desconectada de la complejidad de los hechos. Nos puede llevar al solipsismo, al encierro en nuestras propias reglas universales, sin tener en cuenta las circunstancias concretas ni el punto de vista de los demás. Por ejemplo, si adoptamos la máxima universal «la guerra es injusta», podríamos llegar a la conclusión de que nunca debemos hacer la guerra. Eso es una postura moral válida, pero no aborda la guerra concreta a la que nos enfrentamos. Un juicio basado solo en normas universales no es suficiente para tomar decisiones políticas complejas y concretas, porque ignora los matices, las diferencias contextuales y las realidades sociales que configuran cada situación política.

Por eso, Arendt rechaza este enfoque rígido de la moral, el mismo que encontramos en la *Crítica de la razón práctica* de Kant. En lugar de aplicar reglas fijas e inflexibles, Arendt se aproxima a la *Crítica del juicio* de Kant, donde el juicio no es un acto mecánico de aplicar

principios universales, sino un proceso reflexivo. Este tipo de juicio se enfoca en la consideración de los contextos, las perspectivas diversas y las implicaciones de nuestras decisiones en un mundo compartido. Para Arendt, el juicio político es un ejercicio de reflexión que requiere flexibilidad, apertura de miras y atención a las particularidades de cada situación. Veamos cómo.

PENSAR Y DECIDIR POLÍTICAMENTE EN UN MUNDO SIN CERTEZAS

Si un líder político se enfrenta a una situación difícil, como un conflicto armado, no bastaría con aplicar una norma universal como «siempre debemos actuar pacíficamente» o «siempre debemos castigar la injusticia con fuerza». En este tipo de situaciones, el juicio político debe ir más allá de las reglas fijas. Necesitamos considerar las circunstancias específicas del conflicto, las perspectivas de los diferentes actores involucrados y las consecuencias de cualquier decisión que tomemos, antes de emitir un juicio.

Con la inmigración y el asilo político ocurre algo parecido al ejemplo anterior de la guerra. Si aplicamos un juicio moral universal, podríamos decir: «Siempre debemos acoger a los refugiados, porque todos los seres humanos tienen derecho a la seguridad y a una vida digna»; o, en el otro extremo: «Cada país debe proteger sus fronteras y priorizar el bienestar de sus ciudadanos». Si solo aplicáramos estas reglas morales universales de manera rígida, estaríamos ignorando la complejidad de cada caso y de las personas involucradas.

Cada caso de inmigración o asilo tiene sus particularidades: las circunstancias que llevan a una persona a huir de su país, el contexto político y económico del país receptor, las capacidades logísticas y sociales de los países que ofrecen refugio. Un juicio que se base solo en principios universales no puede captar estas complejidades. Por eso, en lugar de aplicar normas fijas, debemos reflexionar sobre cada situación específica, considerar las perspectivas de los diferentes actores y evaluar las consecuencias de nuestras decisiones. Este enfoque reflexivo permite encontrar soluciones que no solo respeten los derechos humanos, sino que también tomen en cuenta la realidad concreta de los países involucrados y los desafíos globales.

Ahora probemos a aplicar el juicio reflexivo que Arendt propone, inspirada en Kant, pero a través de su *Crítica del juicio*. En lugar de aplicar una norma universal de forma automática, debemos hacer un juicio que se base en la situación concreta. ¿Quiénes son estas personas? ¿Por qué huyen? ¿Qué impacto tendrá en la comunidad que las recibe? ¿Cómo podemos equilibrar la ayuda humanitaria con la estabilidad política y económica del país receptor?

Este tipo de juicio exige ponerse en el lugar de los afectados, tanto de los refugiados como de los ciudadanos del país receptor. No se trata de aplicar una regla fija y universal, sino de hacer un análisis cuidadoso y responsable de cada caso, tomando en cuenta las circunstancias, las perspectivas y las consecuencias de las decisiones. Este enfoque permite abordar la complejidad de la situación con sensibilidad y responsabilidad, sin reducirla a un dilema moral simplista. La clave está en reflexionar sobre las múltiples dimensiones involucradas, para poder encontrar soluciones que

respeten tanto los derechos humanos como la realidad política y social de los países implicados.

Arendt comprendió que la política necesitaba otro tipo de juicio para poder mirar de frente situaciones incómodas y diversas. Por eso, en un giro fascinante y original, se alejó del Kant de la *Crítica de la razón práctica* y se acercó al Kant de la *Crítica del juicio*. ¿Por qué es maravilloso este giro? Porque Arendt vio que lo que Kant había ideado para los juicios estéticos en su *Crítica del juicio* podría aplicarse también al ámbito político. [26]

Con el Kant de la *Crítica de la razón práctica*, nos convertimos en seres morales: nuestra autonomía está conectada a la máxima «actúa de tal modo que el principio de tu acción pueda convertirse en universal». Esto implica que, para ser racionales y autónomos, no debemos guiarnos por deseos o intereses personales, sino por principios universales que sean coherentes con la razón. Somos seres racionales cuando conectamos nuestra autonomía con esa máxima universal, dotándonos de coherencia y consistencia en nuestras decisiones y acciones.

Pero, como vemos en Arendt, este tipo de juicio rígido, que busca principios universales y normativos, no es suficiente para abordar la complejidad de la política. El mundo político, como decimos, requiere otra forma de juzgar específica, porque lo que necesitamos ahí es lo contrario: salir de nosotros mismos. Incluso ponernos en el lugar de los demás para *ampliar nuestra mente*. Aquí el juicio no se basa en reglas universales fijas, sino en la capacidad de ponernos en el lugar de otros para ampliar la perspectiva. Por eso en su giro hacia *el otro* Kant se enfoca más en la reflexión y la consideración de lo concreto,

el juicio que no busca aplicar reglas universales, sino que se adapta a las circunstancias y las realidades de cada situación.

Piensen en la libertad de expresión, por ejemplo. Desde la moral universal kantiana, podríamos decir que «todas las personas deben tener derecho a expresarse libremente» porque sería un principio válido como ley universal. Pero en la práctica política, la libertad de expresión no es un valor absoluto. ¿Qué pasa con los discursos del odio? ¿Deberían estar permitidos? En este caso, un juicio político adecuado requiere salir del punto de vista propio: considerar cómo se sienten las personas afectadas, cómo afecta al conjunto de la sociedad y qué límites deberían establecerse sin dañar la libertad de todos.

¿Por qué recurrir a un juicio estético para abordar cuestiones políticas? ¿Cómo logró Arendt dar ese giro tan fabuloso?

La clave está en cómo funciona el juicio estético. Cuando decimos que un cuadro «es bello para mí», no estamos afirmando una verdad objetiva, como si estuviéramos describiendo un hecho físico. Lo que hacemos, en realidad, es invitar a otros a compartir nuestro punto de vista. Al decir «esto es bello», buscamos el acuerdo de los demás, aunque sepamos que la belleza no es algo medible o demostrable. En estética, pues, cuando decimos «esto es bello» no lo afirmamos como una verdad objetiva, sino que buscamos que los demás estén de acuerdo con nuestra apreciación. Este tipo de juicio, como explicó Kant, se basa en una «universalidad subjetiva»: no se trata de una verdad universal en el sentido estricto, pero sí de una expectativa compartida. No imponemos, pero esperamos resonancia. Así, cuando Arendt toma este modelo para pensar lo político, encuentra una alternativa al juicio moral rígido. En política, al igual

que en estética, no podemos imponer nuestras ideas como verdades absolutas; debemos convencer, apelar al sentido común compartido, al juicio de otros, a la deliberación pública. Empleamos una manera de «universalidad subjetiva»: aunque la belleza no es un hecho objetivo, esperamos que otros compartan nuestra percepción.[27] Por eso a Arendt le sirve el juicio estético: porque es un tipo de juicio que no se basa en certezas objetivas ni en reglas fijas, sino en la capacidad de imaginar el punto de vista del otro, de abrir el pensamiento al espacio público y buscar un consenso sin coerción. Es un juicio que, como en el arte, no dicta, pero sí invita a pensar juntos.

Saltemos ahora al juicio político. Cuando afirmamos que esta situación es injusta, no lo hacemos solo desde nuestra perspectiva personal: lo decimos esperando que los demás también lo consideren así. No estamos expresando una simple opinión privada, sino una convicción que busca ser compartida. No decimos solo «esto me parece injusto», sino «esto debería parecernos injusto a todos». De hecho, que otros lo consideren así no dependerá en ningún caso de mi autoridad científica o de la imposición de una máxima general, por ejemplo, aplicando la teoría de la justicia de John Rawls como si fuera la ley de Mendel. Ese reconocimiento por parte de los demás no se obtiene apelando a una autoridad científica ni aplicando una máxima general como si estuviéramos resolviendo una ecuación matemática. No podemos juzgar una guerra con el mismo tipo de certeza con la que aplicamos una receta infalible.

En política, el juicio no opera en el terreno de las verdades objetivas, sino en el mundo fluido de las opiniones. Cuando nos enfrentamos a preguntas como «¿es justa esta guerra?», no hay una

fórmula única ni un criterio objetivo que nos dé una respuesta definitiva. Nos movemos en un terreno intermedio, entre lo subjetivo y lo objetivo.

Podemos defender desde la razón que una guerra en concreto es justa o injusta, pero esa afirmación solo adquiere fuerza política si conseguimos persuadir a los demás, si logramos abrir un espacio de debate en el que podamos contrastar y afinar nuestras opiniones colectivamente.

Es así como, en palabras de Arendt, «combinamos misteriosamente lo particular y lo general».[28] Juzgar políticamente es, en el fondo, un dialogar de antemano con los otros, imaginando puntos de vista y buscando consenso. Es un ejercicio híbrido: partimos de casos concretos, pero aspiramos a principios compartidos. Y es ahí donde reside el poder del juicio político, en esa búsqueda activa de consenso; no como imposición, sino como construcción común.

Tal vez podamos argumentar, sirviéndonos de la lógica, que existen guerras justas (o por qué existen), pero considerar como justa o injusta una guerra concreta es una práctica política de primer orden que no se soluciona ofreciendo pruebas de validez ni a partir del diálogo de cada cual consigo mismo. Por eso, en política, nuestro juicio es un diálogo anticipado con los demás, y es ahí donde reside su carácter híbrido: no es subjetivo por completo, pero tampoco objetivo.

Tomemos como ejemplo la guerra de Irak (2003–2011) y el apoyo explícito que el Gobierno de José María Aznar brindó a la invasión ilegal liderada por Estados Unidos, desoyendo no solo al Consejo de Seguridad de la ONU, sino a la mayoría de la ciudadanía. Aquel

momento marcó un punto de inflexión: la decisión se tomó de espaldas a nuestro juicio como ciudadanos, a la voz plural de la opinión pública que, en las calles, en las plazas y en los hogares, dijo con claridad: «No a la guerra». Esa negativa ciudadana no fue un ejercicio de cálculo técnico ni una discusión académica sobre geopolítica o legitimidad jurídica. No analizamos con frialdad las pruebas ni nos sumamos a debates epistemológicos sobre causas justas, como propondría Michael Walzer en *La guerra justa*. Lo que hicimos fue algo más inmediato y más humano: lanzamos un juicio político desde la experiencia compartida, desde el presentimiento de una tragedia, desde la intuición colectiva de que aquello no debía ocurrir.

Dijimos «No a la guerra» no como una consigna vacía, sino como una forma de juicio que buscaba convocar. No fue una afirmación individual, sino un esfuerzo por anticipar el acuerdo, por decir con otros y para otros que aquello era injusto, innecesario y ajeno a la voluntad democrática. Se puede considerar un acto arendtiano en sentido de que juzgamos una situación política desde el terreno compartido de la experiencia, no buscando imponer una verdad, sino una que pudiéramos sostener juntos. Dijimos «No a la guerra» como algo anticipatorio, buscando el acuerdo con el resto, porque es así como se juzgan las situaciones políticas: teniendo en cuenta el punto de vista de los demás.

Tal vez nos produzca vértigo, pues no hay ningún manual que valide nuestro juicio, y tampoco está garantizado que este cuente con el aval de los demás. Juzgar en política, tal y como lo entendía Arendt, es asumir esa intemperie: decir algo al mundo sin la red de certezas absolutas, confiando solo en la potencia del pensamiento y

en la presencia de los demás. Aquí entra en juego su idea de «mentalidad ampliada», esa capacidad radical de pensar *desde el punto de vista de otra persona*. Pero esta facultad no opera en solitario: necesita de las voces ajenas que se hacen presentes en nuestra mente, que nos acompañan en ese ejercicio silencioso de imaginar cómo otros verían lo mismo que vemos nosotros. Solo entonces, cuando ese juicio se ha ensayado en compañía imaginada, puede ser lanzado al mundo. Es así como nos orientamos políticamente en el mundo común. El juicio, en este sentido, es más que una mera opinión: es la manera en que compartimos el mundo. Y este es uno de los principales problemas de la posverdad: cuando ya no hay juicio, ya no hay mundo que podamos mirar en común.

Lo que está en juego es la recuperación de nuestra propia capacidad de juicio, no como una habilidad intelectual, sino como una herramienta cívica y política esencial para el ejercicio de la democracia.

Sin embargo, hoy en día, esa facultad cívica está atrofiada. Vivimos en una era marcada por el aislamiento cognitivo, donde la fragmentación de las fuentes nos dificultan ver más allá de nuestras burbujas de información. La constante confusión entre lo verdadero y lo falso, a menudo exacerbada por las redes sociales y los medios sensacionalistas, ha creado un ambiente donde las fronteras entre la verdad y la mentira son cada vez más difusas. Esta atmósfera de incertidumbre ha desorientado a muchos de nosotros, haciendo más fácil que las manipulaciones e interpretaciones sesgadas se presenten como hechos incontrovertibles.

Además, no podemos pasar por alto el hecho de que la opacidad informativa está en parte alimentada por la crisis que atraviesa el

periodismo de investigación. Este tipo de periodismo, que históricamente ha sido un pilar fundamental para desenmascarar las mentiras y abusos de poder, está siendo desplazado por modelos de medios rápidos, más superficiales y, a menudo, más enfocados en el sensacionalismo que en el análisis riguroso. Los ciudadanos tenemos cada vez menos herramientas para emitir nuestros juicios, para cuestionar las narrativas dominantes y exigir una mayor transparencia en los medios y en las decisiones políticas.

El resultado es que en lugar de una acción unificada como ocurrió en el pasado, en la era de la posverdad, la sociedad parece incapaz de movilizarse de la misma manera. Mientras que en 2003, la movilización popular fue una respuesta coordinada ante la invasión de Irak, ahora nos enfrentamos con una polarización profunda. El ataque militar conjunto de Israel y Estados Unidos durante el mes de junio de 2025 contra las instalaciones nucleares de Irán, así como la tentación de promover un cambio de régimen en Teherán, tropezaron, más de veinte años después de los errores de Irak, con una sociedad dividida y resignada, inhábil para juzgar y movilizarse en torno a una causa común. La situación vivida en Gaza después de quince meses de ofensiva militar israelí, calificada por múltiples organizaciones internacionales como genocidio y limpieza étnica, con el 70 % del territorio bajo órdenes de evacuación y el sistema de salud colapsado, ilustra la misma incapacidad de movilización: nuestras sociedades parecen paralizadas ante la tragedia, sin lograr articular una respuesta colectiva de repulsa.

En este contexto de incertidumbre y división se hace más urgente que nunca la necesidad de un juicio político compartido. Pero juzgar no es repetir datos ni memorizar argumentos, sino ejercer de

manera activa un pensamiento que nos permita orientarnos en un mundo compartido. Rehabilitar esa capacidad es, en el fondo, rehabilitar el propio mundo: ese espacio común donde se sostiene nuestra libertad y nuestra condición de seres que viven *con otros*. Por eso no se trata solo de tener información, sino de saber qué hacer con ella, cómo pensarla con otros, cómo convertirla en sentido común, en el mejor y más literal de los sentidos.

Pero, ojo: mirar al mundo a través de los otros no es, necesariamente, identificarnos con ellos. La reciprocidad que propone Arendt es, por definición, *asimétrica*. No consiste en fundirnos con el otro, ni borrar nuestras diferencias para sentir que nos comprendemos mejor.

LAS ASIMETRÍAS QUE NOS UNEN

Comprender y juzgar requiere de un difícil equilibrio entre evitar proyectar nuestros miedos y fantasías sobre el otro y la verdadera apertura a la pluralidad humana, que no niega la particularidad de cada cual. Esto cobra una importancia crucial en los espacios públicos, donde el juego de las opiniones se convierte a menudo en jerarquía. Solemos pensar que el experto, por saber más, sabe también pensar mejor desde el lugar de los otros. Pero no pocas veces, cuando el experto habla, en lugar de escuchar la voz ajena —la nuestra—, la silencia. Cree que su saber técnico le otorga, por defecto, la capacidad de practicar la *mentalidad ampliada*. Y no es así. Saber no equivale a comprender ni a juzgar bien. Este error —frecuente, persistente— no es exclusivo del mundo de los expertos.

Le puede ocurrir a cualquiera: cada vez que creemos que nuestra perspectiva abarca todas las demás, hemos dejado de pensar políticamente. Porque pensar políticamente es, ante todo, recordar que nadie ve el mundo entero y que solo en el cruce de asimetrías se construye un espacio común.

La idea de asimetría se entiende mejor si pensamos en el gesto de regalar. Entre dos personas, los regalos no necesitan ser equivalentes; de hecho, si lo fueran, habríamos transformado el acto en una transacción, en una operación mercantil.

Regalar, en su sentido más profundo, no es intercambiar objetos de igual valor, sino abrir un espacio de reconocimiento mutuo que no se mide en balances. Uno ofrece algo sin exigir devolución. El otro —si lo desea, si lo siente— tal vez acabe por corresponder, pero no de inmediato ni con algo equivalente. Y, sin embargo, ese intercambio desigual no rompe la relación, sino que la sostiene. Es ahí donde se mantiene viva la asimetría: en que la relación no se rige por la lógica del contrato, sino por la de la confianza, la gratitud, el tiempo.[29]

El regalo inicia un proceso. Es un gesto inaugural, no un cierre. Y quien lo recibe no queda en deuda, sino invitado; invitado a continuar el lazo, a mantener viva la posibilidad de reciprocidad, aunque esta adopte otras formas y en otros momentos. El que da no exige, el que recibe no debe, pero ambos reconocen en ese intercambio algo más que el objeto: hay algo invisible que se teje entre ellos. Ahí reside la potencia del regalo y ahí también se cifra una lección sobre la política del juicio. Porque entender al otro no es devolverle lo mismo que nos da, sino acoger su diferencia sin esperar equivalencia. Juzgar, como regalar, es iniciar algo que no podemos controlar del todo. Y es en esa entrega abierta —sin

garantía ni simetría— donde puede comenzar un verdadero mundo en común.

Apliquemos ahora esta idea a la conversación. Comprender al otro no significa ponerse literalmente en su lugar, como si nuestras experiencias fueran intercambiables o como si bastara con reflejarnos mutuamente para entendernos. Imaginarnos cómo el otro vive el mundo no implica hacer del otro un espejo donde solo buscamos vernos a nosotros mismos. Porque en ese reflejo cómodo y simétrico, lo que se pierde es la alteridad, la diferencia irreductible que el otro encarna. Del mismo modo que regalar no es intercambiar objetos de igual valor, conversar no es intercambiar opiniones equivalentes. La relación no se basa en la equivalencia, sino en la apertura. A veces, nuestro deseo de simetría —de comprensión total, de identificación plena— actúa como una forma sutil de borrado: al querer entender al otro desde nosotros, desde nuestros marcos, acabamos absorbiéndolo, silenciando su voz para mantener intacta la nuestra.

Es lo que Luce Irigaray llamó «el punto ciego de un viejo sueño de simetría»: una crítica lúcida al modo en que, históricamente, el otro ha sido reducido a un espejo del uno. En su lectura feminista de Freud y Lacan, Irigaray muestra cómo la figura del otro —la mujer— se ha utilizado para confirmar, delimitar y objetivar la imagen del sujeto masculino. No se trata, entonces, de un verdadero reconocimiento, sino de una forma encubierta de apropiación. En lugar de adoptar el punto de vista del otro, lo ocupamos; y al ocuparlo, lo anulamos. En realidad, lo que hace esa relación especular es silenciar a la mujer: la perspectiva masculina se impone como norma y principio general. Es decir, fuerza un punto de vista,

en lugar de adoptar la perspectiva de la otra. Por eso, en la conversación genuina, como en el juicio político, no buscamos reflejos ni simetrías, sino la dificultad del encuentro. No la fusión, sino la pluralidad.

La relación con el otro se ha entendido siempre desde una lógica especular: como si el otro existiera solo para reflejarnos, para devolvernos una imagen de nosotros mismos. Pero ese tipo de reconocimiento no es tal, porque si el otro es apenas un espejo, entonces su diferencia desaparece; su singularidad se disuelve en la superficie lisa que solo nos confirma a nosotros mismos. Y ese reflejo, por muy simétrico que parezca, no es un encuentro, sino una clausura.

Irigaray lleva esta crítica al terreno del género y desvela cómo esa relación especular ha definido, durante siglos, la figura de la mujer. No como sujeto, sino como imagen; no como interlocutora, sino como superficie sobre la cual el hombre ha proyectado su identidad. La mujer ha sido representada como un espejo que permite al hombre verse a sí mismo —afirmarse, delimitarse, constituirse—, pero sin reconocerle a ella una mirada propia. La identidad masculina se construye así en contraste con lo femenino, pero a costa de silenciar su diferencia, de negarle la posibilidad de ser otra cosa que un reflejo.

Ese es el «punto ciego del viejo sueño de la simetría»: la ilusión de que la igualdad entre hombres y mujeres puede fundarse en una equivalencia perfecta, en una lógica donde lo uno y lo otro son intercambiables. Pero esta simetría es tramposa, porque parte de un desequilibrio originario: la mirada masculina ha funcionado como medida universal, mientras que la voz femenina se ha omitido o

absorbido sistemáticamente. No es que falte la igualdad, es que lo que se ha llamado igualdad ha sido, muchas veces, una extensión del mismo punto de vista. Reconocer al otro —y aquí Irigaray nos recuerda que la mujer ha sido el otro por excelencia— no es identificarse con él ni reducirlo a lo mismo. Es, precisamente, aceptar que no hay reflejo perfecto, que en el otro hay un resto que no podemos traducir ni apropiar. Un resto que exige ser escuchado, no duplicado.

Un ejemplo claro de esto se da cuando los hombres afirman comprender la discriminación que sufren las mujeres simplemente poniéndose en su lugar, como si la empatía fuera suficiente para entender una experiencia que no es la suya. Pero aquí radica el error: no se trata solo de imaginar cómo es vivir como el otro, sino de reconocer que esa experiencia es distinta por completo. En lugar de intentar abarcarla desde nuestra propia perspectiva, lo que debemos hacer es permitir que el otro (o la otra) hable desde su lugar, exprese su propia voz. La empatía, en este caso, no es suficiente, porque, por más que intentemos ponernos en los zapatos del otro, seguimos viéndolo a través de nuestra propia óptica, de nuestras propias experiencias y privilegios. El problema es que, al hacer esto, terminamos neutralizando la diferencia, reduciéndola a algo que podamos comprender sin cuestionar nuestra posición. Lo que de verdad se necesita es aceptar que el otro, con su voz y su experiencia, tiene algo que decir y no podemos simplemente apropiarnos de ello. Y ahí es donde entra la verdadera escucha: reconocer la diferencia, aceptar que no podemos ver todo desde el mismo ángulo y, más importante aún, dejar que el otro se exprese sin que nuestra perspectiva imponga un molde.

Esto también ocurre cuando quienes intentan llevar a cabo este ejercicio están en una posición de privilegio social respecto a aquellos cuyas perspectivas intentan adoptar. El pensamiento ampliado, entonces, no debe confundirse con empatía. Representar en mi mente la perspectiva de otra persona no tiene por qué significar que intente sentirme como ella. De hecho, Arendt hizo un esfuerzo por diferenciar la idea kantiana de pensamiento ampliado de cualquier forma de identificación. Lo que está en juego a la hora de juzgar críticamente no es la proximidad emocional, sino la capacidad de tomar distancia para formarnos una opinión fundamentada. En este sentido, el juicio crítico, como explica Linda Zerilli, siempre nace de la distancia. «Aceptar lo que ocurre en la mente de aquellos cuyo punto de vista […] no es el mío significaría no más que aceptar pasivamente su pensamiento, es decir, cambiar sus prejuicios por los prejuicios propios de mi propia posición».[30]

Es esta distancia la que nos permite mantener la diferencia, sin intentar asimilarla o reducirla a nuestra propia experiencia. Juzgar no es un acto de identificación sentimental, sino un proceso que exige reflexión y objetividad, una capacidad de dar un paso atrás para ver el panorama en su totalidad, reconociendo las diversas perspectivas sin diluirlas en una sola visión unificada.

Lo que en realidad debería suceder es comprender que, a través de la interacción con los demás, lo que experimento es que yo soy también un *otro* para las personas con las que interactúo, al mismo tiempo que esa gente es un *otro* para mí. Esta reciprocidad no es solo un ejercicio de empatía o de comprender al otro desde mi perspectiva, sino el reconocimiento de que, al relacionarnos, ambos lados estamos constantemente reinterpretándonos. Cada uno de

nosotros se ve desde el reflejo de los otros, pero sin perder nuestra particularidad, sin dejar de ser lo que somos, aunque no siempre podamos ser entendidos del todo.

En un texto muy revelador titulado *Reciprocidad asimétrica*, la teórica política norteamericana Iris Marion Young desarrolla el concepto de juicio en Arendt y explica cómo debemos considerar la perspectiva de los otros a la hora de formular nuestros propios juicios. Sin embargo, también nos advierte del riesgo que esto implica: muchas veces, al intentar adoptar el punto de vista de los demás, terminamos por no respetarlos verdaderamente. Young ofrece ejemplos contundentes. Uno de ellos aparece en su comentario a la frase: «Preferiría estar muerto a ser discapacitado». En el estado de Oregón, las autoridades decidieron negar a personas con discapacidad el reembolso de ciertos tratamientos médicos que sí estaban disponibles para quienes no tenían discapacidad. Los funcionarios no lo hicieron por crueldad, sino —y esto es más inquietante— porque pensaban que sus decisiones se basaban en razones objetivas. En realidad, estaban proyectando su propio juicio sobre lo que imaginaban que significaba vivir con una discapacidad, sin detenerse a considerar cómo experimentaban su vida las propias personas afectadas. Los funcionarios estatales no dieron prioridad a las personas con discapacidad porque creían que sus vidas eran menos importantes, y lo hicieron acudiendo, como decimos, a lo que pensaron que eran razones objetivas.

Al parecer, las autoridades de Oregón habían realizado una encuesta telefónica para establecer las prioridades sanitarias del estado. Preguntaron a ciudadanos sin discapacidad cómo imaginarían que vivirían si fueran ciegos, sordos o estuvieran en silla

de ruedas. La mayoría respondió que preferiría estar muerta antes que vivir en esas condiciones. Este fue el supuesto «dato objetivo» que sustentó una decisión política: reducir el acceso a tratamientos para personas con discapacidad, bajo el argumento de que su vida era menos valiosa o deseable.

Pero la realidad contradecía esas fantasías. Las estadísticas demostraban que las tasas de suicidio entre personas con discapacidad eran sorprendentemente bajas. En su mayoría, no deseaban morir, sino vivir bien: lo que reclamaban no era compasión, sino que se eliminaran los obstáculos que dificultaban su día a día. Lo que de verdad necesitaban era acceso, igualdad, respeto.

La conclusión es inquietante: los ciudadanos sin discapacidad de Oregón no estaban comprendiendo las vidas ajenas, estaban proyectando en ellas sus propios miedos. Como escribe Iris Marion Young: «Cuando se les pide que se pongan en el lugar de una persona en silla de ruedas, en realidad no imaginan el punto de vista de otros; más bien, proyectan sobre esos otros sus propios miedos y fantasías».[31] El resultado de este malentendido no es una verdadera empatía, sino una forma condescendiente de lástima hacia ellos y hacia uno mismo, teñida de autosuficiencia. No se trata, pues, de sentir lo que sienten los otros, sino de permitir que los otros nos hablen desde su propia experiencia.

Por supuesto, este tipo de proyecciones no ocurren solo en relación con la discapacidad. También las reproducimos —y con más frecuencia de la que quisiéramos— cuando intentamos colocarnos en el lugar de los musulmanes, si no compartimos su fe, o en el de las personas afrodescendientes, si no lo somos. En esos casos, más que

comprender al otro, lo que hacemos es reforzar una imagen ya construida: proyectamos nuestras propias ideas, miedos o estereotipos sobre esas personas y, al hacerlo, acabamos diciendo más sobre nosotros que sobre ellos. Lo que producimos entonces no es entendimiento, sino una imagen cómoda —una ficción— que mantiene intacta nuestra identidad. Como ironizaba el historiador Mikhail Bakhtin: «Los antiguos griegos no sabían que eran antiguos». Somos nosotros, desde nuestra modernidad, quienes les colocamos esa etiqueta, y al hacerlo no solo construimos su sentido, sino también el nuestro. Los volvemos antiguos para ratificarnos modernos. Ellos no son ya interlocutores, sino espejos.[32]

Ahora bien, ¿significa esto que el diálogo entre diferentes es imposible? En absoluto. Lo que Iris Marion Young nos propone no es renunciar a la comunicación, sino cambiar la actitud desde la que nos acercamos a ella: lo que hace falta es una *humildad moral*, una disposición a escuchar sin convertir al otro en una proyección de nosotros mismos.

Comprender no significa apropiarse de la voz ajena, sino abrirle espacio, reconocerla como legítima y situarnos en una relación de igualdad, donde hablar y escuchar son gestos de reconocimiento mutuo.

Pedir a los oprimidos que inviertan perspectivas con los privilegiados puede ser, en sí mismo, una injusticia y un insulto. Se supone que tomar el punto de vista del otro ayuda a la comunicación. Sin embargo, puede de hecho impedirla. Si crees que ya sabes cómo se sienten y se juzgan los demás porque has representado imaginativamente su perspectiva, entonces quizá no escuches la expresión de su perspectiva de una forma abierta. Si

crees que puedes ver las cosas desde su punto de vista, entonces puedes evitar el proceso, a veces arduo y doloroso, en el que ellos te confrontan con tus prejuicios, fantasías y entendimientos sobre ellos, que tienes debido a tu punto de vista.[33]

Sin embargo, conviene introducir un matiz crucial. Reconocer al otro es una exigencia ética, pero ponerse en su lugar sin identificarse con él es ya un gesto político. Ética y política se entrelazan, pero no se confunden. La ética comienza con el reconocimiento: ese momento en el que afirmamos la dignidad del otro y nos situamos frente a él en un plano de igualdad. La política, en cambio, exige algo más: requiere practicar el «pensamiento ampliado», ese ejercicio que nos lleva a considerar el punto de vista de otros no como un reflejo del nuestro, sino como una oportunidad de aprender algo nuevo, algo que no estaba en nosotros.[34]

Adoptar el punto de vista del otro no significa solo «ver desde allí», sino dejarse interpelar, permitir que el otro nos diga algo que no sabíamos, que nos transforme. Es un gesto de apertura que no va en una sola dirección: mientras yo formulo preguntas al otro —a una persona, a una cultura, a una historia—, también recibo otras que me sacuden, que me obligan a revisar lo que soy. Ese movimiento mutuo no borra las diferencias; al contrario, las vuelve fecundas.[35]

Juzgar políticamente —como nos enseñó Arendt— no es afirmar lo que ya sabíamos, sino enfrentarnos a lo desconocido con el coraje de quien se deja transformar por lo común. En ese gesto hay una asimetría inevitable, una diferencia de posiciones, de trayectorias, de historias…, incluso de tiempos. No llegamos todos desde el mismo lugar ni al mismo ritmo. Pero solo si aceptamos esa asimetría sin

tratar de borrarla podremos sostener un mundo compartido. Un mundo donde el juicio, más que una sentencia, sea un puente.

EL TIEMPO Y EL ASOMBRO

En la mayoría de los casos sobre abusos sexuales que han salido a la luz pública en los últimos años, casi siempre se ha reprochado a las víctimas que no hubieran hablado en el momento en el que aquellos se produjeron. Iris Young, sin embargo, nos explica que la posición de cada individuo tiene su propia historia,[36] una que es inagotable y reinterpretable en nuevos contextos. Puede llevarnos toda una vida reconstruir nuestra propia historia y darnos cuenta de que, aun siendo única, también cobra sentido a la luz de otras historias. Debido a esa distancia entre hecho y denuncia, muchas veces resulta difícil para quienes escuchamos los testimonios de las víctimas de violencia sexual adoptar su perspectiva, y es así, sencillamente, porque no podemos revivir sus historias ni comprenderlas enteramente.

Recuperemos el ejemplo del acto de regalar del que hablaba Iris Young: «La diferencia entre un regalo y otra operación de intercambio puro y simple es que el regalo da tiempo. Allí donde está el regalo, hay tiempo. […] La cosa no debe ser restituida de inmediato ni en el acto. Debe haber tiempo, debe durar, debe haber espera, sin olvidar».[37] Mi vecina puede aparecer un día con un cesto de manzanas porque las ha estado recogiendo en su huerto. Yo puedo aceptar el regalo con gratitud y disfrutarlo sin sentir la obligación de devolverle otro regalo inmediatamente o de igual valor.

Tal vez, con el tiempo, encuentre algo que me recuerde a ella y decida regalarle otra cosa, pero no porque sea un «pago», sino porque la relación ha generado ese intercambio espontáneo. Incluso podría hacer un pastel con esas manzanas que me ha regalado y darle un pedazo, o invitarla a tomar un café en otro momento para compartir el pastel como un gesto de amistad. Este ejemplo muestra que el regalo no es parte de una transacción mercantil donde hay una obligación de devolver algo de igual valor, sino un gesto de reconocimiento y afecto que mantiene la asimetría en la relación.

Además del tiempo y el reconocimiento, hay otra condición necesaria para que se produzca la comunicación: el asombro. Este concepto resuena con la idea de extrañeza descrita por Zerilli.[38] El asombro, la extrañeza, conllevan reconocer que podemos escuchar algo inesperado, algo que nos indique que tal vez no tengamos muchas cosas en común con la otra persona, que su historia lleva consigo «sombras, cicatrices y rastros» que no podemos siquiera imaginar. Por esto Young habla de humildad, el reconocimiento de que a veces no es posible ni bueno ni deseable ponerse en el lugar del otro: «Aunque pueda haber mucho que comprenda sobre la perspectiva del otro a través de su comunicación y de las construcciones comunes que hemos establecido, siempre queda un resto que no entiendo sobre su experiencia y perspectiva». A pesar de comprender su perspectiva a través de la comunicación y las conexiones que forjamos, siempre permanece un residuo incomprensible de su experiencia y visión del mundo.

Puedo dialogar con alguien en silla de ruedas, escuchar sus relatos y entender sus sentimientos. Sin embargo, cuanto más escucho, más me doy cuenta de las vastas diferencias entre nuestras vidas.

No es cuestión de ponerme en su lugar, sino de reconocer la riqueza y complejidad de lo que no comprendo.[39]

Young nos recuerda que el «pensamiento ampliado» de Arendt no puede reducirse a una suma de perspectivas subjetivas y egocéntricas, como si bastara con alinear miradas parciales para formar una visión completa. Pensar ampliamente —como ella lo entiende— no es colocarse en el lugar del otro, sino permitir que su presencia altere la forma en que pensamos. Es un desplazamiento, no una identificación. El pensamiento se expande cuando reconocemos la distancia que nos separa, cuando aceptamos la asimetría sin intentar borrarla. Porque solo así relativizamos nuestra propia mirada, abriéndonos a un mundo más vasto, más complejo.

Para Arendt —como antes para Sócrates— la opinión no es la simple expresión de una preferencia individual, sino un acto profundamente político: un proceso en el que, al encontrarnos con otros, aprendemos algo nuevo. No decimos lo que ya sabíamos; descubrimos lo que no sabíamos que podíamos pensar. Por eso, la opinión no se opone a la verdad. Al contrario: en ese ir y venir entre voces distintas, la comprensión se ensancha. Gracias a ese intercambio, desarrollamos una y otra vez una lectura ampliada del mundo y de lo que en él acontece, algo a lo que no podríamos llegar solos.

La pluralidad de perspectivas se garantiza respetando esa diferencia de la que nos habla Young, una pluralidad que acota y define la idea de publicidad en Arendt:

> Vivir juntos en el mundo significa esencialmente que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, como una mesa está ubicada entre quienes se sientan alrededor de ella. El mundo, como todo lo que está en medio, une y

> separa a los hombres al mismo tiempo. La esfera pública al igual que el mundo en común, nos junta y no obstante impide que caigamos uno sobre otro, por decirlo así. Lo que hace tan difícil de soportar a la sociedad de masas no es el número de personas, o al menos no de manera fundamental, sino el hecho de que entre ellas el mundo ha perdido su poder para agruparlas, relacionarlas y separarlas.[40]

Para Young, lo que Arendt llama la «red de relaciones humanas» implica que, al debatir, no solo lo hagamos tomando en consideración las perspectivas de los demás, sino las relaciones que hay entre nosotros y con nuestro contexto. Vivir juntos en el mundo implica, necesariamente, discutir sobre él, considerar un solo objeto sobre el que pensar y opinar. Por eso, para reconstruir el mundo común, tenemos que ser conscientes del poder que tenemos al opinar y de que el respeto por la verdad está, en el fondo, en nuestras propias manos. Por eso, reconstruir el mundo común exige una conciencia aguda del poder que encierra cada opinión. Opinar no es un juego de gustos personales; es una forma de cuidar lo real, de responder a la verdad con responsabilidad. Porque, al final, el respeto por la verdad no es una norma externa que nos vigila, sino una promesa que hacemos con los demás.

UN PROBLEMA POLÍTICO DE PRIMER ORDEN: EL EJEMPLO DEL 11M

El problema de la posverdad nos interpela directamente, así que lo primero que debemos entender es por qué nuestro juicio parece haberse atrofiado, como si se hubiera oxidado con el desuso. ¿Qué sucede con la verdad cuando irrumpe en escena? ¿Somos capaces

de reconocerla como algo políticamente vital? Claro que importa exigir veracidad a nuestros líderes. Claro que es fundamental el rol de los medios como guardianes de los hechos. Pero ahora el desafío es otro: volver la mirada hacia nosotros mismos. Preguntarnos por nuestra parte de responsabilidad. Y en ese camino, pocos marcos resultan tan fértiles como el de Hannah Arendt. Si algo atraviesa su obra es la urgencia de reivindicar una capacidad profundamente humana: la de emitir juicios, no como acto técnico ni como reacción impulsiva, sino como ejercicio reflexivo, político, ciudadano. Juzgar el mundo no es tarea que podamos —ni debamos— delegar. Nos pertenece. Quizá entonces, si recuperamos esa práctica, si la ejercemos con rigor y con humildad, el fenómeno de la posverdad no lograría calar tan hondo. No erosionaría, como lo hace hoy, los cimientos de la vida democrática. Arendt lo vio con una claridad que aún estremece: en figuras como Eichmann, lo peligroso no era la maldad, sino la banalidad. No la crueldad, sino la falta de pensamiento. Cuando dejamos de juzgar, dejamos de estar en el mundo. Perdemos pie con la realidad.

Frente a la verdad enunciada desde el podio del experto —que imagina un sistema político ordenado, racional, regido por leyes de certeza—, y frente a los medios tradicionales, que dicen guiarse en su trabajo por la búsqueda de la verdad, se alza una verdad más frágil, más humana, pero no por ello menos potente: nuestra capacidad para juzgar políticamente. Cuestionamos, así, la presunción de muchos críticos de la posverdad, que nos dicen que nuestras opiniones son más susceptibles de dejarse llevar por las emociones, contraponiendo implícitamente la narración de la verdad a la opinión, la razón frente a la emoción del pueblo. Lo que está en

juego no es solo una pugna entre razón y emoción, entre hechos y afectos. Lo que se cuestiona, en el fondo, es la jerarquía que coloca la verdad del experto por encima del juicio ciudadano. Porque juzgar no es lo opuesto a razonar, ni emocionarse significa renunciar al pensamiento.

Preguntémonos: ¿acaso no hubo emocionalidad en nuestro juicio político tras los atentados del 11M? Por supuesto que la hubo. Y, sin embargo, también hubo verdad. Juzgar con emoción no significa renunciar a la verdad, sino reconocer que el juicio humano —cuando es auténtico— no se despega nunca del ciudadano que lo siente.

Nuestro juicio puede ser emocional sin ser una mera declaración; es decir, puede ser *universalmente subjetivo*: puede ser profundamente subjetivo y, al mismo tiempo, aspirar a una validez universal. En ese movimiento pendular entre razón y afecto, se forja el mundo común. No solo en la pureza distante del filósofo, sino en el calor del acontecimiento compartido. «Los hechos dan forma a las opiniones, y las opiniones, inspiradas por pasiones e intereses diversos, pueden divergir ampliamente y aun así ser legítimas mientras respeten la verdad factual»,[41] nos dirá Arendt. Verdad y opinión, por tanto, no son excluyentes: se necesitan.

Lo que debemos rescatar en nuestro espacio público no es, en primer término, la verdad, sino la opinión. Porque la primera víctima de la posverdad no ha sido la evidencia, ni siquiera la razón, sino algo más frágil: nuestra capacidad como ciudadanos de discernir entre lo verdadero y lo falso. Nuestra competencia para emitir juicios políticos, para opinar con sentido, para interpretar el mundo a la luz de los hechos. Porque los hechos, por sí solos, son mudos. No hablan. No significan. Son acontecimientos que flotan en el tiempo

hasta que alguien los nombra, los ordena, los enlaza en una narración. Es allí —en el acto de contarlos, de darles sentido— donde se vuelven políticos. Y ese acto, ese gesto de interpretación, es inseparable de la opinión. Por eso la verdad que nos importa —la que está en juego en lo público— no es la verdad trascendente, abstracta, lejana. Es la verdad factual, esa que se construye y se sostiene en medio del debate, en el cruce de relatos; una verdad que pertenece al campo político porque nace del lenguaje, del juicio, de la acción entre otros.

Sostener una idea de verdad factual opuesta a la opinión, o mantener que existe una dicotomía insalvable entre verdad y opinión nos lleva a pensar que la única forma de acceder a la verdad en política es el *fact-checking*, o que el modo de salvar a la verdad en el espacio público es uniéndola al análisis del experto. Pero los hechos, la verdad factual que debe ser investigada por la prensa, también se salvan al hablar sobre ellos, al opinar sobre ellos. Es en ese territorio movedizo donde debemos recuperar el valor de la opinión. No como capricho o como un ruido, sino como lo que realmente es: una forma de cuidar el mundo.

Para comprender lo que está en juego, pensemos en lo que muchos consideran la mayor mentira organizada de nuestra democracia: la reacción del Gobierno español tras los atentados yihadistas del 11 de marzo de 2004 en Madrid. Aquel ataque acabó con la vida de 192 personas y dejó a más de 1.900 heridas. Durante los cuatro días posteriores, el ejecutivo de José María Aznar insistió en atribuir la masacre a la banda terrorista ETA, a pesar de que no existía ningún indicio sólido que apoyara esa versión. Fue un intento deliberado de convertir un bulo en verdad factual.

Lo que ocurrió entonces demuestra con claridad que somos nosotros —como ciudadanos— quienes decidimos qué relevancia política damos a los hechos. Incluso a las mentiras sobre ellos. En aquel momento, los hechos no hablaban solos: hablaban dentro del contexto de la política exterior del Gobierno, del rechazo social a la guerra de Irak, del «No a la guerra» que llenaba las calles. Pronunciarnos sobre la autoría no era solo emitir una opinión. Ni siquiera en las primeras horas, cuando la información era escasa, se trataba de hechos completamente objetivos o de preferencias individuales sin fundamento. Al afirmar que los atentados eran obra del yihadismo, no estábamos lanzando una opinión meramente subjetiva: estábamos anticipando un juicio público, esperando que otros compartieran esa interpretación, porque tenía sentido dentro de un marco político común.

La garantía de que aquellos hechos —los del 11M— existían no estaba en su objetividad pura, sino en que los hechos eran compartidos y discutidos públicamente. Eran el centro de un mundo común sobre el que opinábamos, discrepábamos y pensábamos. Mientras existiera ese espacio de conversación pública, existía también la posibilidad de distinguir lo verdadero de lo falso. Pero se impusieron dos realidades paralelas, cada una con su constelación mediática, con sus portavoces, con sus relatos. Dos versiones opuestas de los mismos hechos. La diferencia crucial es que una mentía —a sabiendas—, mientras la otra se sostenía en la verdad factual. El Gobierno de Aznar intentó, primero, retener el poder; y después, cuando las urnas se lo impidieron, convertir la derrota en un relato de ilegitimidad del Gobierno de José Luis Rodríguez

Zapatero elegido justo después de los atentados y de la mentira sobre ellos.

La mentira sirvió así como herramienta de desgaste, como arma de oposición. Y, sin embargo, la ciudadanía respondió. Aquel fue uno de los momentos en los que logramos sortear el abismo de la posverdad, no porque los medios lo impidieran —algunos ayudaron a propagar el engaño— ni porque los partidos se mantuvieran fieles a los hechos —algunos los usaron como munición política—, sino porque la mayoría supo reconocer la mentira. Supo juzgar. La clave estuvo en nosotros, los ciudadanos. En nuestra capacidad de analizar políticamente esa situación. Con los partidos sucede que, cuando la verdad se identifica con su interés, comprometen «la única cualidad que podría hacer que su verdad fuera plausible: su veracidad, garantizada por la imparcialidad».[42] Y ese será siempre el problema de que un partido político o los medios que representan acríticamente sus intereses defiendan las verdades factuales: la coincidencia entre verdad e interés compromete su imparcialidad. Por eso un medio de comunicación no puede tener más interés que el de servir a la ciudadanía. Aunque es imprescindible que los partidos se ajusten siempre a los hechos, la verdad, cuando la defienden actores que no parecen libres de interés, pierde su fuerza y se vuelve siempre sospechosa. Frente a la verdad, los ciudadanos estamos solos. Si todo relato parece servir a un fin, entonces ningún hecho puede salvarse.

Esto no quiere decir que los medios de comunicación no sean importantes. Por supuesto que lo son. Arendt misma lo advierte con contundencia: «La libertad de opinión es una farsa si no se garantiza la información objetiva y no se aceptan los hechos mismos».[43]

También cuando afirma: «El momento en que ya no tenemos una prensa libre, cualquier cosa puede suceder. Lo que hace posible que un régimen totalitario o cualquier otra dictadura gobierne es que la gente no está informada: ¿Cómo puedes tener una opinión si no estás informado?».[44] La información y la opinión están vinculadas en una relación de dependencia: sin información no hay opinión política; y sin opinión crítica la información pierde su función democrática. Solo con ese binomio —datos fiables y juicio ciudadano — podemos sostener un espacio público donde opinar signifique de verdad participar en la construcción de la realidad común. Por eso resulta crucial que los medios asuman el papel de narradores imparciales.

Pero lo que queremos subrayar en este libro es que lo que ocurrió con el 11M muestra que la realidad de los hechos no puede sostenerse al margen de nuestra capacidad para interpretarlos. Lo contrario a la mentira organizada del Gobierno de Aznar no era solo la verdad desnuda de que los atentados no habían sido obra de ETA. Esa información, por sí misma, no tenía aún fuerza política. Lo determinante fue lo que hicimos nosotros con esa verdad: cómo la recibimos, cómo la analizamos, cómo la convertimos en materia de juicio político. La clave está en esa capacidad nuestra, ciudadana, de enjuiciar, porque ahí es donde los hechos adquieren peso político. En 2004 tuvimos las herramientas necesarias para emitir ese juicio: confianza en las instituciones, en las autoridades que daban cuenta de los hechos probados —la Policía Nacional, los tribunales— y, sobre todo, una ciudadanía dispuesta a distinguir entre verdad y mentira, incluso cuando el poder trataba de borrar esa línea. En el caso del 11-M no hubo pérdida del mundo común porque todos los

españoles compartíamos los hechos básicos: había ocurrido un atentado terrorista real con víctimas reales. La disputa era sobre quién lo había hecho (ETA o yihadistas), no sobre si había ocurrido. Los ciudadanos pudimos reconocer la mentira del gobierno de Aznar precisamente porque teníamos un marco político compartido (la guerra de Irak, las manifestaciones del «No a la guerra») desde el cual evaluar esa mentira y darle consecuencias políticas reales. Es lo opuesto a los «hechos alternativos» de hoy, donde no hay una realidad básica compartida desde la cual distinguir entre verdad y mentira.

Alguien puede objetar —con perfecta coherencia arendtiana— que, más allá de nuestras opiniones, hay verdades que se imponen por sí mismas: lo que Arendt llamó la «fuerza coactiva de la verdad». Incluso la constatación de que ETA no fue responsable del 11M podría haberse erigido en un mandato inapelable, desplegando su propio peso, ajeno al diálogo y al desacuerdo. Pero, al fin y al cabo, toda verdad reclama su lugar en el ágora, en la arena cambiante de los asuntos humanos. En una democracia, emitir juicios fundados es la forma más pura de ejercer nuestra libertad. Y, en segundo lugar, una verdad de hechos solo puede arraigar y generar consecuencias políticas si subsiste en medio del debate: si el crisol de perspectivas que conviven en el espacio público las refrenda, las cuestiona y las alimenta. Por eso, también para Arendt misma, la política es, ante todo, el reino de las voces diversas, un terreno abonado para opiniones plurales que no excluyen la verdad, sino que la legitiman.

Después del juicio a su maestro Sócrates, Platón no volvió a confiar en «las opiniones irresponsables de los atenienses» y comenzó a soñar con «criterios absolutos»,[45] como si buscara una roca firme en medio del oleaje. Según Arendt, «fue la conclusión más antisocrática que extrajo Platón del juicio de Sócrates».[46] En la *República*, Platón presenta este conflicto como un argumento filosófico, aunque paradójicamente surgió de una «experiencia exclusivamente política»: el juicio y la trágica muerte de Sócrates. [47]

De algún modo, los críticos de la posverdad siguen atrapados en aquella antigua visión. Pero cabe preguntarnos —y con urgencia— si su veneración por los guardianes de la verdad no es, en realidad, un gesto defensivo: un intento por contener los vientos populistas que han socavado la autoridad del saber experto. En un tiempo donde se cuestiona a climatólogos, epidemiólogos, economistas y politólogos por igual, ¿no es acaso este retorno al experto una forma de blindarnos contra el descrédito que ha sembrado el populismo? La desconfianza hacia el filósofo/experto, tan viva en la Atenas de Sócrates, se repite en nuestro presente, como si la verdad —esa que el filósofo persigue— temiera, una vez más, convertirse en una mera opinión entre muchas.

Cuando Platón reclama el gobierno para el filósofo lo hace al precio de oponerse a la polis. Y, sin embargo, lo paradójico —lo trágico— es que la muerte de Sócrates no fue obra de un sabio enfrentado al pueblo, sino de un profundo malentendido: Sócrates nunca se presentó como un sabio. Fue justo su negativa a atribuirse

tal título lo que lo convirtió, según el oráculo de Delfos, en el más sabio de todos: aquel que sabe que los hombres no pueden ser sabios.[48]

Es en este escenario donde, como dice Arendt, «Platón diseñó su tiranía de la verdad».[49] Una idea que, pese a su intención elevada, entra en conflicto directo con la esencia misma de la polis: un espacio construido sobre el diálogo, la confrontación de opiniones y la deliberación común. La Atenas clásica, en su esplendor democrático, celebraba el disenso, la palabra compartida, la pluralidad de voces que tejían el destino colectivo. Pero para Platón, esa misma pluralidad era el germen del error. No creía que las opiniones del pueblo pudieran conducir al bien común; las veía como un ruido que enturbia la visión clara del sabio. Por eso, al reclamar el gobierno para los filósofos, no dice que haya que silenciar al pueblo, pero sí que sus opiniones deben subordinarse a la verdad. Una verdad única, absoluta, contemplada solo por aquellos capaces de elevarse por encima del mundo sensible. Así se traza una jerarquía rígida: en la cúspide, la sabiduría del experto; más abajo, la opinión popular, tolerada, pero nunca decisiva. La política, entonces, deja de ser un arte del encuentro para convertirse en un ejercicio de imposición: ya no importa tanto quién habla como quién conoce la verdad. Y en esa transformación la polis pierde algo esencial de sí misma: su vocación por la pluralidad, su fe en que, incluso en el desacuerdo, puede nacer lo justo.

En un pequeño ensayo titulado *Sócrates*, Arendt explica la trampa platónica como aquella que consiste en haber desplazado el pensamiento filosófico —y, con él, sus criterios absolutos— al terreno movedizo de la política. Allí, donde la incertidumbre y la pluralidad

son la norma, Platón quiso imponer la claridad del mundo de las ideas. Y en ese gesto fundacional, según Arendt, comenzó el extravío. Porque si algo distingue su lectura es que, al rehabilitar la opinión —esa forma de conocimiento que Platón desdeñó—, Arendt no solo le devuelve dignidad al juicio humano, sino que también restituye el valor político de la polis. Por eso hablamos de trampa: porque en su afán por introducir «criterios absolutos en el terreno de los asuntos humanos»,[50] Platón terminó por oscurecer lo que pretendía iluminar. El mundo de las ideas, concebido para regir el conocimiento, se deslizó —peligrosamente— hacia la política. «Platón fue el primero en usar las ideas para propósitos políticos», [51] escribe Arendt, marcando un antes y un después. Ahí se insinúa una de las claves más fascinantes de su pensamiento: su desconfianza hacia la filosofía cuando esta intenta explicar —o dominar— la política.

Tal vez por eso prefería llamarse a sí misma teórica política, y no filósofa. Porque entendía que el ámbito de lo político exige otra mirada: menos totalizante, más atenta a la fragilidad del juicio, a la contingencia del mundo humano, a la voz del otro.

En una célebre entrevista con Günter Gaus —quien más tarde ocuparía un alto cargo en el Gobierno de Willy Brandt—, Hannah Arendt alzó la voz, con elegante firmeza, contra una etiqueta que nunca aceptó del todo: la de filósofa. Gaus, intrigado, le señaló que la filosofía era, al menos según la concepción dominante, «una profesión masculina». Arendt, con la precisión que la caracterizaba, replicó que su oficio no era ese, sino la teoría política.

«¿Y cuál es, entonces, la diferencia entre filosofía y teoría política?», insistió el periodista. La respuesta de Arendt fue tan breve

como rotunda: «La diferencia se halla realmente en la cosa misma». No se trataba de una cuestión de enfoque, sino de sustancia. De experiencia. De una tensión fundacional entre dos figuras: el hombre que piensa y el hombre que actúa. Mientras el filósofo contempla el mundo con distancia, aspirando a lo universal, quien se ocupa de la política debe afrontar la imprevisibilidad del actuar humano, donde las certezas se desdibujan.

Podemos decir, por ejemplo, que «la guerra de Irak fue injusta», pero no universalizar de manera sincera la afirmación de que todas las guerras lo son. En la política, el juicio se ejerce caso por caso, en circunstancias siempre singulares, atravesadas por el tiempo, por los hombres y por el contexto. Para Arendt, la mayoría de los filósofos —salvo Kant— mostraban una desconfianza, cuando no un abierto desprecio, hacia lo político. Ella, en cambio, aspiraba a «mirar la política con la mirada no enturbiada por la filosofía».[52] No para negarla, sino para evitar que su afán de eternidad confundiera lo frágil, lo contingente, lo humano: lo político.

Elisabeth Young-Bruehl, autora de una de las más profundas y reveladoras biografías de Hannah Arendt, escribió que la pensadora alemana siempre prefirió no escribir filosofía. No por desinterés, sino por desconfianza: «Los que se dedicaban a ella le parecían ensimismados en la búsqueda especulativa de reglas y pensamientos metafísicos a expensas del pensamiento comunicativo y dialógico, cuya práctica Arendt promovió y deseaba ver imperar en tiempos de crisis».[53] Su rechazo a la filosofía no era una renuncia al rigor, sino una apuesta por lo esencial: un pensamiento que no rehúye el mundo, sino que se atreve a habitarlo.

Frente a los filósofos que intentan aplicar leyes morales al terreno político —como si este pudiera ser salvado de su carácter imprevisible—, Hannah Arendt sostuvo con firmeza una idea radical y profundamente moderna, maquiaveliana: es preciso preservar la autonomía de la política justo porque es, por naturaleza, el espacio de la espontaneidad humana, de lo contingente, de lo que no se puede prever ni encerrar en sistemas.

La política se dirige al mundo de la vida, y la vida, por definición, cambia. No ofrece certezas ni fórmulas escritas en bronce, sino circunstancias únicas que exigen juicio, reflexión, diálogo. Requieren democracia, entendida no como una maquinaria institucional, sino como una práctica viva, un ejercicio compartido en el que, al opinar, al disentir, al argumentar nos volvemos ciudadanos.

Podemos llevar la contraria al Gobierno cuando miente sobre la autoría de unos atentados porque somos libres, porque la libertad política no reside en la certeza, sino en el derecho a hablar y a debatir en público sobre lo que nos concierne. Y es ahí, en ese acto de sostener una opinión ante otros, donde comenzamos a tejer el mundo común.

Preservar la autonomía de la política significa preservar la libertad de pensar y opinar de formas inesperadas, sin las limitaciones de las reglas atemporales del filósofo o la ciencia. En política no hay respuestas correctas en sentido absoluto. Hay elecciones, decisiones que deben abrirse al debate, a la confrontación de perspectivas. Aunque los científicos nos alerten —con razón— del calentamiento del planeta, la decisión sobre qué hacer con esa verdad no pertenece a la ciencia, sino a la política. Los expertos, filósofos y científicos tienen, por supuesto, un papel que desempeñar, pero no

como oráculos. Aportan su saber sin pretensión de clausurar la conversación. Emitir juicios sobre lo político exige aceptar su carácter contingente, su exposición al error, su apertura al tiempo y a lo humano. No se puede mirar la política desde la seguridad de una regla perfecta e inmutable, porque ese filtro, lejos de aclararla, la distorsiona.

Ahí reside, precisamente, la dificultad del juicio político: no hay garantías. Por eso Platón no podía admitir que hubiera verdad en la opinión. Pero Arendt, al situar la política en el corazón de los asuntos humanos, entendió que debía tener su propio régimen de verdad: frágil, mutable, pero real.

Resulta fascinante que el impulso que guio a Hannah Arendt no fuera el de custodiar categorías heredadas, sino el de romper con ellas cuando ya no servían para pensar su tiempo. Ese mismo impulso la llevó a leer a Sócrates contra Platón, a rescatar al maestro allí donde el discípulo lo había, quizá sin saberlo, traicionado. La de Arendt fue una elección audaz, sobre todo si recordamos que el pensamiento de Platón está tejido alrededor de la figura de Sócrates, hasta el punto de que, como señaló Bertrand Russell, el personaje socrático en los diálogos platónicos es tan «sólido y extraordinariamente interesante» que «Platón pudo haberlo inventado».[54]

En lugar de la noción platónica de verdad como idea absoluta, Arendt encontró en Sócrates una verdad vinculada a nuestra capacidad de hablar con otros, de construir argumentos en el espacio público, no como dueños de la verdad, sino como ciudadanos. Este giro no es menor: desplaza el centro de gravedad del pensamiento desde la validez objetiva de las afirmaciones hacia

la calidad del discurso democrático. Lo que debe preocuparnos no es tanto si una opinión es verdadera en términos absolutos como si está fundada, si ha sido elaborada en común, si resiste la crítica. La originalidad de Arendt la llevó a buscar en Sócrates una noción de verdad alternativa a la de Platón, siguiendo una ética del discurso más centrada en nuestra capacidad como ciudadanos para construir argumentos públicos que en la validez de nuestras declaraciones. [55] Sócrates permite a Arendt centrarse en la esfera pública de una democracia, un espacio del que debería preocupar su calidad, es decir, que la opinión se base en argumentos justificados frente a las afirmaciones estratégicamente manipuladas por una u otra ideología. Esto nos permite, a su vez, romper con la oposición clásica entre opinión y verdad para afirmar que, en democracia, lo contrario a la opinión no es la verdad, sino la ideología que manipula estratégicamente.

Para Arendt, la esfera pública es el espacio político por excelencia, ese en el que cada uno de nosotros puede «aparecer y mostrar quién es».[56] Este libro propone tomar de nuevo esa estimulante idea arendtiana para reivindicar el *aparecer* de todas y todos en el espacio político justo ahora, en un momento en el que muchos intelectuales reclaman el regreso de las antiguas jerarquías de la opinión al entender que la entrada de nuevas voces en la esfera pública ha provocado su cancelación. Pero el problema de nuestro espacio público no es que la voz de dichos intelectuales sea una opinión más «entre otras opiniones». Tal vez sea la nostalgia platónica la que nos hace creer que nuestra opinión ha sido víctima del relativismo, cuando en realidad ha sido desplazada del centro único que alguna vez ocupó. Frente a esa lectura aristocrática del

presente —que, bajo la crítica a la posverdad, esconde muchas veces el deseo de restaurar un orden jerárquico del saber—, aquí queremos defender otra cosa. No el cierre del espacio público, sino su reapertura desde ese sentido democrático arendtiano.

En este tiempo de sospechas sobre la palabra, de nostalgia por la autoridad perdida, de diagnósticos apocalípticos sobre la posverdad y la confusión, tal vez el desafío no sea restaurar viejas jerarquías, sino animarnos a confiar en la potencia política de lo plural. No se trata de elegir entre verdad o relativismo, sino de reubicar la verdad en su contexto adecuado: no como un absoluto que se impone, sino como algo que se pone a prueba en la conversación democrática. Allí donde hay pluralidad, hay posibilidad de mundo compartido. Y allí donde hay mundo compartido, hay política. Es eso, al fin, lo que estamos llamados a cuidar: no una verdad que clausure la conversación, sino un espacio en el que podamos aparecer y hablar. Solo ahí, como enseñó Arendt, la libertad es algo más que una palabra.

6

EL MUNDO QUE SE ABRE ANTE MÍ

O sobre el coraje de contar al mundo toda la verdad

Elisabeth Young-Bruehl comienza su capítulo sobre *Eichmann en Jerusalén* con una llamada del escritor polaco Tadeusz Borowski, cuya crónica de Auschwitz figura como un imprescindible al lado de las de Primo Levi, Paul Celan o Jean Améry en la llamada «literatura del Holocausto». Borowski dice esperanzado que le gusta pensar que un día «tendremos el coraje de contar al mundo toda la verdad y llamarla por su nombre auténtico».[1] Ese anhelo socrático de revelar lo insoportable, incluso aunque hacerlo sea peligroso, es justo lo que Arendt llevó al estrado con su crónica del juicio de Adolf Eichmann, celebrado entre abril y diciembre de 1961.

Su retrato de Eichmann cayó como una bomba, en especial entre muchos de sus amigos y en particular en Israel, al dibujar al *Obersturmbannführer* de las SS como un personaje banal. Pero el verdadero terremoto intelectual vino por sus incisivas e incómodas observaciones sobre el papel de los consejos judíos, organismos creados por los nazis en los guetos judíos de la Europa ocupada durante la Segunda Guerra Mundial, cuya función oficial fue la de

administrar la vida cotidiana dentro de estos y servir como intermediarios entre la población judía y las autoridades nazis.

Los Judenräte estaban compuestos por líderes comunitarios judíos. Hannah Arendt argumentó que su participación facilitó la logística del genocidio, lo que generó una gran polémica al considerarlos de alguna forma como colaboradores necesarios en el Holocausto. Sus opiniones sobre esto y sobre el modo en que se condujo el célebre juicio a Eichmann escandalizaron profundamente a muchos sectores de la comunidad judía, intelectuales y políticos, tanto en Israel como en otras partes del mundo. Arendt afirmaría que no supo anticipar el revuelo que causaría su libro, como tampoco supieron verlo algunos de sus colegas intelectuales que leyeron el manuscrito antes de que se publicara y que, al parecer, cambiaron de opinión ante la virulencia de la polémica desatada. Arendt diría más tarde que en eso consistía a veces «la comedia de la sociedad intelectual».[2]

El estallido que siguió a la publicación de *Eichmann en Jerusalén* resuena con una claridad brutal en nuestros días. Vimos la furia colectiva desatarse porque alguien se atrevió a nombrar la verdad sin adornos, aunque no encajara con lo que el público esperaba oír. Comprobamos lo imprescindible que es el juicio político para huir de las simplificaciones que aplicamos automáticamente creyendo que eso es «comprender» lo que ocurre. Pero pensar que resumir todo en un eslogan equivale a entender la realidad es un autoengaño peligroso. También constatamos nuestra autocomplacencia: la facilidad con que nos cobijamos en la tribu, en la manada, invocando el «efecto llamada» para validar lo que ya creemos. Arendt lo sufrió en carne propia. Sus conclusiones sobre Eichmann las tamizaron los

prejuicios y los bulos, y se le devolvieron al lector convertidas en caricaturas de sí mismas. Muchas de sus afirmaciones se retorcieron y se lanzaron contra ella, no solo por lo que había escrito, sino por un supuesto «tono» que había empleado en el libro, cuando parecía evidente que era ella misma la que «resultaba desagradable a mucha gente», según afirmó. Al final, descubrió que lo inquietante en realidad no era su estilo, sino el hecho de que ella, sencillamente, dijera la verdad.

Sea como fuere, la campaña contra el libro convirtió a Hannah Arendt en blanco de una tormenta de acusaciones que iban desde el antisionismo hasta la traición identitaria. Se le reprochó ser una judía que renegaba de su condición, una moralista kantiana insensible a las emociones colectivas, incluso una legalista fría, más preocupada por los procedimientos que por las víctimas.[3] Todo esto le llovió por atreverse a mirar de frente una tragedia que aún dolía demasiado, y por hacerlo desde la independencia de juicio, no desde la pertenencia a ningún bando.

Para quienes no estén familiarizados con el personaje de Adolf Eichmann, utilizaremos la descripción del entonces primer ministro de Israel, David Ben-Gurión, al anunciar ante la Knéset, el Parlamento israelí, que a este lo habían capturado en Argentina y lo habían trasladado a Israel, donde lo juzgarían en virtud de la Ley Israelí sobre Castigo a los Nazis y Colaboraciones Nazis.[4] Eichmann, dijo entonces Ben-Gurión, fue «uno de los mayores criminales de guerra nazis, responsable junto con los líderes nazis de lo que ellos llamaron la solución final de la cuestión judía, es decir, el exterminio de seis millones de judíos de Europa».[5] La magnitud del crimen exigía justicia, pero nuestra autora se atrevió a sugerir

que también exigía pensamiento. Eso, para sus críticos, resultó ser imperdonable.

Arendt se ofreció a *The New Yorker* para cubrir el juicio, algo que acabaría materializándose en un total de cinco reportajes y que la convertiría en una figura pública de alcance internacional. En una carta dirigida a su esposo, Heinrich Blücher, durante los primeros días del juicio, la pensadora alemana ya deja entrever su incomodidad: todo el asunto es «condenadamente banal, tan indescriptiblemente bajo y repulsivo»,[6] escribe. A nuestra autora le disgustaba claramente todo ese teatro. Dudaba incluso de la validez jurídica y la relevancia judicial de muchos de los testimonios que se presentaban a diario, no por falta de verdad en sus relatos, sino por el uso político del dolor que —según ella— podía estar distorsionando el sentido mismo de la justicia. El riesgo no era solo no hacer justicia, sino convertirla en espectáculo.

En el epílogo de *Eichmann en Jerusalén* escribiría: «Las irregularidades y anomalías del proceso de Jerusalén fueron tantas, tan diversas y de tal complejidad jurídica que oscurecieron durante el procedimiento, al igual que han hecho en los textos, sorprendentemente escasos, publicados tras el juicio, los centrales problemas morales, políticos e incluso legales que el proceso inevitablemente tenía que plantear».[7] Fue acusada por ello de «purista jurídica», pues mientras muchos escuchaban conmocionados los testimonios, ella veía con claridad que había demasiadas anomalías en todo el proceso, empezando por el papel del propio Estado de Israel en la formulación y convocatoria del juicio, algo que también se atrevió a decir. Como explica la profesora de Humanidades de la Universidad de Birmingham Lyndsey

Stonebridge, «una vida entera de estudio del totalitarismo la había convencido de que la libertad tenía más garantías cuando la ley establecía sus límites sin ambivalencias. La piedad, el terror, el *pathos* o el trauma no debían interferir en el juicio cuando se trataba de un asunto tan grave como los crímenes contra la humanidad».[8]

Las percepciones sobre el juicio de la propia Arendt tienen, de hecho, mucho que ver con algunos de los acontecimientos de nuestros días. A Arendt le preocupaba que el juicio se convirtiera en un espectáculo y que ese espectáculo se construyera bajo el manto de la justicia mientras se desdibujaban los delitos concretos que se juzgaban.

El juicio, de hecho, se grabó y se retransmitió cada noche por televisión en Estados Unidos (y se difundió por todos los rincones del planeta) gracias a un acuerdo entre la Capital Cities Broadcasting Corporation (CCBC) y el Estado de Israel, que otorgó a la empresa derechos exclusivos de grabación y difusión con el compromiso de poner las cintas de vídeo a disposición de cualquier canal del mundo que así lo solicitase a cambio de un precio que no superara, en ningún caso, los precios del mercado. Israel no tendría retransmisiones de televisión hasta 1967.

Pronto quedó claro que no se trataba solo de Eichmann, ni siquiera de su responsabilidad individual: el juicio se proponía como el acto de justicia que nunca se había celebrado con semejante especificidad. Como declaró Ben-Gurión, sería «el Núremberg del pueblo judío». Y lo fue. El juicio colocó el Holocausto por primera vez «ante los ojos de la opinión pública», como apunta Lyndsey Stonebridge en *Somos libres de cambiar el mundo*. Fue un acontecimiento que trascendió lo judicial para convertirse en una

suerte de ceremonia mundial. Susan Sontag lo definiría con precisión lúgubre: «Un gran canto fúnebre colectivo». Para muchos, fue una catarsis. Para Arendt, una señal de alerta.

VERDADES SIN ANESTESIA

En la nota al título de su ensayo *Verdad y política*, Arendt explica que el objetivo al escribirlo no era otro que pensar, en primer lugar, «si es siempre legítimo decir la verdad», incluso cuando esta entra en conflicto con intereses legítimos, una pregunta incómoda, que también abordó en 1964, durante una célebre conversación televisada con el historiador Joachim Fest.

El segundo cometido del ensayo, explicó, surgió ante la «asombrosa cantidad de mentiras» que circulaban en torno a la controversia que desató *Eichmann en Jerusalén*: mentiras sobre lo que ella había escrito y, más grave aún, sobre los hechos que había relatado. Se la acusó injustamente de responsabilizar al pueblo judío de su propio destino, algo que siempre negó. Lo que Arendt vio —y escribió— fue que durante el proceso a Eichmann se levantaron ciertas apologías para cubrir inquietantes verdades que los hechos, crudos y sin adornos, dejaban al descubierto. Pero más allá de los bulos, lo que le preocupaba era algo más profundo: la posibilidad de que se negara su derecho a experimentar el mundo y dar testimonio de él; esto es, la posibilidad de que se negara *su propia experiencia en el mundo*.

Incomodaban su tono, su estilo analítico, su distancia —lo que algunos leyeron como frialdad—. Arendt narró el juicio con el temple

de una cronista que buscaba, quizá, esa «imparcialidad homérica» de la que tanto había hablado. Y se mantuvo firme. «No creo haber perjudicado los intereses legítimos de nadie, y permítame hacer hincapié en lo de legítimos», respondió a Fest. Pero incluso si lo hubiera hecho —añadió—, era algo que debía hacer. Porque ¿acaso la verdad no es, en sí misma, una virtud pública? ¿Qué ocurre si la desterramos de la esfera política? La tormenta desatada por su libro la dejó con una inquietud persistente, sembró en ella muchas dudas sobre verdad y política, una relación que, a partir de ese momento, buscaría comprender en profundidad. ¿Qué hacer cuando existe esa colisión entre lo que Fest llamaba «intereses legítimos» y la virtud de decir la verdad? La respuesta de Arendt fue clara, casi feroz, como si no quedara otra opción: decir la verdad, cueste lo que cueste.

> Creo que esa es la tarea del historiador, así como la de aquellos que viven un determinado momento histórico y son independientes. Estos individuos existen y deben custodiar la verdad de los hechos. ¿Qué ocurre cuando la sociedad expulsa a estos guardianes, o los relega a un rincón, o el Estado los pone contra la pared? Lo hemos visto en la historiografía en Rusia, donde una nueva historia del país surge cada cinco años. Así pues, ¿estos guardianes, en principio, son importantes para un Estado o una sociedad cuyos intereses legítimos pueden entrar en conflicto con la verdad? En el caso que nos ocupa diría que sí.[9]

El caso que se analiza aquí ilumina con una precisión casi dolorosa uno de los dilemas centrales de nuestro tiempo: ¿cuándo empieza a ser peligroso decir la verdad en una sociedad democrática? ¿Debemos resignarnos a que toda verdad se reduzca a mera opinión, incluso cuando esa verdad tiene un peso político ineludible?

¿Qué hacer cuando la indignación desatada al escuchar algo que no nos gusta implica negar los hechos mismos? La escena se repite hoy, con matices distintos, pero con la misma lógica.

Pensemos en la oleada de críticas que recibió el *New York Times* desde sectores del Partido Demócrata por publicar encuestas y artículos que cuestionaban la lucidez de Joe Biden. ¿Acaso esa reacción no fue, en el fondo, una forma de blindar una narrativa insostenible por pura lealtad? Es probable que Arendt hubiera respondido que sí. De hecho, la actuación del presidente en el único debate contra Trump resultó un *shock* para muchos votantes y aliados. Lo que se negó durante meses —su evidente declive físico y cognitivo— terminó siendo revelado no por los medios, sino por los memes, las imágenes virales, las señales fragmentarias que, tomadas en conjunto, componían una verdad incómoda: el emperador estaba desnudo. Mientras los demócratas alertaban sobre los peligros de la desinformación —*bots*, *fake news*, *deepfakes*—, ellos mismos sostenían un simulacro. Mientras nos sorprendía que un ejército de bots manipulara las imágenes de Biden con imágenes *fake* para debilitar su figura, su entorno guardaba silencio sobre su verdadero estado, aunque fuese evidente para quien realmente quisiese mirar. Ese simulacro sobre el verdadero estado de Biden no se tejió desde el anonimato de las redes, sino desde las salas de redacción, los platós y los discursos públicos. Pero, como escribió Arendt, los hechos son tozudos: la verdad puede ser ignorada, negada o maquillada, pero no suplantada por completo. «Puedes engañar a alguna gente todo el tiempo, y a toda la gente algún tiempo, pero no puedes engañar a toda la gente todo el tiempo».

El silencio cómplice sobre el estado de salud de Biden abrió preguntas arendtianas: ¿por qué los demócratas cerraron filas a sabiendas de que no era el candidato idóneo para enfrentarse a Trump? Arendt se habría preguntado si se trató de un engaño o de un autoengaño y, en caso de ser lo segundo, tal vez nos habría dicho que es más difícil autoengañarse «cuando compartimos el mundo con nuestros semejantes».[10] Esto abre otras cuantas cuestiones: ¿y si el problema del Partido Demócrata fue esa desconexión con sus votantes tan voluntariosamente ignorada? ¿Y si el error fue una estrategia consistente en explicar por qué los votantes están equivocados en lugar de escuchar sus legítimas preocupaciones? Todavía hoy, cuando los resultados desafían las expectativas, la respuesta sigue siendo culpar a la desinformación o al fanatismo, en lugar de mirar de frente la pregunta más incómoda de todas: ¿en qué estamos fallando?

Arendt, con un enfoque muy socrático, advirtió en más de una ocasión que «quienes dicen la verdad factual han sido considerados más peligrosos e incluso más hostiles que los verdaderos oponentes».[11] Tal vez por eso sea tan difícil decir las verdades del barquero dentro de las rígidas jerarquías de lealtad que dominan la vida de los partidos políticos —una lógica que no solo afecta al Partido Demócrata, sino también, inevitablemente, a figuras como Donald Trump—. Pero justo eso fue lo que hizo Arendt en *Eichmann en Jerusalén*: decir la verdad, aunque incomodara, aunque doliera, aunque supusiera quedarse sola. La reacción fue fulminante. Buena parte de la intelectualidad judía de Nueva York le dio la espalda. Kurt Blumenfeld, viejo amigo suyo desde los años de Weimar y residente en Israel, se negó incluso a responder sus cartas.

Desde Múnich, el filósofo Thomas Meyer también ha ofrecido una lectura crítica de la polémica, señalando que el modo en que Arendt expuso ciertos hechos —la colaboración de algunos consejos judíos con los nazis, la aterradora normalidad del mal convertido en trámite burocrático— fue, en sus palabras, innecesariamente «perturbador». Según Meyer, la pensadora alemana no midió estratégicamente el modo en que se recibirían estas verdades; las soltó sin anestesia, sin cuidar sensibilidades, sin rodeos. Cuando Meyer dice que Arendt «juzgó mal esta dimensión», está señalando que ella no calibró bien las consecuencias de su discurso; es decir, no tomó en cuenta que su tono desapegado y su insistencia en una verdad cruda chocarían con el dolor y la memoria colectiva del Holocausto.[12] En este sentido, la crítica no es que Arendt estuviera equivocada en los hechos, sino que no midió el impacto emocional y político de su manera de exponerlos. ¿Cómo no respetar la opinión de todas esas personas ofendidas y afligidas, llenas de ira y reproches?

En el fondo estaba su temor a que los hechos corriesen el riesgo de desaparecer. Eso fue lo que hizo su crónica tan esencial. Arendt no escribía para consolar ni para fortalecer identidades heridas. Escribía para entender, aunque eso significara romper tabúes. No disfrazó los hechos en nombre de una causa, por noble que fuera. Como ella misma sabía —y pagó en carne propia—, en tiempos de lealtades tribales, decir la verdad no es solo un acto de lucidez: es un acto de peligro.

Ella misma reconocería que, con su libro, había podido herir sentimientos, pero por mucho que se tomara «el asunto de los sentimientos en serio», la verdad de los hechos era, sencillamente, «una cuestión de principios». Arendt siempre pensó que su deber

era decir la verdad sin concesiones, sin importar cuán incómoda o perturbadora pudiera ser. Sostenía que la verdad tenía un valor intrínseco en la esfera pública y que suprimir o suavizar ciertos hechos por considerarlos sensibles podría ser peligroso: el impacto de su libro a nivel emocional era secundario frente a la necesidad de afrontar la realidad sin distorsiones. Además, muchas de las reacciones emocionales al texto también venían de la tergiversación de sus ideas. Tal vez el malestar que causó no era culpa de su tono desapegado, sino de una resistencia a enfrentarse a ciertas verdades. Lo sabemos bien.

Preocuparnos demasiado por cómo se recibirán ciertas verdades puede llevar a un debilitamiento del pensamiento crítico. Si empezamos a suprimir o maquillar la verdad por temor a incomodar, la esfera pública se vuelve vulnerable a la manipulación y la mentira.

Un ejemplo de esto es el tratamiento del debate sobre Israel y Palestina en Alemania, en especial después del ataque terrorista de Hamás el 7 de octubre de 2023 y la respuesta militar de Israel en Gaza. En su esfuerzo por expiar su pasado, Alemania ha creado un tabú en torno a la crítica de Israel, lo que no solo distorsiona la discusión política, sino que también puede generar un efecto de desconfianza y radicalización, pues las opiniones censuradas no desaparecen, sino que se trasladan a espacios más extremos. Este es un claro ejemplo de lo que Arendt temía: cuando ciertas verdades se vuelven demasiado incómodas para la esfera pública, se suprimen y se reemplazan por narrativas que impiden un debate real.

Después estuvo el asunto del famoso «tono», de esa ironía y frialdad que no todo el mundo entendió. Sobre ello, Arendt argumentó, en referencia a los crímenes nazis, que no deberíamos

adoptar un «tono emotivo para hablar de estas cosas, porque es una manera de minimizarlas». La emoción podía ser un velo, una excusa, incluso una distracción. Frente al horror, la claridad era un deber. Incluso llegaría a defender que, sencillamente, «uno debe ser capaz de reírse, pues ese es un gesto de soberanía». Se unía así a la máxima de su amigo Bertolt Brecht, para quien los grandes criminales políticos debían «ser expuestos especialmente a la risa». Para una estudiosa de Maquiavelo como ella, una autora que había exaltado la autonomía del individuo y su capacidad para actuar y asumir riesgos, era imposible imaginar que a alguien tan vulgar y mediocre, tan vacuo y superficial como Eichmann (y que pretendía refugiarse nada menos que en Kant para demostrar por qué tenía que «obedecer», como si «obedecer fuera un derecho») se le pudiera adjudicar cualquier similitud con las teorías del mal maquiavelianas. Se trataba de una profundidad que no estaba dispuesta a conceder a aquel criminal mequetrefe. Desde el primer momento, optó por la máxima socrática de preferir estar en desunión con el resto del mundo antes que con ella misma. La percepción sobre lo que veía y escuchaba no encajaba con esa catarsis emocional que el juicio buscaba de forma tan evidente. Pero ella se mantuvo fiel a sí misma: ese mal no era radical, sino extremo. No tenía profundidad.

SOBRE LA BANALIDAD DEL MAL

La experiencia de Arendt al ver en la sala al criminal nazi la había conducido a pensar que estaba ante un payaso[13] expuesto dentro

de una vitrina con una «teatralidad barata».[14] Lo contaría después en su introducción a *La vida del espíritu*: «Me impresionó la manifiesta superficialidad del acusado». Su primera reacción ante «el hombre de la cabina de cristal», escribe Elisabeht Young-Bruehl, fue esa: «ni siquiera da miedo».[15] Eichmann era «realmente estúpido», pero «en cierta forma no lo era». Por eso se sintió obligada, como subraya Samantha Rose Hill, a «decir la verdad tal y como ella la veía, como una forma de registrar su propia experiencia en el mundo»; y añade: «lo que no excluía otras formas de verlo». [16]

Es por ello por lo que un aspecto central aquí de su pensamiento es su enfoque fenomenológico. La fenomenología implica una atención profunda a la experiencia vivida y la percepción individual del mundo: Arendt se interesa no solo por los hechos objetivos o las categorías abstractas, sino por cómo los individuos experimentan y comprenden los eventos desde su propia perspectiva. Esa mirada le permite capturar la complejidad de la condición humana frente a acontecimientos extremos como el Holocausto y el juicio de Eichmann. En lugar de preguntarse solo qué hizo Eichmann, Arendt se pregunta cómo es posible que alguien que no parece un monstruo hiciera lo que hizo. Comprender los crímenes de Eichmann no es solo una cuestión de lógica o derecho, sino también —y sobre todo— de captar cómo esos crímenes afectaron al tejido mismo de lo humano; cómo alteraron nuestra percepción del mundo, del otro y de nosotros mismos.

El filósofo Hans Jonas, amigo de Arendt, atribuía en parte su fijación por la experiencia vivida a su feminidad. «Hannah, por favor, dime, ¿me consideras estúpido?», dijo haberle preguntado una vez.

«¡Claro que no! —habría respondido ella—. Simplemente pienso que eres un hombre». Jonas escribió en 1977 que Arendt «consideraba a los hombres, en general, el sexo más débil, más alejados de la comprensión intuitiva de la realidad, más sujetos al engaño de concepto y, por lo tanto, más propensos a la ilusión y menos perceptivos sobre la ambigüedad y las mezclas de sombras en la ecuación humana».[17] Incluso cuando reflexionó sobre el pensar en su obra menos conocida, *La vida del espíritu*, se opondría, como nos recuerda Shaan Sachdev, a «cualquier noción de la mente como algo demasiado aislado de nuestra realidad sensorial y compartida». [18]

El juicio de Eichmann fue, en muchos sentidos, una escena compartida, pero comprendida de maneras radicalmente distintas. Puede ser el ejemplo de cómo, frente a los hechos, el mundo se abre de modo diferente a cada uno de sus asistentes, desde su propia historia, su memoria y sus heridas. Aunque podía haber limitado su trabajo al análisis riguroso de transcripciones judiciales, testimonios y sentencias, Arendt hizo algo más: interpretó. Y al interpretar se lanzó a pensar lo que todavía no tenía nombre. Lo que allí vivió implicaba poner de manifiesto que Eichmann, tal como ella lo vio, no era un criminal común, y eso era lo verdaderamente perturbador. También en eso necesitó desafiar las categorías tradicionales y pensar sin asideros, pues «cuando las palabras fallan, la simple repetición de lo dicho impide que la imaginación moral pueda ir más allá».[19]

La herencia conceptual con la que las sociedades pretendían comprender el horror parecía haberse quebrado ante el juicio a Eichmann. No había categorías morales ni manuales jurídicos

preparados para afrontar el exterminio en masa de carácter administrativo. Nuestra autora, convertida en reportera, vio con claridad que lo que estaba frente a ella no era un criminal tradicional, sino la encarnación de un tipo de mal nuevo por completo, un mal que no venía acompañado del rostro del monstruo, sino del burócrata obediente. Fue entonces cuando acuñó una expresión que marcaría su legado: Arendt calificó aquel mal como «banal», pero esta idea no gustó. Muchos pensaron que llamar a Eichmann banal suponía no considerarlo un criminal, pero para ella la palabra «banal» implicaba la ausencia de conciencia en los crímenes por parte de Eichmann, y también una ausencia de pensamiento que hacía que describiese sus crímenes como un proceso meramente burocrático. Eichmann no parecía impulsado por el odio ni por una ideología particularmente profunda. Lo movía la inercia, la obediencia, la falta de pensamiento. Sus crímenes eran burocráticos, y su conciencia, casi ausente.

En su introducción a *La vida del espíritu*, Arendt reconocería que lo que más la motivó para escribir dicha obra no fue una curiosidad metafísica en la actividad del pensar, sino explicar de dónde venía esa expresión, «banalidad del mal», que la perseguiría el resto de su vida y que tantos malinterpretaron. Ella nunca negó la atrocidad de los hechos. Al contrario: escribió que «los actos fueron monstruosos», pero lo espeluznante era que su autor «era bastante ordinario, común y ni demoníaco ni monstruoso». Era esa normalidad la que exigía nuevas formas de pensar: «no fue la estupidez, sino la falta de reflexión» lo que parecía caracterizar la mente del nazi.[20] La «banalidad del mal» no era una tesis cerrada, sino una intuición profundamente inquietante: lo que definía a

Eichmann era una mente vacía que renunció a preguntarse por el sentido de sus actos.

Por su parte, Eichmann intentaba que el juicio se centrase en el régimen nazi y no tanto en él, un mero cumplidor de órdenes, una definición que el propio Eichmann había vendido incluso como un deber moral: cualquier cosa que Eichmann hiciera la hacía, al menos así lo creía, en condición de ciudadano fiel cumplidor de la ley. Tal como dijo una y otra vez a la policía y al tribunal, él cumplía con su *deber*; no solo obedecía *órdenes*, sino que también obedecía la *ley*. [21]

Y, sin embargo, el hecho de que su crimen fuera administrativo, de que Eichmann pasara por un diablo vestido de burócrata, no lo hacía menos malvado a ojos de ella, que también escribió que «un funcionario, cuando no es nada más que eso, es en verdad un individuo muy peligroso».[22] «Podrían haberse largado diciendo: ¡Por el amor de Dios, que haga otro el trabajo sucio!», diría. Y afirmaría para concluir: «En ese instante, en lugar de simples funcionarios, habrían vuelto a ser seres humanos».[23] Lo que provocaba tanta irritación era aquella banalidad, aquella obediencia ciega, esa capacidad de ejecutar el horror sin pestañear, solo porque «era su trabajo». La mediocridad y vulgaridad que exhibía el personaje hacían aún más increíble que algo como el Holocausto hubiera podido suceder: «La burocracia administró el exterminio masivo, lo que naturalmente generó una sensación de anonimato, como en toda burocracia. El individuo desaparece. En el momento en el que el implicado comparece ante el juez, se convierte de nuevo en un ser humano. Y esto es maravilloso del sistema legal, ¿no cree?».[24]

La banalidad residía justo ahí, en su vulgaridad, en la sequedad de su mente, en esa aterradora falta de resonancia interna. Eso lo convertía todo en algo aún más terrible y grotesco. Había aparecido una manera nueva de matar, «desde un despacho o en masa», y eso tornaba a las personas en más temibles que cualquier asesino al uso, afirmaba.

Desde el despacho «no hay ninguna relación con la víctima. Realmente matas a personas como si fueran moscas». Incluso, elegiría decirlo aún con mayor crudeza: «El homicidio es tan impersonal como el aplastamiento de un mosquito».[25] Tal vez un funcionario no podría coger una pistola y asesinar directamente a alguien, pero sí «podía formar parte del proceso de exterminio». Esto lo hacía todo «infinitamente peor». Por eso, con una lucidez punzante, Arendt escribió que podría «imaginar a criminales mucho más agradables que Eichmann».[26] «Era mejor morir como víctima —diría ella— que vivir como burócrata de la muerte».[27]

Pero el colmo de su irritación llegó cuando el propio Eichmann, rozando lo grotesco, se atrevió a invocar a Kant. Sí, a Kant. Alegaba que había cumplido con su deber. Que su obediencia encajaba dentro de la ética kantiana del deber. Es fácil imaginarse a la pensadora revolviéndose en su asiento. Aquello le pareció a Arendt no solo un disparate, sino una «impertinencia» intelectual de proporciones colosales, pues, según recordaba ella, «la filosofía moral de Kant está tan estrechamente unida a la facultad humana de juzgar que elimina por completo la obediencia ciega».[28] Al contrario: su filosofía moral se ancla en la capacidad humana de juzgar, de pensar por uno mismo, de preguntarse si la norma que

seguimos puede erigirse en ley universal. Eichmann, en cambio, había renunciado a pensar.

La banalidad del criminal nazi consistía precisamente en su falta de reflexión, no en que se tratase de alguien corriente ni en la idea de que todos podamos tener un Eichmann dentro: «La banalidad se expresaba en todos aquellos clichés y giros que oímos hasta la saciedad»,[29] diría. El lenguaje de aquel burócrata estaba lleno de justificaciones formales que evidenciaban su falta de pensamiento propio: «Tópicos, frases hechas, adhesiones a lo convencional, códigos estandarizados de conducta y de expresión cumplen la función socialmente reconocida de protegernos frente a la realidad», [30] diría también. Eichmann encarnaba la evidencia brutal de una mente que había delegado su capacidad de juicio en el lenguaje institucional, en los códigos vacíos de la burocracia.[31] No había un mal radical, sino un mal burocrático, si lo prefieren.

Mientras el mal radical implica una elección consciente de hacer el mal, el banal ocurre cuando se obedece sin reflexión.

Algo inquietantemente similar nos ocurre hoy. Repetimos narrativas simplificadas para reforzar creencias sin cuestionarlas. También en esta era de la posverdad el pensamiento se apaga y en su lugar emerge una obediencia al discurso. Ya no pensamos: nos alineamos. No argumentamos: compartimos. No dudamos: confirmamos. Nos protegemos frente a realidades incómodas a través de códigos convencionales y de un lenguaje de cartón piedra que permite evitar verdades incómodas. Hoy en día los hechos incómodos a veces se tachan de *fake news* desde ese lenguaje hueco que recuerda bastante a lo que Arendt nos está diciendo. A veces, el mal no se presenta como una ruptura, sino como una

continuidad: la repetición automática de lo que se espera, lo que se dice, lo que se cree sin pensar.

NO OBEDECERÁS SIN PENSAR

La banalidad del mal —nos dice Arendt— aparece justo cuando no pensamos, cuando se interrumpe ese «diálogo silencioso de mí conmigo misma», la expresión con la que define el acto de pensar en *La vida del espíritu*. Para ella, el pensamiento no es un mero proceso intelectual: es una forma de soledad activa, una conversación interna en la que una persona se enfrenta a sí misma, reflexiona sobre sus actos y su significado.

Inspirada en Sócrates, Arendt sostiene que pensar es habitar ese «dos en uno» que llevamos dentro. Una parte de nosotros formula preguntas; la otra intenta responderlas. No es un ejercicio abstracto: es la raíz misma de la conciencia moral,[32] porque quien reflexiona no puede actuar sin antes enfrentarse consigo mismo, y quien actúa mal, sabiendo que actúa mal, tendrá que convivir con ese otro yo que lo cuestiona, que lo interpela, que no calla. Pero cuando ese diálogo se apaga, cuando el pensamiento se reemplaza por la obediencia, por la costumbre, por el simple cumplimiento de reglas, entonces surge la banalidad del mal. No hay decisión, no hay conciencia, no hay juicio; solo repetición y sumisión.

Para Sócrates, igual que para Arendt, pensar no es solo acumular información, sino dialogar con uno mismo. Cuando reflexionamos, nos hacemos preguntas, dudamos, evaluamos opciones y consideramos distintos puntos de vista dentro de nuestra propia

mente. Nuestra conciencia se convierte así en un terreno de confrontación; en un frontón. Arendt dice que el «yo» solo se reconoce a sí mismo cuando se experimenta como diferente. Esto que suena tan complicado quiere decir que, cuando pensamos, nos desdoblamos: hay un yo que pregunta y un yo que responde. Esta dualidad es fundamental para la moralidad, porque, si alguien actúa de manera incorrecta, no puede evitar enfrentarse a sí mismo en ese diálogo interno. De esta forma, como si pensara en Raskólnikov —el torturado protagonista de *Crimen y castigo*—, Arendt nos advierte: el pensamiento es lo único que nos impide disolvernos en la masa, en la inercia, en la obediencia sin rostro. Solo cuando nos desdoblamos, cuando nos preguntamos a nosotros mismos «¿puedo vivir conmigo después de hacer esto?», se activa la brújula moral. El «yo» se reconoce a sí mismo cuando se encuentra con su diferencia interna. Cuando se enfrenta. Cuando se contesta. Y ahí, en ese pequeño escenario invisible donde ocurre ese duelo íntimo, empieza la ética. Lo que Arendt nos dice —con Sócrates como eco— es claro: pensar es el primer acto de resistencia, porque donde hay pensamiento, hay responsabilidad.

Este planteamiento se vuelve especialmente poderoso en un momento de búsqueda de la identidad. Hay que cuestionar esa asunción de que el «yo» es algo fijo y unitario, porque en realidad nuestra identidad está en constante cambio; siempre estamos pensando, dialogando con nosotros mismos y evaluando nuestras acciones. Si fuéramos solo «uno», si no tuviéramos esa capacidad de desdoblarnos y ser «dos en uno», de decirnos «esto que estás haciendo… ¿está bien?», entonces no podríamos pensar, ni cuestionarnos, ni dudar.[33] Sin esa conversación interna, podríamos

cruzar la línea del daño sin sentir culpa, como hicieron los burócratas del nazismo, que solo «obedecían órdenes» sin cuestionarlas.

Llevemos a Arendt hasta el día de hoy. Imaginemos por un momento la cultura de la cancelación en las redes sociales. Se acusa a una figura pública de algo polémico, y, sin detenernos a reflexionar, nos sumamos al linchamiento digital. «Todos lo están haciendo», pensamos. No nos preguntamos si la acusación es válida ni si los hechos se han verificado realmente. Solo actuamos por inercia, como parte de una masa que reacciona sin pensar. Si fuéramos capaces de mantener una verdadera conversación interna, ese diálogo silencioso de Arendt, podríamos hacernos preguntas incómodas. ¿Es justo unirme a esta condena sin conocer todos los hechos? ¿Estoy actuando por convicción propia o por presión social? ¿Cómo me sentiría si yo fuera la persona acusada? Este tipo de reflexión es lo que nos permitiría evaluar si de verdad estamos tomando una decisión justa o si solo estamos repitiendo un comportamiento impuesto.

Sin ese diálogo interno, sin esa capacidad de desdoblarnos y cuestionarnos, dejamos de ser «dos en uno» y nos convertimos en seres puramente reactivos. Es lo que Arendt temía: cuando dejamos de pensar por nosotros mismos, aceptamos sin cuestionarlo lo que la sociedad nos impone, ya sea una moral colectiva o una condena social. En el caso de las redes sociales, aceptar sin pensar que alguien es culpable solo porque todos lo creen es el tipo de obediencia ciega que ella describe como el germen del mal burocrático: deshumaniza, niega el juicio individual y convierte a las personas en piezas intercambiables en una maquinaria de condena porque «todo el mundo se deja llevar irreflexivamente por lo que

todos los demás hacen o creen».[34] El pensamiento, pues, no es solo un ejercicio intelectual, sino un acto de responsabilidad moral. Sin él, en lugar de ser agentes conscientes de nuestras decisiones, nos volvemos ecos de lo que otros hacen o creen. Este comportamiento es el que puede llevar a injusticias, tanto en lo cotidiano como a lo largo de la historia.

Para Arendt, pensar no es solo reflexionar en silencio. Pensar es conversar con uno mismo. Es un diálogo activo, incómodo y a veces brutalmente sincero que nos obliga a vernos tal como somos. No se trata solo de comprender el mundo, sino de comprendernos en él. Por eso, ella insiste en separar lo jurídico de la actividad de pensar. Eichmann, según él afirmó, cumplía órdenes y obedecía reglas; para Arendt transgredió algo mucho más profundo: un código moral. Y lo hizo, en parte, porque era incapaz de pensar. Sencillamente fue incapaz de efectuar ese diálogo interno que exige honestidad, que necesita cuestionarse y responderse de forma sincera, sin excusas ni frases hechas. Si carece de integridad, el pensamiento verdadero no puede suceder.

Es Sócrates, de la mano de Arendt, quien nos enseña que nuestra capacidad de pensar está vinculada a la autoconciencia moral: «Para un hombre, una vida no examinada no merece ser vivida», nos dice en la apología platónica.[35] Sin embargo, cuando estamos inmersos en este proceso dialógico, nuestras decisiones y nuestras acciones se evalúan a la luz de un estándar moral colectivo. Nuestra voz interna está modulada por las normas y valores compartidos de nuestra humanidad. En su obediencia ciega y su falta de remordimiento, Eichmann se deshumanizó a sí mismo, y Arendt lo interpretó como un acto que lo separaba de la humanidad compartida.

El nazismo, trágicamente, forjó su propia moralidad, un imperativo cruel: «Compórtate de tal manera que, si el Führer te viera, aprobara tus actos», y eso había hecho de Eichmann, y de tantos otros, alguien «que se niega a imaginar lo que otra persona siente», [36] es decir, alguien que carece de pensamiento ampliado. Técnicamente, los funcionarios que operaron durante el exterminio judío cumplían la ley, pero les faltó el arrojo de pensar por sí mismos. Cuando todos aceptan los nuevos valores sin reflexionar, los crímenes más atroces pueden volverse «normales»; por eso Arendt nos dice que las sociedades pueden estar «dormidas» mientras se invierten los valores morales fundamentales.[37] En la era de la posverdad, este «sueño» se profundiza por las redes sociales y los algoritmos, que crean burbujas informativas donde la gente solo consume contenido que refuerza sus creencias, sin cuestionarlas.

Al mismo tiempo, Arendt pensaba que la estupidez de los funcionarios como Eichmann era bastante atroz, «como si habláramos a una pared». Así que, al final, la distancia desde la que observó el juicio y su irritación adoptaron la forma de un «desprecio irónico»[38] que no llegó a entenderse del todo. Aquellos espacios de irónica ambigüedad más bien se interpretaron en su contra. Arendt pretendía «forzar un encuentro con las ruinas moral y política del Holocausto [...], pero pocos estaban preparados para ese encuentro», y mucho menos para hacerlo con ese tono que, sin embargo, ella no dejó de defender: «Es obvio que le resulto desagradable a mucha gente. No puedo hacer nada para cambiarlo. ¿Qué se supone que debería hacer? Simplemente no les gusto».[39]

Arendt podría haberse limitado a hacer un relato de los hechos, pero es evidente que tenía una opinión sobre el juicio. Esa era su

verdad y quería contarla. La terrible banalidad de Eichmann tenía un carácter decididamente grotesco:

> Hay algo escandalosamente necio en todo esto. Verá, Eichmann, al igual que los otros, sufría esos ataques de indignación en los que afirmaba: «Nos prometieron que no seríamos culpables. Y ahora tenemos que cargar con el muerto, ¿no? ¿Y qué ocurre con los peces gordos? Han evadido su responsabilidad, claro, como de costumbre». Ya sabemos cómo evadieron su responsabilidad: se suicidaron o acabaron en la horca. Huelga decir que el hecho de mencionar algo así es grotesco. Todo el asunto es simplemente cómico. Los peces gordos ni siquiera están entre los vivos. Cuando no eres capaz de recordar que tu argumento solo es importante si los responsables siguen vivos, no tienes remedio.[40]

La condena de la moral imperante en la Alemania nazi, la denuncia del colaboracionismo, la mención a la complicidad judía, la cautela ante la instrumentalización del dolor de las víctimas para activar una mala praxis política, el problema de la culpa y la responsabilidad colectiva e individual, así como la banalidad de Eichmann, eran cuestiones que, según Arendt, no podían quedar fuera del debate público si de verdad queríamos habitar un mundo en el que los hechos importan. Pero la reacción suscitada a partir de sus argumentos —incluso cuando muchos de sus críticos ni siquiera la habían leído— la llevó a concluir que uno de los problemas fundamentales de nuestro espacio público era la ausencia de nuestra capacidad de juzgar.

Arendt quería «decir la verdad tal y como ella la veía, como una forma de registrar su propia experiencia en el mundo»: ese es el núcleo más socrático del pensamiento arendtiano. Para ella, emitir una opinión no era solo verter una ocurrencia subjetiva: era atreverse a decir «esto es lo que me parece a mí». Así define la

opinión (*doxa*) en su ensayo *Sócrates*: «La formulación en el discurso de lo que *dokei moi*, esto es, de "lo que me parece a mí"». No se trataba de afirmar una verdad definitiva, sino de poner en palabras cómo algo se nos muestra desde nuestra posición en el mundo. Esa forma de hablar desde la experiencia, con conciencia de su parcialidad pero sin renunciar a su autenticidad, es lo que da sustancia política a la opinión. Para ella, expresar una opinión no era emitir una idea subjetiva sin fundamento, sino una forma de mostrar cómo algo se manifiesta para uno mismo. Y ahí se cierra el círculo con Sócrates: porque el juicio no nace de certezas absolutas, sino del diálogo constante con los demás y con uno mismo, de cuestionar lo propio y escuchar lo ajeno, de ejercitar el pensamiento no para tener razón, sino para no renunciar a la realidad compartida.

Arendt estaba juzgando lo que observaba y esa forma de ejercer el juicio era una manera de respetar los hechos: el juicio no es solo una opinión sin base, sino una forma de aproximarse a la verdad mediante la reflexión crítica. El juicio no es una ocurrencia sin base, ni un acto de superioridad intelectual: es un modo de pensamiento que no se conforma con repetir lo aprendido, sino que se esfuerza por comprender lo real con autonomía. Y merece la pena recordar que este tipo de juicio está al alcance de todos nosotros: «La facultad de pensar, en tanto que distinta de la sed de conocimiento, debe ser adscrita a todo el mundo y no puede ser un privilegio de unos pocos»,[41] nos diría, y, en consecuencia, «la incapacidad de pensar no es la prerrogativa de los que carecen de potencia cerebral, sino una posibilidad siempre presente para todos».[42] Por eso Arendt propuso como modelo de ciudadano pensante a alguien que no era filósofo de profesión, ni líder político, ni sabio reconocido,

sino un hombre común que hizo del pensamiento una forma de vida pública: «Un ciudadano entre ciudadanos, que no hizo nada ni pretendió nada, salvo lo que, en su opinión, cualquier ciudadano tiene derecho a ser y hacer».[43] Ese modelo, como quizá ya imaginarán, era Sócrates.

La disposición a cuestionar está potencialmente al alcance de todos nosotros. No es un privilegio reservado a intelectuales ni a expertos. Es cierto que la propaganda, la manipulación mediática y el conformismo pueden bloquear este ejercicio de pensamiento crítico; por eso debemos fomentarlo activamente. Pero la posverdad no se alimenta solo de mentiras, ni siquiera principalmente. Se alimenta de nuestra renuncia a pensar, de la aceptación pasiva del relato dominante, del impulso de sentirnos informados sin haber hecho el esfuerzo de comprender. La posverdad se infiltra en nuestras democracias no tanto porque haya quien mienta —siempre los hubo— como porque cada vez estamos menos dispuestos a pensar críticamente lo que escuchamos, leemos o repetimos. Por eso, aunque el juicio reflexivo que Arendt propone podría ser uno de los antídotos más poderosos, su aplicación no es sencilla ni inmediata. Requiere un compromiso constante, tanto individual como colectivo. Requiere aprender a desconfiar de lo que se presenta como obvio, a resistir el impulso de la adhesión ciega, a tomarse el tiempo para pensar incluso —y sobre todo— cuando el ruido es ensordecedor. Solo así podremos reconstruir un espacio público donde los hechos, las opiniones y la verdad puedan volver a convivir.

Arendt detectó en Eichmann la ausencia de juicio en su versión extrema, la de un funcionario mediocre incapaz de pensar por sí

mismo y ponerse en el lugar de otra persona. Pero hay en la propuesta de nuestra autora una reflexión más general: la ausencia de nuestra capacidad de juicio puede acabar provocando la destrucción del sentido común por el que nos guiamos en el mundo, pues el juicio no es solo la capacidad de distinguir entre lo verdadero y lo falso. El juicio implica la disposición a escuchar y considerar puntos de vista distintos, a discutir y deliberar sobre cuestiones que pertenecen a una realidad compartida. Para Arendt, como para todos nosotros en esta era de la posverdad, lo que está en juego en última instancia es la posibilidad de una vida compartida.

Como dejó escrito en su ensayo *El pensar y las reflexiones morales*, nuestra incapacidad de pensar conlleva el fracaso de lo que llamamos conciencia, pues es el pensar lo que garantiza que miremos de frente a la realidad, aunque esta se nos aparezca con toda su crudeza. Mirar la realidad tal cual es —sin filtros, sin anestesia—, en sí mismo, un acto moral. Por eso, la salida de la posverdad no pasa solo por restaurar la credibilidad de la prensa o devolver la integridad a las instituciones. O no solo por eso. Es necesaria una ciudadanía comprometida y crítica que no se limite a creerse o consumir pasivamente las narrativas de los demagogos, que no se rinda al confort de las certezas prefabricadas ni al eco reconfortante de la tribu. Conocer la verdad es una decisión. No es sencilla y casi siempre es dolorosa. Pero es una decisión, al fin y al cabo.[44]

La posverdad no es simplemente una estrategia política: es una prueba para nuestra imaginación moral, un espejo que refleja hasta qué punto estamos dispuestos a pensar por nosotros mismos, a tolerar la incomodidad de la complejidad, a defender la verdad

incluso cuando no encaja con nuestras creencias o deseos. Lo vimos, con brutal claridad, en la reacción furiosa de muchos ante *Eichmann en Jerusalén*. Lo que no perdonaron a Arendt no fue tanto lo que dijo como el hecho de haberlo dicho sin ceder a las exigencias del relato dominante. Estar preparados para reconocer la verdad —para recibirla sin defensas ni cinismos— es una forma de valentía. Y también de humildad, porque implica renunciar a la comodidad de tener siempre razón, exponerse al juicio de los otros, y sobre todo, al juicio más implacable: el propio, en ese diálogo silencioso con uno mismo. Eso, decía Arendt, es el corazón de la responsabilidad política y moral: pensar, aunque pensar nos deje solos.

7

LA CONVERSACIÓN INCESANTE

O sobre la necesidad de un espacio público plural para salvar la verdad

Cuando un periodista describe una manifestación como un reclamo pacífico por derechos civiles, un comerciante la vive como el pulso interrumpido de su día a día y un agente de policía la siente como la punta de un riesgo latente, cada voz aporta una pieza imprescindible al rompecabezas. Si solo consideramos una de estas perspectivas, nuestra comprensión del evento sería limitada. Al reunir y contrastar todas estas opiniones, podemos construir una visión más completa y objetiva de lo que ocurrió: una manifestación con múltiples impactos y significados según el punto de vista de cada persona involucrada. Solo al escuchar y confrontar esas piezas fragmentadas, construimos una imagen más rica y precisa de la realidad: la verdad, a fin de cuentas, es el producto de un diálogo constante en el espacio público. Es lo que Hannah Arendt sostiene.[1] «Todo hombre posee su propia *doxa*, su propia apertura al mundo, y, por tanto, Sócrates debe siempre comenzar haciendo preguntas, no puede saber de antemano qué tipo de *dokei moi*, de "me parece a mí", posee el otro. Debe asegurarse de la posición del otro en el mundo común».[2]

En la posverdad, las opiniones se convierten en burbujas cerradas. Cada persona se aferra a su versión de los hechos sin contrastarla con otras y con la realidad verificable. Esto fragmenta el espacio público y debilita la posibilidad de esa verdad compartida porque un «me parece a mí» no es un obstáculo para la verdad, sino el punto de partida para construirla entre todos.

Eso nos lleva a otra reflexión: en la política, lo fundamental no es tanto la verdad en sí misma como el mundo compartido que forjamos a través del discurso y la acción.[3] Lo interesante de esta idea es que, al defender mi forma de ver el mundo, también estoy reconociendo que otras personas pueden verlo de manera diferente. Aceptar mi visión implica aceptar que existen muchas visiones distintas. Llamamos a eso pluralidad, esa idea que, paradójicamente nos recuerda que, al final, todos compartimos un mismo mundo. Eso es importante, sobre todo hoy, cuando se habla de «realidades alternativas» y se nos quiere hacer creer que solo hay un bando correcto, según el grupo al que pertenezcamos.

Quienes presenciaron el juicio a Eichmann, vivieron de formas muy distintas aquella imagen inolvidable del acusado tras un vidrio. No fue una escena única ni unívoca: fue un cristal que devolvía reflejos distintos según los ojos que lo miraban. Cada persona lo vivió, lo sintió, lo interpretó a su manera. Pero más allá del escándalo que provocaron las palabras de Arendt o el tono que eligió, lo innegable era que todos miraban el mismo hecho, el mismo escenario. Había un objeto común sobre el cual pensar, discutir, disentir. Hoy no podríamos afirmar ni tan siquiera esto, de ahí la propuesta de practicar una idea de opinión que nos hable del mismo mundo, aunque este se nos abra a todos de forma diferente.

La posverdad no es la simple mentira o el relativismo de opiniones. Una mentira supone que alguien conoce la verdad y la distorsiona a propósito, mientras que un «hecho alternativo» no se basa en ocultar la verdad, sino en fabricar una realidad paralela. Como con la mentira, el relativismo de opiniones también parte de una realidad común, pero aquí lo que sucede es que no hay un criterio para decidir qué opinión es más válida. Se piensa que todas lo son igualmente. Los hechos alternativos tampoco son eso: no son diferentes puntos de vista, sino invenciones que reemplazan o distorsionan la realidad compartida. Arendt nos diría que esto nos lleva a una crisis en nuestra forma de relacionarnos con la verdad y la política; una que no se resuelve con soluciones técnicas ni verificaciones aisladas, sino con un cambio de raíz en cómo practicamos la política.[4]

En una elección presidencial, los datos verificables —como los resultados del conteo oficial— pertenecen al ámbito del mundo común, donde los hechos pueden comprobarse y reconocerse colectivamente. Un relativista podría poner en duda ciertos aspectos del proceso (como márgenes de error o sistemas de conteo), pero sigue reconociendo que hay una realidad subyacente sobre la que se debate, y busca mejorar el acceso a la verdad. En cambio, cuando se afirma sin pruebas que hubo fraude masivo y que el perdedor en el fondo ganó, se entra en el terreno de los hechos alternativos. Esta afirmación no es una interpretación distinta de la realidad, sino una invención deliberada que rompe con el marco compartido de veracidad. Ya no se discute sobre hechos desde distintas perspectivas, sino que se crea una realidad paralela que niega la evidencia común.

Esto no es solo un problema de desinformación. El problema es más grave. Cuando cada grupo tiene su propia versión de la realidad, ya no podemos hablar entre nosotros. Si yo estoy intentando discutir con alguien si llueve o no llueve, cuando esa persona insiste en que está soleado mientras yo veo las gotas caer, es imposible tener esa conversación. Lo mismo sucede en política. Si no nos ponemos de acuerdo ni siquiera en los hechos básicos, no podemos debatir qué hacer con esos hechos. Y sin debate, no hay democracia. Por eso para solucionarlo no basta con mejorar las redes sociales o combatir las noticias falsas. Necesitamos algo más. Algo como volver a construir juntos un mundo que todos podamos reconocer como real. Eso requiere cambiar no solo cómo nos informamos, sino cómo pensamos, cómo nos relacionamos y cómo entendemos qué significa vivir en sociedad.

Combatir la posverdad no consiste en que «los adultos en la sala» vengan a poner orden con datos y verificaciones, como si bastara con una respuesta tecnocrática. ¿Recuerdan? La expresión «the adults in the room» («los adultos en la sala») la pronunció Christine Lagarde y se popularizó durante la crisis del euro, sobre todo en referencia a las tensas negociaciones entre Grecia y las instituciones europeas (la Troika). La usaron —y también la usaron con ironía— figuras como Yanis Varoufakis, entonces ministro de Finanzas griego, para describir cómo ciertos actores del poder (como la propia Christine Lagarde, del FMI, o altos funcionarios europeos) pretendían representar la voz de la seriedad, la responsabilidad y el realismo frente a lo que consideraban posiciones «irresponsables» o «ideológicas» del Gobierno griego. Varoufakis incluso tituló su libro de memorias sobre esa época *Adults in the Room*, para denunciar la

falta de democracia real en las decisiones económicas europeas y cómo se imponía un supuesto «realismo» tecnocrático que ignoraba las consecuencias sociales de las políticas impuestas.

Esa actitud, similar a la que vemos en la era de la posverdad, parte de la idea de que hay una élite racional que sabe lo que es real y verdadero, frente a una masa desinformada o emocional. Por eso, insistir solo en la verificación técnica, sin cuestionar las condiciones políticas que permiten esa ruptura, es quedarse en la superficie del problema.

Es cierto que la verdad factual —la materia de la que están hechos nuestros juicios— es contingente y frágil, en el sentido de que depende de nuestro testimonio. Piensen, por ejemplo, en nuestros debates sobre memoria histórica, o en los actos del Gobierno de Pedro Sánchez para conmemorar el 50.º aniversario de la muerte del dictador Francisco Franco y en las distintas interpretaciones a que pueden dar lugar. La verdad, los hechos, no se limitan solo al pasado. Que Franco muriera en su cama en 1975 tiene una dimensión prospectiva y transformadora dependiendo del sentido con el que celebremos ese aniversario. Piensen también en el debate sobre la ley de amnistía en España, pactada por Pedro Sánchez con los partidos independentistas catalanes para arrancar la legislatura en otoño de 2023. Para mucha gente, la amnistía no funcionó porque se concibió como una transacción política para conseguir los votos en una investidura. En su sugerente artículo, el ensayista Jordi Amat dice que el problema de fondo no fue ese (o no solo). El problema fue que la amnistía no se concibió verdaderamente como una herramienta de reconciliación democrática.

Las amnistías necesitan «otros procesos que garanticen una forma de relato que permita explicar lo que ha pasado y quiénes son sus responsables», dice Amat.[5] Es decir, necesitan comisiones de la verdad, reconocimiento de hechos, investigación histórica. En España no hubo esos procesos paralelos. No se investigó qué pasó realmente durante el *procés*, no se establecieron responsabilidades políticas claras, no hubo una narrativa compartida sobre los hechos. Como no hubo ese proceso de clarificación, nadie ha asumido errores ni pedido disculpas: ni los independentistas, por la declaración unilateral de independencia (DUI) el 27 de octubre de 2017, ni el Estado, por la represión desproporcionada el día 1 de ese mismo mes durante la celebración del referéndum ilegal. La amnistía se diseñó como una transacción cerrada entre élites políticas, sin crear espacio para que la sociedad construyera un relato compartido de lo que pasó.

Cuando los hechos se presentan como técnicamente verificables pero políticamente irrelevantes (*fact-checking*), o cuando las crisis se «resuelven» sin pasar por el debate público (amnistía transaccional), se elimina esa contingencia que es esencial para la vida democrática. Esto explicaría también esa distinción, en la que tanto insistió Arendt, entre la explicación y la comprensión. Explicar algo tiende a fijar los hechos de manera rígida y coherente, sacrificando la contingencia y los elementos accidentales de los acontecimientos, algo que puede generar coherencia, conocimiento técnico, pero no necesariamente significación, sentido o comprensión política. Comprender algo, en cambio, implica reconocer su complejidad, pero también que las cosas podrían haber sido distintas, lo que nos permite crear un espacio futuro diferente. La ley de amnistía ha

pretendido cerrar jurídicamente el *procés*: los procesados quedan libres de la responsabilidad penal, Cataluña se normaliza institucionalmente y el problema se zanja porque no hay causas judiciales abiertas. Pero todo esto no permite «comprender» qué significó realmente el *procés* para la convivencia dentro y fuera de Cataluña, por qué una parte de la ciudadanía catalana llegó a desafiar al Estado de aquella manera o qué sintieron los excluidos de aquel proceso.

Tal vez nuestro mayor error frente a la posverdad ha sido enfocarnos demasiado en corregir datos falsos, olvidando algo más importante: la necesidad de reconstruir un espacio público donde podamos entender esos hechos juntos, y conversar sobre ellos con quienes están dispuestos a decir la verdad y también a reconocerla. Ignorar ese espacio de diálogo no es solo un descuido, es una forma de romper con lo político. Y eso es clave en tiempos de desconfianza creciente hacia la democracia. Si solo vemos la posverdad como un problema de desinformación, perdemos de vista algo más profundo: la necesidad de recuperar la confianza entre las personas para así poder usar nuestro juicio político con responsabilidad.

LA PUERTA AL MUNDO COMÚN Y SU JERARQUÍA DE LA CREDIBILIDAD

Para formarnos una opinión válida necesitamos escuchar otras perspectivas sobre lo mismo que estamos viendo. Como decían los griegos según Arendt: el mundo se puede mirar desde infinitos puntos de vista diferentes, y esa diversidad de miradas es lo que nos ayuda a entender qué es real.[6] Lo único que tenemos en el

espacio público es esa *conversación incesante*. Y esa conversación no solo nos da acceso al mundo que compartimos, sino que, literalmente, lo construimos entre todos al hablar sobre él. La opinión (y no la verdad) se convierte, así, en la base de lo que compartimos, de forma que el acceso al mundo común u objetivo es, de hecho, intersubjetivo. La verdad, en ese proceso, no se impone desde arriba, sino que se busca entre iguales.

Pero leámoslo directamente de la propia Arendt:

> Esta *doxa* (socrática) no tenía como tema lo que Aristóteles llamaba el *eikos*, «lo probable», los múltiples *verisimilia* (distintos del *unum verum*, «la verdad única», por un lado, y de las falsedades sin límite, las *falsa infinita*, por el otro), sino sobre la comprensión del mundo «tal y como se muestra ante mí». Por tanto, no era arbitrariedad y fantasía subjetiva, pero tampoco algo absoluto y válido para todos. Se asumía que el mundo se muestra de forma diferente a cada hombre en función de la posición que ocupa dentro de él, y que la «mismidad» del mundo, su rasgo común (*koinon*, como dirían los griegos, «común a todos») una «objetividad» (como diríamos nosotros desde el punto de vista subjetivo de la filosofía moderna), reside en el hecho de que el mismo mundo se muestra a cada cual, y que, a pesar de todas las diferencias entre los hombres y sus posiciones en el mundo —y, por tanto, de sus *doxai* (opiniones)— «tanto tú como yo somos humanos».[7]

Aquí Arendt nos está diciendo que la *doxa* socrática no es cualquier opinión subjetiva ni una fantasía individual, sino una forma de comprender el mundo tal y como se muestra a cada persona. No es relativismo absoluto, donde cada uno tiene su verdad sin conexión con los demás. Tampoco es dogmatismo, donde existe una sola verdad incuestionable para todos. Es un punto de vista situado, que depende de la posición que cada persona ocupa en el mundo.

Mientras que Aristóteles pensaba que la verdad estaba más en el ámbito de lo universal y demostrable, Sócrates no buscaba una verdad única, sino más bien una comprensión compartida del mundo a partir de la conversación y el diálogo. Tampoco caía en el extremo opuesto, que sería aceptar un número infinito de falsedades. Arendt dice que cada individuo percibe el mundo según su posición en él. Sin embargo, esto no significa que vivamos en mundos separados: aunque cada uno ve el mundo desde su perspectiva, es el mismo mundo para todos.

Lo que hoy llamamos «objetividad» no significa que haya una sola verdad absoluta, sino que compartimos el mismo mundo y hablamos sobre él. Al final, a pesar de nuestras diferencias, «tanto tú como yo somos humanos»: esta es la base del pensamiento político y moral en Sócrates y Arendt, la capacidad de reconocer al otro como un interlocutor válido. Por eso Sócrates debatía con todos, buscando una verdad que no fuera impuesta, sino descubierta en el intercambio de opiniones.[8]

Lo que priorizamos en democracia es la *libertad* para narrar el mundo desde su facticidad. Cuando hablamos de posverdad, nos obsesionamos con defender la verdad, pero deberíamos preguntarnos: ¿quién puede hablar y ser escuchado en el espacio público? Para los griegos, tener una opinión (doxa) significaba poder *aparecer* ante otros, ser visto y escuchado. Era un privilegio de la vida pública. De hecho, Arendt nos dice que la palabra *doxa* («opinión») en su sentido socrático significa «esplendor y fama», y por eso el espacio político es «la esfera pública en la que cada cual puede aparecer y mostrar quién es».[9] Pero aquí está el otro problema: no todos han tenido históricamente ese privilegio. La

pregunta clave es: ¿qué voces han sido siempre escuchadas y consideradas legítimas para hablar de la verdad y cuáles han sido silenciadas y deslegitimadas? Así que otro reto que plantea la posverdad no consiste solo en cómo defender los hechos, sino en preguntarnos quién tiene derecho a aparecer en público y ser escuchado cuando se habla sobre el mundo.

Existe una «jerarquía de la credibilidad» en nuestro espacio público, un espacio que no es, ni mucho menos, una dimensión purificada de poder, sino un ecosistema donde las distintas dinámicas de poder interactúan con jerarquías sociales para determinar, finalmente, a quiénes reconocemos como nuestros infalibles prometeos, portadores del fuego de la verdad. Dichas jerarquías de la credibilidad, marcadas por desigualdades de género, raza y clase social, hacen que los grupos marginales tiendan a ser ignorados, incluso cuando dicen verdades incómodas que, demasiado a menudo, suelen coincidir con verdades fundamentales. Ese desdén hacia la pluralidad se ve reflejado en el empeño de muchos críticos de la posverdad por recuperar el papel de los antiguos garantes de la verdad, alejándose así de la pluralidad polifónica de lo político. Y es ese alejamiento de la política para buscar una idea pura de verdad el que, al decir de Arendt, produce una desconexión peligrosa entre los guardianes tradicionales de la verdad (intelectuales o élites) y la ciudadanía. El resultado es la desconfianza hacia las élites y la reducción de las posibilidades de mantener un diálogo verdadero en el espacio público.

La llegada de internet ha marcado un cambio profundo en la relación entre verdad y opinión en democracia. Tras la Segunda Guerra Mundial, en Occidente (en particular en Estados Unidos y Europa) se estableció un consenso en el que las personas que gobernaban y lideraban el país eran, en su mayoría, altamente educadas (con títulos universitarios, maestrías y doctorados). Estas personas, aunque no estaban de acuerdo en todo, compartían un marco común de ideas y valores, y, por tanto, había un acuerdo general sobre cómo se veía el mundo. Este podría ser el consenso tecnocrático de «los adultos en la sala», por lo general de centroderecha y centroizquierda, que duró mucho tiempo.

Internet cambió todo esto de forma radical. De repente, cualquier persona podía acceder a información y también publicarla. Esto permitió que surgieran opiniones diferentes a las oficiales y que compitieran con las voces establecidas. En este nuevo panorama aparecieron líderes populistas que amplificaron esas opiniones disidentes presentándolas como una respuesta contra la élite o el *establishment*. El resultado fue que muchas personas empezaron a pensar que lo que antes la élite consideraba «la verdad» en realidad no era una verdad absoluta, sino solo una opinión más dentro de un debate más amplio. Internet rompió, pues, el monopolio de la élite educada sobre qué se consideraba verdad, y ahora todas las opiniones compiten en igualdad de condiciones.[10]

Pero abrir el espacio público a más voces no significa simplemente que todo el mundo pueda decir lo que se le ocurra en redes sociales. Escribir «esto me gusta» en X no es realmente una opinión política. Una opinión real debe apelar a algo que vaya más allá de nuestros

prejuicios individuales: debe conectar con un sentido común. Y aquí surge otra pregunta clave: ¿qué es exactamente el sentido común?

Cuando Quim Torra, el expresidente de la Generalitat de Cataluña, proclamaba que Cataluña estaba viviendo una crisis humanitaria, era del todo consciente de que esa afirmación no reflejaba la realidad. Sin embargo, lo decía con el objetivo de fortalecer una narrativa que, dentro de la burbuja cerrada del *procés*, resultaba perfectamente lógica y coherente. Podía pronunciar semejante declaración dentro de su tribu, porque el espacio común en el que una afirmación de esa magnitud se vería como absurda ya había desaparecido. En aquel momento, las afirmaciones de los políticos no se evaluaban en función del sentido común, la evidencia o la correspondencia con una comprensión común del mundo. Más bien se evaluaban según su alineación con los objetivos de la tribu, avalados siempre por los líderes tribales. Se producía así eso que el periodista David Roberts denomina «la epistemología tribal», esto es, cuando lo bueno y lo verdadero empiezan a confundirse siguiendo un razonamiento simplista pero muy poderoso: lo que es bueno para la tribu tiene que ser real.[11] Por supuesto, lo que Quim Torra buscaba era apretar las filas en su comunidad de afines, no conversar: buscaba más homogeneidad dentro del grupo y, por tanto, más lealtad. Es así como, en momentos de ruptura de la cohesión social, cada tribu se aferra a su criterio de verdad, inmune a los de otras tribus. Así perdemos eso que el filósofo estadounidense Richard Rorty llamaba «el poder de conversar y tolerar, de considerar las posturas de otra gente».[12]

Arendt define el sentido común al recurrir a Tomás de Aquino, describiéndolo como una especie de «sexto sentido», uno que «no

se puede localizar en ningún órgano corporal», pero nos sirve para coordinar los otros cinco sentidos. Este sexto sentido o *sensus communis* «sitúa las sensaciones de mis cinco sentidos, estrictamente privados, […] en un mundo común que otros comparten».[13] La autora retoma y expande, así, esta concepción del sentido común viéndolo no solo como una capacidad de coordinar nuestros sentidos, sino como la facultad de situar nuestras experiencias individuales dentro de un mundo compartido con los demás.[14] Opinar y juzgar en el ámbito público, junto a otros hombres y mujeres, se convierte en un acto esencial para forjar nuestra comprensión de la realidad. El sentido común, entonces, no es solo un mecanismo cognitivo, sino la piedra angular de la vida en común. Como señala Arendt, «solo porque tenemos sentido común, es decir, solo porque la tierra no está habitada por un hombre, sino por los hombres, podemos confiar en nuestra inmediata experiencia sensible».[15] Ese sentido común nos permite seguir el rastro de una objetividad entendida en términos políticos porque versa sobre la intersubjetividad del mundo. Por eso, en democracia, como decía Rafael del Águila, «ciertas evidencias solo pueden negarse "saltando fuera" de nuestra comunidad de comprensión».[16] De hecho, lo normal es que quien salta fuera del sentido común nos parezca un loco.

Pensemos de nuevo en el debate electoral entre Kamala Harris y Donald Trump, y en ese momento en el que el hoy presidente afirmó que los inmigrantes de Springfield se comían a las mascotas. Es obvio que una declaración como aquella no buscaba contribuir a la preservación de un mundo compartido, sino más bien erosionarlo. La reacción de Harris fue la de cualquier persona que vive dentro de las

normas comunes de la evidencia: la risa, casi una carcajada que, como hoy sabemos bien, no tuvo el efecto deseado. Trump no quería debatir con Harris, sino reforzar la división de suma cero que vive Estados Unidos entre la América más secular y abierta y aquella que se ha inclinado en la dirección opuesta, hacia la tradición y el repliegue. No es siquiera una división estrictamente ideológica, sino más bien una ruptura entre visiones del mundo que parecen incapaces de convivir.

David Roberts habla de una polarización «asimétrica», más extrema en uno de sus polos. Sin embargo, no se trata de una radicalidad ideológica en sentido estricto, sino de un fenómeno profundamente tribal. Mientras una parte aún cree posible moverse dentro de las antiguas reglas del juego liberal —donde el conflicto político se desarrolla en un terreno compartido—, la otra ha dinamitado esos consensos fundamentales: ha desmontado las normas explícitas e implícitas y ha convertido a los árbitros tradicionales —la prensa, la academia— en enemigos, sospechosos de traición. Cuando ya no quedan árbitros creíbles que vigilen el cumplimiento de las reglas —ni los jueces, garantes de la imparcialidad, ni la prensa, encargada de fiscalizar al poder—, ¿qué alternativa nos queda? ¿Qué puede sostener entonces la frágil arquitectura de lo común? En un escenario así, de voluntariosa desactivación de la confianza, en su lugar solo puede aparecer la sospecha: sobre lo que se dice, pero también sobre las intenciones de quien lo dice.

Rafael del Águila recurre a un ejemplo tan simple como elocuente. ¿Qué haríamos si alguien afirmara que el centro de la Tierra está hecho de compota de manzana? La mayoría, en condiciones

normales, ni se molestaría en verificarlo. La mentira resulta inofensiva cuando se pronuncia en un espacio público que aún se sostiene sobre la premisa tácita de una realidad compartida. Pero cuando ese consenso se resquebraja, cuando el suelo común se fragmenta, entramos en un territorio más inquietante: un ámbito público débil, vaciado de sentido común, donde la Tierra —literalmente— puede volver a ser plana. En ese escenario, los hechos pierden su peso, dejan de ser el ancla que nos sujeta a una objetividad mínima y dejan también de orientar nuestras percepciones. La verdad se convierte en una cuestión de pertenencia, no de evidencia.

Alguien puede afirmar que el centro de la Tierra está hecho de compota de manzana, y un periodista, con eficacia y rigor, puede desmontar la falsedad con un rápido ejercicio de verificación. Ese gesto tiene su importancia, sin duda. Pero el problema político de fondo no reside tanto en nuestra capacidad técnica para demostrar que algo es cierto —después de todo, durante un debate electoral, un periodista puede corregir al instante una mentira de Trump— como en algo de más calado y frágil: la existencia de un contexto compartido, un marco de opiniones plurales dentro del cual la verdad o la mentira puedan ser siquiera evaluadas. Porque fuera de ese punto de encuentro, donde los hechos tienen un significado reconocible para todos, la verdad deja de tener eficacia. Ya no basta con demostrar; hay que reconstruir el mundo que permite que una demostración se reconozca como tal. En ese sentido, es la propia existencia del mundo común lo que permite que algo pueda identificarse como verdadero o falso. Más aún: es lo que hace posible que un hecho adquiera relevancia política y se vuelva

materia de debate público. Por eso es crucial distinguir entre el análisis técnico de la veracidad de un enunciado y el contexto social y político en el que esa verdad se pronuncia y se recibe. La posverdad —conviene recordarlo— no niega necesariamente los hechos: muchas veces los hechos son correctos, incluso verificados, pero pierden toda eficacia política, se tornan irrelevantes o solo se desvanecen entre la indiferencia y la saturación. Arendt nos advierte: los hechos, por sí solos, no sostienen la realidad que compartimos. Somos nosotros quienes debemos reconocerlos, integrarlos en nuestra conversación pública y actuar en consecuencia. Esa exigencia refuerza la dimensión dialógica de la verdad socrática: no basta con que alguien diga la verdad; es necesario que otros la escuchen, la consideren y respondan desde el lugar que ocupan en el mundo compartido.

APRENDER A MIRAR POLÍTICAMENTE: MENTIRAS, PODER Y EL LEGADO DE NIXON Y BUSH

Los griegos, recuerda Arendt, «aprendieron a comprender, no a comprenderse como individuos, sino a mirar al mismo mundo desde la posición del otro, a ver lo mismo bajo aspectos muy distintos y, a menudo, opuestos».[17] Esa lección sigue siendo esencial: en la conversación pública es donde aprendemos a ver políticamente. No contamos con una verdad dada de antemano que debamos restaurar; lo único que poseemos es un método para buscarla: el diálogo, el intercambio de opiniones como la práctica a través de la cual la verdad puede, finalmente, revelarse.

La figura de Sócrates muestra que la práctica política no consiste en instruir al pueblo desde una verdad externa, sino en revisar colectivamente las opiniones que estructuran la vida común, partiendo de la conciencia de que uno también está implicado en ellas. Esa era su verdadera tarea: la de un ciudadano entre ciudadanos, y no la de un experto investido de autoridad. Esa era su labor, quien al decir de Platón se describía como «el tábano de los atenienses», figura inquieta que picaba la piel de la complacencia para mantener viva la reflexión pública. Muy lejos del rol técnico que hoy reclamamos al experto —capaz, supuestamente, de reinstaurar la vieja jerarquía del saber sobre la opinión—, el Sócrates democrático no impone verdades, sino que ayuda, como hacen las parteras, a alumbrarlas.

El tábano democrático no dicta, sino que interpela; no enseña desde arriba, sino que aguijonea desde dentro. Estimula a opinar, a juzgar, a ver el mundo con ojos políticos. Y, una vez más, conviene detenerse en la pregunta: ¿qué significa, en realidad, mirar políticamente?

En un texto lúcido y provocador,[18] la profesora Linda Zerilli plantea que el verdadero desafío de la posverdad no reside solo en determinar qué es la verdad, sino en cómo convertirla en algo *políticamente significativo*.[19] Y lo hace guiada por el pensamiento de Arendt. Zerilli recurre a un ejemplo revelador para mostrar por qué la retórica acerca de la posverdad, centrada en la necesidad de «restaurar» la verdad a su lugar legítimo, puede resultar engañosa. Este enfoque, advierte Zerilli, fracasa a la hora de explicar fenómenos clave, como la tibia respuesta pública en Estados Unidos frente a las numerosas mentiras que sirvieron para justificar la

invasión de Irak en 2003. Allí estaban los hechos, sí, desmontados con datos, y, sin embargo, políticamente inertes, sin la capacidad de movilizar una respuesta colectiva a la altura de su gravedad.

Ciertamente, el momento era muy distinto al actual y recordaba mucho más a eso que Arendt nos contaba allá por 1971 en su ensayo *La mentira en política*, donde trató los esfuerzos de Nixon por «encajar su realidad [...] en su teoría» y el papel de la prensa libre como un actor decisivo para exponer las mentiras de su Gobierno. Al igual que ocurriría más tarde con George W. Bush, la mentira se convirtió en un instrumento estructural del poder y no solo en una anomalía ocasional. Arendt explica cómo «toda una maquinaria gubernamental» presentó mentiras sistemáticas como justificación de la guerra de Vietnam. Al analizar los Papeles del Pentágono, nuestra autora describe una década de política exterior e interior estadounidense sostenida sobre una infraestructura de mentiras, engaños y autoengaños, bajo la presidencia de Nixon. Bush haría algo muy parecido a lo de Nixon durante su mandato, manipulando a la opinión pública estadounidense tras los atentados del 11 de septiembre de 2001 y fabricando la retórica de «nuestra guerra contra el terror» antes de la invasión de Irak en marzo de 2003. Durante la Administración Bush/Cheney pudimos ver esa estructura similar: una política imperial sostenida por falsificaciones sistemáticas, sobre todo en la construcción de la narrativa sobre las armas de destrucción masiva. En *La mentira en política* Arendt denuncia que Nixon y su entorno actuaban como si pudieran «encajar la realidad en su teoría», es decir, sustituir el mundo tal como es por el mundo tal como deseaban que fuera. Y esa misma arrogancia se repitió durante la Administración de Bush cuando uno

de sus asesores nos habló, por ejemplo, de que «ahora somos un imperio, y cuando actuamos, creamos nuestra propia realidad…». Se volvía a ilustrar así lo que Arendt llamó la mentalidad de los «solucionadores de problemas», como Robert McNamara, que creen que la realidad es calculable, manipulable, predecible y, sobre todo, que la podían crear y controlar conforme a su propia voluntad.

Así como ocurrió con la filtración de los Papeles del Pentágono —que Daniel Ellsberg confió a Neil Sheehan y que el *New York Times* se atrevió a publicar—, en tiempos de la era Bush ciertos documentos y reportajes —como el Memorándum de Downing Street, revelado por el *Sunday Times*— volvieron a exhibir el poder de la prensa libre para desnudar las ficciones oficiales que sustentan la guerra. Pero estos episodios, lejos de ser triunfos absolutos, exponen también los límites de ese poder: cuando la mentira no despierta escándalo, cuando no hay consecuencias políticas ni indignación ciudadana, la verdad, por más desnuda y luminosa que esté, se vuelve irrelevante.

Linda Zerilli, en su lectura de las mentiras ominosas de la Administración Bush, centra su análisis precisamente en la recepción pública en Estados Unidos de aquel memorándum británico, que documenta una reunión secreta celebrada el 23 de julio de 2002 entre el primer ministro Tony Blair y altos funcionarios de inteligencia y defensa para discutir una invasión a Irak ya decidida de antemano. El documento no solo revelaba la manipulación deliberada de la Inteligencia, sino también la inquietante naturalización de ese acto: la mentira convertida en protocolo.[20]

Lo que revelaba aquel documento era demoledor: los halcones de la Administración de George W. Bush se habían adelantado a

cualquier veredicto de los inspectores de la ONU. La decisión de invadir Irak no se tomó tras la exposición del secretario de Estado, Colin L. Powell, ante el Consejo de Seguridad el 5 de febrero de 2003; se había tomado mucho antes, al menos ocho meses atrás. En su magnífica investigación,[21] el periodista Mark Danner reconstruyó con precisión esa coreografía del engaño. El jefe del servicio de inteligencia británico, sir Richard Dearlove, afirmó en aquella reunión secreta del 23 de julio de 2002 que el presidente Bush ya había resuelto entrar en guerra mediante una acción militar «justificada por la conjunción entre el terrorismo y las armas de destrucción masiva». Pero —añadió— «la Inteligencia y los hechos estaban siendo adaptados a la política». La maquinaria estaba en marcha. Estados Unidos quería evitar a toda costa el escrutinio de la ONU y ya urdía sus planes para el día después. Para julio de 2002, como concluye Danner, la guerra no era una posibilidad, sino un hecho en espera de justificación. Lo único que faltaba era construir la narrativa adecuada, lo que Tony Blair llamaría más tarde, con cínica elegancia, «el contexto político».[22]

Ese «contexto político» al que aludía Blair no era otra cosa que la necesidad de fabricar una base legal que legitimara, ante el mundo, el cambio de régimen en Irak. La estrategia consistía, esencialmente, en obtener el respaldo del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas para dar cobertura a una invasión ya decidida. Se sugirió entonces que Estados Unidos —quizá con el aval de la ONU— emitiera un ultimátum a Sadam Husein en el que se exigiera la admisión inmediata de los inspectores internacionales para eliminar cualquier sospecha de programas armamentísticos químicos, biológicos, nucleares o balísticos. La vía diplomática se convirtió así

en un instrumento no para evitar la guerra, como se proclamó ante la opinión pública, sino para hacerla posible.[23] Lo que revelaba con nitidez el Memorándum de Downing Street era, precisamente, eso: que la reintroducción de los inspectores de la ONU no respondía a un esfuerzo genuino por preservar la paz, sino a una maniobra táctica para justificar el conflicto; la diplomacia no como freno, sino como coartada.

La historia es bien conocida: Estados Unidos invadió Irak con el pretexto de eliminar un arsenal de armas de destrucción masiva que jamás existió. Hasta hoy no se ha encontrado prueba alguna de tal armamento, ni tampoco se ha podido establecer vínculo previo entre el régimen de Sadam Husein y Al Qaeda. A medida que avanzaba la ocupación, el relato oficial comenzó a resquebrajarse y el caso por las armas inexistentes se convirtió en el epicentro de un debate cada vez más denso. Todo en aquella decisión resultaba turbio: los objetivos, las motivaciones y la narrativa de la Administración Bush se desdibujaban entre sombras. Sin embargo, poco a poco, fueron saliendo a la luz pruebas cruciales que revelaban cómo, bajo una arquitectura de secretismo y engaño, se gestó la guerra. En octubre de 2004, Charles Duelfer —nombrado por el propio presidente Bush para investigar el caso— publicó un informe contundente: no había indicios de ningún programa armamentístico desde 1991. A pesar de ello, una encuesta de ese mismo mes mostraba que el 38 por ciento de los estadounidenses aún creía que se habían encontrado armas. Más asombroso aún: en 2006, tras una avalancha de informes oficiales, investigaciones periodísticas y documentales que demostraban la manipulación sistemática de la información previa a la guerra, otra encuesta revelaba que esa cifra había aumentado al

50 por ciento. En este desajuste entre hechos y creencias, la mentira ya no era un error: era una forma de gobierno.[24]

El Memorándum de Downing Street vio la luz el 1 de mayo de 2005, gracias al reportero Michael Smith en el *Sunday Times* de Londres, y su publicación sacudió el panorama político británico con fuerza sísmica. Estuvo a punto de costarle la reelección a Tony Blair, desgastó su ya menguada credibilidad y avivó la percepción pública de que había engañado tanto al Parlamento como a la ciudadanía sobre la necesidad de invadir Irak. El memorándum encajaba como una pieza final en el rompecabezas de la mentira: mostraba que la guerra no fue el último recurso, sino una decisión tomada de antemano, cuyo «contexto político» había que construir a medida. A ojos de muchos, Blair quedó sellado como el fiel perrito faldero de Bush, una figura secundaria en una farsa imperial.

El documento ilustraba con claridad lo que Hannah Arendt había llamado un «mundo desfactualizado», donde las decisiones políticas y militares no se sustentan en la realidad, sino que moldean la realidad a su conveniencia. Sin embargo, mientras en el Reino Unido su impacto fue inmediato y profundo, en Estados Unidos el memorándum apenas cruzó la superficie del debate público. Los grandes medios, muchos de ellos cómplices narrativos de la Casa Blanca en los meses previos a la guerra, evitaron darle protagonismo. El *New York Times* sí recogió que algunos líderes demócratas celebraron una reunión no oficial en el Capitolio para discutir el documento, liderados por John Conyers, congresista demócrata del Comité Judicial, que había solicitado formalmente las actas de aquella reunión secreta de 2002.[25] Pero el intento se minimizó rápidamente. El portavoz presidencial, Scott McClellan,

descalificó a Conyers como «alguien que ya se había opuesto a la guerra desde el inicio y que solo intenta reabrir debates del pasado».

La mayoría republicana en el Congreso cerró filas y el memorándum quedó atrapado en la esfera de los medios alternativos, progresistas y digitales —*Democracy Now*!, *The Huffington Post*—, sin lograr la resonancia nacional que sí alcanzó en suelo británico. En Estados Unidos, la narrativa oficial lo sofocó con una fórmula devastadora: «No hay nada nuevo». Así, el documento se relegó al olvido con la eficacia de un sello burocrático. La historia de Downing Street no se refutó: simplemente se silenció bajo la poderosa maquinaria de una verdad oficial que ya no admitía preguntas.

La conclusión que extrae Zerilli es rotunda: la mera publicación de una verdad factual no garantiza nada por sí sola. Y, en este punto, se nos plantea un interrogante fundamental, que Arendt nos invita a explorar: ¿existen los hechos como algo independiente de nuestras opiniones e interpretaciones?[26] Lo cierto, como bien sabemos, es que, una vez revelados, los hechos públicos no tienen por qué asegurar un impacto políticamente relevante. En respuesta a esta constatación, la lección que nos ofrece la lectura socrática del espacio público, tal como lo entendió Hannah Arendt, es clara: debemos aprender a mirar los hechos y a juzgarlos políticamente, porque, como señala Zerilli, «que sea un hecho público no significa que se acepte públicamente como tal».[27] En este sentido, «hacer que un hecho se acepte públicamente, se sostenga y se respalde es algo distinto a probar, o ser llamado a probar, su veracidad. Es hacer

que la verdad de un hecho adquiera un sentido políticamente significativo».[28]

Sabemos que algunos miembros del Gobierno de Estados Unidos afirmaron, sin pruebas, que Irak estaba involucrado en los atentados del 11S y que poseía armas de destrucción masiva. Más tarde, insistieron en que todos los prisioneros de Guantánamo eran terroristas y negaron las acusaciones de tortura por parte del Gobierno. Sin embargo, cuando, tiempo después, surgieron hechos que demostraban la falsedad de estas afirmaciones, no ocurrió nada. La realidad, incluso en su revelación, quedó relegada a un segundo plano, mientras las narrativas oficiales seguían su curso.

¿Qué ha ocurrido en esa atmósfera mundana en la que los hechos verdaderos deberían calar para que, sin embargo, no lo hagan? El mundo desfactualizado que Arendt describió en *La mentira en política* es hoy más sombrío y caótico que en noviembre de 1971, cuando publicó su ensayo. Pero, como señala la pensadora Mary G. Diez, ese mundo desfactualizado «aparece hoy con toda la ridiculez de una farsa total».[29] La era Trump ha representado un paso más en esta desfactualización de la esfera pública, una dinámica que, no obstante, ha sido desafiada por los medios de comunicación, que han tratado de contenerla mediante la contabilización, verificación, análisis y caracterización de las mentiras. La avalancha de falsedades ha sido minuciosamente registrada por sitios como PolitiFact y FactCheck.org, y por los principales periódicos de Estados Unidos y del mundo, incluida una fascinante enumeración interactiva en el *New York Times*.

Sin embargo, todo esto resulta vano cuando «segmentos sustanciales de la ciudadanía han sido persuadidos de que es la

prensa, y no el presidente, quien miente», como afirma Mary G. Diez. Para la autora, aunque el análisis de Arendt sobre la mentira como herramienta política sigue siendo muy relevante para comprender muchos de los fenómenos actuales, no logra abarcar por completo el fenómeno característico de la presidencia de Trump. «En la era Trump, verdades, mentiras, realidades, falsedades, medios, fines se han reducido a meras palabras, material retórico de un espectáculo hipnótico lo bastante entretenido y lucrativo (incluso para la industria de las *fake news*) como para mantener a una porción significativa de la población atrapada en un estado de incoherencia cognitiva, psicológica, moral y política, si no completamente sumida en una confusión abyecta».[30] Trump representa un giro cualitativo y sin precedentes en la práctica de mentir en la política, pues introduce una nueva dimensión: la mentira como espectáculo. La línea entre la verdad y la falsedad no se desdibuja porque los hechos se refuten, sino porque la confusión se convierte en la norma. Este fenómeno marca una desviación radical con respecto a las tácticas utilizadas por Nixon y Bush (y también por José María Aznar con las mentiras del 11M), cuando las falsedades se tejían para ocultar la verdad. En el caso de Trump, el objetivo no es esconder nada, sino saturar el espacio público con mentiras hasta tal punto que la búsqueda de la verdad se vuelva irrelevante.

Recordemos ahora otro episodio emblemático de la era Trump, también protagonizado por el periodista Chuck Todd, en esta ocasión desmintiendo y corrigiendo una afirmación de Rudy Giuliani, el exalcalde de Nueva York convertido en asesor legal del presidente Trump. En una intervención televisiva, Giuliani trató de explicar por qué a Trump no le convenía testificar ante Robert Mueller, el fiscal encargado de investigar la trama rusa. «Cuando me dices que debe testificar porque, si dice la verdad, no tiene nada de qué preocuparse, eso es estúpido, porque es la versión de alguien sobre la verdad. No es la verdad», dijo Giuliani. Chuck Todd le respondió que «la verdad es la verdad», algo que Giuliani volvió a negar diciendo: «No, no lo es. La verdad no es la verdad».

En este juego retórico, ¿qué sentido tienen los conceptos de «verdad» y «falsedad»? Más que la utilización de la pura mentira «como medio legítimo para el logro de un fin político», como nos explica Arendt, el cambio significativo es que la mentira misma se convierte en el eje central del poder político para ponerse al servicio de un espectáculo continuo. El propósito parece ser la autopromoción del autócrata, más que «la persecución de un fin político». No se trata solo de mentir sin sonrojarse y socavar activamente la credibilidad de la prensa afirmando que es la enemiga del pueblo: estamos ante una estrategia política pensada para generar confusión. [31]

Sin embargo, a pesar de que la presidencia de Trump haya redefinido la relación entre mentira y política en formas que Arendt no pudo prever en su totalidad, la autora de *Verdad y mentira en política* sí ofrece una posible salida, contenida precisamente en la

idea central de aquel ensayo: la necesidad de una ciudadanía pensante y aliada con la libertad de prensa.

Hoy, con los medios de comunicación demonizados por buena parte de la ciudadanía y una libertad de opinión que se ha vuelto indiferente a la verdad o al interés por una realidad compartida, la polarización extrema y la segmentación de audiencias de los algoritmos digitales, se ha creado un entorno en el que amplios sectores de la población no solo aceptan las mentiras, sino que las celebran. Es obvio que Arendt no habló de todo esto, pero sí nos enseñó la forma de abordarlo: poniendo el énfasis en un público informado y crítico como contrapeso al poder político.

Lo que nos enseña el método socrático es que tanto el pensamiento crítico como la búsqueda de la verdad tienen lugar en el contexto de un espacio público que es receptivo a mirar los hechos y enjuiciarlos críticamente. Esto es distinto a la mera expresión de una opinión para persuadir a alguien de que piense como nosotros, tal y como nos enseña la tradición liberal. La democracia, por supuesto, permite y alienta la libertad de expresión, pero esto no garantiza que la verdad sea dicha o escuchada, menos aún cuando el espacio público se llena de declaraciones contradictorias, absurdas o abiertamente falsas que no buscan convencer o persuadir a nadie, sino saturar el espacio público con ruido y confusión.

Arendt, por el contrario, defiende un espacio público donde, antes que expresarse opiniones ya formadas, sea posible articularlas y construirlas en el mismo proceso de su intercambio. Cuando hay un torrente de falsedades en el espacio público, lo que se desgasta no es tanto el valor que damos a la verdad como nuestra capacidad

para discernirla. Esto es lo que nos enseña Sócrates. La clave estaría justo en ese espacio público sólido en el que formamos y articulamos nuestras opiniones, donde recibimos los hechos y les damos un valor, un sentido político y una relevancia pública, como el ejemplo del Memorándum de Downing Street. Limitar el trabajo al *fact-checking*, además de no solucionar el problema real, supone reducir nuestro papel al de espectadores pasivos, consumidores de un espectáculo demasiado abrumador por la inasible cantidad de información y desinformación, de verdades y mentiras.

Debemos activar de nuevo nuestra capacidad como ciudadanos para actuar en democracia, y esto es algo distinto a volver sin más a una concepción liberal del espacio público o de la libertad de expresión. En un espacio público entendido como una esfera donde solo intercambiamos opiniones subjetivas, los hechos también están en peligro y dejan de influir en cómo percibimos que habitamos una realidad compartida. Ese mundo común es la única garantía de que participamos en un debate político significativo, de que el espacio público, con sus realidades alternativas, no es un juego de ilusiones y suplantaciones de la realidad. La política es otra cosa. Y, sobre todo, para llegar a ella, debemos saber distinguir lo verdadero de lo falso. La solución es, en fin, mucho más compleja que insistir en la importancia de los hechos y la verdad. Como explica Zerilli, «lo que la historia del *Memorándum de Downing Street* indica es la vacuidad de la verdad en ausencia de un contexto de opiniones plurales y su intercambio, ya que solo en un contexto así puede la verdad, cuando se revela, decirnos algo como ciudadanos; y además, nosotros, como ciudadanos, podemos revelar otros aspectos del mundo común

con el conocimiento o, mejor, el reconocimiento de dicha verdad». [32]

La verdad por sí sola, no tiene impacto político ni ciudadano si no existe un contexto de debate y pluralidad donde pueda comprenderse, contrastarse y asimilarse. La referencia al Memorándum de Downing Street ilustra precisamente este punto. A pesar de que el documento contenía información que podía haber cambiado la percepción pública en Estados Unidos sobre la guerra de Irak, su impacto fue limitado, porque no existía un entorno político que permitiera que esa verdad fuera significativa realmente para los ciudadanos. La verdad, por tanto, no es solo un dato objetivo, su poder reside en el reconocimiento ciudadano dentro de un espacio público plural y activo. No basta con revelar la verdad; para que tenga consecuencias políticas y sociales, debe integrarse en un debate público en el que los ciudadanos puedan interpretarla, darle sentido y usarla para comprender mejor la realidad que comparten. Sin este contexto, la verdad queda vacía, hueca, sin capacidad de transformar la comprensión colectiva ni de generar acción política.

Pero Arendt es incluso más radical y nos dirá que la verdad es algo vacío sin ese mundo común; es más, «no es una verdad en absoluto, porque no revela nada».[33] La verdad no solo necesita un contexto de debate plural para tener impacto político: sin un mundo compartido, la verdad ni siquiera existe como tal, porque no revela nada significativo para la colectividad. La política no es solo la gestión del poder, sino el espacio donde los ciudadanos se reúnen, debaten y construyen una realidad compartida. Si ese espacio se desmorona —si el debate público se fractura, si se disuelve la

capacidad de juzgar colectivamente—, entonces no es que la verdad sea difícil de aceptar, es que directamente deja de importar. El problema no es solo que los poderosos mientan, sino que las sociedades se vuelven incapaces de reconocer la verdad cuando la tienen delante.

La lucha contra una realidad desfactualizada no depende solo de las instituciones formales e informales: la política comienza siempre en el mundo de los asuntos humanos, esto es, en el espacio público, pues es ahí donde nos juntamos para hablar de ellos, debatir y dar sentido a un mundo que compartimos. Reinstaurar un consenso sobre la realidad no es, por lo tanto, una cuestión de corregir las falsedades que dicen quienes ostentan el poder, es una tarea que debe reconstruir y fortalecer un espacio público donde la verdad pueda emerger y ser reconocida como tal. Por eso es tan importante recuperar nuestra capacidad de juicio.

CONTRA EL *FACT-CHECKING*: SOBRE LAS HISTORIAS QUE NOS CONTAMOS COMO SOCIEDAD

Vivimos un momento en el que la prensa y los medios de comunicación en general han establecido mecanismos de verificación de los hechos, pero esto, lejos de mejorar la confianza ciudadana en la verdad objetiva, no está impidiendo que las mentiras más escandalosas tengan cada vez un mayor arraigo político. A veces, incluso, puede generar el efecto contrario. Poner el énfasis en la desinformación desde los propios medios de comunicación o hacer *fact-checking* puede ir en contra de la aceptación pública de esos mismos hechos que se están verificando, en especial si se presentan

como verdades incontestables o necesarias, al modo de dos y dos son cuatro. El *fact-checking* tiende a fijar los hechos como algo inmutable, despojándolos de su contingencia y, por tanto, de su potencial político. [34]

Cuando presentamos un hecho como algo incuestionable, podemos estar matando la política: sacamos a la gente de la conversación. Para Arendt, la verdad también es un acto de libertad que nos permite examinar los hechos políticamente. Si los medios solo se dedican a verificar si algo es verdad o mentira, pueden transmitir sin querer el mensaje de que en política lo único que importa es si algo es técnicamente cierto o falso. Es como si dijeran: «Aquí están los hechos, punto final», cuando en realidad los hechos deberían ser el punto de partida para la conversación política, no el final. El resultado paradójico es que, al presentar los hechos como algo que está fuera de la discusión política, los medios pueden alejar a la gente del debate público en lugar de invitarla a participar.

Los mentirosos tienen una ventaja injusta: mientras que los hechos reales son complicados, desordenados y a veces contradictorios, ellos pueden inventarse «hechos» perfectos que encajen exactamente con lo que la audiencia quiere escuchar. Sabemos, por ejemplo, que la realidad económica es compleja: hay múltiples causas para los problemas, datos contradictorios, soluciones que tienen pros y contras. Pero un mentiroso puede decir: «El problema es simple: los inmigrantes / la élite / los de tal partido…», y crear así una narrativa perfectamente ordenada que culpa a un solo villano.

Los hechos reales son incómodos, inesperados, no siempre confirman nuestros prejuicios. Pero las mentiras pueden ser

diseñadas para ser más satisfactorias emocionalmente: ofrecen culpables claros, soluciones simples, y confirman exactamente lo que la gente ya creía. Es como comparar una historia real (complicada y con matices) con una película de Hollywood (con buenos y malos y final satisfactorio).

Aquí está otro gran desafío de la posverdad: recuperar esa capacidad de sorprendernos con los hechos reales, con esa impredecibilidad que los charlatanes también quieren eliminar. Las mentiras no solo distorsionan la realidad, buscan eliminar lo inesperado del espacio público, acabar con el asombro, anular el potencial político que tienen los hechos cuando aparecen de forma sorprendente. Por eso, aunque desde distintos sitios, tanto los que imponen «la verdad» con sus verificaciones como los que mienten acaban eliminando la sorpresa y el debate en política.

Un ejemplo elocuente de este fenómeno se encuentra en la manipulación de la narrativa en torno a acontecimientos históricos como la invasión de Irak en 2003. El Gobierno de George W. Bush no solo distorsionó los hechos: los fabricó deliberadamente para justificar una guerra, sosteniendo que el régimen de Sadam Husein poseía armas de destrucción masiva. Aquella afirmación, falsa desde su origen, moldeaba la realidad a la medida de las expectativas ciudadanas y ofrecía una historia de aparente coherencia y lógica: un dictador con ambiciones nucleares y un peligro inminente que debía ser neutralizado.

La narrativa, meticulosamente construida, parecía impecable. Pero era, en esencia, una ficción diseñada para movilizar el miedo y legitimar la intervención militar. En ese relato orquestado, la contingencia de los hechos —la posibilidad de que la guerra no

tuviera justificación alguna— desaparecía. Los hechos eran domados, forzados a encajar en el guion del poder, y con ello se anulaba el carácter imprevisible y polémico de la situación. Lo que la ciudadanía recibió no fue un debate abierto ni una evaluación crítica de las pruebas, sino una historia cerrada, sin fisuras, al servicio de una voluntad política. Así, la mentira no solo falseaba la realidad: cercenaba la posibilidad misma del disenso.

¿Es posible recuperar esa contingencia y la libertad que nos ofrece? ¿Cómo restaurar nuestra apertura al cambio sin quedar a merced de las estrategias del mentiroso y sus narrativas alternativas, diseñadas para que quedemos al resguardo calentito de un mundo previsible pero irreal? La posverdad es un contexto en el que la plausibilidad narrativa pesa más que la veracidad, por lo que el desafío también consiste en un acto de resistencia: enfrentarse a las narrativas dominantes e imaginar y construir futuros alternativos.

«Los mitos son historias que los humanos cuentan para dar significado a sus vidas, y no pueden falsificarse como teorías científicas», nos dice John Gray.[35] Sabemos, por ejemplo, que la expansión territorial ha sido una parte central del imaginario estadounidense desde sus orígenes. El concepto de «frontera (expansión hacia el oeste) no solo moldeó la historia de Estados Unidos, sino que también sirvió como justificación para su crecimiento, tanto económico como político.[36] Trump y sus aliados han recurrido a ese mito para presentar su deseo de expandir la influencia estadounidense hacia Groenlandia, Canadá o el canal de Panamá, como una continuación natural de la historia del país. Al hacerlo, buscan darle un sentido épico y casi inevitable, en lugar de presentarlo como mero interés económico o estratégico. Frases

como «el espíritu de la frontera está grabado en nuestros corazones o nuestros antepasados transformaron un grupo de colonias en una poderosa república» evocan imágenes heroicas y apelan a la identidad colectiva de los estadounidenses. Refuerzan la idea de que la expansión es parte del destino nacional, conectan con emociones profundas de aventura, sacrificio y grandeza; presentan a Estados Unidos, en definitiva, como una nación forjada por la adversidad, y legitiman así nuevos proyectos expansionistas.

Lo que hace Trump aquí es utilizar la narración como herramienta política, y con ello transforma una ambición política en un deber moral y cultural. No es solo «querer Groenlandia», sino «cumplir con el legado de la nación». Así desvía la atención de otros problemas internos del país, como su ataque frontal a las instituciones democráticas. En lugar de enfocarse en los conflictos domésticos, se crea una historia de unidad y grandeza futura. De esta forma, en lugar de ser solo un político, Trump se posiciona como alguien que despierta el espíritu pionero de Estados Unidos. Más que un *fact-checking*, lo que necesitamos aquí es exponer el uso del mito como manipulación. El discurso expansionista de Trump se apoya en un mito fundacional (la frontera, el espíritu pionero), pero es una versión selectiva y distorsionada de su historia. Para combatirlo, hay que evidenciar cómo la «conquista del Oeste» fue en realidad un proceso violento de despojo de tierras indígenas y no una aventura gloriosa. El expansionismo estadounidense ha estado ligado al imperialismo y no siempre al beneficio mutuo.

Además de reemplazar la narración con datos concretos y difundir información basada en investigaciones independientes y en testimonios locales que desmienten el relato de Trump, también es

necesario crear narrativas alternativas, relatos diferentes y movilizadores. Para empezar, hay que cuestionar el «nosotros» que propone ese discurso, «nuestros antepasados», «nuestro destino», ¿a quién incluye y a quién deja fuera? ¿Los descendientes y pueblos indígenas también forman parte de ese «nosotros»?

¿No es paradójico que quien construye muros en la frontera sur ahora hable de expansión y de apertura? Se necesita, pues, que en lugar de una épica expansionista se promueva una visión basada en la cooperación internacional y el respeto por la soberanía de los pueblos. De esta forma, al tiempo que revelamos los intereses ocultos de la agenda de Trump, ofrecemos alternativas que sean igual de poderosas a nivel emocional y simbólico, pero basadas en la realidad. La lucha contra la posverdad no es solo sobre hechos, sino sobre qué historias nos contamos como sociedad.

El desafío de la posverdad no es solo un acto reactivo contra la mentira. No es suficiente demostrar que algo es falso o afirmar que es rotundamente verdadero, como si fuera una verdad independiente de las opiniones humanas. Esto, por el contrario, aumenta la polarización y la desintegración de la realidad compartida. En las elecciones de Estados Unidos de 2020, muchos medios trataron de desmentir las afirmaciones de fraude electoral de Trump con datos claros. Sin embargo, para muchos de sus seguidores, esos desmentidos confirmaban que «el sistema estaba en su contra». Algunos verificadores de hechos afirmaron que «No hay pruebas de fraude electoral significativo». Pero los seguidores de Trump no solo ignoraron estos informes, sino que vieron los medios como parte de una conspiración para ocultar la verdad.

Desde 2016, los medios de comunicación han aprendido a reaccionar con rapidez a los bulos, a veces incluso en directo, pero no han tenido el efecto esperado en un espacio público débil, donde no existe un consenso sobre la realidad. Lo que cuenta aquí es que la práctica pública de la formación de la opinión y el juicio estén en plena forma.

Aunque Arendt siempre dio una relevancia política crucial a la verdad fáctica, dedicó su obra a pensar cómo hacerla compatible con una dimensión democrática que no negara la libertad humana. «La verdad nos hace libres» es una máxima religiosa, incluso filosófica, con la que Arendt difícilmente habría estado de acuerdo. Sabía bien que es el amor hacia el mundo, y la preservación de la libertad a través de su práctica en el campo de los asuntos humanos, lo que preserva la libertad misma.

Todo esto no significa que, en ocasiones, el *fact-checking* no haya sido efectivo. En España, fue célebre un momento del tenso intercambio entre Alberto Núñez Feijóo y la periodista Silvia Intxaurrondo durante una entrevista en Televisión Española. A menos de una semana de las elecciones generales de julio de 2023, Intxaurrondo desmontó en directo algunas de las respuestas del líder popular sobre las pensiones. Feijóo afirmó que el PP siempre las había revalorizado, que «el único que congeló las pensiones fue el PSOE cuando Sánchez era diputado». Intxaurrondo fue contundente: «No es verdad. No lo hicieron ni en 2012, 2013 ni en 2016». Los datos de la periodista eran correctos, y tuvieron impacto público, en el sentido de que la ciudadanía aceptó la relevancia política de dicha mentira. Pero para eso hicieron falta dos cosas: un desmentido contundente en el mismo momento en el que se

produce la mentira y la recepción del desmentido como verdadero por parte de la ciudadanía en una forma *políticamente significativa*. Pues bien, el enfoque arendtiano sobre la posverdad pone el foco en la segunda de estas condiciones, en esa atmósfera mundana en la que los hechos, una vez recibidos, pueden observarse con una mirada política.

Arendt parte de que la mendacidad siempre ha existido en política, y desde luego tenemos numerosos ejemplos recientes: las mentiras de la Administración Bush y de Tony Blair sobre las armas de destrucción masiva; las del Gobierno de Aznar sobre la falsa autoría etarra en los atentados del 11M. Muchos recordamos a Bill Clinton mintiendo públicamente y bajo juramento en el caso Monica Lewinsky y antes que todo esto el Watergate, los Papeles del Pentágono y la dimisión de Richard Nixon en 1974.

Hay otras muchas de mayor o menor iniquidad: Alexis Tsipras en Grecia, con las promesas sobre el referéndum y la posterior aceptación de las condiciones de la Troika, las mentiras del PSOE sobre los GAL o la de Pedro Sánchez afirmando que la amnistía era inconstitucional hasta que necesitó los votos de Junts para su investidura. Incluso algunas más recientes como las falsedades del *president* Carlos Mazón sobre las alertas de la Confederación Hidrográfica del Júcar durante la dramática dana que asoló Valencia a finales de octubre de 2023. Las mentiras, en fin, siempre han existido y seguirán existiendo. Pero vivimos un momento peculiar, pues una cantidad ingente de segmentos sociales diversos han decidido creer las mentiras de *su* líder antes que confiar en la información ofrecida por los medios de comunicación. Por eso el

fact-checking no soluciona mucho, por bienintencionado que sea. Pero, sobre todo, resulta poco útil para entender lo que nos pasa.

Eso que nos pasa está ahí, delante de nuestros ojos: hay mucha gente que quiere creer las mentiras del líder aun sabiendo que miente. Lo que nos pasa está ubicado en las condiciones mundanas en las que recibimos los hechos o el propio discurso político, pues hay otra mucha gente, demasiada, que se ha entregado al fervor del seguidismo acrítico del líder o que solo es capaz de darle relevancia política a un hecho cuando se alinea con sus intereses. El ejemplo de la revalorización de las pensiones podría explicarse en ese sentido: no estamos dispuestos a votar a alguien que juega con algo tan preciado como nuestras pensiones. El votante percibe o comprueba la mentira y le da relevancia política (es decir, pública) porque *comérsela* no le resulta rentable.

Es una de las variables más cínicas de la posverdad, y nos afecta en muchos órdenes de la vida: sabemos que se miente, pero nos negamos a reconocerlo porque nos sale a cuenta. Nuestra fidelidad a la verdad pesa menos que nuestros propios intereses. El ejemplo de Intxaurrondo también nos ayuda a entender que muchos ciudadanos son capaces de reconocer lo que tienen ante sus ojos, aunque solo le den una relevancia pública a la mentira o a la verdad cuando esta se alinea con lo que desean o necesitan. A veces, porque sus intereses políticos o materiales —como el nombramiento de un cargo público— son percibidos como más valiosos que la fidelidad a los hechos. Y esto no es solo una consecuencia de la posverdad, sino una definición clásica de ideología: un sistema que distorsiona la realidad, no para ocultarla del todo, sino para volver aceptable esa distorsión. Lo más inquietante es que, en este caso,

no somos víctimas ingenuas del engaño: sabemos que se miente, y aun así lo aceptamos, porque hacerlo, de algún modo, nos beneficia.

Arendt nos hablará de otro tipo de ideología: un sistema totalizador que busca reemplazar la pluralidad de perspectivas por una única visión del mundo, impuesta como verdad absoluta. Lo hará en *Los orígenes del totalitarismo*. Para ella, hombres y mujeres caemos bajo el hechizo de esta magia ideológica cuando se quiebra nuestra relación con nosotros mismos, cuando dejamos de pensar y actuar de forma autónoma; cuando se erosionan nuestros lazos con los otros, y en su lugar florecen la desconfianza, el cinismo, el aislamiento. Lo más inquietante de este proceso es que nos aparta del mundo de la experiencia, ese mundo que se abre ante nosotros y sobre el cual nos pronunciamos mediante un «me parece a mí», en el espacio público compartido. El pensamiento ideológico, escribe ella, «se torna independiente de toda experiencia, de la que no puede aprender nada», y se emancipa «de la realidad que percibimos con nuestros cinco sentidos». Pero, al hacerlo, se desprende también de un sexto: ¿lo recuerdan?, el *sensus communis* agustiniano, ese sentido común que necesitamos para armonizar los otros cinco, el que sitúa nuestras percepciones estrictamente privadas dentro de un mundo compartido.[37] Esta emancipación no ocurre en comunidad, sino en soledad. Por eso Arendt afirmará, en *Los orígenes del totalitarismo*, que la experiencia que funda y prepara el terreno del totalitarismo es, precisamente, la soledad.

Cuando dejamos de ser capaces de formar juicios arraigados en la experiencia y en la reflexión propia, cuando el pensamiento crítico se ve reemplazado por la aceptación ciega de premisas ideológicas, el líder puede perpetuarse en el poder sin apenas resistencia. El

pensamiento ideológico, advertirá Arendt, sustituye aquel sexto sentido —el *sensus communis*— que solo puede brotar del vínculo con los otros, por la ideología misma: una forma de adoctrinamiento que, lejos de nutrir el mundo común, lo desmantela. La pluralidad que da sentido a lo político se erosiona, el espacio compartido se disuelve y con él la posibilidad de una mirada múltiple, de un juicio diverso, de una conversación pública. Esta destrucción no ocurre a través de la fuerza bruta, sino mediante un proceso más sutil: la siembra deliberada de soledad, de aislamiento, de desconexión del individuo respecto de la esfera pública. Esta es, quizá, una de las contribuciones más originales de Arendt, desarrollada en su ensayo *Ideología y terror*, donde explora cómo el totalitarismo no solo domina cuerpos, sino que deshace los lazos que hacen posible el pensamiento y la acción en común.

8

LA EXPERIENCIA DE NO PERTENECER AL MUNDO

O sobre la soledad, el desarraigo y la superfluidad

Numerosos estudios advierten sobre la creciente crisis de soledad que atraviesan muchos ciudadanos en las democracias occidentales. Sabemos que la soledad vuelve a las personas más proclives a emociones como la ira y el resentimiento, y más vulnerables a las promesas del extremismo. En las naciones más ricas del planeta, los diagnósticos de depresión, ansiedad y trastornos de atención están en constante aumento, y cada vez se recurre a más psicofármacos para tratar estos problemas. En este llamado «mundo desarrollado», el sobrepeso se ha convertido en una enfermedad de los pobres, y los trastornos digestivos, así como las autolesiones, son cada vez más frecuentes entre los jóvenes. En el corazón de las democracias modernas, muchas personas experimentan una desconexión profunda de su comunidad y de la vida pública, un vacío existencial difícil de nombrar. Esa misma desconexión se refleja en el aumento de los trastornos mentales, pero va más allá de los síntomas clínicos, revela una fractura en el tejido que sostiene la vida en común. Lo que se disuelve no es solo el lazo social, sino también el sentido que una vez emergía de él.

Un breve repaso a estos síntomas basta para vincularlos con la forma en que Hannah Arendt pensó la soledad, a la que no consideró simplemente como un malestar individual, sino como una amenaza profundamente política. La autora nos mostrará cómo el totalitarismo se nutre de ese vacío existencial para movilizar a las masas: les ofrece un enemigo común, un relato cerrado donde canalizar su frustración y su ira. Hoy esa misma lógica parece reproducirse bajo otros nombres: en el ascenso de los populismos, en la polarización extrema, en la proliferación de teorías conspiranoicas que dan sentido —aunque sea ficticio— al desconcierto colectivo. Arendt hablaba del desarraigo que padecen los individuos bajo regímenes totalitarios, pero algo similar puede observarse en nuestras democracias: multitud de personas que sienten que ya no tienen un lugar claro en el mundo, que viven una forma de exilio interior. Ese desarraigo, aunque silencioso, puede devenir en formas diversas de autodestrucción: aislamiento, radicalización o el refugio en relatos que sacrifican la verdad a cambio de pertenencia.

Aunque a primera vista parezca contradictorio hablar de atomización —que sugiere separación— y de masas —que evoca unión—, Arendt nos mostrará cómo, de forma perversa, una puede conducir a la otra. En un mundo atomizado, las personas pueden estar rodeadas de otras y, sin embargo, sentirse solas, desconectadas, sin un propósito compartido. En ese aislamiento se diluyen los vínculos y, con ellos, la capacidad de juicio y resistencia: el individuo se vuelve más susceptible a la manipulación. La atomización se transforma en masa cuando desaparece la individualidad, cuando ya no existen espacios compartidos donde

expresarse o cuando los espacios que habitamos son burbujas cerradas, ecos de una tribu que nos devuelve solo lo que queremos oír. Ser parte de la masa es renunciar a la espontaneidad y, con ella, a la imprevisibilidad que Arendt tan bellamente define como la capacidad humana de «comenzar algo nuevo», el mayor obstáculo frente a cualquier forma de dominación total.[1] Paradójicamente, nuestra individualidad no se pierde por exceso de comunidad, sino por su ausencia. Porque el mundo común —ese espacio público que, como escribe Arendt en *La condición humana*, nos conecta y nos separa al mismo tiempo— es lo que nos permite ser alguien ante otros, en plural. Cuando ese mundo desaparece, lo hace también esa posibilidad.

En la tribu los individuos están comprimidos pero aislados: son mera agregación de personas que han perdido su capacidad de actuar juntas o de organizarse en torno a un interés común. La soledad genera angustia, y la tribu-masa ofrece un «hogar» que nos hace pensar que compartimos un propósito común. La paradoja es que en lugar de participar en el debate y la acción política real, los individuos atomizados, despojados de su individualidad, acaban obedeciendo a un líder que da sentido de dirección mediante narrativas en las que la verdad objetiva deja de importar: «El poder significa un enfrentamiento directo con la realidad»,[2] nos diría Arendt. Se produce así otra peligrosa desconexión: la que nos aísla de la realidad misma, la que nos desarraiga de una base objetiva de realidad en la que cada uno queda encerrado en su burbuja de información sin un sentido compartido de verdad. ¿Les suena?

La soledad en Arendt no significa simplemente estar solo, sino la sensación de estar desconectado de los demás en sentido profundo,

porque nuestra capacidad de construir identidad y significado solo es posible a través de las relaciones humanas. Por eso, soledad y aislamiento son dos caras de una misma realidad: la soledad descompone la vida interior, mientras que el aislamiento anula la posibilidad de actuar en lo público. Ambos procesos, juntos, refuerzan el efecto devastador de lo que podríamos llamar la «tribu-masa»: una sociedad desarraigada, acrítica, fácilmente manipulable.

Arendt se detiene en la soledad como una condición social que allana el camino a los demagogos, al mostrar cómo esta ruptura del mundo compartido prepara el terreno para la dominación total. La soledad y el aislamiento, en su análisis, no son consecuencias, sino condiciones previas del totalitarismo. La soledad actual, *nuestra* soledad es de otro orden: más psicológica, más tecnológica, más silenciosa. Pero explorar el pensamiento de Arendt sigue siendo muy relevante para comprender los problemas de nuestro tiempo: el resurgimiento del autoritarismo, el tribalismo político, la alienación… y, en particular, esa desconexión tecnológica que ha redefinido la experiencia de estar con otros.

EL CAMINO HACIA EL TERROR

Aunque algunos consideraron exagerada la idea, el intento de Trump de revertir los resultados electorales de 2020 bien podría interpretarse como una clara señal de ambiciones autoritarias. La diferencia clave entre su primer y segundo mandato radica en el grado de control que ahora ejerce tanto sobre el Partido Republicano como sobre los engranajes del Estado. En esta nueva etapa, Trump

deja pocas dudas sobre el rumbo que pretende tomar una inquietante deriva por la que Estados Unidos podría deslizarse hacia un «autoritarismo competitivo»: un régimen donde persisten las formas democráticas —elecciones, pluralismo, instituciones— pero vaciadas de contenido real, pues el poder se utiliza para inclinar el terreno a favor del Gobierno. Esta manipulación se materializa en la represión selectiva de los opositores, la cooptación de las voces críticas y el uso partidista de los recursos estatales para sostenerse en el poder.[3] Lo más escalofriante de esta visión es cómo el Estado se convierte en un instrumento de castigo contra los disidentes. En palabras de Hannah Arendt, no debemos olvidar que «solo un edificio puede tener una estructura, pero un movimiento… solo puede tener una dirección».[4] Y esa dirección, sugiere el texto, apunta sin ambages hacia la consolidación del poder autoritario.

Por supuesto, no estamos ante un régimen que busca un dominio totalitario, pues lo que hoy se persigue es el control dentro de un sistema político sin llegar a la totalización del miedo y la eliminación de toda libertad. El terror que describe Arendt en *Los orígenes* es un instrumento para mantener el control absoluto, algo que difícilmente podríamos encontrar ahora así descrito en Occidente. Este terror indiscriminado y omnipresente crea un estado de paranoia y aislamiento tal en los individuos que desintegra los lazos sociales y elimina cualquier posibilidad de resistencia colectiva. A veces, incluso, es difícil distinguir sus usos del simple gangsterismo.[5] Pero los propios Levitsky y Way nos hablan de la utilización del miedo como instrumento de poder en ese nuevo autoritarismo competitivo, que, por supuesto, no es privativo de Donald Trump. La Hungría de Orbán, la Rusia de Putin, el régimen de Erdoğan en Turquía, o la

Venezuela de Chávez han sido laboratorios políticos de ese modelo: las elecciones pueden seguir ocurriendo, pero las condiciones para una verdadera competencia política son realmente limitadas.

Trump no presenta el terror en su forma más explícita, como en dictaduras militares clásicas. Sin embargo, la intimidación sistemática y el abuso de poder funcionan en su Administración como herramientas para inhibir a la oposición, silenciar las críticas y consolidar el control político. El terror hoy está relacionado con las consecuencias sociales, económicas y legales de desafiar al régimen, lo que genera un ambiente en el que muchas personas, por miedo a las represalias, eligen no resistir, facilitando el ascenso al autoritarismo. Mediante el enjuiciamiento selectivo, el uso de las leyes como herramientas de represalia, la cooptación del sector empresarial y los medios, este uso del miedo no solo afecta a los rivales políticos, sino también a una amplia gama de actores en la sociedad, como los medios de comunicación, el sector empresarial, las universidades y la sociedad civil en general.

Así pues, Trump ha convertido el amedrentamiento en una herramienta central de ejercicio del poder. Ese miedo se extiende más allá de los opositores políticos y los medios de comunicación, hasta alcanzar a inmigrantes sin papeles, funcionarios, representantes parlamentarios e incluso líderes estudiantiles. En un sistema donde disentir se convierte en una proeza, el temor se instala como mecanismo de control. Y desde Montesquieu sabemos que allí donde reina el miedo, la libertad no puede florecer: el despotismo se alimenta justo de esa atmósfera de intimidación.[6]

La política del miedo de Trump se manifiesta en redadas, deportaciones sin juicio y un discurso que pinta al extranjero como

una amenaza permanente. Estas prácticas no solo buscan someter, sino también halagar los impulsos xenófobos y autoritarios de ciertos sectores sociales, reforzando así su liderazgo personalista. Como ha advertido el historiador Timothy Snyder, nos encontramos ante «el comienzo de una política de terror de Estado», en la que el Gobierno, lejos de proteger a sus ciudadanos, los intimida y reprime, borrando poco a poco las fronteras entre democracia y autoritarismo.[7] Cada vez son más las voces —académicas, periodísticas, intelectuales— que afirman abiertamente que Trump está conduciendo a Estados Unidos hacia un régimen autoritario, desmantelando de forma sistemática el Estado de derecho a través del abuso del poder ejecutivo, la desobediencia al poder judicial y una estrategia basada en el miedo, que mina los cimientos mismos de las libertades fundamentales.[8]

Por supuesto, tomar en serio el análisis de Arendt y hacerlo dialogar con nuestro presente no implica afirmar que nuestras democracias estén ya atrapadas bajo el yugo del totalitarismo.[9] Pero cuando observamos cómo la nueva Administración de Trump emplea el miedo como instrumento de gobierno, despojando a los individuos de su capacidad de actuar con libertad y de participar de forma activa en la vida pública, resulta difícil no volver la mirada hacia *Los orígenes del totalitarismo*. Ese miedo no opera mediante la violencia explícita o el terror masivo, sino que teje un clima de parálisis y conformismo, en el que muchos se retiran de la esfera pública, desorientados, sin sentido de agencia ni libertad. Se produce así una erosión lenta pero profunda del espíritu democrático: la política deja de vivirse como un espacio compartido de deliberación y acción, y se transforma en un terreno hostil,

dominado por la intimidación. Es cierto que los demagogos actuales no han desplegado todavía el terror sistemático, ni cuentan con policías secretas, ni han destruido por completo los vínculos que sostienen la cohesión social. Pero su estrategia, más sutil, socava el suelo mismo sobre el que se asienta la libertad política, tal como Arendt advirtió: cuando el miedo reemplaza a la confianza cívica, la democracia comienza a perder su latido.

Trump está fomentando un clima de miedo y violencia política, no solo con su retórica, sino con actos concretos de poder. Al prometer el perdón a los insurrectos del 6 de enero de 2021, lanza un mensaje inequívoco: los ataques contra sus adversarios no solo son aceptables, sino que serán amparados desde las más altas esferas del Estado. Esta lógica se extiende al uso instrumental de agencias como el IRS o el Departamento de Justicia, convertidas en herramientas de hostigamiento contra quienes no se alinean con sus intereses. En este contexto, la amenaza de represalias —a veces simbólica, otras muy real— actúa como un disuasivo silencioso que ahoga la disidencia y siembra el temor en el corazón mismo de la esfera pública. Aunque no todos estos ataques sean letales o legalmente sostenibles, su impacto no reside tanto en el resultado como en la intimidación que generan. Como advierten Levitsky y Way, la mera posibilidad de una investigación o una demanda de alto perfil puede bastar para frenar a un oponente político. Es aquí donde resuena con fuerza el eco de Hannah Arendt: si bien ella describió el terror en regímenes totalitarios como un fenómeno extremo y sistemático, también reconoció la existencia de «elementos de totalitarismo» dispersos a lo largo de la historia.[10] De forma similar, nosotros podemos hoy identificar esos elementos en ciertas

prácticas de gobierno contemporáneo que, sin abolir del todo las formas democráticas, erosionan sus principios más esenciales.

En la conclusión de la edición de 1951 de *Los orígenes*, la propia Arendt señalaba que, aunque los regímenes totalitarios desapareciesen, los elementos del totalitarismo podrían permanecer. Nos advierte sobre el peligro de que estas mentalidades y prácticas persistan incluso después de la caída de regímenes específicos, y sugiere que las tentaciones totalitarias pueden emerger de nuevo en situaciones de crisis política o social severa. Hoy en día, aunque no vemos totalitarismos en su forma clásica, sí observamos dinámicas que recuerdan lo que ella describe.

DEL PARTIDO AL MOVIMIENTO: ANATOMÍA DE UNA MUTACIÓN DEMOCRÁTICA

Pensemos en cómo las clases sociales se han transformado en masas, o en la lógica empleada por los movimientos políticos para identificar a un «adversario objetivo»[11] de la historia, de la clase o de la raza. Así funcionaron el nazismo y el estalinismo. Arendt describe la ideología como un sistema cerrado de pensamiento, uno que pretende explicar la historia y la realidad en términos absolutos. Esto quiere decir que quienes pretenden imponer una ideología buscan convertirla en una fuerza que moldee todos los aspectos de la vida social. Cabe preguntarse, por supuesto, por qué funcionan las ideologías, aunque conocemos la respuesta: básicamente porque prometen (y ofrecen) certezas absolutas, eliminando la contingencia, la incertidumbre inherente a la existencia humana. Las ideologías de poder no buscan describir el mundo tal y como es, sino imponer una

lógica interna que legitime la acción del régimen que han logrado o pretenden instaurar. El nazismo lo hizo con la idea de la superioridad racial y la lucha por la pureza, mientras que el estalinismo utilizó el concepto de la lucha de clases como motor de la historia.[12] Las ideologías ofrecen narrativas simplificadas que conllevan la supresión de la diversidad y la pluralidad humanas, aspectos ambos esenciales para la libertad.

Pensemos ahora en Trump erigiéndose en el líder de un movimiento que azuza las vulnerabilidades económicas, sexuales y de género, y señala a la inmigración como una amenaza potencial que nos reemplazará al ocupar nuestro lugar en el mundo. Pero vayamos más cerca y recordemos otros fenómenos políticos recientes que han adoptado (y expresado) específicamente la forma de un movimiento, como el *procés* en Cataluña, el movimiento *Cinque Stelle* en Italia o el fenómeno de Podemos en España. En todos estos ejemplos se produce la misma lógica de simplificación populista. Primero, la identificación del pueblo con una supuesta mayoría electoral, aunque esa mayoría sea relativamente escasa. El populismo tiende a reducir la noción de «pueblo» a la mayoría que gana o crece en un ciclo electoral concreto, ignorando la diversidad y pluralidad de la sociedad.[13] Trump, por ejemplo, actúa en un interminable carnaval político, como si todos los ciudadanos estadounidenses fueran ese hombre vestido de búfalo que asaltó el Capitolio. Esto, también nos lo advirtió Arendt, atenta contra el propio espíritu republicano de la Constitución estadounidense:

> Lo que más preocupaba a los padres fundadores era preservar los derechos de las minorías, porque opinaban que en un cuerpo político sano debe haber pluralidad de opiniones. A su juicio, lo que había que evitar era precisamente

> eso que los franceses llaman «*l´union sacrée*», porque dicha unión sería ya una forma de tiranía o la consecuencia de una tiranía, y el tirano podía encarnarse perfectamente en la mayoría. Así pues, el Gobierno en su totalidad se diseñó de modo que después de la victoria de la mayoría siempre hubiese una oposición. Y esa oposición es necesaria, porque representa las opiniones legítimas de una minoría o de las minorías.[14]

El aplastamiento de las minorías, tal como lo describe Arendt, conduce, en segundo lugar, a otorgar un supuesto poder constituyente al electorado, lo que significa que la mayoría electoral confiere al presidente la autoridad para cambiar las reglas fundamentales, como la Constitución, basándose en la idea de que representa al pueblo, su querida masa de búfalos, en su totalidad. En consecuencia, y en tercer lugar, se impone una única visión del bien común, incluso transformando ese sentido común del que nos hablaba Arendt bajo la premisa de que solo hay una interpretación válida de lo que es bueno para la sociedad. Se promueve, así, una visión homogénea de la sociedad, anulando las diferencias, y toda voz disidente o facción política se considera enemiga del pueblo. Por último, y en cuarto lugar, llega la tendencia autoritaria. A largo plazo, incluso los populismos de apariencia más benevolente pueden derivar en una ideología autoritaria que destruya la democracia y los valores del liberalismo.[15]

Todos los movimientos que hemos descrito antes comparten estas características o han seguido algunos de sus pasos. Más allá de que su relevancia pueda ser un indicador del declive de nuestras democracias, lo que los une es su manera de concebir la ley: no como un límite al poder, sino como la expresión ineludible de la historia. Nos invitan a subordinarnos a una causa superior, a

integrarnos en algo más vasto que el individuo, y, así, a sentirnos parte activa del curso histórico. Tanto el *procés* catalán como el Brexit incorporaron explícitamente esta lógica. Ambos recurrieron a apelaciones al sacrificio presente en nombre de un futuro redentor poblado de promesas: la tierra de leche y miel, el maná que aguarda más allá del umbral del esfuerzo. Es la retórica de la entrega y la épica, de una supuesta emancipación que justifica el dolor de hoy con la gloria de mañana. Hannah Arendt, con su agudeza inconfundible, ya nos había advertido sobre estas narrativas: son ideologías que nos exigen lealtad incondicional, no a un proyecto político concreto, sino a un relato histórico que se pretende inevitable, y que convierte al disenso no en una opción legítima, sino en una traición al destino colectivo. Difícilmente hay mejor manera de evitar una discusión que la de liberar un argumento del control del presente, asegurando que solo el futuro puede revelar sus méritos.[16]

Cada vez con mayor frecuencia observamos cómo ciertas características propias de los movimientos políticos de corte populista comienzan a colonizar la lógica interna de los partidos tradicionales, en gran medida como consecuencia de su propio colapso estructural y del agotamiento de las formas de funcionamiento que les habían dado sentido hasta ahora. El Partido Republicano se erige como uno de los ejemplos más paradigmáticos de esta deriva. En su seno ya no hay rastro de pluralismo ni de democracia interna. Convertido por Donald Trump en un instrumento al servicio de su propia gloria, el partido ha sido despojado de toda capacidad crítica, sofocando cualquier atisbo de disidencia. Esta dinámica autoritaria fue un factor decisivo en la gestación del asalto

al Capitolio del 6 de enero de 2021, un episodio que no puede entenderse sin considerar la erosión institucional previa dentro del propio partido.

Por su parte, también el Partido Demócrata muestra signos preocupantes, en especial una creciente falta de porosidad social. Sus filas se nutren, en su mayoría, de candidatos provenientes de entornos académicos o profesionales, cuando en otros tiempos existían puentes reales hacia sectores populares y figuras emergentes de la clase trabajadora.

Esta tendencia al encierro o transformación no es exclusiva de Estados Unidos. La percibimos también en buena parte de los partidos conservadores europeos: el británico, el italiano, el francés o el español, por citar algunos. Incluso el Partido Socialista español, tradicionalmente más permeable, ha vivido un proceso de reconfiguración que tuvo su punto de inflexión en aquellas primarias históricas donde el *challenger* Pedro Sánchez logró imponerse contra un errático *establishment* del partido, marcando el inicio de una nueva lógica más vertical y personalizada.

Seyla Benhabib ha señalado con lucidez que la crisis de los partidos políticos constituye uno de los signos más inquietantes del deterioro democrático contemporáneo.[17] Su análisis dialoga con la ya célebre hipótesis de Steven Levitsky y Daniel Ziblatt en *Cómo mueren las democracias*, según la cual los partidos tradicionales cumplen un papel crucial como «guardarraíles» del sistema democrático. Son, dicen los politólogos, los encargados de filtrar a los candidatos peligrosos, de bloquear la concentración excesiva del poder y de sostener la estabilidad institucional frente a tentaciones autoritarias. Benhabib introduce una crítica fundamental: a su juicio,

esta tesis es incompleta. Pasa por alto la raíz más profunda de la crisis que atraviesan los partidos tradicionales: la verdadera fragilidad reside en su creciente incapacidad para representar a la ciudadanía, lo que ha contribuido decisivamente al auge del populismo y al malestar con las formas democráticas actuales. No es solo que los partidos hayan dejado de contener a los extremistas o de actuar como contrapeso frente al autoritarismo: es que han perdido el vínculo con la sociedad o, peor aún, han contribuido a expulsar a los ciudadanos de la vida política. Para Benhabib, el diagnóstico de Levitsky y Ziblatt revela una importante laguna: no logra explicar lo suficiente las causas estructurales de la crisis de representación ni el modo en que esa fractura entre partidos y ciudadanía ha abierto las puertas a formas de liderazgo personalista, excluyente y muchas veces autoritario.

Es cierto que, en muchas democracias liberales, los partidos políticos han caído en una preocupante rigidez institucional —lo que Seyla Benhabib ha descrito con precisión como una forma de «esclerosis»—, convirtiéndose en estructuras burocráticas distantes, cada vez más ajenas a su función original como vehículos de participación ciudadana.

Pero ¿acaso esta crítica no resuena de forma sorprendente con la visión que tenía Hannah Arendt sobre los partidos políticos modernos? Ya en su tiempo, Arendt denunciaba la burocratización y profesionalización excesiva de estas organizaciones, procesos que a su juicio habían contribuido a la creciente enajenación de la ciudadanía con respecto a la política y a sus instituciones representativas. [18]

La crisis de representación de los partidos tradicionales no solo ha mermado su capacidad de canalizar las demandas sociales, sino que ha sido uno de los caldos de cultivo más fértiles del populismo contemporáneo. Este deterioro del vínculo entre ciudadanos y política ha generado un profundo descontento popular, una sensación de abandono y de desconfianza que ha abierto el camino para el ascenso de líderes y movimientos que se presentan como los únicos intérpretes legítimos de la voluntad del pueblo. En esta deriva, los «movimientos» de los que hablaba Arendt emergen como formas pretotalitarias, capaces de movilizar masas despolitizadas en nombre de una identidad común, una promesa redentora o una supuesta verdad histórica, socavando la pluralidad y empobreciendo la vida democrática.

LA SOLEDAD Y EL CIERRE DEL PENSAMIENTO: LA ILUSIÓN DE LA PERTENENCIA COMO FUGA DE LA REALIDAD

Hannah Arendt advierte sobre el surgimiento de un nuevo régimen totalitario tras el *fallo deplorable* de las fuerzas políticas tradicionales, cuya inoperancia habría contribuido decisivamente a desconectar a los ciudadanos de la vida pública, generando una honda apatía y una creciente desafección. Al no lograr sostener la cohesión social, estas estructuras abrieron el camino a un proceso de atomización que desemboca en la disolución del individuo dentro de la masa: el terreno fértil para los movimientos totalitarios. La soledad —entendida no solo como una emoción, sino como el

aislamiento radical del pensamiento— se convierte en la antesala del totalitarismo.

Cuando las personas se ven privadas de vínculos significativos y de espacios de reflexión, buscan pertenencia, propósito y sentido en los movimientos que, paradójicamente, prosperan destruyendo el tejido social que debería sostenernos: la confianza, la palabra compartida, la experiencia común.

Esto deja a los individuos en un grave estado de vulnerabilidad, dispuestos a unirse a quien les ofrezca identidad y un sentido de trascendencia histórica. Con todo, lo más preocupante es que los partidos tradicionales ya habían empezado a tratar como masa a sus votantes y simpatizantes, y se había producido a su vez la paulatina conversión de estos en una marea que se dejará arrastrar por el líder bajo condiciones de lealtad total. Pero esa marea, advierte Arendt, arrasa con algo aún más radical: nuestra capacidad de pensar. Es aquí donde la autora establece un vínculo crucial entre la masa y la soledad: no la soledad como falta de compañía, sino como un silenciamiento del pensamiento mismo. La mente se desconecta tanto del diálogo interno como del intercambio con la experiencia del otro. Se pierde la confianza, no solo en los demás, sino en la propia percepción de la realidad. En este aislamiento mental, el pensamiento deja de fluir, de cuestionarse, de renovarse. Y es en ese vacío donde florece el totalitarismo.

Al cerrar nuestra mente, esta no solo deja de moverse, sino que se aísla. Surge así la curiosa paradoja de que, al pasar a formar parte de un movimiento político, lo que hacemos es cortar en nosotros mismos el movimiento del pensamiento. Por supuesto,

Arendt lo describe de una forma mucho más hermosa en este pasaje de *Hombres en tiempos de oscuridad*:

> Lessing se refugió en el pensamiento, pero en absoluto en su propio sí mismo; y si para él existía una relación secreta entre la acción y el pensamiento (creo que existía, aunque no puedo probarlo por medio de citas), esta relación consistía en el hecho de que tanto la acción como el pensamiento se dan en forma de movimiento y que, por lo tanto, la libertad sirve fundamentalmente a ambos: libertad de movimiento.[19]

Cuando nos vemos arrastrados por esa marea es cuando se produce la desconexión con la realidad, cuando nuestro pensamiento se cierra y dejamos de compartir ideas y contrastar experiencias. En ese silencio nos volvemos profundamente vulnerables a la propaganda ideológica, pues es la ideología la que comienza entonces a dictarnos cómo debemos pensar y nos desarraiga del mundo tal como lo experimentamos. Este es, para Arendt, uno de los rasgos más inquietantes del totalitarismo: su habilidad para reescribir la realidad, para borrar la historia y suplantarla por una narración fabricada. Surge así una «realidad ficticia», aceptada por todos no por su verdad, sino por su repetición, por su poder de reemplazar la experiencia viva con una imagen impuesta, una ficción colectiva que, al desvincularse del mundo real, deja de ser una mera ilusión y se convierte en un nuevo dogma. La incapacidad principal de la propaganda totalitaria estriba en que no puede colmar este anhelo de las masas por un mundo completamente consecuente, comprensible y previsible sin entrar en un serio conflicto con el sentido común.[20]

Recordemos cómo al emanciparnos de la experiencia perdíamos el sentido común, ese sexto sentido que coordina el resto de nuestros sentidos y nos permite orientarnos dentro de la realidad. Su desaparición nos hace más vulnerables a formar parte de una realidad alternativa, una donde las grandes mentiras cobran su propia vida y se asientan en una visión falsa pero coherente y, por ello, verosímil; una donde es más fácil pensar, por ejemplo, que las elecciones presidenciales de 2020 fueron robadas, sobre todo si el partido del líder no desafía o condena los actos que refuerzan esa gran mentira, como el famoso asalto al Capitolio de 2021. «El objeto ideal de la dominación totalitaria no son el nazi convencido o el comunista convencido, sino las personas para quienes ya no existe la distinción entre el hecho y la ficción (es decir, la realidad de la experiencia) y la distinción entre lo verdadero y lo falso (es decir, las normas del pensamiento)»,[21] nos advierte Arendt. El totalitarismo no está dirigido a los fanáticos ideológicos, sino a hombres aislados. Incluso se trabaja para aislarlos. Por eso los movimientos totalitarios tratan de destruir el tejido social que nos permite orientarnos y estar en el mundo los unos con los otros.

> La rebelión de las masas contra el «realismo», el sentido común y todas las «plausibilidades del mundo» (Burke) fue el resultado de su atomización, de su pérdida de estatus social, junto con el que perdieron todo el sector de relaciones comunales en cuyo marco tiene sentido el sentido común. En su situación de desarraigo espiritual y social, ya no puede funcionar una medida de percepción de la interdependencia entre lo arbitrario y lo planeado, lo accidental y lo necesario. La propaganda totalitaria puede atentar vergonzosamente contra el sentido común solo donde el sentido común ha perdido su validez.[22]

La desconfianza solo surge cuando el lazo social se rompe, cuando las personas nos sentimos abandonadas y con la necesidad de pertenecer a una tribu que dé sentido a nuestras vidas, a ese movimiento que crea en nosotros la sensación de pertenecer a algo más grande, de formar parte de la historia. Es la ideología la que crea esa realidad alternativa donde los hechos y la experiencia se distorsionan para servir a una agenda de poder. En un contexto así, las personas aceptamos y repetimos lo que nos dicen sin cuestionarlo, como ocurre hoy con las creencias de QAnon o los eslóganes de MAGA. La ideología, al fin, nos ofrece respuestas prefabricadas, y, al hacerlo, no solo nos priva de pensar, sino que nos libera de la angustia de tener que hacerlo.

Para Arendt, la clave radica en la forma en que la soledad se vincula al aislamiento. Ella misma redefine este concepto al describirlo como un estado mental que nos separa del mundo y nos sume en un abandono profundo. La soledad, en su visión, no solo corta nuestra conexión con nosotros mismos al silenciar el pensamiento, sino que también nos aísla de los demás, destruyendo así el lazo humano fundamental. El «cierre del pensamiento» no significa solo la pérdida de la capacidad de reflexionar; implica también la incapacidad de conectar con la experiencia ajena. Como ella misma lo expresa, las personas pierden «el contacto con sus semejantes tanto como con la realidad que existe en torno a ellos». [23] El cierre del pensamiento, por tanto, implica que la mente queda aislada y detenida.

Sin embargo, el aislamiento y la soledad no son sinónimos, como bien señala Arendt.

> Yo puedo estar aislado —es decir, hallarme en una situación en la que no pueda actuar porque no hay nadie que actúe conmigo— sin estar solo; y puedo estar solo —es decir, en una situación en la que yo, como persona, me siento abandonado en toda compañía humana— sin hallarme aislado.[24]

La soledad así entendida hace referencia a una vivencia existencial, cuando una persona se siente literalmente abandonada incluso cuando está rodeada de gente. La palabra que utiliza Arendt en su lengua materna para designar esta soledad es «verlassenheit», que alude literalmente a esa sensación de desamparo, a sentirse arrojado y dejado en el mundo. Mientras que el aislamiento corresponde al ámbito político, la soledad hace referencia a la vida humana en su conjunto. Por ejemplo, puedo optar por aislarme para desarrollar una actividad creativa, y para Arendt este aislamiento es una condición necesaria para el pensamiento. Sin embargo, el problema surge cuando el totalitarismo *no se contenta con este aislamiento* y destruye también la vida privada. Es en ese momento cuando se cierra la posibilidad de actuar sobre el mundo,[25] cuando se arrastra consigo el espacio en el que podemos estar solos de verdad. La soledad aparece así como «la experiencia de no pertenecer en absoluto al mundo», algo que, al decir de Arendt, figura «entre las experiencias más radicales y desesperadas del hombre».[26] Lo que nos revela la pensadora alemana aquí es algo profundamente inquietante: aunque el aislamiento puede ser fértil para el pensamiento y la reflexión —incluso necesario para que el pensamiento se despliegue en su forma más libre—, el totalitarismo no se detiene ahí. Va más allá: destruye la vida privada, disuelve los espacios íntimos y clausura toda posibilidad de estar verdaderamente solo en un sentido creador

y liberador. En ese escenario, se pierde el vínculo con el mundo y con los otros. La realidad se desvanece, y con ella la posibilidad de habitar la condición humana en su plenitud.

LA SOLEDAD EN LA ERA DIGITAL

Aplicada a nuestra contemporaneidad —por inestable y contingente que esta sea—, la idea arendtiana de soledad difícilmente puede comprenderse al margen de la experiencia de las redes sociales. Estas han alterado en lo más profundo nuestra manera de estar solos.

Hoy nos resulta casi imposible aislarnos del todo para pensar, para sostener ese diálogo íntimo con nosotros mismos. Conectados constantemente, nunca estamos en realidad a solas: «Cuando uno pierde ese espacio para pensar, se aleja más de sí mismo y es más probable que se deje llevar por la marea».[27] En el pensamiento de Hannah Arendt, la reflexión es, ante todo, una conversación interior. Al pensar, nos desdoblamos: una parte de nosotros pregunta, la otra responde. Esa capacidad de diálogo con uno mismo —ese «dos en uno»— es esencial para vivir éticamente. Arendt, inspirada en el Sócrates que afirmaba preferir sufrir una injusticia antes que cometerla, nos recuerda que, si actuamos mal, nuestra conciencia no nos concederá tregua y quedaremos atrapados en un conflicto interno. Pensar, entonces, no es solo una actividad solitaria, sino un acto profundamente moral.

En un mundo donde estamos siempre «conectados», perdemos poco a poco la capacidad de estar solos de verdad con nuestros

propios pensamientos. Esta imposibilidad de recogimiento nos conduce a una forma más profunda de alienación: una en la que nos distanciamos de nosotros mismos y nos volvemos más vulnerables a ser arrastrados por las corrientes externas: las opiniones dominantes, las modas fugaces, los dictados virales del momento. Las redes sociales, lejos de ser un simple canal de comunicación, se transforman en espejos deformantes que amplifican tanto nuestra soledad como nuestra desconexión interior. Se vuelven el instrumento que, bajo la apariencia de compañía, nos dispersa, nos fragmenta y nos arrastra como una marea impersonal.

El verdadero problema no radica solo en las burbujas de filtro en las que habitamos —diseñadas y reforzadas por algoritmos—, sino en la manera más sutil y profunda en que la tecnología ha reconfigurado nuestra experiencia cotidiana. Nuestra relación con el mundo ya no es directa: está mediada por dispositivos que, en su promesa de conexión constante, nos alejan en silencio de una presencia plena. Estos intermediarios digitales moldean cómo percibimos, cómo sentimos, cómo nos vinculamos. Al ofrecernos una proximidad artificial, erosionan la posibilidad de una conexión auténtica con nosotros mismos, con los otros, con el entorno que habitamos. Mientras nos mantienen superficialmente enlazados, las redes sociales intensifican una forma de desconexión más íntima: nos distancian de la presencia física, de la mirada compartida, del silencio compartido. Transforman, poco a poco, no solo el modo en que vivimos la soledad, sino también nuestro sentido mismo de pertenencia en esta era digital.

La lectura que hace Samantha Rose Hill resulta especialmente reveladora en este momento, pues capta con precisión la inquietud

central de Hannah Arendt respecto al lugar del pensamiento en la vida política. Para Arendt, como ya se ha dicho, pensar exige aislamiento y tiempo: un espacio interior donde pueda desplegarse el diálogo con uno mismo. Sin esa pausa, sin ese retiro necesario, el individuo se vuelve más frágil, más expuesto a los cantos de sirena del tribalismo y las seducciones de ideologías totalitarias. Es en el vacío del pensamiento donde se incuban las formas más peligrosas de conformismo.

Desde otra mirada, Rebecca Solnit ha reflexionado sobre la desconexión que las tecnologías han provocado en nuestra experiencia de las ciudades contemporáneas. En uno de sus textos, tomando como ejemplo a San Francisco, recurre a la poderosa metáfora de un apocalipsis zombi para describir este fenómeno.[28] Según Solnit, la tecnología, entrelazada con transformaciones culturales y económicas, ha alterado radicalmente la interacción social, la vivencia del espacio urbano y la percepción del espacio público.

Ese «repliegue de la navegación» habría dado lugar a un mundo donde las personas parecen estar perpetuamente ausentes, absortas en sus teléfonos y desligadas del presente físico. Las resonancias con la noción de soledad en Arendt no podrían ser más elocuentes. Para Rebecca Solnit, este aislamiento no se limita a una desconexión emocional o social; implica también una renuncia silenciosa a la responsabilidad cívica. Solnit señala, por ejemplo, el aumento de la inseguridad en San Francisco, una situación que no atribuye solo a factores externos, sino también a la creciente pasividad de los transeúntes: preferimos grabar los hechos que nos rodean antes que intervenir en ellos. El gesto de documentar reemplaza al de actuar, y

con ello se diluye el sentido de comunidad, se erosiona la solidaridad en el espacio público y se desvanecen poco a poco los pilares invisibles de la vida democrática, entre ellos, una vez más, la confianza.

La autora enumera ejemplos de interacciones cotidianas que se han reducido a transacciones impersonales: peajes automáticos que han reemplazado a las cabinas atendidas por personas, cajeros que sustituyen a los mostradores humanos, pagos de facturas y trámites bancarios realizados en línea, compras virtuales que eliminan el contacto con el otro, y menús digitales en códigos QR que borran incluso la voz del camarero en los restaurantes. Todo parece diseñado para que no sea necesario mirar a nadie, ni hablar, ni siquiera salir de casa: si se desea, se puede pedir comida a domicilio y evitar por completo la experiencia del lugar. Esta transformación no está exenta de paradojas. Hay situaciones tan absurdas como reveladoras: estar sentado en un restaurante y que tu comida se retrase porque la cocina da prioridad a los pedidos online. En un espacio compartido, el presente se fragmenta; la presencia se vuelve secundaria frente a la inmediatez digital. Es la lógica de un mundo donde el contacto humano ya no es necesario… ni deseado.

> El auge de la comida para llevar, que presiona a los restaurantes para que bajen los precios en beneficio de las empresas tecnológicas que gestionan los servicios realizados por trabajadores mal pagados, ha creado su propio punto intermedio, en el que no se da ni el trabajo creativo de cocinar tu propia cena ni el gregarismo de comer fuera.[29]

Este proceso acentúa nuestra dependencia de la tecnología y alimenta un ciclo que erosiona los vínculos humanos. Evitar el

contacto directo con otros se ha vuelto casi norma en las grandes urbes, en claro contraste con la experiencia urbana de los siglos XIX y XX, cuando las calles eran escenarios para el deambular del *flâneur*, al estilo de Walter Benjamin:[30] espacios para ver y ser vistos, para ejercer ese aparecer —en el sentido arendtiano— que implica «actuar y hablar juntos»,[31] hallando incluso belleza en la convivencia con la diferencia. «La propia democracia se basa en la confianza en los extraños», nos dice Solnit, «y en la sensación de tener algo en común con ellos».

Solnit contrasta la vitalidad de las ciudades de épocas pasadas con la apatía actual, citando para ello prácticas urbanas históricas, como un paseo por el bulevar, o clichés culturales como la conexión de los detectives del cine *noir* con una amplia red de informantes. En contraste, las ciudades modernas, dominadas por cadenas corporativas y tecnologías individualistas, carecen de esa interacción vibrante que solía caracterizarlas. La pérdida de lo local y lo distintivo no solo empobrece la experiencia urbana, sino que dificulta el sentido de la pertenencia y la comunidad. La tecnología, en principio diseñada para conectar, ha evolucionado hacia un modelo que privilegia la eficiencia y el consumo por encima de la interacción humana, y nos aliena de una manera muy parecida a la descrita por Arendt. La conexión con extraños es cada vez más difícil, en parte porque los espacios intermedios han desaparecido. Oficinas, cafeterías, delis y otros lugares de encuentro y socialización se transforman o desaparecen, dejando en el aire una pregunta que no por dramática debe dejar de contestarse: ¿está todo perdido?

Pues bien, vamos a complicarlo todo un poco más e intentar conectar el análisis de Solnit con otro elocuente artículo del escritor y fotógrafo norteamericano Chris Arnade, autor de *Dignity: Seeking Respect in Back Row America* (2019). Arnade reflexiona sobre cómo los McDonald's se han convertido en un punto neurálgico de la vida estadounidense, abordando dos episodios para ilustrar su argumento: el uso político del restaurante por parte de Donald Trump durante su campaña presidencial en 2024 y la captura de un presunto asesino gracias a los habituales en una sucursal de la icónica franquicia.[32] A través de estas y otras historias, el autor explora cómo los McDonald's trascienden su naturaleza de franquicia y actúan como centro comunitario resiliente, en particular para las personas de bajos recursos, marginadas o mentalmente vulnerables. Es en los McDonald's donde encuentran pertenencia y significado, lo que constituye una muestra elocuente de la capacidad humana para construir comunidad incluso en entornos homogéneos y transaccionales. Rebecca Solnit centraba su mirada en San Francisco para retratar una distopía de la desconexión: una ciudad abrasada por los fuegos del capitalismo tecnológico, donde la productividad y la eficiencia se han erigido por encima de la experiencia humana.

Es probable que no viera con buenos ojos que la creación de comunidad dependa hoy de una corporación multinacional, síntoma elocuente de un sistema que ha desmantelado las instituciones públicas genuinas —bibliotecas, parques, centros cívicos— que alguna vez ofrecieron un sentido de pertenencia y encuentro. Para Solnit, que las redes de afecto y solidaridad florezcan en un

McDonald’s no es signo de resiliencia, sino prueba palpable de la precariedad de nuestra era. Christopher Arnade nos invita a mirar más de cerca. Nos habla de dos formas de conocimiento urbano: el *mētis*, saber práctico, orgánico, aprendido en la experiencia vivida; y el *téchne*, conocimiento técnico, formal, académico. Mientras las élites culturales de Estados Unidos desdeñan el primero, los McDonald’s —según Arnade— se convierten en manifestaciones silenciosas del *mētis*: lugares donde florecen comunidades espontáneas, formas de apoyo mutuo y vínculos informales, en medio de un paisaje social cada vez más frío y deshumanizante. Los McDonald’s, dice, han venido a ocupar un vacío emocional y cultural y se han insertado en el imaginario norteamericano como puntos de anclaje en la intemperie social. Durante los incendios que arrasaron California en 2025, una imagen recorrió la red X: un camión de bomberos intentando salvar un McDonald’s devorado por las llamas. El pie de foto rezaba: «Este es el equivalente estadounidense del incendio de Notre Dame». En esa ironía conmovedora se resume, quizá, la épica y la tragedia de nuestro tiempo.

Los análisis de Solnit y Arnade, aunque bastante distintos, resultan igualmente reveladores. Solnit ve en los McDonald’s un emblema del consumismo global y de la homogeneización cultural: símbolos del dominio del capital sobre la diversidad local y las alternativas comunitarias. Para ella representan no solo la banalización del espacio público, sino también el triunfo del mercado sobre la memoria, la diferencia y la posibilidad de imaginar otros mundos. Arnade, en cambio, nos invita a matizar esa crítica legítima y nos recuerda que también puede ser expresión de una profunda fractura cultural y epistémica: la brecha entre las élites formadas —las *front-*

row— y la mayoría trabajadora —las *backrow*—. Para él, el McDonald's es justo la encarnación de esa división: mientras una mayoría lo valora como un espacio accesible y acogedor, las élites lo desprecian como símbolo de mediocridad cultural, consumo masivo y comida basura.

Solnit no dejaría de señalar que si un McDonald's se convierte en refugio comunitario para los marginados, es porque algo ha fallado a gran escala. El capitalismo, diría, no resuelve los problemas que genera, simplemente ofrece parches: una silla de plástico y un café barato como respuesta a la soledad, la alienación y la desigualdad estructural; un consuelo mínimo en un paisaje social cada vez más inhóspito. Arnade es más empático en su mirada. Los McDonald's, argumenta, han llegado a desempeñar un papel que nunca buscaron: el de centros comunitarios informales, sobre todo en aquellos lugares donde las instituciones tradicionales han colapsado o desaparecido. Es una paradoja elocuente: estructuras nacidas del afán de lucro acaban cumpliendo funciones sociales esenciales, precisamente porque supieron adaptarse —no desde el diseño, sino desde la necesidad— a las demandas humanas más básicas: pertenecer, descansar, encontrarse. Frente a los proyectos planificados desde arriba, los McDonald's han permitido comunidades espontáneas que emergen desde abajo. Y en eso, ambos autores coinciden, aunque desde registros distintos: esas comunidades, por frágiles o inesperadas que sean, son vitales para el bienestar humano en una sociedad atravesada por el aislamiento, el desencanto y el creciente nihilismo.

Ambos análisis podrían entrelazarse a la perfección para enriquecer nuestro enfoque sobre la soledad como fenómeno

político. Arnade, por un lado, ofrece una voz a los marginados y eleva sus historias individuales como ejemplos de resiliencia y humanidad en medio de la adversidad. Al mismo tiempo, no podemos evitar mirar a las estructuras, como hace Solnit, aquellas que forjan estas experiencias individuales. Al fin y al cabo, los McDonald's no son meros espacios de encuentro: son partes constituyentes de un sistema más vasto, uno que perpetúa la pobreza, la precariedad y la exclusión social. Si una franquicia como esta se convierte en un refugio comunitario, es porque existen grietas profundas en el tejido social. Un McDonald's que florece como punto de encuentro no es más que un síntoma de fallos fundamentales, de la ausencia de esos otros espacios públicos que alguna vez sirvieron como centros de cohesión. Si, además, este fenómeno lo aprovechan figuras como Trump para cosechar réditos políticos, es justo porque otros espacios comunes se han desmantelado o privatizado, y se ha permitido que una cadena de comida rápida ocupe el vacío dejado por el desmoronamiento del bienestar social.

Recordemos cómo Trump utilizó las hamburguesas de McDonald's como un gesto simbólico para conectar con los votantes «normales», subrayando con ello las brechas culturales entre las élites y la gente común. Este acto de *performance* política no fue sino una manipulación populista, una jugada astuta que supo explotar las divisiones culturales y económicas del país, sin reparar en las políticas que, precisamente, perpetúan esas desigualdades.

Un elemento clave en nuestra actual desconexión, señala Solnit, fue la experiencia de la pandemia, un fenómeno que, sin duda, exacerbó problemas preexistentes como la soledad y la

fragmentación de las comunidades. Si bien la tecnología nos permitió trasladar nuestros lugares de trabajo a casa, e incluso alimentó la ilusión de estar conectados desde la soledad de nuestros hogares, en realidad solo intensificó nuestro aislamiento. La desconexión durante la pandemia no fue solo física, sino también sistémica: aquellos que ya estaban marginados o aislados sufrieron aún más, aunque también emergieron ejemplos de solidaridad espontánea que ofrecieron destellos de esperanza. La visión de Solnit se aproxima a la de Samantha Rose Hill, quien subraya cómo la soledad y la desconexión social nos predisponen a ser atraídos por fenómenos como los movimientos políticos radicales o las turbas virtuales en las redes sociales.

Con todo, lo más relevante en su reflexión es comprender que la soledad no es la ausencia de interacción sin más, sino una desconexión mucho más estructural: una ruptura con nuestro sentido de pertenencia al mundo, un desarraigo que nos despoja de nuestra conexión esencial con los demás y con el entorno.

Casi todo lo que hacemos hoy está mediado por alguna plataforma tecnológica. Esta mediación constante no solo moldea nuestras acciones, sino que genera una sutil pero persistente sensación de alienación: un repliegue hacia dentro que se acompaña de la pérdida de nuestra intimidad. Porque, paradójicamente, nunca estamos realmente solos. Siempre conectados, siempre expuestos, vamos perdiendo también algo más esencial: nuestra capacidad de pensamiento profundo. Arendt nos lo recuerda: «Todo pensamiento, estrictamente hablando, se elabora en la vida solitaria».[33] Es en esa soledad fértil donde se cultiva la reflexión. Pero cuando esa soledad se ve colonizada por la hiperconectividad y la vigilancia

permanente, algo se rompe. En tales circunstancias, «el hombre pierde la confianza en sí mismo como compañero de sus pensamientos, y esa confianza elemental en el mundo que se necesita para realizar experiencias».[34] Se desvanecen, al mismo tiempo, el sí mismo y el mundo, la capacidad para pensar y para experimentar. El eclipse del pensamiento no es un simple empobrecimiento intelectual: prepara el terreno para formas de dominación que pueden arraigar incluso en contextos que no son abiertamente totalitarios. Porque cuando «la soledad, antaño una experiencia límite reservada a ciertas condiciones sociales marginales, como la vejez, se convierte en experiencia cotidiana para masas cada vez más amplias»,[35] la sociedad se torna vulnerable. Vulnerable al conformismo, a la manipulación, a la pérdida de sentido.

El ruido es constante, y la soledad —como bien señala Samantha Rose Hill— es, paradójicamente, una soledad ruidosa. «La gente a menudo enciende la televisión o coge el teléfono para evitar la voz en su cabeza —nos dice—, pero es esa voz la que le permite a uno pensar por sí mismo, responsabilizarse y hacer cambios donde hay que hacerlos. Escuchar es un hábito vital para la democracia».[36] La pregunta hoy es si de verdad queremos escuchar. Porque lo que Hill, desde su lectura arendtiana, nos está advirtiendo es que las redes sociales —aunque se nos presenten como instrumentos de conexión— no hacen más que intensificar nuestra soledad. Ofrecen una versión simulada del encuentro, pero no logran colmar nuestra necesidad humana de vínculos significativos y duraderos. Y es justo esa carencia lo que nos empuja, a menudo sin que nos demos cuenta, a buscar comunidad en formas menos saludables: en los

McDonald's, o incluso —como exploraremos más adelante— en nuestra participación en ataques colectivos en línea.

Las comunidades digitales de los *incels*, por ejemplo, son una versión distorsionada de la comunidad. Allí, jóvenes marcados por el aislamiento encuentran, en la emoción compartida y el resentimiento colectivo, una identidad temporal y un alivio fugaz a su soledad. Su deseo de pertenecer a una manada no es sino una respuesta muy humana a una necesidad elemental: la de sentirse parte de algo, un eco del mismo impulso que Arnade recoge en sus crónicas, donde muestra cómo, en medio de paisajes deshumanizados, incluso los espacios más inesperados pueden convertirse en refugios para quienes buscan sentido, dignidad y compañía.

De algún modo, nuestro repliegue hacia la intimidad del hogar —alentado tanto por las nuevas tecnologías como por ideologías conservadoras que siembran el miedo a lo desconocido y al encuentro con el otro— ha convertido la no participación en una forma de autoprotección. Si la ideología conservadora fue erosionando poco a poco la vida pública, cívica y comunitaria, y el capitalismo justificó esa retirada en nombre de la eficiencia —«el tiempo es dinero» y hay que ganarlo trabajando sin descanso—, entonces las tecnologías digitales parecen haber extendido, finalmente, la alfombra roja hacia nuestro aislamiento total. ¿Por qué salir de casa, pasear sin rumbo, conversar con extraños, ir al banco o sentarse a comer en un restaurante, si todo puede hacerse desde la aparente seguridad de nuestro hogar? En un mundo donde la confianza se ha vuelto escasa, donde todo vínculo parece sospechoso y frágil, donde el espacio entre los seres humanos se diluye, cada uno se pierde en su propia soledad. Y cuando el mundo

compartido se disuelve, lo que queda es una tormenta de arena —ciega, errante, áspera— que, como advertía Hannah Arendt, puede dar lugar a «un conjunto de individuos aislados que encuentran cierto placer, emoción o alivio del aburrimiento de la vida cotidiana en unirse colectivamente contra alguien o contra algo, sin ninguna razón en particular».[37]

LOS INVISIBLES Y LA BRECHA DE GÉNERO EN LA GENERACIÓN Z

En ninguna generación como en la Z se ha hecho tan visible el aislamiento —y, en particular, entre los hombres—, un fenómeno sin duda acentuado por las redes sociales y por la experiencia traumática de la pandemia, que vino a agravar una dependencia tecnológica ya muy dañina. La cineasta Gala Hernández ha retratado esta realidad de forma radical en su inquietante documental *La mecánica de los fluidos*, donde indaga en la nota de suicidio de un joven *incel*, un «célibe involuntario», que culpa de su decisión final al sistema mismo. La pieza se convierte en una manifestación extrema de ese aislamiento que deviene en soledad estructural, en un desgarramiento interior que Hannah Arendt vincula con dos experiencias fundamentales de la deshumanización: el desarraigo y la superfluidad. Estar desarraigado, nos recuerda, es «no tener en el mundo un lugar reconocido y garantizado por los demás»; sentirse superfluo es «no pertenecer en absoluto al mundo».[38] La soledad, en este sentido, no es solo la falta de compañía, sino la pérdida de significado en la mirada del otro, la sensación de que uno no cuenta, de que puede ser descartado sin consecuencia.

Arendt nos advierte de los peligros de sistemas que tratan a los individuos como piezas prescindibles, como objetos utilitarios que pueden descartarse o manipularse según las exigencias del engranaje económico o político. Y señala también que esta deshumanización se intensifica en contextos marcados por la desesperación —cuando las condiciones sociales, políticas y económicas son tan precarias que la población comienza a aceptar soluciones extremas, atraída por la promesa de sentido o pertenencia, aunque sea ilusoria.[39]

Hoy, el desarraigo y la sensación de superfluidad nos vuelven vulnerables en especial a las dinámicas de plataformas que capitalizan el resentimiento y lo canalizan hacia el odio y la búsqueda desesperada de culpables. En este terreno fértil para la manipulación emocional, no es casual que el ascenso de la ultraderecha haya encontrado en las mujeres y en el feminismo a sus blancos predilectos, y los haya transformado en chivos expiatorios de una frustración colectiva. Donald Trump, con instinto afilado para leer el clima emocional de su electorado, supo presentarse durante la campaña como encarnación de una masculinidad tradicional y un liderazgo fuerte, pese a su edad avanzada y su historial controvertido. Buscó conectar con los jóvenes de entre dieciocho y veintinueve años, apelando a sus inseguridades económicas, pero también —de manera más sutil y peligrosa— a sus inseguridades afectivas y sexuales. Para muchos de ellos, los excesos de su primer mandato eran apenas un eco lejano: cuando Trump ganó en 2016, eran niños; el asalto al Capitolio en 2021, un episodio remoto que no los tocó de forma directa. Trump entendió el poder de las plataformas digitales no solo como medios de

comunicación, sino como escenarios de intimidad fabricada, donde podía hablar sin filtros, incluso mintiendo abiertamente, ante entrevistadores afines. Aprovechó así la confianza que muchos jóvenes depositan en sus *influencers* favoritos, quienes se ofrecieron con entusiasmo como intermediarios de su mensaje, normalizando su retórica y traduciéndola al lenguaje de una generación que, a menudo, se siente desorientada, desencantada y sola.

Los jóvenes son, quizá, los más expuestos a los efectos corrosivos de la soledad contemporánea. Cada vez más estudios señalan cómo el aislamiento fomentado por la vida digital se vincula con un alarmante aumento de fenómenos como el acoso escolar, los trastornos del sueño, la depresión, la sensación de vacío, el suicidio o la creciente exposición a desinformación. En este panorama sombrío, Rebecca Solnit alerta sobre «el reclutamiento de hombres blancos en espacios online de derechas, racistas y misóginos», y señala también «el declive de las amistades reales, cara a cara», como un síntoma de una desconexión más profunda y estructural. [40] Ese proceso de radicalización no se limita, sin embargo, a los hombres blancos. Como pudimos comprobar durante las elecciones presidenciales de Estados Unidos en 2024, la apelación de Trump a una suerte de hermandad masculina —esa figura del *bro*, viril, descontento, irónico— trascendió las fronteras raciales. Su discurso logró resonar entre jóvenes negros, latinos y asiáticos, redujo la ventaja que Kamala Harris mantenía entre los votantes jóvenes y desempeñó un papel decisivo en los estados clave.

Lo que se puso en juego en esas elecciones no fue solo una batalla por el poder político, sino una pugna por el imaginario emocional de una generación atravesada por la precariedad, la

incertidumbre y una profunda sed de pertenencia. Y en ese terreno las plataformas digitales —convertidas en trincheras afectivas y cámaras de eco— ofrecieron no comunidad, sino camaradería reactiva; no conexión, sino consuelo momentáneo en la hostilidad compartida.

La soledad de los jóvenes fue uno de los hilos más finos —y más efectivos— que Trump supo tensar en su campaña. Esa misma soledad podría ayudar a explicar el profundo abismo que se ha abierto, en la mayoría de las democracias occidentales, entre varones y mujeres jóvenes en lo que respecta a sus orientaciones políticas. Mientras ellas abrazan con creciente firmeza valores progresistas, muchos de sus coetáneos masculinos se inclinan cada vez más hacia posturas conservadoras, incluso reaccionarias. Un artículo publicado por el *Financial Times* en septiembre de 2024, firmado por John Burn-Murdoch,[41] expuso con claridad este fenómeno emergente. Basado en datos de más de veinte países, el estudio revelaba una «brecha ideológica» que en solo seis años ha llegado a superar los treinta puntos entre chicos y chicas de la generación Z, sobre todo en cuestiones de igualdad de género. Esta divergencia, lejos de ser anecdótica, es el reflejo de un cambio profundo en las dinámicas sociales y económicas que atraviesan nuestras sociedades. Mientras las mujeres jóvenes han protagonizado avances significativos en educación, empleo e ingresos, los hombres —sobre todo aquellos sin estudios universitarios— han vivido un retroceso que alimenta la frustración, el resentimiento y la sensación de desplazamiento. Lo que en un primer momento parecía un avance hacia la igualdad está derivando en una nueva forma de desequilibrio: una brecha inversa con

implicaciones inquietantes no solo para los hombres jóvenes, sino para la salud democrática y la cohesión social en su conjunto.

En nuestras democracias crece en silencio un segmento de varones que se encuentra, cada vez más, desconectado: de la educación, del trabajo y, en muchos casos, de la sociedad misma. Este grupo —marcado por problemas crónicos de salud, un sentimiento persistente de vacío y una ausencia inquietante de propósito— constituye hoy una nueva clase marginada. La erosión de los ingresos entre los hombres sin estudios universitarios, unida a la desaparición de empleos manuales bien remunerados, ha socavado en gran medida su posición en la escala socioeconómica, los ha dejado a la deriva, sin los anclajes tradicionales que antes ofrecían pertenencia y dignidad. Las consecuencias políticas de este fenómeno ya se dejan sentir con fuerza, como se evidenció en las recientes elecciones presidenciales de Estados Unidos: jóvenes desconectados del sistema —sin trabajo ni educación— son especialmente vulnerables al discurso de los populismos de derecha y más proclives a canalizar su descontento en forma de agitación o violencia.

Esta fractura no se limita a lo económico o lo electoral. Está también transformando las dinámicas afectivas.[42] El desequilibrio entre mujeres cada vez más preparadas y hombres en retroceso genera nuevas tensiones en las relaciones de pareja. Muchas mujeres ya no dependen económicamente de un compañero masculino y a menudo no encuentran en ellos un equivalente formativo o emocional. El ascenso de figuras como Donald Trump no puede entenderse, entonces, solo a través del prisma de su carisma o su retórica populista. Se alimenta de una herida más intensa: la de

una generación de chicos jóvenes que se siente ignorada, menospreciada y expulsada del relato del progreso. Y es desde esa herida —desde ese resentimiento larvado— desde donde se reconfigura una nueva forma de política.

David Brooks, columnista del *New York Times*, ha ofrecido una interpretación sugerente del abismo creciente entre mujeres y hombres jóvenes: lo ha llamado la «redistribución del respeto».[43] Brooks observa que, durante las últimas décadas, la sociedad estadounidense reorganizó su sistema económico y social en torno a la educación superior y a la economía del conocimiento. En ese proceso, marginó a quienes no siguieron ese camino. La desaparición progresiva de la formación vocacional, junto con el desmantelamiento de los empleos industriales, dejó a enormes segmentos de población sin oportunidades reales de ascenso o reconocimiento. Pero el daño no se limitó al terreno material. La exclusión provocó también un profundo deterioro emocional y simbólico: la sensación de haber sido desplazado, ignorado, vuelto invisible. Es eso lo que Brooks llama «cambio en el reparto del respeto social»: una transformación silenciosa pero radical que ha dejado a muchos hombres jóvenes sin el prestigio social que antaño les confería su papel económico. Y esa pérdida de estatus, de sentido, de lugar tiene consecuencias tangibles: menor esperanza de vida, mayor aislamiento social y una rabia latente que encuentra eco en los discursos que prometen restaurar un orden que ya no existe.

Los datos son tan elocuentes como inquietantes. En nuestras sociedades, el título universitario no solo abre puertas profesionales, sino que confiere un estatus social, una forma de respetabilidad que marca una diferencia crucial. Quienes carecen de él —y muy en

especial los hombres— corren el riesgo de volverse invisibles o, como advertía Hannah Arendt, de convertirse en seres *superfluos*: aquellos que, al no tener un lugar reconocido por los demás, dejan de pertenecer al mundo. En la escuela secundaria la brecha ya es visible. Dos tercios de los estudiantes que integran el 10 por ciento con mejores calificaciones son chicas; en cambio, dos tercios del decil inferior son chicos. Este fenómeno no solo tiene consecuencias profundas en la vida individual, sino que, como sabemos ahora, sus repercusiones se extienden a nivel nacional.

> Los graduados de secundaria mueren nueve años antes que las personas con estudios universitarios. Mueren seis veces más por sobredosis de opiáceos. Se casan menos, se divorcian más y tienen más probabilidades de tener un hijo fuera del matrimonio. Tienen más probabilidades de ser obesos. Un estudio reciente del American Enterprise Institute reveló que el 24% de las personas que como mucho terminaron el bachillerato no tienen amigos íntimos.
>
> Tienen menos probabilidades que los graduados universitarios de visitar espacios públicos o unirse a grupos comunitarios y ligas deportivas. No hablan la jerga correcta de justicia social ni mantienen el tipo de creencias de lujo que son marcadores de virtud pública.[44]

La brecha existente se lee hoy en clave de género; de amargura, pérdida de confianza, incluso de cierta sensación de traición, emociones que Trump alentó durante su campaña. Pero Brooks denuncia también la desconexión de las élites, y en especial del Partido Demócrata, respecto a la clase trabajadora, lo que dejó un espacio abierto para que Trump explotara el resentimiento hacia dichas élites urbanas y académicas, y se posicionara como el defensor de los olvidados. Trump logró, así, formar una coalición multirracial de votantes de clase trabajadora, y ganó apoyo en

comunidades negras e hispanas y desafió los patrones de voto tradicionales. Su narrativa sobre la traición y el desprecio resonó sobre todo en los varones, lo que abre una serie de cuestiones que precisan de respuesta: ¿acaso la sensación de ser despreciados por las élites pesa más que cualquier subsidio o estímulo económico? ¿Hace falta una postura más disruptiva desde la izquierda para reconectar con dichos votantes?

Lo que es evidente es que, una vez más, las élites académicas y liberales no hemos sabido interpretar lo que ocurría: no vimos a los invisibles.

Se sabía, sin embargo, que las mujeres darían mayoritariamente su apoyo a Kamala Harris (aunque al final no se movilizaron tanto como se esperaba). La estrategia de Trump, en lugar de centrarse en minimizar esa vulnerabilidad política, consistió en aumentar la tensión de género a través de la narrativa de la «masculinidad hegemónica». Trump supo capitalizar políticamente una concepción regresiva de la masculinidad atrayendo y consolidando el apoyo de los hombres jóvenes blancos, empleando —como explica la columnista del *New York Times*, Elizabeth Spiers—[45] conceptos sacados de la psicología social, como el de la «masculinidad hegemónica», para aprovechar sus implicaciones culturales, políticas y sociales.

Spiers explica cómo la masculinidad tradicional sirve a Trump para mostrar una visión del mundo de forma coherente, identificando como una amenaza a las mujeres con éxito profesional y sin hijos (el famoso estereotipo de Taylor Swift), convertidas así en el enemigo de los hombres que anhelan las viejas jerarquías de género que les permitían mantener su estatus y su poder. Dicha masculinidad

hegemónica, basada en la dominación jerárquica, la dureza física y mental y la oposición a lo que se percibe como femenino, habría sido un elemento central en la atracción de Trump sobre los hombres. Para Spiers, lo más interesante sería que Trump no adopta esa postura de forma estratégica: su propia personalidad y su retórica encarnan dichos ideales, lo que lo convierte en un símbolo cultural muy poderoso.

Ese recurso fue infalible a la hora de ganarse a los jóvenes votantes que se sienten invisibles y desplazados. La autoestima herida y el rechazo están en el centro de esa masculinidad hegemónica que explotan los nuevos populismos de derechas desde sus narrativas de victimización masculina. En las últimas elecciones presidenciales de Estados Unidos, a Trump le resultó relativamente fácil conseguir el apoyo de dichos jóvenes con un argumentario que acusaba a las mujeres y a las minorías de beneficiarse de una ventaja injusta gracias a los planes de discriminación positiva de la agenda *woke*.

Trump, por supuesto, no entró en otros sistemas de privilegio estructural que a lo largo de la historia han favorecido a los hombres blancos, como la riqueza heredada. Lo que hizo fue fomentar la idea de que los avances de las mujeres y las minorías son injustos y deben revertirse.

Elizabeth Spiers nos advierte de que centrarnos demasiado en el aislamiento y la soledad de este grupo social no debe hacernos perder de vista el atractivo que ejerce Trump sobre estos votantes. El magnate representa una idea regresiva de la masculinidad, una donde «el poder sobre las mujeres es un derecho de nacimiento», cruzada a su vez con otras ideas falaces pero poderosas, como que

los hombres están más cualificados para desarrollar muchos trabajos que ahora no ocupan por culpa de la agenda *woke* y los planes de discriminación positiva. «Para los hombres descontentos con su estatus —escribe Spiers—, esta visión ofrece un grupo de personas a las que culpar, lo que parece más tangible que culpar a problemas sistémicos como la creciente desigualdad económica o la dificultad de adaptarse a los cambios tecnológicos y culturales».[46] Y, sin embargo, la propia idea de masculinidad hegemónica perjudica objetivamente a los hombres, los deja más aislados y sin herramientas reales para lidiar con los cambios culturales, económicos y sociales que les afectan. En definitiva, abrazar esa masculinidad es abrazar soluciones simplistas que terminan agravando su aislamiento y su desconexión con la sociedad.

Desde una óptica política, el problema de la soledad y la desconexión tiene que ver con un fenómeno más amplio, la ruptura de la conexión humana en el espacio público, algo que ya explicaba Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* y en *La condición humana*, donde, citando expresamente a Montesquieu («el único que se interesó seriamente por el problema de las formas de gobierno»), narra de qué forma el autor de *El espíritu de las leyes* «se dio cuenta de que la característica sobresaliente de la tiranía era que se basaba en el aislamiento —del tirano con respecto a sus súbditos y de estos entre sí debido al mutuo temor y sospecha—».[47] Para Arendt, esa soledad no se refiere a la mera sensación de estar o sentirse solo en sentido personal o íntimo, sino más bien a una forma de aislamiento que resulta de no participar de manera activa en la vida pública. Dicha soledad política surge cuando el individuo se ve excluido de la participación activa en la comunidad, algo que se relaciona

inevitablemente con la explicación de Arendt sobre la alienación, que define como la separación entre el ser humano y su capacidad para actuar en el mundo de manera libre y significativa. Para Arendt, esto implica que los individuos comienzan a ser cada vez más espectadores de sus propias vidas en lugar de ser actores en la esfera pública, algo que se parece demasiado al fenómeno de las redes sociales.

Trump ofrece una respuesta a la soledad de muchos votantes a través de un discurso regresivo, reafirma una visión de la masculinidad dominante y promueve un sentimiento de pertenencia a una comunidad que se ve afectada por el cambio social y por la pérdida de poder. La lógica del movimiento funciona de nuevo: generar arraigo a través de la identidad, una que sacrifica la individual, por la de la tribu, y nos vuelve más dóciles y superfluos. Por eso la salida de Arendt resulta hoy tan necesaria, pues la pérdida del mundo común, de la esfera de discusión, junto a la creciente privatización de la vida son los factores que alimentan la soledad política. La masculinidad hegemónica es una huida acelerada hacia la alienación que describe Arendt: la propuesta de restaurar una jerarquía de poder donde los hombres recuperen su lugar natural guarda resonancias con el deseo de los hombres solitarios de reconectar con una identidad política y social y un estatus que sienten que les han arrebatado.

9

LA BATALLA POR EL PODER

O sobre el camino de la soledad a la tribu, pasando por la tecnología

En las entrañas del siglo XXI, mientras el pulso del mundo tiembla entre algoritmos y urnas, una nueva derecha tecnológica se alza para cuestionar los cimientos de la democracia. Esta corriente, vital en la reelección de Donald Trump como presidente de Estados Unidos, ya no se esconde en los márgenes: propone sin ambages un autoritarismo eficiente. Curtis Yarvin —pensador, escritor y programador, figura polémica y reverenciada en igual medida— emerge como uno de sus profetas. Desde los oscuros rincones de la blogosfera, Yarvin ha conquistado la atención de una élite republicana cada vez más dispuesta a romper con las convenciones. En sus ideas radicales, ven no solo una crítica al sistema, sino una hoja de ruta para reinventar por completo el Gobierno estadounidense.[1]

Durante más de una década, Curtis Yarvin ha sido el faro oscuro de un movimiento intelectual que desafía abiertamente los dogmas de la democracia liberal: la llamada Ilustración Oscura o neorreacción. En este universo de pensamiento radical, Yarvin

propone una transformación profunda del orden político estadounidense, y para explicarla acude a una metáfora poderosa: *Dune*. Como en la obra maestra de Frank Herbert —una epopeya de traiciones, imperios y arenas movedizas de poder—, Yarvin compara la irrupción de Donald Trump en Washington con la llegada de la casa Atreides al planeta desértico de Arrakis.[2] En esta analogía, el corazón del poder estadounidense se convierte en un terreno hostil, gobernado por casas rivales: las élites políticas y administrativas que, según Yarvin, forman un «partido interno» bipartidista, un bloque cerrado y ancestral que ha mantenido su hegemonía durante generaciones.

Trump, como Paul Atreides, no es un reformador, sino un conquistador: un *outsider* que entra en un ecosistema diseñado para devorarlo, decidido a arrebatarles el control del recurso más preciado: el poder mismo. Washington es Arrakis, un territorio donde no se hacen reformas, sino guerras.

En la mitología política que Yarvin teje con precisión quirúrgica, Trump y sus aliados encarnan a una casa Atreides moderna: una fuerza externa que irrumpe en el corazón del imperio con la promesa —o la amenaza— de transformación total. No son herederos del sistema, sino intrusos decididos, ajenos a las redes tradicionales del poder político, pero resueltos a conquistarlo desde dentro o demolerlo desde fuera. Este grupo insurgente no solo pretende reformar el orden vigente, sino reemplazarlo con una arquitectura de poder más eficiente, centralizada y vertical.

Aquí es donde Yarvin introduce su clave conceptual: la nueva división entre el «partido interno» y el «partido externo». El primero, una élite burocrática profundamente enraizada —una alianza tácita

entre demócratas y republicanos clásicos— que ha gobernado Washington con métodos oligárquicos y silenciosos durante décadas. El segundo, una coalición de figuras disruptivas que desafían la legitimidad misma del sistema. La guerra política, entonces, deja de ser una simple disputa de ideas o legislaciones; se convierte en una lucha cruda y existencial por el control de las instituciones, de los flujos de poder, de los recursos que garantizan la continuidad del régimen. El Congreso, las agencias administrativas, los medios: todo se reconfigura como trincheras de una batalla por el alma del imperio.

Curtis Yarvin está muy lejos de ser un pensador convencional. Más bien, encarna con inquietante claridad el nuevo arquetipo del «intelectual público» del siglo XXI: una figura que ha desplazado a los sobrios analistas de antaño —aquellos guardianes del saber liberal, custodios de la verdad institucional— hoy relegados por una ciudadanía que ya no confía en sus diagnósticos ni en su autoridad. Yarvin se une así al panteón contemporáneo de los tecnomagnates-oráculos —figuras como la de Elon Musk—, que han transformado el debate público en un espectáculo mediático tan volátil como influyente. Como advierte Evgeny Morozov, esta metamorfosis no es solo generacional, sino civilizatoria: el poder ya no se piensa ni se comunica desde los salones académicos ni los viejos *think tanks*, sino desde foros digitales, plataformas de inversión y redes donde lo ideológico se mezcla con el entretenimiento y la promesa de disrupción.[3] Ha nacido una nueva especie: los tecnofilósofos inversores, hábiles para convertir la disidencia en capital, el desacuerdo en marca y las ideas radicales en modelos de negocio. No necesitan legitimidad institucional, porque ya poseen lo que más

importa en este nuevo orden: atención, dinero e influencia. Y quizá esa sea la tesis subterránea de nuestra época: que el pensamiento más radical no se fragua ya en las facultades de Ciencias Políticas o de Filosofía, sino en los márgenes del código, el mercado y la provocación. Lo mínimo que puede pedirse, entonces, es que se les tome en serio, aunque su lenguaje incomode y sus ideas aún no tengan cabida en los programas de estudio.

CUANDO GRAMSCI CAMBIÓ DE BANDO: LA MUERTE DEL INTELECTUAL PÚBLICO Y LA BIENVENIDA A LOS FILÓSOFOS-REYES DE SILICON VALLEY

Las categorías tradicionales como «élite», «oligarca» o «intelectual público» ya no bastan para describir a esta nueva clase de poderosos. Los líderes intelectuales de Silicon Valley no se limitan a financiar causas o instituciones, como lo hacían los filántropos del pasado. En su lugar, han creado una figura más compleja: los nuevos actores del poder —los *filósofos-reyes* de Silicon Valley— han ido más allá del papel tradicional de mecenas o filántropos. A diferencia de los millonarios industriales, que buscaban dejar un legado a través de fundaciones, estos nuevos actores construyen fondos de inversión que también funcionan como bastiones ideológicos. Invierten no solo en empresas, sino en visiones del mundo.

Retomando a Gramsci, Morozov plantea que estos magnates tecnológicos han asumido el papel de *intelectuales orgánicos*, pero no al servicio de una clase obrera emergente, como pensaba el marxismo clásico, sino del propio capital. Es una amarga ironía: el

capitalismo ha logrado producir su propia clase de pensadores militantes —ricos, influyentes, ideológicamente comprometidos— que moldean la hegemonía cultural con más eficacia que cualquier intento de la izquierda en el siglo pasado. La reivindicación de los antiguos garantes de la verdad por una posición que han perdido sucede al mismo tiempo que el pensamiento crítico y la influencia cultural han dejado de estar en manos de intelectuales académicos o activistas. Ahora son estos multimillonarios los que invierten en ideas como si fueran *startups* y promueven sus visiones del mundo con el mismo pragmatismo con el que gestionan sus carteras.

Figuras históricas como Gramsci, un pensador comunista, están siendo utilizadas simbólicamente no solo por estos magnates, sino por la propia extrema derecha política. Un encuentro celebrado en el Senado italiano, en septiembre de 2024, giró en torno a la relevancia de la categoría gramsciana de hegemonía cultural. El debate fue convocado por la Alleanza Nazionale, estrechamente vinculada a Fratelli d'Italia, con el objetivo de afirmar una nueva dominación cultural después de haber alcanzado el poder político en las elecciones de 2022. La extrema derecha italiana, con Giorgia Meloni a la cabeza, argumentó entonces que, a pesar de haber ganado políticamente, aún se enfrentaba a una supuesta marginación en los ámbitos culturales e intelectuales, que consideraba todavía dominados por una izquierda que no ha aceptado su derrota histórica.[4]

No hay que subestimar a los nuevos pensadores tecnológicos que se hacen eco de esa nueva hegemonía cultural. Aunque su estilo puede parecer tosco y provocador, generan ideas con rapidez y frecuencia, y muchas de ellas están profundamente ancladas en

tradiciones filosóficas serias. Figuras como Peter Thiel y Alex Karp utilizan referencias intelectuales como Strauss, Girard, Adorno y Huntington para fundamentar proyectos tan disruptivos como ciudades privadas, estados en red o plataformas de vigilancia.

Incluso ideas complejas como las de Albert O. Hirschman se reinterpretan para justificar estos modelos. A pesar de las aparentes contradicciones —como citar a Adorno mientras se dirige a los inversores o defender la violencia como motor del progreso—, estos actores están redefiniendo el pensamiento político y estratégico contemporáneo desde fuera de las instituciones académicas tradicionales.[5]

Lo más inquietante de esta nueva constelación de poder es su defensa abierta de un modelo de gobierno autoritario, inspirado en la eficiencia implacable de las corporaciones tecnológicas, en especial las de Silicon Valley. En su visión, el futuro del Gobierno no pertenece a las democracias deliberativas, sino a ejecutivos fuertes, casi monárquicos, capaces de actuar con la velocidad y la concentración de mando propias de una *startup*. Esta idea —que alguna vez habría parecido marginal— ha encontrado eco creciente en los círculos conservadores, sobre todo tras la irrupción de Donald Trump como figura central del poder político.

Lo que Jürgen Habermas ha llamado «autoritarismo digital» no es un mero capricho de época, sino una ideología en construcción, nutrida por una mezcla inquietante de libertarismo, conservadurismo y pulsiones reaccionarias.[6] De ella se alimenta una nueva clase de oligarcas —tecnólogos con alcance global y poder casi mitológico— cuyos dominios exceden con creces los límites de la imaginación política tradicional. Incluso Hannah Arendt, que desnudó los

mecanismos del totalitarismo del siglo xx, acaso habría encontrado difícil concebir una élite tan líquida, tan libre de controles y, al mismo tiempo, tan estructuralmente poderosa.

Muchos de estos tecnócratas radicales llevaban años buscando formar una coalición con alguien que tuviera una base electoral amplia para llevar a cabo su revolución, esa Ilustración Oscura, y la encontraron en Trump. Entre ellos, la figura más visible y simbólica fue la de Elon Musk, a quien el ensayista alemán Georg Diez ha descrito como el emblema viviente de un cambio sistémico que funde tecnología, política y economía en una dinámica radicalmente posdemocrática y poscapitalista.[7] Sin embargo, la ruptura entre ambos en 2025 reveló las tensiones estructurales de esta alianza: mientras Trump representa un nacionalismo autoritario con base electoral tradicional, Musk encarna un libertarismo tecnocrático apátrida. La coalición se fracturó precisamente donde Diez había identificado el núcleo del problema: el desplazamiento del poder hacia actores no electos choca inevitablemente con las lógicas del poder político formal, incluso cuando este es ejercido de manera autoritaria. A pesar de eso, hemos entrado en una era en la que las instituciones democráticas sobreviven como cascarones formales, mientras el poder real se desplaza hacia actores no electos: corporaciones, algoritmos, individuos con fortunas desmesuradas. El sistema emergente es una amalgama de dominio económico, control tecnológico, insurgencia ideológica y una indiferencia casi programada hacia los valores fundacionales de la democracia liberal; un nuevo régimen, donde el futuro se diseña no en parlamentos, sino en consejos de administración, en redes sociales y en hilos de X que actúan como manifiestos.

Los objetivos políticos de Trump son amplios y se distinguen por un enfoque de reestructuración institucional que incluye la privatización y el debilitamiento del Estado, esto es, un desmantelamiento radical de la Administración estatal, con medidas como la expulsión de inmigrantes ilegales y el cierre de programas de ayuda, y la colaboración con las figuras de Silicon Valley para dirigir la democracia estadounidense hacia un modelo de tecnocracia controlada digitalmente. Esto implicaría que la política se convierte en una gestión empresarial guiada por nuevas tecnologías.

Este proceso se articula mediante dos estrategias complementarias. Por un lado, el vaciamiento del poder judicial como contrapeso efectivo: la decisión del Tribunal Supremo que limita la capacidad de los jueces federales para bloquear decretos presidenciales a nivel nacional representó un paso decisivo hacia la concentración de poder ejecutivo. Por otro, la externalización del control social a empresas privadas que proveen tecnologías de vigilancia, reconocimiento facial y bases de datos compartidas, creando un aparato de poder opaco que actúa sin límites democráticos ni responsabilidad pública.

Lo que emerge es precisamente lo que Hannah Arendt temía: un sistema donde la política se reduce a administración técnica. La amenaza ya no es la tiranía de las mayorías que preocupaba a los Padres Fundadores, sino la tiranía de un Ejecutivo blindado que, mediante la banalidad del mal administrativa, ejecuta órdenes a través de algoritmos y decretos sin reflexión ni juicio moral. En este modelo, la democracia se convierte en tecnocracia: una gestión eficiente donde una sola voz habla por todas, eliminando esa

pluralidad de perspectivas que Arendt consideraba esencial para la vida política.

Habermas habla de la abolición de la política y la aplicación de modelos empresariales para gestionar el Estado con sus aliados tecnocráticos.[8] Esa distinción coincide de alguna forma con la división señalada por Yarvin entre «la derecha populista-nacionalista» y la «derecha tecnológica». Mientras los tradicionalistas serían un grupo más apegado a la identidad, la cultura y el nacionalismo, y buscan restaurar valores tradicionales en la sociedad, los segundos son un sector más pragmático, tecnocrático y orientado a la eficiencia, que ve al Gobierno como «una estructura que puede optimizarse como una empresa».[9] La ruptura del *bromance* Trump- Musk ofreció un laboratorio en tiempo real de estas tensiones: el conflicto estalló precisamente cuando la lógica empresarial de Musk (criticando el proyecto presupuestario como «abominación repugnante») chocó con las necesidades políticas de Trump, que requería aprobar el endeudamiento para mantener su base electoral. Lo que Yarvin describía como una división conceptual se materializó en una guerra abierta que reveló la incompatibilidad práctica entre la «optimización empresarial» del Estado y las demandas concretas del poder político, incluso autoritario. El tiempo dirá si tal división podría definir no solo el futuro de la derecha, sino la viabilidad misma de estas coaliciones entre el capital tecnológico y el populismo electoral.

Pero esta escisión dentro de la nueva derecha —entre el populismo identitario y la tecnocracia empresarial— no solo redefine las estrategias de poder; transforma también, en lo más profundo, la naturaleza misma de la esfera pública. Y aquí emerge una hipótesis

tan inquietante como inevitable: ¿y si fueran justo estas élites tecnológicas —astutas, visionarias y con frecuencia imbuidas de un fervor casi mesiánico— las verdaderas artífices de la «transformación estructural» de la esfera pública que Jürgen Habermas anticipó en su juventud? Si en aquel entonces Habermas denunciaba la colonización progresiva del espacio público por parte del capital, hoy podríamos afirmar que dicho capital ya no necesita infiltrarse: lo ha conquistado. No se trata ya de manipular discursos desde fuera, sino de diseñar directamente las plataformas donde esos discursos nacen, circulan y mueren. Los nuevos oligarcas no censuran: solo administran las condiciones del debate como quien administra una red de servidores. Poseen el canal, definen el algoritmo, estructuran el flujo.

Y, sin embargo, mientras el Habermas contemporáneo dirige su crítica hacia los filtros y las burbujas informativas —como señala con agudeza Evgeny Morozov—, corre el riesgo de quedarse ajustando marcos en las paredes mientras la casa entera del debate público (su propia estructura) se resquebraja bajo el peso de una plutocracia digital que no busca consenso, sino dominación elegante. Lo que Morozov nos advierte es tan sencillo como demoledor: Habermas, aquel autor que en 1962 escribió *La transformación estructural de la esfera pública*, supo diagnosticar con lucidez el mal de su tiempo: la degradación del debate público libre y racional a manos del poder económico y la concentración mediática. En esos años, su análisis era combativo, preciso, despojado de las complejidades teóricas que marcarían su obra posterior. Pero hoy, el problema no solo persiste: ha mutado en algo más sofisticado, más difícil de capturar con las herramientas clásicas de la teoría crítica. El problema ya no es el

algoritmo; es quién posee el algoritmo. Porque ese nuevo poder tecnológico, de nuevo con Morozov, condensa —en un solo actor— tres formas de dominación que antes estaban dispersas. Primero, la gravedad del plutócrata: una riqueza tan desmesurada que curva a su alrededor las reglas, las instituciones, incluso la realidad compartida, como si ejerciera una fuerza gravitacional propia. Segundo, la autoridad del oráculo: sus ideas —tuiteadas, emitidas en pódcast, filtradas en Substack— no se debaten, se admiran; no se presentan como opiniones, sino como profecías. Y tercero, y quizá más decisivo, la soberanía de la plataforma: no solo controlan el contenido, sino el espacio mismo donde ocurre la conversación pública digital. Ya no basta con entender los efectos del poder sobre el discurso: ahora es el poder mismo el que lo produce, lo distribuye y lo enmarca. Es un poder que no necesita uniformes ni escaños, porque gobierna desde la interfaz.

Las decisiones estratégicas de estas nuevas élites no son impulsivas ni accidentales: están cuidadosamente diseñadas para intervenir en dos frentes simultáneos —el mensaje y el medio—, es decir, tanto en el contenido como en la infraestructura que lo transmite. En términos de Marshall McLuhan —el visionario que nos legó la máxima «el medio es el mensaje»— podríamos decir que los filósofos-reyes de Silicon Valley ya no solo controlan el sistema, sino que moldean la realidad misma sobre la que ese sistema opera. En este nuevo orden, el pensamiento de Habermas parece haber envejecido no porque haya perdido relevancia, sino porque ya no alcanza a capturar el núcleo del problema. Hoy, la cuestión no es solo cómo funcionan los algoritmos, sino quién los diseña, quién los gobierna y, sobre todo, quién escribe las narrativas que los justifican.

Lo inquietante de verdad no es que esta élite técnica tenga el poder de estructurar nuestras formas de comunicación; es que cree sinceramente estar destinada a hacerlo, como si su dominio fuera no solo lógico, sino providencial.

LA ERA DE LOS MAGNATES LIBERTARIOS

Más allá del debate académico o la especulación ideológica, lo que está en juego es un proyecto político en marcha, una arquitectura de poder que busca materializarse de la mano de los nuevos profetas tecnológicos. Ya hemos hablado de Elon Musk, por ejemplo, un trumpista converso que compró la plataforma Twitter en 2022 y la convirtió en X, una red social desde la que ha compartido sus más oscuras y lisérgicas elucubraciones sobre la invasión de los inmigrantes, los transexuales y el veneno *woke*, que él mismo vive como una amenaza existencial. Otro magnate, Peter Thiel, cofundador de PayPal, intelectual influyente en Silicon Valley y verdadero inventor de J. D. Vance,[10] se ha encargado de redefinir las líneas ideológicas del Partido Republicano en la era Trump poniendo en el centro su desprecio por la democracia. El autor de *El mito de la diversidad* (The Independent Institute, 1999) publicó en 2009 un manifiesto, *La educación de un libertario*, donde explicaba que había dejado de pensar que libertad y democracia fueran compatibles. En 2014, en un debate organizado por la revista *Philosophie*, llegó a decir que lo que más le interesaba del libertarismo era la idea de que se podía escapar de la política. Cuando preguntaron por ello al filósofo alemán Ulrich Gumbrecht,

describió la revolución libertaria defendida por Thiel concretándola en medidas como la abolición del sistema electoral para hacer cambios reales en periodos de gobierno más largos, o el diseño e implantación de una estructura militar diferente, con un ejército distinto.

Contaba la periodista Valentine Faure que la crítica libertaria de Thiel al Gobierno de Estados Unidos ha terminado por convertirse en una «determinación casi nihilista de demolerlo». Señalaba también que la propia conversión de Musk era la versión más estruendosa del giro más amplio dado por una gran parte de Silicon Valley, tradicionalmente cercano a los demócratas y que ahora mira hacia la extrema derecha. Lo curioso es que solo una veintena de los casi setenta multimillonarios de Silicon Valley apoyan a Donald Trump, hasta el punto de que la campaña de la candidata demócrata, Kamala Harris, consiguió recaudar gracias a ellos más del doble que Trump. ¿Dónde está, entonces, la diferencia entre esos apoyos? Faure lo explica así:

> La concentración de poder que estos multimillonarios de la tecnología tienen en sus manos, su acceso a la tecnología y su capacidad para poner en práctica aquello en lo que creen no tiene precedentes. Los Carnegie y los Rockefeller no pretendían llegar a la Luna, ni mucho menos a Marte, como tampoco querían imponer una moneda; los pequeños estadounidenses no llevaban camisetas con sus retratos. No eran capaces de impedir una operación militar ucraniana contra los rusos ni estaban implicados en una carrera armamentística mundial, ni pensaban que la democracia fuera un obstáculo para el desarrollo de la humanidad.[11]

El salto en la concepción de la tecnología como una fuerza progresista que permitía a la gente informarse y derrocar regímenes

autoritarios a otra en la que la democracia se considera un obstáculo para el desarrollo tecnológico libertario se produjo cuando se tomó conciencia de que su regulación gubernamental era necesaria. Ocurrió cuando aparecieron *startup*s como Uber o Airbnb, o cuando se empezó a vincular las nuevas tecnologías con la ciberseguridad o la desinformación. Aquel célebre 6 de junio de 2013, fecha en la que el diario británico *The Guardian* se hizo eco de las revelaciones de Edward Snowden, exempleado de la CIA y la Agencia de Seguridad Nacional (NSA, por sus siglas en inglés), provocó una convulsión global. Fue entonces cuando perdimos del todo la inocencia: la idea de que internet daría lugar a la era de la democracia radical, como nos había contado el sociólogo Manuel Castells en *Comunicación y poder*, pasó definitivamente a mejor vida.[12]

La época dorada de la ciberutopía comenzaba a disolverse, como una promesa que se desvanece justo cuando parecía estar al alcance. Aquel espacio digital que había permitido la expansión global del movimiento Occupy, que había sido terreno fértil para la revuelta de la Primavera Árabe o la emergencia de comunidades *hacker* con conciencia política, empezaba a mostrar su otra cara: no la de un ágora libre, sino la de un espacio muy vigilado. Ulrich Beck ya lo había advertido: pedir amparo al mismo leviatán que controlaba nuestra vida digital era como confiarle nuestras ovejas al lobo. Ese monstruo omnipresente, en el que habíamos delegado la protección de nuestros derechos individuales, extendía sus tentáculos de control con una precisión y una profundidad que, hasta entonces, apenas habíamos empezado a comprender. Y así, casi sin ruido, fuimos perdiendo la privacidad. No de golpe, sino lentamente, en una sucesión de concesiones invisibles, mientras

nuestra conciencia sobre su valor se iba diluyendo con igual sigilo. La colonización gradual de nuestra vida íntima no solo minaba nuestra autonomía personal, sino que, al mismo tiempo, erosionaba los cimientos mismos de nuestra libertad política al transformarnos en piezas expuestas de un mercado global, en existencias convertidas en mercancía para el consumo público.

El segundo acto de este drama digital tuvo como protagonista a Facebook, el imperio tecnológico de Mark Zuckerberg. El escándalo estalló cuando se supo que Cambridge Analytica había accedido sin autorización a los datos personales de más de ochenta y siete millones de usuarios de la red social. Pero fue un instante concreto, casi teatral, el que capturó la atención del mundo entero: el día en que el milenial más poderoso del planeta se sentó, con gesto de desconcierto, ante el Congreso de Estados Unidos. Las preguntas más punzantes vinieron del veterano senador demócrata de Illinois, Richard Durbin. «¿Le importaría compartir el nombre del hotel donde se hospedó anoche?», preguntó con una calma que escondía el filo. Zuckerberg, incómodo, respondió: «Probablemente elegiría no hacer eso en público». Durbin no tardó en rematar: «Creo que de eso trata todo esto. De su derecho a la privacidad, de los límites de ese derecho y de cuánto regala Facebook bajo la premisa de "conectar a las personas en todo el mundo"». La revelación no terminó allí. Pronto se supo que Cambridge Analytica había colaborado con la campaña presidencial de Donald Trump y con los impulsores del Brexit. La tormenta internacional se intensificó cuando Christopher Wylie, un exanalista de la empresa convertido en denunciante, declaró sin rodeos que el Brexit no habría sucedido sin su intervención. «Es importante recordarlo —dijo—, porque el

referéndum se ganó por menos del 2 por ciento del voto y se gastó una enorme cantidad de dinero en publicidad personalizada basada en datos personales. Ese dinero compró miles de millones de impresiones. Si te diriges con precisión a un grupo pequeño, puedes cambiar el resultado».[13]

La vinculación entre estos fenómenos y los riesgos que entrañan para la democracia se volvió, al cabo, inevitable. En el fondo, nos devolvían al tema más antiguo de toda teoría política: el poder. Si ningún espacio está libre de su influencia, mucho menos lo estarían las plataformas digitales y las redes sociales. Tras el escándalo de Facebook, fue la revista *The Economist* la que dio un paso al frente con una advertencia inquietante: lo que estaba en juego no era solo la confianza de los usuarios en el imperio de Zuckerberg, sino algo de mayor calado. Se estaba poniendo en entredicho todo un modelo de negocio basado en la acumulación de poder por parte de un joven genio de Harvard, poco acostumbrado a recibir críticas, en parte por la lógica impenetrable de su propio ecosistema económico. Porque si es cierto —como tantas veces se ha dicho— que quien controla la información controla el mundo; si los datos son, como se repite con insistencia, el petróleo del siglo XXI; si, como afirmaba Wendy Brown, en la era del Big Data «jamás el orden global estuvo tan saciado de poder humano»,[14] entonces no hay forma de eludir la gran pregunta. Una pregunta que, con su rostro inexpresivo y su aura casi robótica, Zuckerberg personificaba con inquietante claridad: ¿quién controla a los que controlan?

Muchos de los magnates tecnológicos actuales crecieron en un entorno marcadamente contracultural, propio de la escena digital de los años noventa. Se trataba de un espacio antisistema, moldeado por el espíritu libertario de Silicon Valley de la era Clinton, donde el mercado se celebraba como un vehículo de emancipación individual y los ideales de la izquierda bohemia convivían —en apariencia sin contradicciones— con una adoración creciente por la innovación tecnológica y el emprendimiento.

Este entorno dio lugar a una generación de «modernos promercado» que, décadas después, ha girado hacia una postura más radical: siguen siendo antisistema y promercado, pero ahora abiertamente hostiles al estado de bienestar y alineados con una nueva derecha tecnolibertaria. En el fondo, lo que está en juego no es un conflicto entre izquierda y derecha tradicionales, sino una disputa interna entre distintas formas de defender el mercado y, en última instancia, el privilegio.

En *From Counterculture to Cyberculture* (2006), Fred Turner disputa una tesis muy extendida en la historia reciente del pensamiento político: la idea de que la socialdemocracia entró en crisis en los años setenta no solo por el empuje del neoliberalismo conservador, sino también por culpa de una nueva izquierda posmoderna, ligada a la contracultura hippie, el individualismo cultural y la crítica a las instituciones tradicionales.[15] Esta visión, que también desarrollan Luc Boltanski y Ève Chiapello en *El nuevo espíritu del capitalismo* (2002),[16] se ha utilizado para explicar cómo las promesas de emancipación de la izquierda cultural terminaron absorbiéndose en el nuevo capitalismo flexible, dando lugar a lo que algunos han llamado la «ideología californiana»,[17]

una fusión peculiar de libertarismo tecnológico y hedonismo contracultural.

Pero esta narrativa, señala Turner, es engañosa por su simplificación. En realidad, ya en los años setenta coexistían al menos dos izquierdas distintas. Por un lado, una izquierda contracultural con un fuerte componente político, que articulaba luchas feministas, antirracistas, ecologistas y *queer*. Esta corriente no pretendía desmantelar el estado de bienestar, sino ampliarlo para incluir a quienes habían sido excluidos a lo largo de la historia.

Por otro lado, existía una contracultura más libertaria, con raíces en el movimiento hippie y juvenil, que defendía el rechazo a toda forma de autoridad —incluida la estatal— y que gravitaba en torno a las comunas, el uso del LSD, la experimentación con redes informáticas y la imaginación de nuevas comunidades virtuales descentralizadas. Es esta segunda corriente la que, con la llegada de internet en los años noventa, se reconvierte en la vanguardia del emprendimiento tecnológico. Sus miembros siguen siendo libertarios y liberales, pero ya no desde la comuna rural, sino desde la *startup*. Y dentro de ese universo un sector ha evolucionado hoy hacia posiciones de ultraderecha con propuestas abiertamente secesionistas o antidemocráticas.

Uno de los ejemplos más paradigmáticos, como hemos visto, es el movimiento del *seasteading*, impulsado por figuras como Peter Thiel, que propone la creación de comunidades flotantes en aguas internacionales, libres de regulación estatal. Estas ideas se alimentan de referencias reales, como Hong Kong, Singapur o los paraísos fiscales, y aparecen desarrolladas en obras recientes como *Crack-Up Capitalism* (2023), del historiador Quinn Slobodian.[18] En este libro,

Slobodian muestra cómo lo que podría parecer una fantasía excéntrica —la creación de «zonas especiales» donde rija un orden político y fiscal distinto— responde, en realidad, a un proyecto político concreto: el vaciamiento del Estado por parte de una élite que desea disfrutar de sus beneficios (infraestructura, seguridad, moneda fuerte) sin asumir sus costes (impuestos, redistribución, regulación). Ese proyecto puede adoptar distintas formas. En su versión más escapista, propone la huida física del Estado-nación para crear nuevos territorios soberanos; en su versión más agresiva —como la que encarna el trumpismo—, plantea capturar la maquinaria estatal para desactivar desde dentro los pactos internacionales, los derechos sociales o las formas de cooperación multilateral.

Aunque estas ideas puedan parecer marginales o incluso delirantes —incluyendo las propuestas de *seasteading* defendidas por Peter Thiel y otros—, forman parte de un proyecto político coherente: el de una oligarquía que ya no disimula su defensa directa de los privilegios de una élite económica, masculina, blanca y global. Podemos discutir si su ideología es libertaria o conservadora, si su estética es punk o futurista, pero lo que une todas sus variantes es el hilo rojo de la autopreservación: usar la tecnología, el capital y, cuando conviene, el Estado mismo para blindar su posición de poder.

Y si acaso fuera necesario un recordatorio de cómo esta autopreservación se lleva a cabo, basta con observar cómo Jeff Bezos alquila una ciudad entera como Venecia para celebrar su boda, creando un espacio cerrado y exclusivo, donde las reglas y regulaciones del mundo no tienen cabida. Este episodio ilustró la

diferencia entre el *seasteading* literal y lo que podríamos llamar el *seasteading* cultural. Mientras el primero requiere construir ciudades flotantes en el océano para escapar físicamente de los estados y sus leyes, el segundo demuestra que no es necesario irse a una plataforma flotante si ya se tiene suficiente dinero para vivir como si las reglas normales no existieran. Bezos no necesita huir del Estado-nación: puede comprarlo temporalmente. Es el *seasteading* sin ingeniería naval: la riqueza extrema como tecnología de escape que transforma cualquier espacio en una «zona especial» libre de regulación.

LA VERDAD EN EL LIMBO: CUANDO TECNOCRACIA Y POPULISMO FRACASAN

La pandemia de la COVID-19 hizo aún más impopulares las regulaciones del Estado a ojos de los libertarios, que rechazaron abiertamente la política antimonopolio de Joe Biden dirigida a limitar, aun de manera tímida, la omnipotencia de los GAFAM (Google, Amazon, Facebook, Apple y Microsoft) e introducir regulaciones en el desarrollo y uso de la inteligencia artificial. Es probable que se tratara del último empujón para que muchos de estos empresarios y gurús tecnológicos se cambiaran definitivamente de bando[19] y comenzaran a actuar de forma abierta como una oligarquía tecnológica. Algunos pensadores han llamado a este fenómeno «tecnofeudalismo». Es el caso también de Georg Diez, quien, siguiendo al antiguo ministro de economía griego, Yanis Varoufakis, [20] compara a los nuevos príncipes de Silicon Valley con el feudalismo premoderno y revela cómo las dinámicas de poder

contemporáneas replican estructuras de dependencia y jerarquía similares a las de la aristocracia terrateniente.

El concepto de «tecnofeudalismo» sería la metáfora para describir la concentración de poder económico y político en grandes empresas tecnológicas, como Google, Amazon, Apple y Meta (GAFA): si en el pasado los señores feudales extraían rentas de los siervos a cambio de protección y seguridad, en el contexto actual las grandes empresas tecnológicas obtienen valor de los datos de los usuarios, igual a como los señores feudales extraían valor de la tierra y el trabajo de los siervos. Para Diez, el «capital en la nube» reemplazaría a la tierra como fuente principal de dominación. En este nuevo sistema donde el poder económico y social descansa en las manos de las grandes corporaciones tecnológicas que controlan las plataformas y nuestros datos, tanto el Estado como los mercados competitivos tradicionales se han dejado de lado.

El tecnofeudalismo representa así una transformación del capitalismo tradicional, donde el beneficio económico está siendo reemplazado por la renta extraída de la monopolización de servicios digitales y el control de datos. Esto implica un cambio en el equilibrio de poder hacia estas corporaciones, que pueden superar incluso a los estados en influencia y recursos.[21] Economistas como Yanis Varoufakis, Cédric Durand y Mariana Mazzucato han argumentado que el tecnofeudalismo necesita regulación, no como una restricción a la libertad económica, sino como una protección contra la concentración excesiva de poder y la explotación de los datos de los usuarios.

Tal vez era difícil imaginar tal concentración de poder en manos de una nueva oligarquía, pero no podemos decir que no estuviésemos

avisados. Mientras todo esto sucedía, ya sabíamos que la plataforma Meta de Mark Zuckerberg había hecho la vista gorda ante el uso de Facebook Messenger para el genocidio rohingya, o que Instagram conocía al detalle los problemas corporales y de autoestima de las adolescentes provocados por la lógica de uso de su plataforma, incluida la ansiedad social o, incluso, los suicidios, sin haber hecho nada de nada, con tal de seguir ampliando sus pingües beneficios. Conocemos también el papel de los trols rusos en la desestabilización de las democracias europeas y la sociedad de vigilancia orwelliana implantada por China. Conocemos además el papel que han desempeñado otras redes sociales, como X o YouTube, para corromper elecciones a través de la desinformación o con discursos de odio.

En realidad, el giro estratégico de los grandes magnates de la tecnología estadounidense hacia Donald Trump tras su reelección en noviembre de 2024 era la crónica de un apoyo anunciado. Que a pocos días de las elecciones, dos periódicos como *Los Angeles Times* y el *Washington Post*, propiedad de ricos empresarios como Patrick Soon-Shiong y Jeff Bezos, respectivamente, declinaran formular su histórico apoyo a uno de los candidatos, siguiendo una tradición de responsabilidad democrática, fue un mal augurio de la futura confusión entre intereses privados y responsabilidades cívicas públicas.[22]

Otros magnates, como Sam Altman y Sundar Pichai, no han dudado en acercarse al presidente reelecto motivados por intereses comerciales y políticos. Su apoyo buscaría contrarrestar las medidas regulatorias de la UE, mejorar las relaciones con China y garantizar políticas energéticas favorables en Estados Unidos.[23]

Otro de los hitos significativos de este giro lo protagonizó (de nuevo) Zuckerberg, al anunciar una política de moderación de contenidos más permisiva en sus plataformas, por supuesto, en nombre de la libertad de expresión y a pocos días de la investidura de Trump. El cambio incluía eliminar el *fact-checking* y adoptar «métodos de corrección comunitaria» similares a los de Elon Musk en X. Además, Zuckerberg trasladó sus equipos de moderación a Texas, un bastión republicano, y ha mostrado su apoyo a la agenda de Trump a nivel nacional e internacional.[24] Al parecer, esperaba que creyésemos el argumento banal de que todo lo hace por la libertad de expresión.

Pero tratemos de explicar lo que ocurre desde nuestro marco arendtiano. Eliminar el *fact-checking* parecería la consecuencia natural del discurso epistemológico en el que ha derivado la posverdad, es decir, preguntarse *qué es verdad*, frente a un enfoque político y social que se centra, en cambio, en *cómo la verdad adquiere significado en una comunidad*. Fueron los liberales quienes abrieron el melón al defender con tanto ahínco que necesitábamos expertos imparciales para asentar las verdades. Los populistas de la nueva derecha han extendido la apuesta y radicalizado ese discurso defendiendo que lo mejor es que la gente misma se encargue de ese control. La solución son los llamados «métodos de corrección comunitaria», y repetir sin descanso, como hace Musk, que cada uno de nosotros somos nuestro propio medio de comunicación. Bajo la bandera populista de la democratización, lo que a la postre ha sucedido es que el poder ha terminado concentrado en usuarios profesionales con agendas radicales y aliados con la ultraderecha. El resultado es paradójico: ni las élites liberales, ni el *fact-checking*, ni

un pueblo que se cree capaz de salvarse a sí mismo, como se proclamó en los días posteriores a los devastadores daños de la dana de octubre de 2024 en Valencia (tras la torpe respuesta institucional), han sido efectivos para contrarrestar los efectos de esta radicalización.

Seamos francos: ni Zuckerberg ni Musk creen en realidad que el discurso democrático se basa en el poder del argumento. Musk utiliza X como una máquina de propaganda impulsada por algoritmos y siguiendo una lógica en la que solo existen ganadores y perdedores. X no es una plataforma para la deliberación pública, sino un agente disruptivo para que él siga concentrando poder. Por eso no tiene empeño alguno en entrometerse y condicionar las elecciones alemanas celebradas en febrero de 2025 a través de su apoyo explícito a la AfD, o en utilizar sus satélites Starlink para interferir en el conflicto ucraniano y mostrarnos a todos cómo su influencia trasciende los límites empresariales y compite directamente con la soberanía de los estados.

Pero nosotros hemos de encontrar un punto medio entre la visión tecnocrática del *fact-checking* y el populismo radical. Ambas ideas comparten un enfoque de fondo que está equivocado. Por un lado, es necesario buscar formas de verdad que no estén atadas a concepciones absolutas que impiden resolver las tensiones entre verdad, pluralidad, opinión y contingencia propias de la democracia. Como hemos tratado de argumentar, revelar mentiras con pruebas objetivas no produce cambios significativos en la percepción pública. La ciudadanía puede estar dispuesta a aceptar mentiras si se alinean con sus intereses materiales o ideológicos, o al caer presa del torbellino ideológico de los autodenominados movimientos. Para salir

del péndulo que va del *fact-checking* de los intermediarios tradicionales al «solo el pueblo salva al pueblo», es necesario un entendimiento agudo de las dinámicas contemporáneas de poder, donde la verdad ha dejado de ser un terreno común y se ha convertido en campo de batalla ideológico. Y estas dinámicas sí podemos entenderlas con Arendt.

El *fact-checking* nos devuelve a la idea errónea de que los hechos tienen un significado político intrínseco, cuando no es así, cuando no puede ser así. Un hecho, por ejemplo, que el paro ha subido un 2 por ciento, no dice de forma automática qué debemos pensar políticamente sobre eso. Arendt nos enseña que su aceptación pública y su significado dependen del ambiente mundano donde se reciben. La revitalización de la relación de los ciudadanos con la verdad, con una idea de verdad que acepte las tensiones democráticas y el pluralismo, la contingencia y la opinión, no se produce comprobando la veracidad de los hechos, y mucho menos con la horrenda idea de la corrección comunitaria, del pueblo haciéndose un *fact-checking*. Con Arendt es posible replantear el problema desde la perspectiva de la verdad como una práctica colectiva y plural, aunque esto sea difícil en un contexto de fragmentación social y polarización.

Por eso, y aunque nuestro mundo sea algo notablemente diferente al del tiempo en el que Arendt reflexionaba sobre el espacio público, su diagnóstico sigue vigente. Las intervenciones de Musk y el alineamiento de los magnates tecnológicos están provocando un dramático deterioro de la diversidad de los medios, el debate público y la participación democrática. La UE desempeña un papel importante a la hora de afrontar estos desafíos en materia de

competitividad, soberanía económica y autonomía digital, incluida la posibilidad de bloquear o prohibir plataformas que violen las normas establecidas por las autoridades europeas, como ya hizo Brasil con X en el verano de 2024. Pero somos nosotros, los ciudadanos, los que debemos reaccionar. La importancia de un público informado y crítico como contrapeso al poder político sigue siendo esencial. Hemos de preservar un debate democrático de calidad, protegido de los intentos desestabilizadores de los Musk, Bezos y Trump del mundo.

Los fenómenos actuales difieren de los de la época de Arendt en que la tecnología los ha remodelado. Como explicaba Samantha Rose Hill, si surge una nueva forma de fascismo en Estados Unidos, es probable que no tenga el mismo aspecto que el fascismo europeo del siglo XX. Otros pensadores, como Timothy Snyder, se han planteado en serio esta pregunta en relación con Donald Trump: «La posverdad es prefascismo y Donald Trump ha sido el presidente de la posverdad»,[25] escribió en 2021 tras el asalto de la turba trumpista al Capitolio. «Cuando renunciamos a la verdad, concedemos el poder a aquellos con la riqueza y el carisma para crear un espectáculo en su lugar», añadió.

No sabemos si Snyder llegaría a imaginar lo que vendría después, el entronamiento de una *broligarquía* de multimillonarios con casi todos los medios de comunicación de masas en su poder y con redes sociales bien engrasadas para echar bilis y espuma por la boca al coste de un clic. Existe una veintena de multimillonarios de Silicon Valley con acceso directo a la esfera pública mediática mundial, una esfera que ellos mismos han reconfigurado. Lo han hecho con un objetivo: que esa esfera pública ya no sirva para distinguir la

realidad de la ficción, lo verdadero de lo falso, como Arendt nos advirtió hace más de medio siglo. Como dice Snyder, las historias de un fascista «no necesitan concordar con la realidad externa. Un narrador fascista solo tiene que encontrar el pulso y mantenerlo».[26] El cambio de poder en la estructura comunicativa es, probablemente, una de las dimensiones que más impacto está teniendo en nuestras democracias, incluso en la idea de democracia misma, y hay algo fascinante en esta revolución tecnolibertaria que habla abiertamente de cómo moldear una sociedad para ajustarla a su utopía, aunque la fascinación se tiña enseguida de puro horror distópico.

Gumbrecht señalaba que lo interesante de las elecciones estadounidenses es que «la posibilidad de una sociedad muy diferente es ahora mucho más realista».[27] La clave de lo que pueda suceder a partir de ahora no estaría en aquello que haga Trump, sino en ese entorno tecnolibertario que se ha inventado el personaje de J.D. Vance, alguien que «piensa de forma muy radical y tiene en mente un concepto social completamente diferente». Curtis Yarvin destaca de Vance que sea capaz de conectar tanto con la clase trabajadora como con las élites. Eso es lo que lo haría un líder valioso.[28] Si la premisa era que esa élite buscaba la manera de formar una coalición con alguien que tuviera una amplia base electoral, es obvio que la han encontrado en Trump. Utilizando palabras de Arendt, esa base electoral no coincidiría con el perfil del «nazi convencido o el comunista convencido». Su base somos todos nosotros, «personas para quienes ya no existe la distinción entre el hecho y la ficción (es decir, la realidad de la experiencia) y la distinción entre lo verdadero y lo falso (es decir, las normas del

pensamiento)». Es en la destrucción de la realidad donde prosperan los movimientos, lleven o no antorchas o camisas negras, y el mismísimo presidente Trump ha afirmado en repetidas ocasiones que él lidera «un movimiento como el mundo nunca ha visto antes».

10

AMARÁS A LA TRIBU

O sobre cómo una buena historia puede atraer la lealtad de las masas

Atomización de los individuos, necesidad de arraigo, búsqueda de coherencia, construcción de narrativas ideológicas que sacian nuestra sed de previsibilidad, lealtad total a la figura del líder, lógica de movimiento de masas, desprecio por las instituciones de la verdad, confusión entre verdad y mentira y destrucción de la realidad factual.

Todos estos procesos no emergieron con Donald Trump, pero en su ascenso político —y en el fenómeno que conocemos como trumpismo— se manifestaron con particular intensidad. Hace más de setenta años, Hannah Arendt advirtió sobre ellos en *Los orígenes del totalitarismo*, obra fundamental publicada en 1951. Desde la atomización de los individuos hasta la lógica interna de los movimientos de masas, Arendt trazó un mapa que hoy parece más actual que nunca. Quizá por eso, tras la elección de Trump en 2016, su libro volvió a ocupar un lugar central: no solo entre estudiantes obligados a leerlo, sino también entre periodistas, académicos y analistas que, frente al desconcierto, encontraron en sus páginas

claves de interpretación. Arendt no había hablado solo del pasado. Sin saberlo, había escrito también para nosotros.

Ahora bien, *Los orígenes del totalitarismo* no puede trasladarse al presente de manera acrítica ni directa. Como ha explicado Roger Berkowitz, «Trump no es un totalitario en el sentido en el que Arendt emplea el término, pero incorpora elementos del totalitarismo».[1] La era de la posverdad en la que Trump se ha erigido en máximo exponente no equivale al totalitarismo, pero, como recordó Timothy Snyder, el primer mandato de Trump representó una forma clara de *prefascismo*: un terreno fértil donde la distorsión sistemática de la verdad corroe los cimientos de la democracia.[2]

Arendt describió el totalitarismo como un régimen erigido sobre el terror absoluto, capaz de aniquilar la autonomía individual mediante el miedo. Por eso insistió en su carácter único y sin precedentes, y por eso su advertencia resuena aún hoy como una alarma que no podemos permitirnos ignorar.

Pero la preocupación se agudiza ante un segundo mandato de Trump. Aunque Estados Unidos no sea hoy una dictadura totalitaria en el sentido clásico, el trumpismo —y el movimiento MAGA— exhiben rasgos inconfundibles del fascismo histórico: el culto a la figura del líder, el uso de la propaganda, el racismo abierto, la censura, la represión del disenso, el ataque sistemático a las universidades, el control del lenguaje y la siembra del miedo como herramienta política. Algunos escritores y pensadores, como Siri Hustvedt,[3] han denunciado además la complicidad silenciosa de muchos medios de comunicación y académicos que, por temor o conveniencia, evitan llamar «fascismo» a lo que ocurre a plena luz del día. Esta estrategia, conocida como *sanewashing* —presentar lo

irracional como razonable—, no solo normaliza la barbarie: la blanquea, la legitima, la convierte en parte aceptable del paisaje político. Desde ahí, las advertencias de Arendt son una guía importante para leer el presente.

La Alemania nazi y la Unión Soviética no solo buscaban el dominio sobre la sociedad, sino destruir la espontaneidad y la dignidad humanas. La utilización del terror constituía el instrumento para la eliminación de los lazos sociales, para comprimir a los individuos atomizados en masas ideológicamente unificadas, en marionetas movidas al albur del líder sin ningún tipo de autonomía. De hecho, los campos de concentración y exterminio se pensaron *ex profeso* para ese fin: eran superfluos desde un punto de vista utilitario, pero representaban la culminación lógica de un sistema que negaba la realidad y quebraba las almas humanas. [4]

A pesar del carácter único de lo sucedido en el siglo XX, algunos autores han querido conectar las reflexiones de Arendt sobre el totalitarismo con la realidad actual destacando cómo los campos de refugiados y las prisiones modernas, aunque no sean específicamente totalitarias, sí normalizan el olvido forzoso y la superfluidad de algunas poblaciones.[5] El segundo mandato de Trump y sus primeras medidas también se han caracterizado por la generación del miedo de forma intencionada y sistemática para desincentivar a la oposición, consolidar su poder y controlar las narrativas políticas. Los casos de deportación y amenazas de deportación de migrantes no solo afectan a estos grupos, sino que crean un clima de intimidación generalizado e inhiben la participación política, social y económica. Y existen muchos ejemplos más.

Cuando Trump amenaza con enjuiciar a sus rivales, como Liz Cheney o a los medios que critican su gobierno, no necesariamente busca que todos terminen tras las rejas. Su objetivo es mucho más insidioso: crear un clima de miedo. El poder fiscal se convierte en una herramienta de amedrentamiento y presiona a empresas e individuos para que se alineen, mientras que la persecución institucional se extiende como una sombra sobre cualquier intento de desafiar su autoridad. Su política arancelaria se ha convertido en el equivalente internacional de las amenazas fiscales domésticas, en una herramienta de amedrentamiento que no requiere ser aplicada para ser eficaz. Basta con la amenaza para que Europa, por ejemplo, haya desarrollado una suerte de síndrome de Estocolmo geopolítico. Este tipo de presión, sumado a la manipulación de las relaciones diplomáticas, transforma las alianzas internacionales en estructuras jerárquicas, donde la sumisión no se percibe como humillación, sino como un mecanismo de estabilidad, tal y como describen los analistas de relaciones internacionales. Los aranceles se convierten en una forma de control psicológico, donde las naciones, temerosas de las consecuencias económicas, se ven forzadas a adoptar una postura de genuflexión diplomática, contribuyendo a la erosión de la autonomía y soberanía de la UE y otros actores globales.

En el ámbito universitario, el miedo al recorte de fondos o a la pérdida de la libertad académica bajo la Administración Trump ha generado una silenciosa autocensura, exceptuando casos destacados como la Universidad de Harvard, convertida hoy en un bastión de resistencia. Muchos profesores, temerosos de represalias, evitan abordar ciertos temas o expresar ideas incómodas. Este ataque sistemático a la educación superior no es un accidente; es una

estrategia calculada que los conservadores cercanos a Trump han cultivado durante años. Christopher Rufo, uno de los arquitectos principales de este plan, ha sido claro sobre su enfoque: utilizar presión financiera para sumergir a las universidades en un estado de «terror existencial» que haga que la única opción viable parezca ser cumplir con las demandas, lo que obligaría a desmantelar programas y reformar contrataciones y currículos. Aunque no se ejerce una censura directa, el temor a las represalias hace que las universidades, sus profesores y administradores eviten decir lo que piensan, bien dejando de hablar abiertamente, bien dejando de cuestionar ciertas ideas o políticas.

El poeta polaco Czesław Miłosz observó cómo los intelectuales que viven en regímenes autoritarios, sin que se les fuerce explícitamente a ello, comienzan a modificar su comportamiento para alinearse con los deseos del régimen.[6] Este miedo reorganiza sus pensamientos y acciones, dicta lo que pueden o no pueden expresar. Aunque más adelante analizaremos con mayor profundidad lo ocurrido en especial con las universidades en esta era de la posverdad, por el momento diremos que el miedo en este contexto no solo se refiere a la censura externa, sino también a un temor interno que condiciona la libertad de pensamiento y expresión, y que afecta a la capacidad de la universidad de mantener su papel como un lugar de cuestionamiento y exploración intelectual.

La posverdad, no lo olvidemos, opera en entornos democráticos, y lo hace a menudo a través de plataformas digitales, mientras que el totalitarismo depende de un aparato manejado por un líder y de la manipulación absoluta de la sociedad. En muchos aspectos, la vileza de Trump, impulsada por su uso de las redes sociales y sus

escandalosas, contradictorias y, muchas veces, absurdas declaraciones, ha inaugurado un género nuevo por completo en la lógica de la actuación política. Aun así, la conexión entre la lealtad incuestionable a un líder populista como Trump y las dinámicas de los movimientos totalitarios recomiendan, a nuestro juicio, una relectura contemporánea de *Los orígenes del totalitarismo*. Al fin y al cabo, y como ya hemos visto, es el propio Trump quien ha afirmado en repetidas ocasiones que lidera «un movimiento como el mundo nunca ha visto antes». Así que tomemos en serio sus palabras y los actos que las acompañan.

El historial político de Trump revela similitudes inquietantes entre el movimiento que él mismo lidera y los «elementos totalitarios» descritos por Berkowitz, sobre todo en su afán por controlar la realidad y presentarse como la única fuente de verdad. Trump no es el único que sigue esta senda. La movilización de individuos atomizados, unidos en lo ideológico en una lealtad inquebrantable al líder y cohesionados por narrativas simplistas, es cada vez más frecuente, no solo en regímenes autocráticos como los de Vladímir Putin o Nicolás Maduro, sino también en democracias liberales. Lo que comenzó como una estrategia marginal se ha ido infiltrando en el corazón de nuestras instituciones políticas y ha transformado la lealtad al líder en un elemento central de la política contemporánea.

EL HILO QUE NOS SOSTIENE: HISTORIAS CONTRA LA OSCURIDAD

Somos seres hechos de historias, y quizá por eso, como afirmaba Arendt, «sin repetir la vida en la imaginación no se puede estar del

todo vivo». Lo dice en uno de sus textos más hermosos, el dedicado a la escritora Isak Dinesen[7] en su ensayo *Hombres en tiempos de oscuridad*, aunque también cite a la célebre autora de *Memorias de África* en otro trabajo suyo, *Verdad y mentira en la política*, al referirse al sentido de los hechos en una narración y a la función política del narrador.[8] Arendt utiliza, de hecho, las palabras de la escritora danesa: «Todas las penas se pueden sobrellevar si las introduces en una historia o cuentas una historia sobre ellas». Repetir las historias en nuestra imaginación es, así, lo que nos mantiene con vida.

«¿Qué une a la gente?», se preguntaba Tyrion Lannister en el último episodio de la serie de televisión *Juego de tronos*, antes de proponer a Bran Stark como nuevo rey de los Siete Reinos. El personaje creado por George R.R. Martin se respondía a sí mismo: «¿El oro? ¿Los ejércitos? ¿Las banderas? Las historias. No hay nada más poderoso en el mundo que una buena historia. Nadie puede detenerla, ningún enemigo vencerla». Por eso elegirá a Bran el Tullido, pues nadie tiene una historia mejor.

La relación con la política es bastante inmediata. Si, como hemos intentado mostrar, los hechos constituyen la textura misma de la política, resulta imperativo averiguar cómo llegan a nosotros. Si, tal y como hemos argumentado, los hechos, una vez expuestos en el ámbito público, no hablan por sí mismos (hasta el punto de que, incluso recibiéndose como verdaderos, como ocurrió con el Memorándum de Downing Street, pueden no considerarse políticamente relevantes), la realidad no equivaldría exactamente a la totalidad de los hechos. Para que esta realidad llegue a nosotros resulta más eficaz que los hechos se narren, pues así pierden su

«carácter contingente». Adquieren entonces «algún significado comprensible para el ser humano».[9] Por eso, nos dirá Arendt, quien dice la verdad factual, «en la medida en que es también narrador, origina esa reconciliación con la realidad».[10]

¿Por qué es tan importante aquí la palabra «contingente»? Porque uno de los elementos con los que peor lidia la mente humana es la imprevisibilidad, la sorpresa, lo que no podemos controlar o, a veces, comprender. Por eso es interesante volver a leer las palabras de Isak Dinesen: «Todas las penas se pueden sobrellevar si las introduces en una historia o cuentas una historia sobre ellas». Lo que diferencia un hecho histórico (una verdad factual) de un axioma matemático (una verdad científica) es esa contingencia: las cosas suceden de una manera, pero la propia imprevisibilidad humana podría haber hecho que sucediesen de otra. Y debido a su «molesta contingencia ilimitada», podrían incluso haber sucedido de millones de maneras distintas. Es de esa aceptación de unos hechos subsumidos dentro de una narrativa que los dota de sentido (algo que Arendt identificaba con la «veracidad» y que nosotros podríamos equiparar a la noción de «mundo común») de donde nace la posibilidad del juicio. Por eso siempre tratamos de que el pasado nos dé seguridad. Y por eso las narrativas del populismo nativista sobre recuperar el control (el «Take back control» del Brexit) o la grandeza perdida (el «*Make America great again*» de Trump) son nostalgias del pasado.

El populismo, sin embargo, no utiliza las narrativas con ninguna pretensión de veracidad, y mucho menos para construir un mundo común donde fijar el sentido que damos a los hechos. Muy al contrario, como describe Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*,

los populistas emplean las narrativas como una herramienta para el control psicológico y político. Sus relatos no sirven para fijar hecho alguno, sino para construir los hechos mismos; no crean consenso sobre la realidad, reemplazan a la realidad misma desde una ficción que se percibe más comprensible y predecible. Si miramos hoy las narrativas de los nazis sobre la superioridad aria y la conspiración judía global, sabemos que trataban de construir una ficción simplificadora que ofreciese un enemigo común ante la incertidumbre económica y social de la época de entreguerras. Hoy también vivimos en un mundo de inseguridad económica y pérdida de identidades estables, de miedo ante el imprevisible futuro que augura el cambio climático. En dicho contexto, la promesa de volver al pasado y regresar a un Occidente blanco y cristiano, como transmiten los relatos de la ultraderecha de Orbán, Meloni o Le Pen, resultan en cierto modo estabilizadoras, al igual que lo fue la promesa de superioridad aria de los ideólogos nazis.

Por encima de todo, una buena narrativa ofrece coherencia, y esa coherencia nos otorga, a su vez, una sensación de seguridad. Ocurre con el historiador y el novelista, pero también con el científico. Lo explica la profesora de filosofía moral y política de la London School of Economics, Diana Popescu:[11] lo que hace que las afirmaciones científicas lleguen a nosotros y les demos credibilidad no es su correspondencia con hechos observables (o al menos no solo), sino su coherencia interna y la narrativa que las envuelve. Nuestras creencias no son fragmentos aislados, sino hilos entrelazados en un «tejido interconectado». Así es como los movimientos de la posverdad reestructuran sus redes de creencias, asegurándose de

que sigan siendo internamente coherentes, incluso cuando se enfrentan a pruebas que las desmienten.

Imaginen estar ante la imagen de una ciudad perfectamente visible a gran distancia sin que se oculte bajo el horizonte, contradiciendo así la creencia de que la Tierra es redonda. Antes que cuestionar la coherencia de la teoría científica y de la autoridad científica misma, reestablecemos la coherencia no guiándonos solo por un hecho aislado, esto es, la prueba fotográfica que muestra que la ciudad no se oculta en el horizonte.[12] En un contexto de desarraigo, atomización social y, sobre todo, desconfianza hacia los consensos establecidos, la importancia de la narrativa es aún mayor. La construcción de un gran relato que dé sentido a nuestras vidas resulta esencial, hasta el punto de que su coherencia interna sea más importante que la verdad misma. Lo que importa, así, no es que las narrativas sean verdaderas, sino coherentes y consistentes. Y esto volvería a demostrar por qué este problema no puede resolverse con un *fact-checking*: los acuerdos no lo son solo sobre hechos individuales, sino sobre los sistemas de confianza que los sustentan. La solución a las divisiones epistémicas que crea la posverdad, esto es, la separación o fragmentación en las formas en que diferentes grupos o personas perciben y entienden lo que consideran «verdad» o «conocimiento», no radica en verificar hechos, sino en entender que la raíz del problema es la existencia de una disputa, de una guerra abierta sobre la confianza y la autoridad.

En un contexto de desconfianza hacia las autoridades establecidas (como las científicas o políticas), las personas ya no comparten una visión común de los hechos. Esto no solo es un desacuerdo sobre hechos aislados; refleja una disputa de mayor calado sobre *qué* o

quién tiene la autoridad para definir lo que es verdadero. La división epistémica, entonces, no se limita a diferencias sobre datos objetivos o hechos verificables, sino que incluye un conflicto más amplio sobre los sistemas de confianza que sustentan esos hechos.

Arendt lo explica de forma taxativa: a los seguidores de un movimiento no los convencen los hechos, sino la coherencia del sistema ideológico que esas narrativas presentan. Lo que convence a las masas no son los hechos, ni siquiera los hechos inventados, sino solo la consistencia del sistema del que son presumiblemente parte. [13]

Al hacernos incapaces de distinguir la realidad de la ficción, se suprime nuestro pensamiento crítico. Por eso esas narrativas, muchas veces alocadas, funcionan, lo que significa que tienen arraigo político. En un mundo donde los hechos se han subordinado a la narrativa, lo de menos es si son verdaderos o no. Lo importante, en definitiva, es que encajen con la visión del movimiento.

Arendt irá más lejos y nos hablará de una característica psicológica fundamental de la propaganda de masas: la disposición de las audiencias a creer lo peor, sin importar lo absurdo que sea. Esto no significa que las personas en realidad crean cada mentira, sino que han llegado a un punto donde se acostumbran a ser engañadas y dejan de ser sensibles a la falsedad. En este tipo de regímenes, los individuos ya no esperan la verdad; cualquier declaración se toma como una mentira inevitable. La descripción del fenómeno es estremecedora:

> La propaganda de masas descubrió que su audiencia siempre estaba dispuesta a creer lo peor, por absurdo que fuera, y que no se resistía especialmente a ser engañada, puesto que, de todas formas, consideraba cualquier declaración una

> mentira. Los jefes totalitarios de masas basaron su propaganda en la correcta suposición psicológica de que, bajo semejantes condiciones, uno podía hacer un día creer a la gente las más fantásticas declaraciones y confiar en que, si al día siguiente recibía la prueba irrefutable de su falsedad, esa misma gente se refugiaría en el cinismo. En lugar de abandonar a los líderes que le habían mentido, aseguraría que siempre había creído que tal declaración era una mentira, y admiraría a los líderes por su superior habilidad.[14]

Los líderes totalitarios explotan esta disposición humana a través de una estrategia psicológica: saben que, aunque digan algo absurdo o falso, la gente no se sorprenderá ni se sentirá traicionada si más adelante se demuestra que lo que dijeron era falso. Lo crucial aquí es que nosotros, los ciudadanos, dejamos de desafiar a los líderes. En lugar de reconocer el engaño, nos refugiamos en el cinismo: «Ya sabíamos que era una mentira, pero eso no importa». Se consolida así una cultura de desconfianza, pero los líderes siguen teniendo el control. En vez de perder el respeto, los seguidores admirarán al líder por su habilidad para manipular la verdad y engañar a las masas.

Lo que Arendt está mostrando aquí es que la propaganda totalitaria no solo manipula la verdad, sino que también juega con la percepción de la realidad de las personas. Los seguidores se adaptan psicológicamente a la idea de que la verdad es fluida y que las mentiras, por absurdas que sean, pueden aceptarse si sirven al propósito del líder.

Este cinismo no debilita el poder del líder, sino que lo fortalece, porque la gente se convierte en cómplice del engaño de manera inconsciente. Al usar la mentira constante, las personas dejamos de esperar y exigir la verdad. En lugar de desafiar la mentira, nos

rendimos ante ella y admiramos incluso la astucia del líder que las impone.

LA LEALTAD DE LAS MASAS AL LÍDER

La clave para alimentar las narrativas del líder está en la repetición de emblemas o ideas fuerza. Y aquí debemos reconocer a Trump haber demostrado una habilidad inusitada para construir relatos coherentes que resultan emocionalmente familiares a sus seguidores. Esas ideas funcionan como base de una ficción coherente que es, en palabras de Arendt, «consistente, comprensible y predecible». De lo que se trata es de ofrecer una feliz fantasía de cobijo en un mundo en el que la capacidad protectora del Estado disminuye mientras aumenta nuestro sentimiento de vulnerabilidad. Cuando Donald Trump dice que va a «construir un muro con México que proteja nuestras fronteras»[15] lo que está haciendo es reforzar la idea de que América va primero. Cuando afirma que fue «elegido para representar a los ciudadanos de Pittsburgh, no de París»,[16] no solo pretende salirse de los acuerdos internacionales sobre el cambio climático, también está diciendo que América va primero. Todo el mandato de Donald Trump se basó en la repetición de ideas clave articuladas de forma sencilla para esgrimir un nacionalismo tribal construido desde un mundo ideológicamente consistente. Al repetir afirmaciones simples, aunque estén divorciadas de los hechos, Trump ofrece a sus partidarios una visión de la realidad más comprensible que la realidad misma, y esto

funciona porque preferimos estabilidad emocional, incluso si es falsa, a enfrentarnos a las incertidumbres del mundo real.[17]

Cuando Trump declaraba con insistencia que había habido un fraude electoral en la elección presidencial de Joe Biden, la idea que quería transmitir es que él, y no Biden, era el presidente legítimo de Estados Unidos. También estaba diciendo, tal y como comprobamos todos con el asalto al Capitolio del 6 de enero de 2020, que quienes lo apoyan deberían hacer cualquier cosa para mantenerlo en el poder. Trump, en fin, alimenta una única narrativa: un nacionalismo nativista que describe como amenazado y que da sentido y arraigo a su movimiento. Es así como construye ese «ficticio mundo de consistencia que es más adecuado que la realidad misma a las necesidades de la mente humana»,[18] como ya explicaba Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*.

Pero hay muchos más ejemplos, como sus declaraciones antes de su investidura en enero de 2025. En ellas habló de sus ambiciones expansionistas, algo que contradecía de manera directa la percepción aislacionista general de su figura y su ideología. ¿Es Trump aislacionista o imperialista? Pues según y cómo. A pesar de su supuesto mercantilismo arancelario, Trump lanzó propuestas explosivas, como recuperar el canal de Panamá, anexionarse Canadá como el 51.º estado o usar la fuerza para adquirir Groenlandia, combinando en sus intervenciones y discursos su habitual victimismo con amenazas brabuconas hacia aliados y vecinos. Pero lo importante es entender que Trump ha sabido utilizar con habilidad estrategias narrativas que podríamos asociar a la posverdad, al basarse no en datos objetivos, sino en emociones, percepciones y simples manipulaciones de los hechos, como sus falsas afirmaciones

sobre el coste de la protección militar de Canadá o el déficit comercial de Estados Unidos con su vecino del norte.

Trump busca reforzar e imponer una narrativa donde Estados Unidos aparece como víctima de la explotación de otros países (ya saben: *America first*), algo con lo que sus seguidores se identifican emocionalmente, a pesar de su cacareado aislacionismo y, por supuesto, de los datos que la contradicen. Creando enemigos imaginarios (como el primer ministro canadiense, Justin Trudeau, o el mismísimo Gobierno de Dinamarca) simplifica problemas complejos y polariza a su audiencia, y desvía así la atención de los factores estructurales reales en favor de narrativas personalizadas. Pero, sobre todo, lo que hace siempre es apelar al bucle melancólico del nacionalismo. La referencia a la anexión de nuevos territorios, como Groenlandia o Canadá, podría evocar comparaciones con figuras históricas como Thomas Jefferson o Andrew Johnson. Al romantizar los actos imperialistas del pasado, conecta emocionalmente con el idealizado auge histórico de Estados Unidos y legitima desde el pasado sus actuales aspiraciones de expansión territorial.

A esta paradoja se suma otra igualmente reveladora: Trump, que se presentó como el candidato de la paz que iba a sacar a Estados Unidos de conflictos bélicos, no duda en bombardear Irán apenas unos meses después de asumir el cargo. La retórica pacifista convive así con la práctica militarista, demostrando que el *America first* no significa renunciar al poder, sino ejercerlo de manera más unilateral y menos sujeta a alianzas o consensos internacionales. Es el autoritarismo proyectado al exterior: Trump quiere toda la libertad de acción (bombardear, anexar, amenazar) sin ninguna de las

responsabilidades (alianzas, consensos, derecho internacional). Su pacifismo es, en realidad, un militarismo sin restricciones.

Irónicamente, bajo su retórica de «proteger al mundo libre», Trump desestima y desprecia abiertamente las reglas internacionales, los tratados suscritos por su país y las alianzas estratégicas, como la OTAN. Su desdén hacia las normas y consensos tradicionales es una característica típica de las narrativas de la era de la posverdad, cuando la retórica de confianza se reconstruye en torno a líderes carismáticos antes que alrededor de las instituciones democráticas. Trump sabe bien, en fin, que solo una buena historia, por falsa que sea, es capaz de suscitar la lealtad de las masas, porque, como también nos advierte Arendt, la propaganda «puede atentar vergonzosamente contra el sentido común solo donde el sentido común ha perdido su validez».[19]

Lo que Trump está haciendo es crear una realidad alternativa en la que sus mensajes encajan con una ficción general construida con insistencia y ahínco, con el objetivo de que, cuando llegue el momento, sus partidarios se movilicen y hagan lo que sea preciso para mantenerlo en el poder. Es el poder de la «retórica tribal», donde lo importante, recordemos, no son los hechos, «ni siquiera los hechos inventados», sino la lealtad, la característica definitoria de los seguidores de cualquier movimiento. El marco creado por las narrativas elimina la ambigüedad y, sobre todo, los dilemas éticos, pues todo es bueno dentro de la tribu, donde resulta fácil y natural adherirnos al líder y al movimiento de manera incondicional. Fue así como las narrativas ideológicas del nacionalsocialismo transformaron la percepción sobre los judíos. No se trataba solo de justificar su exclusión y persecución, sino de convencer a los alemanes de que

las acciones contra ellos eran necesarias para preservar la estabilidad y el orden del Reich.

También Giorgia Meloni utiliza el mismo juego de suma cero con sus políticas migratorias deshumanizantes, que ha conseguido envolver dentro de un relato de insoportable amenaza para la seguridad, la economía y la identidad cultural de Italia. Dicha narrativa se presenta como una solución eficaz de una líder más centrada en mostrar «firmeza» que en resolver el problema de forma estructural, lo que hace todavía más insoportable el interés que sus políticas han suscitado en supuestos líderes de izquierda como el primer ministro británico, Keir Starmer. En este contexto, lo que todos ignoramos, de forma consciente o inconsciente, son los dilemas éticos inherentes a las narrativas que glorifican el muro y la frontera. Y ni siquiera mencionamos las implicaciones legales, morales y logísticas de propuestas tan deshumanizantes, como el traslado de personas migrantes a terceros países para ser internadas en campos de concentración modernos. El poder de la narrativa populista radica en su capacidad de tocarnos de manera profunda, a veces sin que seamos conscientes de hasta qué punto nos afecta, o de que, al ser parte de este relato, todos somos cómplices, aunque no queramos reconocerlo.

Meloni juega a reforzar la identidad nacional y la soberanía italiana frente a lo que se percibe como caos migratorio. El discurso público que mantiene ha explotado incluso veleidades imperialistas con Albania, y no solo porque el acuerdo migratorio entre Italia y Albania obliga al Estado albanés a ceder durante un tiempo su soberanía sobre los territorios donde se construirán los centros de detención y procesamiento de migrantes. El acuerdo permite a Italia, un país

más rico y poderoso, ejercer funciones administrativas, judiciales y de seguridad en territorio albanés. Dicha transferencia de control refleja un poder desigual y se asemeja demasiado a las antiguas prácticas coloniales, cuando los centros de poder ejercían influencia directa sobre los territorios periféricos. La política de externalizar la detención y el procesamiento de migrantes refuerza la separación entre «el centro» europeo (Italia) y la «periferia» (Albania), y convierte a esta última en un no-lugar donde se detiene a los migrantes y se los oculta de la vista pública. Pero es que además, como explica Lea Ypi,[20] escritora y politóloga albanesa, autora de la novela autobiográfica *Libre* (2021), Meloni utiliza un lenguaje que evoca la ocupación italiana de Albania durante la Segunda Guerra Mundial, cuando ambos territorios estuvieron unidos bajo la jurisdicción del régimen fascista. Ypi describe cómo esta narrativa se conecta con la nostalgia imperialista que Meloni busca explotar para fidelizar a su base política de extrema derecha. Cuando Meloni habla de una «reunificación de los Balcanes Occidentales a Europa», rechazando la idea de «adhesión» (un término que sugiere respeto por la soberanía de los estados), está insinuando una continuidad histórica que ignora la ocupación colonial. Al presentar el acuerdo con Albania como un acto de «amistad», se perpetúa una lógica de subordinación, en la que las relaciones entre países se basan en la dominación de unos sobre otros, reflejando las dinámicas imperialistas del pasado.

Otro aspecto relevante es el hecho de que evitemos profundizar en las condiciones de los campos de refugiados de Albania o en los derechos de las personas migrantes. A través de una retórica de alarma y seguridad, el foco ético se desplaza a la idea de la

eficiencia y el control de fronteras. Es más, Meloni sabe bien cómo polarizar con las cuestiones éticas: su política se presenta como una lucha entre «el orden» representado por su Gobierno y el supuesto descontrol promovido por los defensores de los derechos de los migrantes. Como con cualquier discurso polarizador, lo que se consigue al final es simplificar una cuestión compleja impidiendo el diálogo y favoreciendo la consolidación de posturas extremas que preparan el tránsito hacia la lealtad total. Y es que el totalitarismo, según Arendt, se cimenta justo en esa lealtad absoluta e incuestionable que solo puede construirse a través de los movimientos de masas. Dicha lealtad depende de la capacidad del líder de convertirse en el único referente de significado. El líder es la fuente de verdad. Por eso Trump encarna de forma tan canónica esta lógica perversa, pues se muestra como un líder que trasciende los límites de la verdad factual y exige una fe ciega y casi religiosa en su visión y liderazgo.

«Podría plantarme en medio de la Quinta Avenida y disparar a alguien, y no perdería votantes». Todos recordamos las escandalosas e inquietantes declaraciones que hizo Donald Trump en un mitin de campaña en Iowa en enero de 2016. Al señalar algo así, a plena luz del día y sin ambages, y continuar su campaña como si nada (o incluso siendo aún más popular), Trump hizo algo más que mostrar lo que le decían las encuestas.

Como explica Roger Berkowitz, lo que hacía era mostrar que sus partidarios exhibían una lealtad sin precedentes, erigiéndose en ejemplo perfecto de «la naturaleza esencial de la lealtad de los movimientos de masas».[21] Tal lealtad, nos dice Arendt, «solo puede esperarse del ser humano completamente aislado que, sin

ningún otro vínculo social con la familia, los amigos, los camaradas o incluso los meros conocidos, deriva su sentido de tener un lugar en el mundo solo de su pertenencia a un movimiento».[22] Las condiciones económicas y sociales actuales y el propio mecanismo de funcionamiento de las redes sociales diseñadas para tal fin (el aislamiento y la rigidez mental que nos provocan) crean esos sentimientos de soledad y desarraigo que mueven a las personas a buscar el sentido de su vida en algo que esté por encima de ellos y que dé sentido a todo.

LA COHERENCIA DEL DELIRIO

Hannah Arendt nos enseña que los movimientos de masas se alimentan de individuos aislados, desarraigados y desconectados de las estructuras sociales tradicionales. Los políticos son hoy cada vez más conscientes de ello y por eso se habla tanto de las «narrativas»: saben que las mejores historias son las que ofrecen sentido a la realidad y nos proporcionan esa previsibilidad que relacionamos con la seguridad y el arraigo, justo porque «lo que las masas se niegan a reconocer es el carácter fortuito que penetra a la realidad».[23]

Las narrativas que construyen sistemas alternativos de significado para crear una comunidad de pertenencia en forma de movimiento son eficaces porque, como nos explica Arendt, las masas, «en función de su desarraigo»,[24] desean escapar de la realidad. Estar arraigado significa, literalmente y como explicaba Simone Weil, «echar raíces», tal vez «la necesidad más importante e ignorada del alma humana».[25] Philipp Blom afirma que quien no se siente hoy

parte del sueño liberal (no como ideología, sino como una actitud ante el mundo, caracterizada por la apertura, sobre todo económica, como parece haber hecho el mundo rico) se refugia en ese otro sueño: el sueño de la fortaleza, «la respuesta autoritaria a la fría libertad de mercado».[26]

El aislamiento es una vía para que los demagogos de hoy articulen sus tribus bajo las condiciones psicológicas de la lealtad total. Arendt habló de las experiencias básicas de la vida moderna (el desarraigo, la falta de hogar, la soledad) situándolas como experiencias fundacionales del totalitarismo. Caracterizó, en definitiva, los movimientos, como unas corrientes que arrastraban a las personas ofreciéndoles lo que más añoraban: un mundo ideológicamente coherente y humanamente previsible.

> Antes de conquistar el poder y de establecer un mundo conforme a sus doctrinas, los movimientos conjuran un ficticio mundo de consistencia que es más adecuado que la misma realidad a las necesidades de la mente humana; un mundo en el que, a través de la pura imaginación, las masas desarraigadas pueden sentirse como si estuvieran en su casa y hallarse protegidas contra los interminables *shocks* que la vida real y las experiencias reales imponen a los seres humanos y sus esperanzas.[27]

Para crear ese mundo ficticio es esencial la repetición sucesiva de palabras claves, de emblemas efectistas que capten la acústica emocional e inoculen una sensación de pertenencia basada en una ficción «consistente, comprensible y previsible». No es casual que la época de los grandes relatos haya virado hacia la de los eslóganes rimbombantes, donde lo que importa no es su veracidad, sino el impacto. Las consignas que iniciaron la era de la posverdad

permanecerán en nuestra memoria. Esos lemas grandiosos e increíbles funcionan porque apelan a las emociones y al sentimiento de pertenencia: «Take back control», «Make America great again» o «Je veux remettre la France en ordre». A través de ellos los partidos se transforman en movimientos y pasan de representar intereses a proyectar estados de ánimo, ofreciendo las condiciones inalterables para la ansiada lealtad total.

Poco a poco, la dimensión comunicativa de la política desaparece como valor democrático. Nuestras comunidades o grupos políticos, con sus sistemas alternativos de significación, parecen haber renunciado a abrir procesos de reflexión, revisión deliberativa y convicción mutuas. Nos encerramos en una *verdad tiránica*, nuestra verdad, lo que termina por cercenar cualquier opción de negociación, acuerdo mutuo, apertura, propuesta o, incluso, imaginación. Los líderes solo hablan a su tribu, y muchos medios de comunicación también. Es así como se quiebra toda relación pública y se acaba disolviendo el lazo social. Pasó en el Brexit, pasó en Cataluña con el *procés* y está pasando ahora mismo en la mayoría de las democracias contemporáneas. Encerrados en las verdades incontrovertibles de la tribu, hemos frenado la conversación convencidos de que tenemos razón, lo que inevitablemente merma nuestra calidad democrática.

Arendt lo expresó bien cuando afirmó que «si estuviéramos en posesión de la verdad no podríamos ser libres».[28] El intercambio de palabras, la conversación, el discurso unen a los ciudadanos, y por eso para los griegos «la esencia de la amistad consistía en el discurso», en poder discernir conjuntamente sobre los asuntos de la polis. La misma idea de conversación se refiere, necesariamente, al

mundo común, pues «por mucho que nos afecten las cosas del mundo, por muy profundamente que nos estimulen, solo se tornan humanas para nosotros cuando podemos discutirlas con nuestros semejantes».[29]

Las mentiras y los emblemas no nos atraen porque sean escandalosos o ilógicos, sino precisamente por su lógica: «Lo que hace encajar a la "idea" en su nuevo papel es su propia lógica»,[30] diría Arendt. De hecho, nuestra autora nos explicó que una de las características de los movimientos totalitarios consiste en que esa lógica motriz se acaba imponiendo sobre la realidad: no se puede pensar A sin pensar B. No se puede pensar que «España nos roba» sin pensar que hay que independizarse. No se puede pensar que los inmigrantes de Springfield se comen las mascotas sin pensar que es urgente construir un muro más alto. No se puede pensar que Reino Unido es un gran imperio sin pensar que la Unión Europea es un freno a su grandeza y desarrollo. No se puede pensar en las medidas represoras que ha tomado Trump contra las universidades sin pensar que es la respuesta legítima a los excesos de la agenda *woke*.

Sucede así porque «el pensamiento ideológico ordena los hechos en un procedimiento absolutamente lógico que comienza en una premisa cuyos axiomas se han aceptado, y se deduce todo a partir de ahí; es decir, procede con una consistencia que no existe en ninguna parte del ámbito de la realidad»,[31] señala nuestra autora. Pero muchas veces no es la razón, sino la realidad, lo que acaba emergiendo como un corcho a la superficie del agua, a veces con la fuerza de una bofetada en la cara. Por eso Arendt hablaba también de la fuerza coactiva de la verdad. Al mentiroso se le cobran las deudas porque, a la postre, la fuerza de los hechos es demasiado

amplia como para cubrirla o adaptarla a los intereses de un líder o a la pura perpetuación en el poder.

Sin embargo, como se preguntaba Lyndsey Stonebridge,[32] ¿hasta qué punto tiene que empeorar la realidad para que se rompan los mitos? Al decir de esta experta en Hannah Arendt, para conservar su libertad un país debe renunciar a las fantasías de omnipotencia y enfrentarse tanto a lo mejor como a lo peor de sí mismo. El autoengaño es siempre más peligroso que la mentira deliberada, pues un político que se engaña a sí mismo sobre sus propias mentiras pierde el contacto con la realidad y con su público, y queda expuesto a un fracaso inevitable. Lo vimos de una forma bastante clara con el Brexit y el *procés*. Y aunque no hay que ser ingenuos, pues la manipulación narrativa forma parte desde siempre del arte político, sí debemos exigir a nuestros políticos la responsabilidad de crear historias que reflejen una relación de cercanía y coexistencia con lo real y nos eviten así caer en la tiranía. Stonebridge afirma que los mejores políticos hoy, los políticos virtuosos, serían aquellos capaces de persuadir al público de que compartimos un mundo común basado en hechos. Pero esto está lejos de producirse.

En las democracias occidentales actuales, las palabras y los hechos se han transformado en armas de combate político, más que en medios para la discusión y deliberación democráticas. Incluso el término «bulo» se ha convertido en un instrumento de ataque en la refriega política, hasta llegar a vaciarse de su verdadero significado. «El principal bulo que circula hoy en España es que usted sea ministro de Justicia», dijo la diputada del PP, Cayetana Álvarez de Toledo, en una sesión de control parlamentario al Gobierno en

noviembre de 2024, mientras el ministro Bolaños la acusaba de ser «el hilo conductor de los bulos y de las patrañas» del Partido Popular e «historia viva del bulo y de la mentira en España», en referencia a las mentiras ominosas del Gobierno de Aznar, tras los atentados del 11 de marzo y la supuesta autoría intelectual de ETA. Y justo este es el problema: el vaciamiento de las palabras que hoy ahondan la distancia o la diferencia en lugar de crear un vínculo de confianza. Si la conversación pública se reduce al bulo y al señalamiento del otro como mentiroso, a la lógica del «todo el mundo miente», como parece suceder al menos en España, la palabra deja de funcionar como debería, esto es, para nombrar una realidad, perdiendo cualquier anclaje con ella.

La batalla política se reduce hoy no a perseguir la verdad, sino a imponer un relato que seguirá de forma acrítica cada una de las tribus en liza. La realidad es que hablar constantemente de bulos profundiza en la desinformación. La utilización indiscriminada de la palabra «bulo» en la refriega política hace que, en lugar de reivindicar la realidad, se nos acabe apartando de ella a través del cinismo o del puro nihilismo. Como explica Arendt, si todo el mundo miente siempre, o si todo el mundo acusa al otro de mentir, la consecuencia no es que te creas las mentiras, sino que ya nadie cree nada, algo muy peligroso en un mundo en el que proliferan cada vez con más intensidad las catástrofes naturales, donde los bosques arden, los diques se rompen y los incendios, inundaciones y sequías devastan regiones enteras. El negacionismo climático es, probablemente, la mentira más dañina de nuestro tiempo: una que no nos podemos permitir. Para sostener una mentira así hace falta dejar de creer en muchas otras cosas, y sobre todo en la autoridad

de la ciencia. La posverdad no carcome solo las verdades de hecho de las que nos habla la ciencia y las degrada en opiniones infundadas; el problema es que también acaba con un tipo de racionalidad científica, lo que mina a su vez las condiciones democráticas en las que debería darse el debate sobre el cambio climático, socavando nuestra capacidad para vivir juntos.

Si no compartimos un entendimiento común de lo que constituye la racionalidad científica, ¿cómo podremos debatir y emitir juicios colectivos? El peligro para nuestras sociedades democráticas es evidente, y por eso los gobiernos han incluido en sus agendas la necesidad urgente de combatir la difusión de información falsa, instando a los medios de comunicación a denunciarla y a tomar acciones para controlarla. A medida que avanzan las campañas de sensibilización y formación dirigidas a los ciudadanos, es importante recordar que no todos los problemas provienen del mal uso de las redes sociales. Uno de los diagnósticos más esclarecedores sobre el fenómeno de la posverdad proviene del historiador francés Pierre Rosanvallon, quien señala que el verdadero problema radica en la erosión de la confianza en esas instituciones sociales «invisibles» que, antes, proporcionaban un marco de referencia común, un punto de anclaje que nos orientaba en un mundo cada vez más incierto. La creciente precariedad de nuestro mundo tiene mucho que ver con este vacío de confianza, porque, al final, necesitamos esos puntos de referencia sólidos para poder conversar y coexistir. Sin ellos, corremos el riesgo de perder la capacidad de conectarnos y actuar juntos como sociedad.

11

HABLAR JUNTOS EL MISMO IDIOMA

O sobre cómo entender la erosión de la autoridad de la ciencia

La posverdad no es solo un fenómeno de desinformación, emociones manipuladas o nuestra creciente dificultad para distinguir lo verdadero de lo falso. Es también un momento histórico, una era marcada por el escepticismo radical hacia el conocimiento experto. Y pocos episodios la ilustran con tanta claridad como el Brexit. En aquellos meses febriles previos al referéndum, el desprecio por la voz de los expertos dejó de ser un síntoma aislado para convertirse en una estrategia política. Lo vimos con el ejemplo de Michael Gove sentenciando, con desafiante suficiencia: «El Reino Unido ya está harto de expertos». No era solo una frase: era una declaración de guerra contra el saber académico, contra los datos, contra cualquier análisis que incomodara la narrativa del *Leave*.

El ambiente se enrareció. Mientras las cifras se retorcían en los discursos oficiales y las *fake news* inundaban los medios, la academia se convirtió en un blanco. Y aquellos profesores que osaban cuestionar las promesas del Brexit pronto descubrieron lo que significaba opinar en tiempos de furia: ataques en redes,

campañas de desprestigio, linchamientos mediáticos. Fue un pulso entre la verdad y la narrativa, entre los hechos y el fervor ideológico. Un choque que no solo redefinió la política británica, sino que nos dejó una pregunta aún sin respuesta: ¿qué ocurre cuando el conocimiento se convierte en enemigo?

Atacar a los expertos no era solo desacreditar una voz incómoda: era cuestionar la propia posibilidad de un conocimiento compartido, de una racionalidad común que, durante siglos, había encontrado en la ciencia su columna vertebral. Lo que estaba en juego no era solo la verdad, sino la posibilidad de debatir. El Brexit no se discutía: se imponía entre gritos, eslóganes y desinformación. Al socavar las condiciones mínimas para una deliberación pública razonada se desmantelaban también los puentes que permiten a una sociedad convivir, disentir y avanzar sin romperse. Si algo habían tenido en común las democracias modernas era la confianza en ciertos pilares compartidos, y entre ellos, la autoridad de la ciencia, no como una verdad revelada, sino como un punto de partida desde el cual discutir, disentir y construir juntos. Golpear ese fundamento fue más que una estrategia política: fue un ataque a nuestra capacidad de habitar un mundo común.

La autoridad, tanto política como intelectual, atraviesa hoy una de sus crisis más profundas en el seno de las democracias contemporáneas. Pero este derrumbe no es del todo nuevo. Ya en 1954, Hannah Arendt advertía que la autoridad «se había esfumado del mundo moderno». Su diagnóstico, lejano en el tiempo, resuena hoy con una lucidez inquietante. En su célebre ensayo, Arendt no hablaba de un deterioro gradual, sino de una ruptura radical: la desaparición de toda posibilidad de apoyarse en experiencias

auténticas y compartidas por todos.[1] Lo que entonces describía como una «atmósfera general, social y política»[2] —marcada por la pérdida de legitimidad de los referentes tradicionales— es hoy una realidad palpable. Los intermediarios de sentido y cohesión social — los partidos, los sindicatos, la academia, los medios de comunicación — han perdido centralidad. Arendt lo formulaba con términos como «crisis», «colapso», «decadencia». Nosotros lo vivimos como una desorientación colectiva, un vacío en el lugar donde antes había marcos comunes para pensar el mundo. Y es justo ese vacío el que hoy ha alcanzado el corazón de nuestra relación con lo real. Ya no se trata solo de desconfiar de una figura o institución concreta. Se trata de haber roto con la idea de que pueda existir algo digno de considerarse autoridad: una fuente legítima desde la cual comenzar a entendernos.

LA IMPOSIBILIDAD DE CONVERSAR

En una democracia sana, un debate sobre algo tan trascendental como el Brexit debería poder anclarse en una cultura científica del diálogo: una conversación fundada en pruebas compartidas, en argumentos que partan de diagnósticos comunes y en una voluntad genuina de comprender. La autoridad científica no impone dogmas, sino que sostiene el suelo común del lenguaje: nos ofrece, como decía Arendt, la certeza de que las palabras que usamos, los conceptos que invocamos, poseen un significado reconocible, estable, compartido. Esa capacidad de nombrar el mundo juntos es lo que permite que el debate democrático no se disuelva en ruido. Si

esto sucede, advertía Arendt, «nos garantizamos unos a otros el derecho de retirarnos a nuestros propios mundos de significación y pedimos solo que cada uno sea coherente dentro de su terminología personal».[3] Ahí, justo ahí, es donde la conversación se vuelve imposible. No porque pensemos distinto, sino porque ya no hablamos el mismo idioma. Y sin un lenguaje común, lo que se rompe no es solo el debate: es la posibilidad de la democracia.

Dejamos de reconocernos como parte de una misma realidad cuando, al hablar, sustituimos los hechos por bulos, teorías conspiranoicas o mentiras fabricadas para negar lo evidente. Así fue, al final, con el Brexit. Lo que parecía un debate político se transformó en una lucha por el derecho a definir lo real, donde las palabras ya no significaban lo mismo para todos y la verdad se volvió materia de sospecha.

Cuando la polarización extrema se instala en el corazón de la democracia, el diálogo se apaga. Pero antes de ese silencio, ocurre algo de mayor calado: se rompe el pacto que da sentido a las palabras, ese acuerdo invisible que permite que los ciudadanos se entiendan aunque discrepen. La democracia, más que un régimen político, es un modo de comprendernos mutuamente, una arquitectura invisible de significados compartidos. Cuando esa arquitectura se derrumba —como advirtió Arendt— lo que colapsa no es solo una forma de gobierno, sino la posibilidad de vivir con otros sin caer en la hostilidad permanente. El conocimiento experto no es un oráculo ni una trinchera ideológica, sino un puente necesario: una base desde la cual las diferencias pueden discutirse sin que la conversación se disuelva en ruido o engaño. No se trata de eliminar los desacuerdos, sino de darles un terreno firme sobre el

que puedan desplegarse, porque sin hechos, sin rigor, sin alguna forma de verdad verificable, no hay política, solo propaganda.

En el caso del Brexit, la razón por la que no se produjo un debate basado en la racionalidad científica fue que dicha desconfianza hacia la ciencia formaba parte esencial de la expresión de la ola populista que lo produjo. De hecho, el cuestionamiento de la autoridad científica en nuestro mundo contemporáneo se ha convertido en uno de los elementos centrales para explicar la crisis de la democracia y la era de la posverdad, sobre todo por la manera en que ha cambiado el proceso de formación de la opinión pública con el desarrollo de la tecnología digital. Si dicha tecnología ya estaba mediatizada y canalizada por los propios expertos, la aparición de internet ha cambiado las reglas del juego. La llegada de internet rompió el monopolio de la producción y difusión legítima del conocimiento y la opinión pública que durante décadas estuvo en manos de las élites tecnocráticas, los medios tradicionales y las instituciones académicas. La ruptura de ese monopolio acabó con el control centralizado sobre la circulación de ideas y el marco desde el cual se definía qué era una opinión autorizada y qué no.

Antes de la irrupción de internet, el espacio público estaba cuidadosamente mediado. No cualquiera podía participar en la conversación que moldeaba la opinión colectiva. Había puertas de entrada, y no todas estaban abiertas. Para que una voz se considerara legítima, debía venir de ciertos lugares: un periódico de prestigio, una universidad reconocida, una tribuna política. Era un mundo donde el derecho a opinar con autoridad se ganaba —o se heredaba— a través de títulos, credenciales y pertenencia institucional. Publicar una opinión, llegar a una audiencia, influir en

la percepción de los hechos: todo eso dependía de estructuras intermedias. Los grandes medios seleccionaban qué noticias eran relevantes. Los editoriales decidían qué ideas merecían imprimirse. Las universidades marcaban los límites entre el saber validado y el ruido.

No era un sistema perfecto, pero ofrecía filtros, jerarquías, una cierta idea de orden discursivo. Y entonces llegó internet, y con él, el derrumbe de esa arquitectura vertical del conocimiento. De pronto, cualquier persona, desde cualquier lugar, podía opinar, difundir, contradecir, amplificar. El saber dejó de estar confinado a las cátedras o las redacciones, y empezó a circular sin pedir permiso. La autoridad ya no residía en el lugar desde el cual se hablaba, sino en la capacidad de atraer atención. En ese nuevo ecosistema, la distinción entre saber y creer, entre análisis y ocurrencia, empezó a difuminarse. Y con ella, también la confianza en quienes antes tenían el monopolio del juicio: expertos, periodistas, científicos. El cambio no solo fue tecnológico; fue cultural, casi tectónico. La estructura de cómo se construía la verdad en el espacio público se había modificado.

Por supuesto, el populismo aprovechó esta fractura. Los nuevos demagogos comenzaron a dar voz y legitimidad a esas opiniones marginalizadas, amplificándolas frente a una élite que intentaba mantenerlas fuera del debate. Esto hizo visible algo que muchos no querían ver: lo que se consideraba «verdad» en política no era absoluto, sino una construcción sostenida por una élite dominante. La conclusión de este proceso es que la verdad en política es siempre parcial, contingente, disputada. Y cuando se olvida eso —cuando se cree que solo los expertos tienen derecho a definirla— se

corre el riesgo de marginar a millones de personas, hasta que al final el sistema estalla, como pasó con el Brexit, Trump o el auge de otros populismos.

Para recuperar el valor del conocimiento experto —sin caer en la nostalgia de una época idealizada— es imprescindible mirar su erosión con humildad. El Brexit, al fin y al cabo, no fue solo el resultado de desinformación o manipulación emocional; fue también la consecuencia de un rechazo profundo hacia la figura del experto, percibido como arrogante, distante y paternalista. Durante demasiado tiempo, muchos ciudadanos sintieron que los académicos y tecnócratas hablaban desde arriba, con condescendencia, como si la verdad les perteneciera en exclusiva. Esa actitud alimentó, poco a poco, una creciente desconfianza hacia el mundo científico y académico. Por eso, volver a reivindicar el papel de los expertos en los mismos términos que llevaron a esa reacción populista —desde la superioridad moral o el desprecio implícito hacia quien piensa distinto— no solo sería inútil, sino profundamente contraproducente.

La verdad política es lo que nos permite convivir y discutir juntos. La restitución de la autoridad científica debe hacerse desde ese marco. Llevamos años escuchando llamadas para defender la verdad, proteger el periodismo, restaurar la voz de los expertos en el debate público. Esos esfuerzos no han detenido el avance del universo paralelo de la posverdad, donde los bulos y las teorías conspiranoicas no solo circulan, sino que ofrecen a millones de personas una sensación de coherencia y pertenencia. Lo urgente no es repetir que los expertos tienen razón, sino preguntarse por qué dejaron de ser creíbles.

Entender las causas profundas de la erosión de la autoridad científica —y no solo lamentarla— es el primer paso para reconstruirla de forma distinta: más cercana, más democrática, más consciente de sus propios límites y de lo que es la verdad en democracia.

LA LUCHA POR LA VERDAD: LAS NUEVAS GUERRAS DE RELIGIÓN

Siguiendo a Pierre Rosanvallon, podemos afirmar que la desconfianza que dio pie al Brexit no surge de una simple desinformación o confusión, sino que es el reflejo de un resentimiento social profundo, una ira latente que lleva tiempo fermentando.[4] Este rechazo no se limita a un simple desacuerdo, sino que se transforma en una opción política clara, en una toma de posición consciente que explica, en gran medida, el funcionamiento de las *fake news*. ¿Por qué son tan efectivas? Porque se nutren de divisiones sociales emergentes, fracturas que no responden ya a los viejos términos que tradicionalmente configuraban los conflictos políticos. En lugar de discusiones sobre ideologías clásicas, lo que estamos viendo es una lucha simbólica en la que la verdad se convierte en un terreno de disputa.

Lo más desconcertante de este fenómeno es que, a pesar del aumento general en los niveles de educación de la ciudadanía contemporánea, las *fake news* no son exclusivas de los menos informados. Personas instruidas, con un nivel educativo elevado, también se ven arrastradas a la tentación de la desinformación. Este hecho no solo evidencia el caos informativo que las redes sociales

han amplificado, sino que también refleja un rechazo ideológico y emocional hacia las élites científicas y académicas, hacia el conocimiento estructurado que, por mucho que lo queramos, ya no tiene el mismo poder de persuasión. Las *fake news* no son solo el síntoma de una crisis de confianza en la verdad; son, a fin de cuentas, un arma simbólica. Compartir desinformación se convierte en un acto de protesta, una manera de afirmar un modo alternativo de ver el mundo, de desafiar el orden establecido. Se trata de algo mucho más profundo que un simple intercambio de información errónea: se trata de un mensaje político y emocional en su forma más cruda y directa.

Para entender la posverdad en su totalidad, es necesario situarla en su contexto: un tiempo marcado por nuevas divisiones sociales y políticas. La posverdad emerge como una nueva forma de configurar los conflictos, transformándolos en batallas culturales que resuenan con la intensidad de los conflictos religiosos de épocas pasadas. En su libro *Las pruebas de la vida*, el historiador francés Pierre Rosanvallon observa cómo las sociedades contemporáneas se moldean por nuevas heridas, mucho más allá de los conflictos de intereses que antaño canalizaban los partidos políticos y los sindicatos.

Hoy, esas heridas son profundas, invisibles y a menudo irreconciliables.[5]

Aunque las estadísticas y las categorías generales pueden servir para analizar y comunicar la realidad social, y para trazar grandes tendencias, Rosanvallon advierte que no logran captar lo que en realidad define nuestra experiencia como individuos. No alcanzan a capturar eso que Hannah Arendt describía como «la experiencia

sobre el mundo que se abre ante nosotros», un fenómeno muy subjetivo que solo se expresa en el terreno de la opinión. Aquí la verdad no es una línea recta, sino un laberinto de voces dispersas y, muchas veces, contradictorias, donde la realidad se redefine cada día.

La posverdad, entonces, no es solo una cuestión de manipulación informativa, sino un reflejo de una sociedad fragmentada, en busca de certezas, que ha perdido su capacidad de ver el mundo de manera colectiva. Vivimos una era en la que cada opinión se convierte en una batalla, cada verdad en un frente, y la guerra cultural parece más intensa que cualquier conflicto político del pasado. Un conflicto en el que las experiencias más personales y las verdades más subjetivas se elevan al rango de ideologías irreconciliables.

Las estadísticas pueden afirmar que la pobreza ha disminuido, pero eso no cambia el hecho de que, como ciudadana, me enfrento a dificultades muy concretas que no aparecen reflejadas en esos datos. Me cuesta llegar a fin de mes, pagar la calefacción, afrontar todas mis facturas. Y mientras tanto, escucho que «España va como una moto», según los indicadores macroeconómicos. Esta brecha entre el relato oficial y la experiencia cotidiana genera una desconexión profunda. Lo que yo vivo no encaja con el lenguaje estandarizado de los políticos ni con el idioma técnico de los expertos. Y esa desconexión no es trivial: alimenta tensiones sociales, incrementa la desconfianza y erosiona la legitimidad de las instituciones. Cuando la política y las ciencias sociales se expresan solo en términos abstractos o técnicos, pierden su capacidad de identificarse con la vida real de las personas. Se alejan de la

emoción, del conflicto concreto, de las heridas invisibles que atraviesan el día a día de muchos ciudadanos. Y en ese vacío es donde prospera la posverdad: no porque la gente rechace los hechos, sino porque busca un lenguaje que reconozca lo que realmente siente.

Todo esto se vuelve aún más complejo si consideramos cómo han mutado las desigualdades y, con ellas, nuestra manera de percibirlas. Las desigualdades sociales no han desaparecido: persisten, pero lo hacen bajo nuevas formas, con una escala distinta y, sobre todo, con una percepción alterada. Estamos ante desigualdades que escapan a las viejas categorías y que, por ello, muchas veces no encuentran representación ni respuesta. Son desigualdades sentidas, vividas en soledad, que no siempre caben en los marcos estadísticos, pero que modelan profundamente la vida social contemporánea.

Rosanvallon lo expresa así: «Cuando te explotan, si eres un trabajador puedes tener fuerza y orgullo como colectivo, pero, si te atacan, si te desprecian, si te acosan es algo que te afecta individualmente y de manera muy diferente».[6]

Las desigualdades económicas actuales son mucho más pronunciadas que en el pasado, pero, a pesar de esa radicalización y del vaciamiento de las clases medias, no existe una acción práctica o efectiva contra dichas disparidades, porque las fuentes de riqueza y poder han cambiado, pero también porque las desigualdades son mucho más complejas que antes. Aunque la lucha de clases sigue existiendo, ha perdido su centralidad como eje explicativo de las desigualdades. En el pasado, un trabajador explotado podía encontrar fuerza y orgullo en su pertenencia a un colectivo, por

ejemplo, un sindicato. Sin embargo, las formas actuales de desigualdad y exclusión, como el desprecio, el acoso o la humillación, se viven de manera más íntima o individual. Son experiencias más solitarias y difíciles de canalizar colectivamente.

A todo esto debemos añadir lo que Pierre Rosanvallon denomina «fractura cognitiva».[7] Se trata de una grieta entre los hechos económicos y la forma en que los experimentamos y juzgamos. El historiador francés pone un ejemplo revelador: el futbolista brasileño Neymar gana cinco veces más que el director general mejor pagado. Sin embargo, esa desproporción no genera rechazo ni resentimiento social. Nadie lo señala como un explotador. Al contrario, su riqueza se percibe como legítima, incluso admirable, porque se asocia al talento individual y no a las estructuras tradicionales de poder o dominación. Neymar no encarna al privilegio heredado ni a la injusticia sistémica: es un ídolo.

Este cambio de percepción tiene consecuencias. La indignación ya no se dirige necesariamente contra los grandes millonarios o empresarios, sino que se desplaza hacia otras figuras de poder: las élites políticas, los tecnócratas, los académicos. Y esto no se puede entender solo desde las cifras o desde los modelos clásicos de análisis de clase.

Afrontar las nuevas desigualdades requiere ir más allá de las métricas económicas. Implica comprender esas fracturas cognitivas y sociales que modelan cómo sentimos el mundo. O, en palabras de Arendt, cómo el mundo *se abre ante nosotros*.

Por eso resulta crucial comprender el desfase entre el lenguaje de la realidad vivida y la forma en que se expresan quienes detentan el poder. Como señala Pierre Rosanvallon, la democracia consiste en

«dar un lenguaje a lo que vive la gente».[8] No se trata solo de gestionar cifras o administrar instituciones, sino de ser capaces de nombrar aquello que conforma nuestras vidas: las experiencias que construyen nuestra identidad, el deseo de reconocimiento, la necesidad de dignidad y el respeto a nuestras singularidades.

Algunos pueden tildar esto de egoísmo, de política de la identidad o de simple narcisismo contemporáneo. Pero lo cierto es que estas vivencias se han vuelto centrales para entender las fuentes de conflicto en el mundo actual. Y en la medida en que los poderes políticos —ni muchos intelectuales— no comprenden ni representan estas experiencias, han contribuido a erosionar su legitimidad. La desconexión entre el lenguaje institucional y la experiencia ciudadana ha abierto un abismo de desconfianza que hoy marca la vida democrática.

La confianza nace del reconocimiento, nos dice también Pierre Rosanvallon. Y el reconocimiento solo es posible cuando una persona siente que la institución la conoce y la valida. Atender a estas diferencias no es un gesto superficial; es, en realidad, una condición fundamental para que la democracia funcione. Porque la democracia no solo se define por reglas y procedimientos, sino también por un entendimiento compartido de la realidad, un presupuesto cognitivo común. Hoy, sin embargo, lo que afrontamos es una profunda fractura cognitiva: una desconexión entre las múltiples formas de ver y vivir el mundo. Esta ruptura no tiene precedentes y es justo lo que da sentido al enfoque que aquí proponemos para entender la posverdad. La clave está en nosotros, porque la verdad ya no puede concebirse como algo externo e inmutable, separado de la experiencia. Está entrelazada con la

opinión, con esa manera única que cada individuo tiene de expresar cómo se le presenta el mundo. Entender esto no es relativizar la verdad, sino comprender que, en esta nueva era, la lucha por la verdad es también una lucha por el reconocimiento.

MÁS ALLÁ DE LA LUCHA DE CLASES: LA NUEVA GEOGRAFÍA DE LOS CONFLICTOS

Con Hannah Arendt hemos aprendido que cuando diferentes personas comparten sus perspectivas sobre un hecho, se construye una comprensión más completa y objetiva de este. Ese «a mí me parece» como base de nuestro juicio nos dice que toda percepción objetiva tiene como pilar la experiencia subjetiva, esas mismas vivencias subjetivas que Rosanvallon también reivindica como fundamento desde el cual fortalecer la democracia. Arendt nos explica que el juicio personal no es solo un acto de relativismo radical, sino el punto de partida para construir un entendimiento compartido del mundo. Cuando se rompe el consenso sobre la realidad, ese «a mí me parece» se desconecta del intercambio con otros y degenera así en un subjetivismo extremo, porque nuestra perspectiva individual se vuelve indiferente a las de los demás.

Desde el pensamiento de Pierre Rosanvallon y Hannah Arendt, podemos comprender que lo que vivimos hoy es, en el fondo, una ausencia de *mundo común*. Ya no se trata solo de que existan diferentes perspectivas sobre una misma realidad, sino de que esa realidad compartida ha comenzado a disolverse. Y sin ese mundo compartido, el debate se vuelve estéril, porque carece de un marco básico de entendimiento mutuo. Si ese mundo común aún existiera

—aunque atravesado por divisiones sociales—, podríamos discutir, disentir, incluso enfrentarnos, pero lo haríamos desde unos presupuestos compartidos. En el pasado, las divisiones sociales tradicionales, como las basadas en el capital y el trabajo, aunque profundas, eran interpretables dentro de un lenguaje común sostenido por la economía y la ciencia. Esa base permitía construir acuerdos, incluso en medio del conflicto. A la lucha de clases hoy se le han sumado otros agravios, más difusos pero no menos potentes, que fracturan el tejido social de nuevas maneras. Estas divisiones no solo afectan a las condiciones materiales de vida, sino que generan visiones del mundo incompatibles entre sí. Ya no se trata solo de intereses enfrentados, sino de verdades opuestas. Vivimos, así, en una era donde los conflictos no solo separan a grupos sociales, sino que confrontan formas antagónicas de entender la realidad misma. [9]

Así como las guerras de religión surgieron de creencias irreconciliables, las fracturas cognitivas que describe Pierre Rosanvallon generan hoy conflictos entre distintas «realidades», también difíciles —cuando no imposibles— de reconciliar. No se trata de negar la centralidad de la desigualdad como eje de división social, ni de decir que no pueda explicarse desde la ciencia económica. Lo que señala Rosanvallon es que las desigualdades actuales no pueden entenderse únicamente desde el prisma marxista del conflicto de clases. A esa estructura se han superpuesto otros agravios —subjetivos, simbólicos, culturales— que han radicalizado las divisiones y las han vuelto más difíciles de mapear. Estas nuevas fracturas ya no se limitan a la economía; atraviesan la manera en que las personas se sienten vistas o ignoradas, respetadas o

despreciadas, integradas o excluidas. Son divisiones que tocan la identidad, pero no en el sentido simplista —y muchas veces peyorativo— con que se suele usar la expresión «política de la identidad». Utilizada así, como descalificación, esa etiqueta no construye entendimiento, sino que clausura la conversación justo cuando más necesitamos abrirla.

Volvamos, entonces, a Rosanvallon: su propuesta no niega el conflicto social, sino que lo redefine. Nos pide que ampliemos el marco desde el cual lo comprendemos, incorporando no solo las condiciones materiales, sino también los modos en que las personas perciben, interpretan y sufren esas condiciones. Porque ahí, en esa zona donde se cruzan lo económico y lo simbólico, lo estructural y lo vivido, es donde hoy se juega el sentido —y el futuro— de nuestras democracias. Así lo explica el historiador francés:

> En EE.UU. dominan totalmente los conflictos de clase. Hay mucha gente de clase trabajadora en el bando de Trump, pero es muy variada y a esta gente no le molesta estar al lado de multimillonarios, porque para ellos la división entre las dos verdades (la verdad y la posverdad) se basa en la confrontación de dos visiones antagónicas del mundo.[10]

Esto ayuda a entender, por ejemplo, la lectura que el filósofo británico John Gray hizo del triunfo de Donald Trump en los últimos comicios estadounidenses.[11] Una lectura que va más allá del simplismo ideológico y que evita caer en el lugar común del «tópico marxiano» según el cual la política no sería más que un juego de sombras donde siempre vence la clase dominante. Gray reconoce que, en efecto, hay élites en ambos bandos. La llamada *contraélite* que apoyó a Trump —y que obtuvo importantes beneficios con su

victoria— atrajo a figuras como Elon Musk y a otros multimillonarios menos conocidos que realizaron cuantiosas donaciones para impulsar su campaña.

Frente a esta contraélite, la «oligarquía rival», alineada con los demócratas, no se quedó atrás. Contó con el respaldo económico de personajes como George Soros y su hijo Alex, o incluso de Bill Gates, quien, aunque no manifestó en público su apoyo a Kamala Harris, donó cincuenta millones de dólares a una organización sin ánimo de lucro que sí respaldaba su candidatura. La victoria de Trump no se explica tanto por una revuelta popular contra las élites como por una reconfiguración interna del capitalismo: una nueva etapa donde los «oligarcas más astutos», como los llama Gray, se adaptan al retroceso de la globalización apostando por otros vectores de poder económico —la inteligencia artificial, la automatización, las criptomonedas— mientras dejan atrás el viejo paradigma del libre comercio global. No hay herejía ideológica, sino una mudanza ingeniosa de estrategia.

Pero para John Gray —al igual que para Pierre Rosanvallon—, el resultado electoral no puede reducirse a una explicación puramente económica. El triunfo de Trump no fue solo una maniobra de intereses capitalistas o una reacción de clase: fue también una respuesta cultural, una reacción visceral frente a lo que muchos percibieron como una amenaza a cierta idea de Estados Unidos. Una idea anclada en valores tradicionales que siguen siendo mayoritarios en amplios sectores de la población y que contrastan con el discurso de las élites liberales, centrado en programas de diversidad, equidad e inclusión, a menudo percibidos como condescendientes o moralizantes.

Como escribe Gray, «las élites de Trump tienen sus propias ideologías», pero estas son más flexibles, más ambiguas y, en cierta medida, más acordes con las contradicciones reales de la vida estadounidense. No se presentan como portadoras de una verdad superior, sino como reflejo —distorsionado pero efectivo— de las tensiones cotidianas que viven millones de personas. En cambio, las élites hiperliberales, con sus construcciones rígidas y su tono doctrinario, parecen hablar desde otro mundo, uno que muchos sienten ajeno o incluso hostil. Este giro no significa que los valores progresistas estén condenados, pero sí pone en evidencia una fractura cultural que atraviesa profundamente a las democracias contemporáneas: una lucha no solo entre intereses, sino entre imaginarios, entre formas opuestas de entender lo que es justo, legítimo o deseable.

Tal vez sea en esas mismas contradicciones donde se explique la célebre imagen de Donald Trump posando junto a una freidora de McDonald's antes de las elecciones, o esa otra —ya como presidente electo— comiendo hamburguesas en un jet privado, acompañado por Elon Musk y su nuevo secretario de Salud, Robert Kennedy Jr. Gestos como estos no son improvisaciones; forman parte de una estrategia de comunicación directa con su base electoral a través de símbolos muy enraizados en la vida cotidiana estadounidense.

McDonald's no es solo comida rápida. Como bien observó el fotógrafo y ensayista Chris Arnade,[12] se ha convertido en un auténtico centro comunitario para amplios sectores sociales en Estados Unidos, en especial en aquellos lugares donde muchas otras instituciones se han venido abajo o han dejado de cumplir su función. En ese contexto, McDonald's representa algo más que un

local de hamburguesas: es un espacio de refugio, de familiaridad, incluso de dignidad cotidiana. Puede que desde Europa este gesto se lea como populismo grotesco o como pura teatralidad, pero en Estados Unidos McDonald's tiene una popularidad transversal: recorre clases sociales, razas, géneros y geografías, urbanas y rurales por igual. Con una única excepción significativa: las élites intelectuales. «Las personas con alto nivel educativo, sobre todo los académicos —señala Arnade—, tienen problemas morales con McDonald's. Y aunque lo utilicen, lo hacen a regañadientes». Trump lo sabe, y por eso, mientras las élites liberales desprecian ese universo simbólico, él lo habita con desparpajo. No es solo marketing: es una forma de marcar territorio en la batalla cultural, de decir «yo estoy con los vuestros», aunque sea desde un jet privado.

Volvamos un momento a la célebre expresión de «hechos alternativos» utilizada por Kellyanne Conway, consejera de Donald Trump. Esa declaración condensaba mucho, pero sobre todo reflejaba una visión del mundo en la que a los científicos se los percibe como manipuladores y a las élites liberales como un grupo cerrado que vive al margen de la gente común. Conway, con su expresión, nos estaba diciendo algo sutil pero poderoso: los «hechos alternativos» no eran solo una cuestión de datos, sino de un contraste profundo de estilos de vida. Las élites liberales, según ella, se burlan del pueblo que no entiende, que no viaja ni se ve reflejado en las narrativas de la globalización. Se alimentan en restaurantes veganos, se refugian en cafés de estética nórdica y se desconectan de la realidad cotidiana de quienes, como el votante de Trump, prefieren ir a un McDonald's y vivir sin las distinciones sociales que

definen a los intelectuales y cosmopolitas. Esa división simbólica entre «ellos» y «nosotros» subraya la desconfianza creciente en las instituciones y en los medios de comunicación tradicionales.

Estamos de nuevo ante un choque de valores, de visiones del mundo enfrentadas, pero también, como señala John Gray, de una interpretación de lo que significa ser América. Este ejemplo ilustra cómo la nueva forma en que nos relacionamos con las divisiones sociales ha transformado por completo nuestra manera de entender la verdad. En efecto, muchos de los conflictos actuales no se basan solo en intereses materiales, sino en creencias profundas. Como expone Pierre Rosanvallon, entre dos verdades opuestas no se puede negociar, porque «no se hacen compromisos entre verdades enemigas, o entre la verdad y la posverdad».[13] La democracia, en su forma más saludable, requiere que incluso los desacuerdos más graves puedan desembocar en compromisos. Sin embargo, cuando las divisiones giran en torno a creencias irreconciliables —como es el caso de la confrontación entre verdad y posverdad—, el compromiso se vuelve imposible. En este escenario, no hay espacio para acuerdos, porque cada grupo considera que su visión representa la única verdad posible. Este es el terreno fértil de la posverdad: un campo en el que la realidad se convierte en objeto de disputa ideológica y donde las narrativas enfrentadas se construyen sobre certezas absolutas que dejan poco margen para el diálogo o la conciliación.

Esto pone en riesgo la viabilidad de las democracias, sobre todo porque esas «verdades» rivales no se limitan a hechos, sino que abarcan visiones antagónicas del mundo, configuradas por los nuevos agravios que van más allá de la mera explotación. Un claro

ejemplo de esto es el sentimiento de invisibilidad que experimentan muchos.

Recordemos el caso del movimiento francés de los chalecos amarillos, cuyo malestar no se anticipó porque no respondía a una categoría estadística precisa. No eran un grupo homogéneo, sino una comunidad diversa unida por una poderosa emoción: el resentimiento de sentirse olvidados, ignorados y despreciados. Esta es la fuerza de la posverdad: no es fácil medir con datos las experiencias personales, las emociones de exclusión, pero son el motor de los conflictos sociales reales. Por eso necesitamos un enfoque de la posverdad que reconozca que cada individuo, desde su vivencia personal, tiene algo valioso que aportar a la discusión colectiva.

LA RABIA BUSCA UN ROSTRO: CUANDO LA MENTIRA DA SENTIDO AL MUNDO

Las teorías conspiranoicas, las *fake news* y los bulos no son simples errores o desinformaciones: son el lenguaje de una ira colectiva, la forma que adopta el resentimiento cuando no encuentra cauces legítimos para expresarse. Aunque Donald Trump sea multimillonario, mucha gente humilde lo siente como uno de los suyos.

¿Por qué? Porque perciben que a él también lo desprecian por las mismas razones por las que se sienten despreciados ellos: por no hablar el lenguaje correcto, por no ir a los sitios correctos, por no formar parte del mundo de los que «sí saben». En él ven a alguien

insultado por las élites con el mismo desprecio con el que sienten que los miran a ellos.

Por eso, las teorías de la conspiración no se desactivan con un simple *fact-checking* ni los bulos se deshacen con la risa condescendiente de una vicepresidenta en campaña. Cuando Kamala Harris se burló de ciertos rumores en el debate presidencial, no hizo más que reforzar la distancia entre quienes se sienten escuchados y quienes sienten que nunca lo estarán. Las teorías conspiranoicas cumplen una función emocional: simplifican el caos. Le dan forma al miedo. Ofrecen un sentido a ese mundo desordenado en el que muchos se sienten peones sin control, juguetes de un tablero diseñado por otros.[14] Y, sobre todo, ofrecen algo poderoso: un culpable. Un rostro. Un enemigo visible al que culpar, señalar, odiar. Cuanto más claro sea ese enemigo, más visceral puede ser la descarga emocional.

Recordemos la extravagante teoría de QAnon, según la cual una élite pedófila operaba en secreto desde una pizzería de Washington con el objetivo de destruir los pilares de la sociedad estadounidense.[15] O aquel otro bulo, menos conocido pero también revelador, sobre los bomberos de Los Ángeles: según el rumor, se habrían quedado sin equipo tras donarlo todo a Ucrania y por eso se veían obligados a trabajar con bolsos de señora. Estos ejemplos pueden parecer grotescos, pero expresan algo significativo: la necesidad de identificar un chivo expiatorio, un mal absoluto que ordene el caos y simplifique la complejidad del mundo. Creer en estos «hechos» no es solo ingenuidad o ignorancia: es una forma de canalizar el sentimiento de pérdida, de desposesión, de no tener el control. Es más fácil creer que alguien lo ha hecho a propósito, que hay una

mano negra, que aceptar que el mundo se ha vuelto demasiado grande y ajeno. Estas teorías ofrecen algo tentador: una explicación total, un culpable con nombre y rostro, y la posibilidad de adoptar una posición política sin ambigüedades. Son narraciones de poder, nacidas del resentimiento, que convierten la frustración en certeza.

Por lisérgicas o directamente absurdas que nos parezcan, las teorías conspiranoicas tienen un poder que va mucho más allá de lo racional: transmiten identidad porque canalizan una indignación compartida.[16] Por eso son tan resistentes a los datos, a los desmentidos, a los *factcheckings*: no habitan el terreno del conocimiento, sino el del conflicto social y político. De ahí que resulte extraño —y algo ingenuo— ver a ciertos expertos, periodistas y políticos intentar rebatir estos delirios con cifras, o incluso regañar a quienes los creen, como si se tratara de un error lógico que puede corregirse con pedagogía. Lo cierto es que las narrativas conspiranoicas no buscan convencer desde la evidencia, sino desde la emoción. Tienen una función política: reapropiarse del relato del mundo, señalar a culpables visibles —siempre concretos, reconocibles, atacables— y convertir una compleja maraña de causas estructurales en una historia clara, con buenos y malos. Por eso funcionan: simplifican, canalizan el resentimiento y ofrecen una forma de participación simbólica en la historia.

Basta ver a Trump justificar sus ambiciones sobre Groenlandia, o su retórica contra Trudeau y Dinamarca, presentándolos como enemigos del pueblo estadounidense. No importa lo ridículo que parezca el argumento: lo esencial es crear una narrativa donde los agravios tengan rostro, y los conflictos, sentido. Ese es su verdadero poder. Y también su peligro.

Las teorías conspiranoicas adquieren fuerza política porque se alimentan de una división fundamental, muy explotada por el populismo: la fractura entre «el pueblo verdadero» y unas élites corruptas, arrogantes o directamente enemigas. Esa lógica binaria, emocional y moral, es el terreno fértil desde el cual la contraélite trumpista ha sabido crecer, acumular influencia y reorganizar el tablero del poder político, incluso cuando su ascenso, como señala John Gray, no implica orden, sino caos.[17] Pero lo crucial no es solo el desorden que genera, sino el tipo de sociedad que promueve: una visión fanática, dogmática, impermeable a los matices. Rosanvallon advierte que muchas de estas narrativas no se sostienen en hechos verificables, porque no están diseñadas para informar, sino para reconocer y ser reconocidas. No son hechos de conocimiento, sino de pertenencia emocional, aun en sus versiones más delirantes.[18] La galaxia ideológica que orbita en torno a Trump, esta vez en palabras de Gray, se asemeja a un teatro del absurdo: mezcla de individualismo libertario, tecnofuturismo sin freno y fundamentalismo cristiano, en una especie de destrucción creativa anclada en una economía cerrada, protegida por aranceles y enemiga del libre comercio global. Lo que proyecta esta amalgama no es tanto un programa coherente como una pulsión política contradictoria hasta el extremo, que expresa, a la vez, un anhelo de autarquía neoaislacionista y una agresiva disposición a intervenir si los intereses de Estados Unidos se perciben amenazados.[19] Es esta lógica disonante, emocional y tribal, lo que hace tan poderosa —y tan peligrosa— la política de las teorías conspiranoicas.

El nivel de contradicción que somos capaces de asimilar se explica por esa condición hipnótica generada por nuestra incapacidad de

hacer distinciones básicas entre lo que resulta verídico y lo que a todas luces es una idiotez. Asumimos la contradicción como estrategia de supervivencia, y por eso la negación de la realidad alude también a factores psicológicos, tanto como a los políticos y sociales. Como nos dice Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*, la negación de la realidad se convierte en un «pulso con los hechos» que, al final, hace que las masas, desencantadas y desorientadas, escapen de la realidad fáctica para refugiarse en un universo ficticio, tranquilizador y coherente. Los hechos alternativos sirven para crear tribu y para amarla, como muestra de forma elocuente la mentira sobre el robo de las elecciones de 2020

La negación de la realidad sirve para constituir una comunidad, esto es, para producir identidad de forma que una mentira se convierte en una «verdad identitaria».[20] Lo importante no es ya el contenido de la mentira (o de esa verdad identitaria), sino el lazo que crea, el vínculo colectivo que produce, el sentimiento de pertenencia. La negación de la realidad se ha transformado ya en una creencia. En el ejemplo del fraude electoral en las elecciones presidenciales de Estados Unidos en 2020, lo importante no era la veracidad del fraude, sino la función que cumplía dentro del grupo: refuerza un sentido de identidad compartida, define a un «ellos», los supuestos manipuladores del sistema, y a un «nosotros», los verdaderos patriotas que defienden la democracia. Esta mentira no necesitaba pruebas, porque su propósito no era demostrar un hecho, sino consolidar la cohesión del grupo y fortalecer su identidad frente al enemigo común.

Otro ejemplo de «verdad identitaria» podría ser la creencia en la teoría del *DeepState* en ciertos sectores de la política

estadounidense. Esta teoría sostiene que existe una élite secreta de burócratas, empresarios y políticos que manipulan los gobiernos desde las sombras para mantener su propio poder, socavando la voluntad del pueblo. Aunque no hay pruebas concretas que respalden esta idea en los términos en que se plantea, para muchos se ha convertido en una «verdad identitaria». No importa la falta de pruebas; lo importante es el sentimiento de lucha contra un enemigo oculto y todopoderoso, lo que refuerza la cohesión del grupo y justifica su desconfianza hacia las instituciones democráticas, los medios de comunicación y los partidos políticos tradicionales.

Esta narrativa se ha utilizado para desacreditar elecciones, atacar a líderes políticos y justificar movimientos conspiranoicos como QAnon, que han ganado tracción en los últimos años. Pero, sobre todo, la narrativa del *DeepState* funciona como una justificación ideológica para desmontar burocracias que, desde esa perspectiva, serían parte del aparato oculto que impide la «verdadera» voluntad popular o la innovación radical. Es el caso del programa implementado por Elon Musk, conocido por sus siglas en inglés como DOGE (Department of Government Efficiency), establecido el 20 de enero de 2025 mediante una orden ejecutiva del presidente Donald Trump, como una iniciativa temporal con el objetivo de reestructurar el Gobierno federal, reducir gastos y aumentar la eficiencia administrativa.

La crítica de Elon Musk a la burocracia no es solo una cuestión de eficiencia empresarial, sino que responde a un marco más amplio de desconfianza hacia las instituciones, muy en línea con las ideas libertarias y de tecnopopulismo que lo rodean. Al presentar a las administraciones —tanto públicas como corporativas— como

ineficaces o corruptas, el recorte de personal no se ve solo como una reestructuración, sino como un acto «revolucionario», una especie de limpieza frente a una supuesta élite interna que obstaculiza el progreso. Desde esta lógica, la narrativa del *DeepState* se convierte en una herramienta útil para legitimar la concentración de poder en manos del líder carismático o del «visionario», deslegitimando cualquier estructura intermedia de control o mediación. Esto se alinea a la perfección con lo que plantea Rosanvallon: la «verdad» aquí no se basa en evidencia, sino en una percepción identitaria de desconfianza, resentimiento y supuesta pureza frente al sistema.

Algo similar ocurre con las noticias falsas.[21] Compartir una *fake news* no siempre implica creerla al pie de la letra, sino asumir una posición política, lanzar un gesto de disidencia o manifestar enfado. El experto podrá desmentir el bulo con datos, argumentos y lógica, pero su esfuerzo suele resultar ineficaz porque el bulo no circula en el terreno de los hechos, sino en el de los valores. Ahí radica su potencia: las *fake news* funcionan como formas simbólicas de protesta, como una manera de decir «esto no me representa», «esto me enfada» o «esto me excluye», más que como una búsqueda genuina de información. El error ha sido creer que bastaba con verificar hechos para desactivar su efecto. Pero los «hechos alternativos» no son simples mentiras: son construcciones políticas que se comparten no tanto por lo que dicen como por lo que significan. En muchos casos, su circulación refleja un sentimiento de no haber sido escuchados, de que ciertas verdades —aunque estén verificadas— no tienen espacio en el debate público. En realidad, es el poder el que determina qué narrativas se consideran legítimas y

cuáles no. Y es justo por eso por lo que la adhesión a los bulos muchas veces no surge del convencimiento, sino de la sensación de que la narrativa oficial pertenece a otro mundo, a otra clase, a otra gente. En ese gesto de compartir lo «falso», hay una voluntad clara de diferenciarse de quienes controlan el discurso. Porque el problema no es solo que haya falsedades circulando, sino que muchas verdades ya no se sienten verdaderas si no vienen acompañadas de reconocimiento.

Reivindicar el papel de los expertos y decodificadores es, sin duda, importante. Pero, si queremos revitalizar la democracia, debemos ir más allá: es imprescindible dirigir una mirada crítica a las condiciones sociales y políticas que han convertido al líder carismático en una fuente de verdad alternativa, desplazando a las instituciones que antes cumplían la función de crear un terreno común de sentido en nuestras democracias. El problema de la verdad, como ya hemos señalado, no es solo técnico —asegurar que algo sea correcto—, sino profundamente político. Lo que está en juego es la existencia de un espacio democrático donde todas las voces puedan expresarse, donde se hable un idioma compartido que permita el disenso sin romper los vínculos. Un espacio donde, cuando se diga una verdad, esta se reconozca, se entienda y sea socialmente relevante.

Nuestra relación con las verdades no depende solo de la veracidad de los hechos, sino del marco político y emocional que les da sentido. Por eso, las respuestas convencionales al problema —como la regulación de internet o la prohibición de las *fake news*— resultan insuficientes. Tampoco basta con el rigor del periodismo o la

verificación empírica: los hechos, por sí solos, no son eficaces si no hay un terreno común donde puedan compartirse.

Algunas claves para afrontar este desafío pasan por rehabilitar las instituciones capaces de tejer ese mundo compartido, pero el reto más profundo es reconocer que la práctica de la verdad en democracia es un proceso colectivo.

12

LA DESTRUCCIÓN DE LAS INSTITUCIONES INVISIBLES

O sobre el colapso de la confianza y el surgimiento de un orden nuevo

Comenzó como una noticia desconcertante, pero pronto se sintió como una señal de los tiempos: Donald Trump nominaba a Robert F. Kennedy Jr., célebre por su cruzada contra las vacunas y sus teorías conspiranoicas, para liderar el Departamento de Salud y Servicios Humanos. Para muchos de nosotros fue una provocación directa al corazón mismo de la razón científica. Pero esto no era solo una *boutade* populista más. Estas maniobras —estridentes, calculadas, diseñadas para escandalizar— forman parte de una estrategia más peligrosa: desacreditar la ciencia, socavar la confianza pública y arrastrar a sus defensores al lodazal del desprestigio. Intentar combatir esta marea con argumentos racionales ha resultado, en demasiadas ocasiones, como gritar contra el viento, porque lo que está en juego no es solo la verdad, sino el lugar que ocupa en nuestra vida pública. En esa batalla se libra también el futuro de nuestra democracia.

A pesar del esfuerzo sostenido de científicos, periodistas, verificadores de datos y otras iniciativas diseñadas para frenar la desinformación, las teorías de la conspiración y las noticias falsas no

solo sobreviven: prosperan. Lejos de debilitarse, su poder crece, se expande, gana terreno en la conversación pública. En muchos casos, parecen más influyentes que nunca. Ya lo hemos dicho: los llamados hechos alternativos —esa expresión que marcó el inicio de la era de la posverdad— no son simples errores o distorsiones. Son dispositivos diseñados para algo con mucho más calado: producir identidad. Pensemos, por ejemplo, en la teoría del Gran Reemplazo.

Según esta idea, sin base empírica alguna, las élites globales estarían impulsando una inmigración masiva para sustituir a la población nativa y transformar por completo la identidad cultural de las sociedades occidentales. Es falsa, sí, pero eficaz, porque los movimientos nacionalistas y de extrema derecha la han adoptado no como un dato, sino como una verdad emocional, una *verdad identitaria*. ¿Cómo logra algo así construir sentido de pertenencia, cohesión, incluso orgullo? ¿Cómo produce identidad una mentira?

Este tipo de teorías ofrecen algo poderoso: un sentido de pertenencia. Quienes las abrazan no se ven a sí mismos como víctimas de un engaño, sino como guardianes de una verdad silenciada, defensores de su cultura y su nación frente a una amenaza externa. En segundo lugar, delimitan con nitidez a un enemigo común. Señalan a un «otro» —los inmigrantes, las élites globalistas, los políticos progresistas— y lo convierten en el responsable de todos los males: la decadencia cultural, la inseguridad, la pérdida de identidad. Y por último, estas narrativas articulan una visión coherente del mundo, una historia en la que el grupo propio —los «nativos», los «auténticos»— aparece como un colectivo sitiado, al borde del colapso, y por tanto legitimado para defenderse. En ese marco, las actitudes xenófobas y políticas

excluyentes no solo se justifican: se celebran como actos de resistencia. Así opera un hecho alternativo cuando se convierte en mito: no solo distorsiona la realidad, sino que la reorganiza para fortalecer una identidad colectiva construida sobre la oposición y la victimización.

Aunque este fenómeno suele asociarse al cambio político global que comenzó a visibilizarse en 2016 —con el ascenso de figuras como Donald Trump y la irrupción de un nuevo tipo de liderazgo populista—, lo que hoy llamamos posverdad va mucho más allá de un momento o un nombre propio. No se trata solo de una deriva ideológica, sino de una transformación en nuestra forma de relacionarnos con la evidencia y la autoridad del conocimiento. Por eso, demos un paso más en este análisis: miremos con atención cómo esta crisis de la verdad ha ido erosionando también uno de sus pilares más fundamentales —la ciencia— y qué implica eso para la salud de nuestras democracias.

CRISIS DEL SENTIDO COMÚN: UN NUEVO COMIENZO

Cuando figuras como Kennedy adoptan posturas antivacunas, no solo niegan la evidencia: desafían el lugar de la ciencia como brújula normativa en la sociedad. Por eso, más que combatir síntomas, necesitamos mirar hacia una perspectiva más sustancial: la erosión de los pilares que estructuran nuestra vida común. Instituciones que antes generaban confianza, previsibilidad y un suelo compartido para la conversación pública hoy están debilitadas. Y es justo esa fractura —ese vacío de sentido compartido— lo que ha hecho posible el auge

de la posverdad. Nos ha revelado que el llamado sentido común no era un hecho dado, sino una construcción sostenida por marcos institucionales que ahora se tambalean.

Ya lo dijimos antes: quien se sitúa fuera del sentido común nos parece un loco, un interlocutor con el que —como afirmaba Rorty— no merece la pena discutir.[1] Pero ¿qué ocurre cuando ese sentido común desaparece del todo de la conversación pública? Esa ruptura ya ha tenido lugar. Lo demuestra el debilitamiento de los llamados cuerpos intermedios, esos mediadores tradicionales entre el individuo y el horizonte compartido de lo colectivo: partidos políticos, sindicatos, medios de comunicación, instituciones científicas y académicas. Su papel era fundamental, ofrecían un lenguaje común, articulaban intereses diversos y funcionaban como filtros que organizaban la vida pública. Los ciudadanos les confiábamos ese poder porque existía una relación basada en tres pilares: confianza, autoridad y legitimidad. Es lo que Pierre Rosanvallon llama instituciones invisibles: estructuras no siempre codificadas en leyes, pero esenciales para regular la convivencia sin necesidad de coerción. Cuando esas instituciones se debilitan, no solo se fragmenta la conversación pública; se deshilacha el tejido de lo que hace posible una sociedad cohesionada.[2] En ese contexto, la posverdad no es un simple exceso o una anomalía, es el síntoma de un ecosistema en el que los consensos sobre la verdad se han desvanecido y donde la opinión pública, al perder cohesión, ya no logra construir una razón democrática común.[3]

Imaginen que vivimos en una época en la que todos compartimos un conjunto de creencias, casi como si fueran «verdades» indiscutibles. Durante mucho tiempo, estas verdades han servido de

base para nuestra vida en sociedad. Pero, como todo en la historia, esas certezas no están exentas de transformaciones. En algún momento, lo que parecía evidente para todos empieza a desmoronarse y, con ello, como diría Arendt, el suelo bajo nuestros pies tiembla. Para el profesor Roger Berkowith este es precisamente el momento que estamos viviendo.[4] Hasta 2009, muchos de los habitantes del mundo occidental compartían una visión del mundo. La economía de mercado era el camino al progreso, la democracia liberal era el fin natural de la historia y las instituciones funcionaban como los garantes del bienestar común. Esa visión se aceptó de forma tan rotunda que se convirtió en una especie de «verdad social», algo sobre lo que todos podíamos estar de acuerdo sin mucha reflexión. Había consenso sobre la dirección que tomábamos como sociedad, un consenso que incluso parecía intocable.

Sin embargo, llegó la crisis financiera global de 2008-2009 y todo eso comenzó a tambalearse. La crisis mostró que el modelo que se había sostenido durante décadas ya no era capaz de cumplir las promesas que hacía. Las personas, sobre todo aquellas que sentían el peso de sus consecuencias, empezaron a dudar. Se dieron cuenta de que esa «verdad» que todos aceptaban ya no los ayudaba. Las promesas de bienestar, crecimiento económico y prosperidad se veían vacías en sus vidas. «¿Por qué seguimos creyendo en esto?», empezaron a preguntarse. «Nos dijeron que este era el camino, pero no nos ha funcionado». Fue en ese momento, con la crisis como detonante, cuando muchos comenzaron a romper con esas verdades aceptadas.

Berkowith señala que estamos en uno de esos periodos históricos en los que todo lo que antes parecía un sentido común

inquebrantable está siendo desmantelado. Es un momento incierto y lleno de tensiones, en el que se levantan diferentes voces, cada una con su propia interpretación de lo que ocurre. Este tipo de procesos históricos no son tranquilos ni fáciles; suelen ser intensos, agresivos y muchas veces violentos. Pero, aunque ahora no sepamos hacia dónde nos lleva este proceso, hay algo claro: en algún instante, de este caos surgirá una nueva verdad, una nueva forma de ver el mundo, que reemplazará a las viejas certezas, aunque todavía no tengamos claro cómo será.

Estamos, pues, pasando por un periodo de transición, donde las antiguas «verdades» se desmoronan, y aún buscamos qué vendrá después. Es un proceso lleno de incertidumbre, pero necesario para la evolución de la sociedad. Pensarlo así es importante para evitar caer en la melancolía o la victimización del presente. En lugar de lamentarnos por lo que hemos perdido o de culpar a las nuevas realidades por los problemas actuales, es más útil entender este proceso de cambio como una fase natural en la historia. El colapso de las desgastadas estructuras no tiene que verse como el fin de algo, sino como la oportunidad de dar paso a una cosa nueva.

Para eso, lo primero que debemos entender es qué nos ha sucedido.

EL COLAPSO DE LA CONFIANZA: LA OTRA HERIDA DE LA PANDEMIA

La pandemia de la COVID-19 fue otra etapa decisiva para tomar conciencia del impacto de la posverdad sobre la autoridad de los llamados cuerpos intermedios. Según un estudio de la London

School of Economics basado en encuestas en ciento cuarenta y dos países, las epidemias provocan una pérdida duradera de confianza en los sistemas políticos, en especial entre los más jóvenes.[5] Esta desconfianza no solo erosiona la participación electoral y alimenta el auge de movimientos antisistema de derecha, sino que también canaliza el malestar hacia otras formas de acción política, como huelgas o boicots. El informe, liderado por el investigador Orkun Saka, subraya que la pandemia no solo debilitó la legitimidad institucional, sino que también afectó profundamente a las condiciones materiales de vida: el mercado laboral, la educación y las perspectivas económicas de toda una generación. En muchos países, la gestión errática de la crisis y los errores de comunicación agravaron esta pérdida de confianza. Las consecuencias de esa «cicatriz política» pueden prolongarse durante décadas, comprometiendo la cohesión social y la estabilidad democrática.

Aunque los gobiernos actuaron con rapidez y la comunidad científica logró lo impensable —una vacuna en tiempo récord—, la gestión de la pandemia estuvo marcada por contradicciones y vaivenes en la comunicación pública. En Estados Unidos, por ejemplo, el mensaje sobre el uso de mascarillas cambió por completo en cuestión de semanas, alimentando la sospecha y debilitando la confianza, sobre todo entre los más jóvenes. La generación de entre dieciocho y veinticinco años —que en 2024 votaba por primera vez, en muchos casos— vivió la pandemia como una experiencia formativa, casi fundacional, en un momento clave de su construcción identitaria. Las epidemias, como grandes sacudidas históricas, no se entienden del todo mientras ocurren: son traumas lentos, cuyas consecuencias se arrastran durante años.

Según el estudio, la pérdida de confianza en las autoridades políticas y científicas no es pasajera: puede extenderse durante dos décadas, modelando actitudes, percepciones y formas de participación política. Lo que comenzó como una crisis sanitaria dejó una huella profunda en el alma cívica de toda una generación.

Si bien las preocupaciones económicas como la inflación o la precariedad laboral afectan a todas las edades, para los jóvenes el golpe de la pandemia fue especialmente duro. Durante la crisis sanitaria, muchos se vieron obligados a interrumpir sus estudios o a continuar su formación a través de clases en línea que, pese a su elevado coste, ofrecían una experiencia educativa que muchos percibieron como empobrecida. Pero más allá del malestar inmediato, lo que está en juego es algo más duradero: el porvenir. Los datos recogidos por Orkun Saka y su equipo muestran que quienes atravesaron una epidemia en su juventud no solo tienden a ganar menos dinero más adelante, sino que también se enfrentan a mayores tasas de desempleo. Otras investigaciones confirman este patrón: iniciar la vida laboral en medio de una crisis deja una marca indeleble, una especie de «mal comienzo» que condiciona toda la trayectoria profesional, incluso cuando la economía logra recuperarse. Es como si la pandemia hubiese esculpido en muchos jóvenes una cicatriz silenciosa: no visible a simple vista, pero presente en cada decisión, en cada oportunidad perdida, en cada puerta que no se abre.

Si se fijan, el estudio apunta a algo más que una simple caída en los índices de aprobación institucional: muestra que cuando se erosionan la confianza y la autoridad no solo se resquebraja el apoyo a las instituciones, sino que se compromete la base sobre la que

construimos nuestra existencia compartida. Las «instituciones invisibles» de las que habla Pierre Rosanvallon —confianza, legitimidad y autoridad— no son adornos del orden democrático: son el andamiaje que hace posible su existencia.

Arendt lo dijo con precisión: brindan al mundo «la permanencia y la estabilidad que los humanos necesitan justo porque son seres mortales, los seres más inestables y triviales que conocemos».[6] Sin ellas, lo que se desvanece no es solo la fe en un Gobierno o una política, sino el horizonte compartido que nos permite convivir. Perder la confianza, la autoridad y la legitimidad es, en última instancia, perder el fundamento del mundo común. Pero ¿qué significa exactamente cada una de estas palabras? ¿Cómo se sostiene esa arquitectura invisible que hace posible que todavía sigamos hablando entre nosotros?

La autoridad es algo que se impone de manera natural, una categoría que presupone una relación de jerarquía que se acepta. Un senador de la Roma republicana es un ejemplo de ello. Aunque el gobierno correspondía a los cónsules y los tribunos de la plebe, el Senado ostentaba una suerte de autoridad moral que se aceptaba y seguía sin necesidad de que mediara el ejercicio de ningún poder.[7] Hoy se echan de menos figuras así: añoramos *confiar*. Fue esta idea de autoridad la que dio lugar a la clásica división entre *auctoritas* y *potestas*. Mientras la primera pertenecía a la Iglesia, la segunda era del emperador. Tal vez con este ejemplo lo que debamos preguntarnos no es si echamos de menos confiar, sino en quién debemos depositar nuestra confianza y, sobre todo, por qué.

La legitimidad es lo que otorga a las instituciones el derecho a actuar en nombre de todos; es su fundamento invisible, el motivo

por el cual aceptamos sus decisiones como válidas, incluso cuando no nos gustan. La confianza, por su parte, es aún más elemental: es lo que nos permite proyectarnos hacia el futuro con una mínima sensación de estabilidad. Nos da la capacidad de anticipar el comportamiento de los demás, de imaginar un mundo donde las reglas se cumplen y las palabras significan lo que dicen.

La confianza simplifica la vida. Fue el cemento de nuestro desarrollo económico, que empezó entre grupos pequeños formados por personas que se conocían, compartían códigos culturales y sabían a qué atenerse. Por eso, aunque los contratos y el mercado parezcan las instituciones visibles de la economía, esta no funcionaría sin el tejido invisible de la confianza.[8] Cuando la confianza se rompe, todo se complica: las relaciones se endurecen, las instituciones se vacían y la cooperación —esa base silenciosa de toda vida común— se vuelve sospechosa, frágil e improbable.

Confianza, autoridad y legitimidad no son solo categorías abstractas. Son los mecanismos que permiten que una sociedad funcione, que el presente tenga sentido y el futuro no dé miedo. Y, sin ellas, lo que se descompone no es solo un sistema político, sino la posibilidad de vivir juntos. Cuando la confianza desaparece, lo que cae no son solo gobiernos o instituciones, sino los hilos viejos que sostenían el mundo.

Como escribió Diana Popescu: «Cuando las autoridades cambian, el mundo cambia». Pero volvamos a la economía. En *Mastering Bitcoin. Unlocking Digital Cryptocurrencies* (2014), Andreas M. Antonopoulos ofrece una analogía poderosa para comprender el surgimiento del bitcoin: lo compara con la aparición de las *fake news*. Durante mucho tiempo, los ciudadanos contábamos con una

especie de brújula compartida para distinguir la verdad de la mentira. Si el *New York Times* decía «Esto es lo que ha pasado», bastaba con eso. Creíamos. Confiábamos. No era necesario hacer comprobaciones independientes porque existía una autoridad reconocida encargada de decirnos cómo eran las cosas. Con el dinero sucedía algo similar. Nadie se preguntaba si los billetes que llevaba en el bolsillo en realidad valían lo que decían valer. Confiábamos en que así era porque confiábamos en el Estado que los emitía. Claro que esta confianza siempre fue relativa: «Confiamos en que el dinero vale lo que se dice… a no ser que seas griego, venezolano o argentino». Y es justo en esos momentos de quiebra, en el momento en que la estructura de credibilidad institucional se agrieta, cuando surge la necesidad de otra cosa. Porque las monedas solo valen mientras sigamos creyendo en ellas.

Y entonces, en esa grieta, apareció el bitcoin. No para reemplazar las divisas nacionales, sino para quedar fuera de su alcance. Para crear un sistema alternativo, nuevo por completo, donde la confianza no reside en las instituciones humanas, sino en el código, en la criptografía, en las matemáticas; un dinero sin autoridad emisora. Antonopoulos señala que las *fake news* emergen cuando se pierde la confianza en las instituciones encargadas de custodiar la verdad. Ya no creemos en los medios, ni en los expertos, ni en los gobiernos. Igual que el bitcoin desafía al sistema monetario, las noticias falsas desafían al sistema del conocimiento, porque, cuando cae la confianza, no solo se buscan alternativas: se reconstruye el mundo desde sus cimientos.[9]

Muchas de esas instituciones que no eran de nadie —y que, precisamente por eso, podían sostener el mundo común— atraviesan

hoy una crisis profunda. Algunas han caído por sus propios errores; otras, por los golpes sostenidos del populismo; y muchas, por ambas cosas a la vez. El estudio citado sobre el impacto de la pandemia en los jóvenes ilustra bien este desgaste y muestra cómo incluso el Estado, ese pilar que durante siglos fue garante del orden y la protección, sufrió una erosión de legitimidad que aún no se ha reparado. Durante la crisis sanitaria, no solo fallaron los mensajes: lo que se percibió fue una incompetencia sistémica, una desconexión entre los discursos y las acciones. Y lo más grave: la activación del poder soberano para declarar el estado de excepción, una medida que, aunque legal, muchos ciudadanos interpretaron como una intromisión intolerable en sus libertades. En nombre de la seguridad, el Estado recuperó formas de poder que parecían desterradas del imaginario democrático, y en algunos países se le acusó de ejercer un control discrecional y selectivo, usando el miedo como herramienta de gobierno.

Hay quien sostiene que no se suspendió la ley, sino algo peor: se vació de sentido. Hay quien sostiene que el estado de excepción dejó de ser una anomalía y se convirtió en rutina, y que lo extraordinario se normalizó. Y cuando eso ocurre, cuando la excepción se convierte en norma, no solo se debilitan las instituciones: se fractura la promesa misma del pacto democrático. La confianza se retira y, con ella, el consentimiento que daba al Estado su legitimidad más profunda: porque un Estado puede tener el poder, pero, sin confianza, ese poder se vuelve impotente. Sin legitimidad, se convierte en sombra; sin autoridad, en coerción.

Hoy las universidades públicas se encuentran en la mira de las nuevas derechas y sus corrosivas narrativas antiintelectuales. La Administración de Trump, armada con órdenes ejecutivas y el poder del Departamento de Eficiencia del Gobierno, parece decidida a arrasar con ellas. Con una agresividad sin precedentes, ha emprendido una cruzada para recortar fondos, desmantelar iniciativas de diversidad, equidad e inclusión, y ejercer una inusitada intervención en las políticas universitarias; desde la cancelación de conferencias trascendentales hasta la siembra del miedo en los estudiantes internacionales —quienes temen por su seguridad al viajar—, el asedio es total. Y, más allá de eso, la sombra de la incertidumbre se cierne sobre proyectos científicos vitales para el futuro de la humanidad.

Un ejemplo desgarrador de esta ofensiva fue la retirada de cuatrocientos millones de dólares en fondos federales a la Universidad de Columbia, bajo el pretexto de que no defendían adecuadamente los derechos civiles de los estudiantes judíos durante las protestas por la masacre en Gaza. Fue un golpe certero al corazón de la academia, con la intención de silenciar cualquier forma de disidencia y trastocar los principios sobre los que se edifica la educación superior en Estados Unidos. Si esta dinámica continúa, nos enfrentaremos a una devastadora erosión de las universidades y de la investigación, alterando para siempre la esencia de la libertad de expresión que ha definido a la nación desde sus cimientos. Meghan O'Rourke, profesora de Yale, lo advertía en las páginas del *New York Times*: no estamos presenciando simplemente un ataque a

la academia ni una serie de reformas fiscales o reequilibrios políticos dolorosos. Es, en realidad, un asalto frontal a las condiciones que hacen posible el pensamiento libre.[10]

El desmantelamiento de la investigación y la ofensiva contra el conocimiento experto amenaza con demoler campos esenciales para el futuro de la humanidad, desde la lucha contra el cáncer hasta la salud materna, sin olvidar la tecnología crucial para mitigar el cambio climático. Y lo más grave de todo es que la confianza de Estados Unidos en el conocimiento —ese bien público vital que ha sido piedra angular de su grandeza y progreso— está en peligro de sufrir una fractura irreparable.

El cuestionamiento de las universidades no es un fenómeno aislado. Forma parte de un proyecto de transformación ideológica de proporciones titánicas. Durante décadas, los conservadores han cultivado una narrativa insidiosa mientras preparaban a la opinión pública para retratarlas como centros elitistas de adoctrinamiento, alejados de la realidad y al servicio de una agenda oculta. Pero lo que comenzó como un esbozo aislado se ha convertido en una campaña estratégica, bien financiada y sin miramientos. Hoy se acusa a los académicos críticos de ser los arquitectos de una polarización peligrosa, de politizar el conocimiento y de poner en riesgo la objetividad.

No hace falta, sin embargo, buscar lejos para ver los efectos de esta guerra ideológica: en la Comunidad de Madrid, como en muchos otros lugares, se persigue ahogar económicamente a las universidades públicas, asfixiándolas hasta que ya no puedan defender los valores que las sustentan; valores como la igualdad de

oportunidades, el ascensor social, la independencia y, por encima de todo, el valor de la verdad.

Al desprestigiar a las universidades, al crear un clima de sospecha en torno a ellas, al fomentar la precariedad en su funcionamiento y convertirlas en meras piezas de un juego político en el que todo vale, se nos está despojando de lo que deberían ser: puntos de anclaje, bastiones de estabilidad en un mundo cada vez más inestable. Como señalaría Hannah Arendt, las universidades son nuestras «islas de seguridad», refugios donde el pensamiento crítico puede florecer sin las cadenas del poder. Sin ellas nos encontramos a la deriva, vulnerables a un mar de ignorancia e inseguridad.

Lo que está ocurriendo en la Comunidad de Madrid —y en tantos otros rincones del mundo— no es un simple cambio de rumbo político. Al igual que en Estados Unidos, donde la universidad alguna vez se consideró un pilar estratégico del poder nacional, quienes temen su capacidad de cuestionar y transformar la tratan como a un enemigo interno. Pero aunque los conservadores siempre han mirado con desconfianza a las universidades —por considerarlas inclinadas hacia el progresismo—, el ataque actual representa un cambio de naturaleza: ya no se trata solo de crítica o sospecha, sino de una ofensiva organizada y destructiva. Si desde los años cincuenta, con la caza de brujas, hasta las guerras culturales de los ochenta y noventa, la derecha cultivó la idea de la universidad como un espacio hostil a sus valores, en la era Trump, esta desconfianza se ha convertido en un proyecto dirigido, alimentado por filántropos y medios afines, que busca deslegitimar por completo el papel de la universidad en la sociedad. El resultado ha sido una caída dramática en la confianza pública —sobre todo entre republicanos— y una

narrativa que pinta a la academia como un reducto dogmático y censor. Esto no es una corrección razonada, sino un martillo que destruye una estructura compleja y vital. En juego está nada menos que la relación de una nación con el valor hacia el conocimiento que produce. Hoy, bajo el legado de Trump, las universidades ya no son motores del progreso, sino fortalezas que deben sitiarse y desmantelarse. Como relata O'Rourke, la cuestión ya no es si deben recibir apoyo federal, sino si merecen siquiera existir.

Un ejemplo paradigmático de esta ofensiva fue el caso de Claudine Gay, quien, tras su gestión de las protestas estudiantiles contra la ofensiva en Gaza, se vio forzada a dimitir como rectora de la Universidad de Harvard. En un emotivo artículo publicado en el *New York Times*, Gay denunció que lo vivido iba mucho más allá de su caso personal: fue objeto de ataques coordinados, amenazas y cuestionamientos sobre su carácter, su inteligencia y su postura frente al antisemitismo. Con su renuncia, la rectora de Harvard intentó proteger los principios fundamentales de la universidad —la excelencia, la apertura, la independencia y la búsqueda de la verdad — frente a una campaña que, según ella, formaba parte de una guerra más amplia para minar la fe pública en las instituciones clave de la sociedad estadounidense, como los medios de comunicación y los organismos de salud pública. Gay advirtió que esta estrategia buscaba sembrar cinismo y desconfianza entre la ciudadanía, y debilitar las bases democráticas de la sociedad. Además, denunció el componente racista y sexista de la ofensiva, que respondían también al hecho de ser una mujer negra que lideraba una institución histórica y prestigiosa. Al final, Gay vinculó su defenestración a una embestida más amplia contra los planes de estudio inclusivos y

reafirmó su compromiso con una educación accesible y representativa. Lo que se cuestionaba, en el fondo, no era solo su liderazgo, sino el futuro de una universidad plural.[11]

Este caso es otro ejemplo de cómo las narrativas antiintelectualistas del populismo de derechas y la represión académica convierten las universidades en campos de batalla a través de discursos que hablan de la colonización por parte de la dictadura *woke* y otro tipo de amenazas, nombradas siempre desde etiquetas simplistas (y, por ello, inevitablemente falsas) como las acusaciones de *islamogauchismo* utilizadas en Francia. En muchos países, todo esto se ha traducido en la persecución activa de los académicos que investigan temas sensibles a nivel nacional, como el Holocausto en Polonia o el genocidio armenio en Turquía. Lo curioso de estos ejemplos es que, al formular el ataque, se invierten las categorías de víctima y agresor.[12] La campaña de la derecha ha pintado las universidades como lugares dominados por una ideología *woke* intolerante y ha ignorado su complejidad y diversidad. Aunque han existido excesos por parte de algunos grupos de izquierda, la realidad educativa es mucho más rica y variada que la imagen distorsionada que se ha promovido. Hari Kunzru, escritor y profesor en la Universidad de Nueva York, ha señalado que calificar esta acción como una respuesta justificada a los excesos de la izquierda es un marco erróneo: es crucial entender que los errores de la izquierda en el campus no justifican la reacción de los gobiernos conservadores, que no responden solo a excesos, sino que atacan directamente al conocimiento como patrimonio común.[13]

Charlotte Galpin, profesora de Ciencias Políticas en la Universidad de Birmingham, experimentó un episodio parecido al de Claudine Gay, que contó en un artículo académico titulado «La política de la posverdad como violencia discursiva: abuso en línea, esfera pública y la figura del experto».[14] En 2017, en medio de los acalorados debates sobre el Brexit, se mencionó a Galpin en un artículo del diario conservador *Daily Express* en relación con sus reflexiones sobre la soberanía británica, algo que generó una gran cantidad de comentarios online, muchos de ellos despectivos, críticos y abusivos. Aunque el artículo no era negativo de forma explícita ni distorsionaba sus palabras, las observaciones que suscitó fueron extremadamente hostiles. A raíz de este episodio, Galpin se enfrentó no solo al abuso digital a través del insulto, sino al cuestionamiento de su legitimidad como experta en política europea.

La experiencia de Galpin refleja una verdad empírica ampliamente documentada: mientras las críticas hacia los académicos varones suelen enfocarse en sus métodos y en la producción de conocimiento, las dirigidas a mujeres y otros grupos minoritarios se centran en su identidad personal y en cuestionar su legitimidad como expertas. En cualquier caso, saberlo o decirlo no parece servir de mucho, pues ni siquiera muchos de nuestros colegas académicos lo «creen», ya que ellos mismos son presos de la fuerza identitaria de las falsedades o los prejuicios. El hecho de que ciertas investigaciones académicas se hayan utilizado como herramientas de construcción de identidad en un contexto de desorientación social, haciéndose incluso resistentes a los argumentos racionales (pues

justo lo que buscaban era generar identidad y pertenencia en lugar de producir conocimiento), ha servido de excusa para desacreditar el valor y la necesidad de determinadas áreas de estudio.

La experiencia de Galpin la llevó a reflexionar sobre la relación entre los medios de comunicación, el uso de las redes sociales por parte de los medios tradicionales y el silenciamiento de las voces expertas, en especial, aquellas provenientes de grupos marginados. La politóloga británica observó que, al presentar las opiniones de académicos o expertos, los medios tradicionales pueden desencadenar ataques digitales masivos que buscan erosionar su autoridad intelectual, sobre todo cuando este proviene de minorías, grupos discriminados o personas con identidades diversas. Esto la condujo a cuestionar la distinción entre los medios tradicionales y las redes sociales, y a proponer en su lugar la idea de un «paisaje mediático híbrido» que combina elementos de medios convencionales como la televisión, la radio y los periódicos con las dinámicas de las plataformas digitales. Este sistema crea un ensamblaje de comunicación donde se mezclan fuentes fiables con otras que no lo son tanto, lo que contribuye a generar un entorno donde la información se vuelve cada vez más sensacionalista, selectiva o parcial.

Los comentarios abusivos generan tráfico y clics para los medios tradicionales, un ciclo que no solo legitima, sino que perpetúa estas prácticas violentas. Este fenómeno ha exacerbado problemas como la desinformación, la deslegitimación del conocimiento y el abuso online. Galpin sostiene que, en este escenario, los medios tradicionales —sobre todo los conservadores, aunque no solo estos— desempeñan un papel activo al incitar y fomentar debates digitales

que atacan a académicos y expertos. Para ella, el abuso online dirigido en particular a las expertas no es un fenómeno incidental, sino un engranaje crucial dentro de la lógica económica y estructural de este espacio mediático híbrido. En este ecosistema, los clics y comentarios son las métricas que alimentan la maquinaria publicitaria. Los artículos que generan indignación, polarización o apelan a emociones intensas son más propensos a captar la atención de la audiencia. Las secciones de comentarios —donde los usuarios pueden expresar opiniones extremas o violentas con escasos filtros— y la viralización de estos artículos en redes sociales no solo refuerzan las narrativas de exclusión; también aumentan las visitas en estas plataformas. El resultado es un entorno mediático que degrada el debate público y reemplaza la discusión razonada con violencia simbólica y explícita, lo que intensifica una polarización social aún más profunda.

Las campañas de desinformación y los ataques online están muy entrelazados con cuestiones de género, raza y sexualidad —como evidenció el caso de Claudine Gay—. Galpin advirtió que, en no pocas ocasiones, los medios tradicionales también pueden desempeñar un papel activo en desencadenar estas ofensivas digitales. Tanto ella como Gay fueron objeto de formas de deslegitimación íntimamente ligadas a estructuras de poder que reproducen desigualdades en la esfera pública. Al diagnóstico de Pierre Rosanvallon sobre la posverdad —entendida como una creciente desconfianza hacia la legitimidad del conocimiento— habría que añadir, pues, un fenómeno aún más corrosivo: las amenazas y los abusos dirigidos a expertos que pertenecen a minorías. No se trata solo de intimidación, sino de un intento sistemático por

reafirmar las jerarquías históricas de autoridad académica blanca, masculina y heterosexual. En última instancia, estas prácticas buscan expulsar del espacio público a quienes desafían esas estructuras de poder, reforzando los límites de quién puede ser escuchado, reconocido y creído.

Aunque los casos analizados ilustran con nitidez el clima de desconfianza hacia la academia y la verdad científica —donde la desinformación y los abusos digitales buscan invalidar las investigaciones realizadas por minorías de género, raza o sexualidad, en especial en ecosistemas polarizados como Estados Unidos o la Gran Bretaña del Brexit—, en otros escenarios el ataque es aún más frontal. En lugar de proceder desde los márgenes digitales, es el propio Estado el que desacredita los principios democráticos de la academia y trata de redefinir el propósito de la ciencia al servicio de intereses políticos y económicos. No basta ya con erosionar la autoridad intelectual desde fuera, sino de capturarla desde dentro, desnaturalizando su autonomía, instrumentalizando sus fines y socavando su capacidad para imaginar futuros más justos. Es el conocimiento mismo —su razón de ser, su función crítica y su compromiso con el bien común— lo que está en juego.

CÓMO DEFENDER LA LIBERTAD ACADÉMICA

Es la pregunta que recorre *La lucha por la libertad académica en la era de la posverdad*, un incisivo artículo firmado por Zeynep Gambetti,[15] teórica política de la Universidad de Boğaziçi, uno de los bastiones intelectuales más prestigiosos de Turquía y del mundo.

En él, Gambetti desentraña cómo la lógica de la posverdad no solo distorsiona el debate público, sino que mina en su fundamento la libertad académica y la autonomía universitaria. Su análisis parte de un hecho contundente: el nombramiento autoritario de un rector por decreto presidencial, sin consultar al profesorado, que desencadenó un proceso implacable de desmantelamiento institucional.

Lo que siguió ya forma parte del manual de la asfixia democrática: polarización inducida, campañas de desinformación, sospecha sistémica. Bajo estas condiciones, las estructuras tradicionales de verdad, deliberación y gobernanza académica se debilitaron metódicamente. «¡Por fin Boğaziçi hace ciencia!», ironizó el nuevo vicerrector, en una burla que revelaba mucho más que desprecio: proclamaba el inicio de un nuevo orden. Para Gambetti, ese «por fin» no era una celebración, sino una señal de alarma: anunciaba la entrada de la universidad en el tablero de la política posverdad, donde el conocimiento debía someterse a los intereses del poder.

A partir de entonces, la injerencia estatal se volvió directa, impuso colaboraciones forzadas con el complejo militar-industrial y alineó la investigación con proyectos de infraestructura tan cuestionables como grandilocuentes —como el faraónico canal artificial paralelo al Bósforo—. La universidad, concebida durante siglos como espacio de pensamiento crítico y autonomía, quedaba atrapada en una lógica de subordinación y rentabilidad.

La posverdad, como advertía Hannah Arendt, opera a través de una «desinversión de las normas»: no tanto mediante su sustitución por otros criterios como vaciando de valor los principios que, hasta entonces, regían lo que podía considerarse conocimiento válido.

Bajo esta lógica, ya no se trata de debatir qué es verdadero, sino de desactivar los marcos que hacen posible esa discusión. Al rector se lo nombró directamente por decreto presidencial, una decisión que simboliza el punto de inflexión. Erdoğan prometió que Boğaziçi se convertiría en una «fábrica de emprendedores», dejando claro que el papel de la universidad ya no sería formar ciudadanos críticos, sino engranajes útiles para los fines del mercado y del Estado. Y, como ocurre en otros contextos —sobre todo en Estados Unidos—, a los profesores que se opusieron se los acusó de elitismo, de imponer una agenda *woke* alejada de los valores del «pueblo real» y de ejercer su autonomía académica como si fuera una forma de militancia ideológica. Se los vinculó, incluso, con el terrorismo y con la negación de los valores nacionales, en una estrategia que buscaba silenciarlos mediante la estigmatización y el miedo.

Se demonizaba así la educación superior, acusándola de estar infestada de una supuesta «corrección política» que, bajo la apariencia de inclusión, imponía una política de identidad de izquierda dogmática y sofocaba la libertad de expresión y la voz del «pueblo verdadero». En este escenario, el juego de la posverdad consistía en algo más problemático que una simple disputa ideológica: se trataba de subordinar la universidad a una lógica nacionalista y autoritaria. Ya no bastaba con que la institución se autocensurara o se alineara con los valores dominantes; el Estado debía absorberla por completo, domesticarla y reconfigurarla como herramienta del poder político.

El régimen de Erdoğan avanzó así hacia una nacionalización simbólica y funcional de la universidad, argumentando que, al ser una institución pública, debía estar al servicio del Estado, no de la

crítica ni del pensamiento libre. En este proceso, las palabras se convirtieron en armas: se invirtieron los significados hasta crear una realidad paralela, donde la defensa de la autonomía académica se presentaba como una amenaza al orden público. En un gesto revelador de esta inversión semántica, el ministro del Interior, Süleyman Soylu, llegó a tildar de «fascistas» a quienes simplemente se oponían a la voluntad del presidente. Así operaba el engaño: bajo el lenguaje de la democracia, se ocultaba su desmantelamiento.

En sociedades muy polarizadas, como la turca, advertía Gambetti, «la inversión de significados deja de provocar disonancia cognitiva». El lenguaje ya no choca con la realidad: simplemente se acomoda a una lógica invertida. Lo «fascista» no era el nombramiento autoritario —y por decreto presidencial— de un nuevo rector en plena medianoche del 30 de diciembre, sino el hecho de cuestionar la voluntad del presidente Erdoğan. Las palabras pierden su anclaje con el mundo: se vacían de sentido, y el lenguaje deja de servir como herramienta común para comprender la realidad. Arendt lo explicó con claridad: vivir en un universo verbal carente de sentido nos deja sin orientación, sin brújula frente a lo real.

Cada palabra dicha en defensa de valores democráticos vuelve distorsionada: decir «democracia» se responde con «mobbing»; decir «libertad» se replica con «terrorismo»; decir «diferencia» se convierte, en boca del poder, en «desviación».[16] Esta inversión sistemática del significado recuerda demasiado a la advertencia de Arendt sobre la mentira organizada: no es solo una herramienta del autoritarismo, sino una forma de desestabilizar la propia noción de verdad. El resultado no es tanto la incredulidad como el cinismo: un

estado en el que ya no es posible distinguir entre lo verdadero y lo falso, y donde cualquier afirmación se vuelve sospechosa.

> El resultado de una sustitución coherente y total de la verdad por la mentira no es que la mentira se acepte ahora como verdad y la verdad se difame como mentira, sino que se destruye el sentido por el que nos orientamos en el mundo, y la categoría de verdad frente a la falsedad es uno de los medios mentales para este fin.[17]

La posverdad opera convirtiendo lo familiar, los lugares reconocibles, las instituciones que producen los regímenes de verdad en democracia en algo desconocido, extraño y ajeno.[18] Ya no es solo que la verdad pierda su valor intrínseco, es que a quienes alguna vez se sintieron partícipes de su construcción se los despoja ahora de ese derecho. Se rompe el vínculo entre ciudadanía y conocimiento. Y en ese vacío, como advierte Gambetti, la verdad deja de ser un fin en sí misma para convertirse en un simple instrumento: solo importa en la medida en que sirve al poder.

Gran parte del caos cognitivo que atravesamos hoy tiene su raíz en una profunda crisis de confianza hacia la ciencia. Sin embargo, resulta llamativo que muchos diagnósticos sobre este fenómeno se limiten a proponer que basta con «restaurar» esa confianza, como si se tratara de un simple trámite, como si pudiera repararse sin antes entender por qué se quebró. Es como recetar una medicina sin diagnosticar antes la enfermedad. Ante eso, debemos atrevernos a formular la única pregunta que en realidad importa: ¿cómo se reconstruye la autoridad del saber en un tiempo que ha dejado de creer?

No puede haber conocimiento ni verdad sin el reconocimiento de una autoridad respetada. Cuando hablamos de una teoría científica, no es porque hayamos observado la verdad por nosotros mismos, sino porque la hemos estudiado en las aulas, porque nos ha llegado a través de libros o porque hemos escuchado sus ecos de labios que respetamos profundamente. La clave radica en el reconocimiento de esa autoridad y, al mismo tiempo, en comprender el modo en que nos cuentan esas historias y el contexto en el que se forjan. Recordemos lo que nos explicaba Diana Popescu: proporcionar las imágenes de un satélite a un terraplanista para convencerlo de que la Tierra es redonda no solo ignora su escepticismo, sino que pasa por alto lo más importante, esto es, la raíz de su desconfianza. Lo que el terraplanista cuestiona no es la evidencia, sino el mismo consenso científico que promueve esa evidencia como una verdad.

En su obra *Gravity's Shadow: The Search for Gravitational Waves*, el sociólogo Harry Collins nos revela un principio fundamental, una visión casi alquímica: la secuencia causal para creer algo no fluye de las estrellas hacia la comprensión humana, sino del acuerdo humano hacia las estrellas.[19] El conocimiento no brota de observaciones frías y neutrales, como si las estrellas nos susurraran sus secretos sin más, sin intermediarios. El conocimiento se forja en el crisol de acuerdos previos, de consenso social sobre qué fuentes merecen nuestra confianza. No son las estrellas las que nos dicen la verdad y nosotros simplemente la aceptamos; es la humanidad, en su vasto pacto colectivo, la que decide qué creer sobre esas estrellas, y sobre esa base se construye nuestra comprensión del universo.

Una sola fotografía del espacio no logrará despojarnos de nuestra convicción de que la Tierra es redonda. La evidencia empírica, por más impresionante que sea, no podrá doblegar nuestra fe en las creencias más profundas. Lo que en realidad tiene el poder de transformar esa percepción es el desprestigio de la autoridad que otorga el conocimiento y lo esparce en el mundo. Por eso, debemos insistir con firmeza: reconocer esa autoridad y entender el contexto en el que se gestan esas narraciones es esencial para comprender el tejido de la verdad misma.

Consideren el ejemplo de aquellos que, al afrontar las pruebas visuales de la multitud en la toma de posesión de Donald Trump, decidieron aferrarse a las afirmaciones oficiales en lugar de a las imágenes que mostraban la realidad. No fue la imagen aislada lo que sembró la duda, sino el rechazo, profundo y visceral, a la estructura informativa que respaldaba esas imágenes. La lucha no se centra solo en una disputa sobre datos concretos; es una batalla más compleja, un enfrentamiento feroz sobre qué voces, qué autoridades merecen nuestra fe. La verdadera naturaleza de la posverdad no radica en negar los hechos con un simple desdén, sino en erigir un nuevo marco de credibilidad, una construcción alternativa que cuestiona y subyuga las bases mismas de lo que aceptamos como verdadero.

¿Por qué deberían los conservadores preocuparse por proteger la libertad intelectual y el marco de credibilidad que sustenta a las universidades como instituciones predominantemente liberales? Meghan O'Rourke lo planteaba con una claridad que resuena con fuerza: «Porque el trabajo serio y reflexivo de la academia nos beneficia a todos». La libertad dentro de las universidades no

debería entenderse como un capricho reservado para unos pocos, sino como una herramienta fundamental para examinar y cuestionar desde dentro las instituciones que moldean nuestras vidas. La academia ofrece un entorno donde pensadores y científicos pueden desafiar las ideas que hemos aceptado sin discusión, esas verdades cómodas que tal vez necesiten ser revisadas o incluso derribadas.

La libertad académica ofrece un respiro al pensamiento humano, liberado de las garras del mercado capitalista, y abre un refugio para los valores que existen más allá del dinero y el poder. Porque, en sus pasillos, el arte y los artistas encuentran su lugar, y se nos recuerda que lo bello, lo verdadero y lo ético no se hallan en una cuenta de resultados. Aunque sea cierto que la universidad, como cualquier comunidad humana, puede ser divisiva, censora e incluso demasiado homogénea ideológicamente, también lo es que cuando funciona como debe no solo nos enseña a pensar, sino a hacerlo de manera crítica, poderosa y sin miedo, a cuestionar nuestras propias creencias y las estructuras que las sostienen. «En una era marcada por tecnologías transformadoras, crisis climáticas que nos acechan y una inestabilidad global sin precedentes, necesitamos exigir más de las universidades, no menos», decía Meghan O'Rourke. Y añade: no solo de sus ciencias duras, sino también de las humanidades, aquellas disciplinas que, tal como las conocemos, nacieron como una respuesta a la violencia brutal de las dos guerras mundiales. Esos conflictos dejaron al descubierto una realidad difícil de aceptar: que los avances en ciencia y tecnología no van necesariamente acompañados de un crecimiento ético o moral. Una educación humanista no es solo una lección sobre los logros del pasado; nos enseña a cuestionar las narrativas dominantes, a comprender que

ciertas formas de pensar se imponen, mientras que otras se borran o se silencian. En tiempos de posverdad, donde las realidades se tergiversan y las verdades se diluyen, esa capacidad de cuestionar se vuelve más crucial que nunca.[20]

RESTITUIR LA UNIVERSIDAD: EL RETORNO DEL TÁBANO SOCRÁTICO

El reto de las universidades está en recuperar su función de tábano socrático, ese que no avasalla ni confunde, que no aplasta ni sermonea, ni recita verdades a las que haya que adaptarse sin más, ni posee algo insondable que enseña o impone a otros; ese que ayuda a la libertad del otro y que le permite encontrar lo que de todos modos está en él. El tábano no tiene respuestas para todas las preguntas, ni siquiera para las esenciales, pero sí tiene un método, una disciplina y un modo de proceder que producen un sentido y despiertan el saber consciente de que no sabe nada.[21] Y es justo esa humildad intelectual la que abre la puerta al verdadero saber. Como bien explicó Arendt,[22] el papel de Sócrates no consistió en imponer verdades absolutas, sino en fomentar que los ciudadanos fueran más veraces, ayudándolos a descubrir qué hay de verdadero en sus propias opiniones. Este enfoque, tan radicalmente humanista, nos ofrece una nueva perspectiva para concebir la universidad. Nos recuerda la importancia de una concepción política de la verdad, una que reconozca lo que hay de valioso incluso en las opiniones más diversas, en las discrepancias y en los puntos de vista contradictorios.

Para avanzar hacia ese horizonte, para reconstruir la autoridad de la ciencia y el mundo académico, no basta con reconstituir sus cimientos en términos puramente académicos. Es necesario también un renacimiento en su dimensión social y política, una reinvención que debe llegar a todos los rincones de la sociedad, que afirme que el conocimiento no es solo un bien aislado, sino un activo colectivo.

Y aquí, una vez más, es Rosanvallon quien ofrece algunas claves poderosas, sugerentes, para entender cómo podemos reconstituir esta autoridad perdida, cómo reconstruir un espacio donde la verdad no se imponga, sino que se descubra a través del diálogo, la duda y la libertad.

Pierre Rosanvallon nos ofrece una visión radicalmente distinta de la relación entre la ciencia y la sociedad, y propone una política de confianza basada en la transparencia y el conocimiento del trabajo cotidiano de los investigadores, más allá de los fríos resultados que solemos admirar.[23] Para ejemplificar su propuesta, relata una experiencia muy reveladora en el Collège de France. Junto a otros académicos, Rosanvallon se embarca en un viaje hacia las comunidades periféricas, llevando la ciencia no solo en forma de conferencias, sino a través de un diálogo directo, donde expone las preguntas que se hacían, los desafíos que afrontaban al formularlas y las incertidumbres que acompañaban su labor. Este acercamiento genuino no solo abrió un canal de comunicación, sino que despertó un interés visceral en los jóvenes de esas comunidades, y transformó la ciencia en algo cercano, palpable y profundamente humano.

Este proceso lo llevó a recorrer los laboratorios, a vivir de cerca el trabajo de los científicos, hasta que colaboró con el filósofo

Sébastien Balibar en la creación de *Chercheur au quotidien*, un libro que revela los secretos del día a día de un investigador. A través de sus páginas, se muestra que la investigación científica no es solo cuestión de teoría, sino también de trabajo manual: aprender a manejar máquinas, realizar soldaduras, operar en el terreno práctico. Todo eso, esas pequeñas y grandes tareas cotidianas, resultan esenciales para que los resultados científicos se materialicen.

Rosanvallon concluye con una lección fundamental: la responsabilidad de los científicos no solo radica en descubrir su labor, sino en comunicarla mejor, en mostrar de manera transparente los retos y dificultades que atraviesan. Esta tarea, en apariencia tan simple, tiene el poder de disolver el abismo que separa a la ciencia del público, de derribar el aislamiento y fomentar una confianza renovada, no en los resultados aislados, sino en el proceso mismo de conocimiento, esa travesía compartida que une a todos en la búsqueda de la verdad.

El científico, pues, debe abandonar la torre de marfil de la Academia de Platón y, como Sócrates, mancharse los pies en el barro del ágora adentrándose en el espacio público, en el bullicio de «los muchos», como nos enseñaba Arendt. Y ha de hacerlo despojándose de la arrogancia platónica, esa que pretende sustituir la vibrante opinión de los ciudadanos por el conocimiento absoluto que el científico cree portar como un salvavidas. En lugar de erigirse en el depositario de una verdad inmutable, debe, como nos instaba el filósofo francés Bruno Latour, adentrarse en un debate abierto y crítico con la misma convicción socrática de que la verdad emerge en la arena pública, en la confrontación de ideas, no en los muros aislados de la academia.

Latour dedicó gran parte de su vida a crear un lenguaje accesible sobre el cambio climático, buscando movilizar a la ciudadanía, entendiendo que dos de los grandes desafíos de la ecología eran, por un lado, la jerga científica que nunca lograba conectar con el público, y, por otro, un moralismo que a veces cae preso, con demasiada facilidad, de los «colapsólogos». En un momento en el que internet ha transformado nuestra percepción de la verdad y la opinión, en el que se discute la igualdad entre la verdad y opinión en democracia, es a la verdad a la que le corresponde defenderse en el terreno de la opinión. Por eso Latour afirmaba que el científico debía entrar en la discusión pública como ciudadano.[24] Rosanvallon no va tan lejos y sugiere que la clave está en que las palabras del científico tengan un verdadero eco en la sociedad. Para que esto ocurra, es necesario rehabilitar la autoridad del científico, y esa rehabilitación no vendrá por una mera participación en debates superficiales, sino por una nueva forma de entrar en la esfera pública, una que no trate a la ciencia como una verdad revelada, sino como parte de un diálogo en el que la autoridad se gana a través del compromiso genuino y la capacidad de escuchar.

La desinformación no se combate solo con datos objetivos, sino con un esfuerzo real por reconocer a quienes sostienen contraverdades no como enemigos del saber, sino como sujetos que quieren ser vistos, oídos, tomados en serio. Combatir la posverdad no es solo cuestión de pedagogía, sino de sensibilidad política y humana. Implica comprender los términos en que las personas forman sus juicios, cómo narran sus vidas, qué les duele y qué esperan. Para ello, el lenguaje académico, como el de la política, debe reconectar con la experiencia vivida, debe hacerse más

cercano, más humilde, más capaz de nombrar lo que nos pasa. Como expresa Rosanvallon: «Me interesa la realidad que a veces nos traen las novelas y las películas». Y lo decía al mencionar *L'Histoire de Souleymane*, una película que sigue la vida de un repartidor de Uber indocumentado. No es una estadística, no es un caso de estudio: es un rostro, una historia, una existencia. En ese tipo de relatos, hay una verdad que no puede capturarse con gráficos ni *papers*, pero que resulta imprescindible para entender nuestro tiempo.[25]

La lectura de Sócrates que nos ofrece Hannah Arendt ilumina una verdad poderosa: cada persona porta una opinión que es una apertura única al mundo, una mirada irrepetible que no debe desdeñarse ni silenciarse. En este marco, la verdad no desciende desde las alturas en manos del científico como si fuera un dogma incuestionable. La verdad se construye en el escrutinio público, en ese ejercicio profundamente político que solo es posible cuando hay igualdad y participación de todos. La advertencia de Arendt resuena con fuerza en tiempos de dogmas disfrazados de datos: desconfiemos de las verdades que buscan aniquilar las opiniones, aquellas que se imponen como absolutos frente a una ciudadanía a la que solo se le permite asentir. Confiemos en las verdades que emergen al revelar lo que piensan y sienten «los muchos» hasta alcanzar una comprensión compartida del mundo. Debemos, también, recelar de quienes reducen la opinión a lo arbitrario o lo ilusorio, como si no tuviera ningún valor más allá de la subjetividad. Porque Sócrates, lejos de burlarse de la opinión, nos mostró que la opinión no es una ilusión ni una distorsión de la verdad, sino el punto de partida legítimo de cualquier búsqueda veraz. En política,

nos dice, la verdad no es una cuestión de saber cómo es algo en sí, sino cómo ese algo nos (a)parece, cómo lo experimentamos en común. Y en ese «(a)parecer», si se examina con rigor, con honestidad, con otros, la verdad siempre encuentra su lugar.

Demasiadas veces oímos llamadas nostálgicas que claman por el retorno de una jerarquía de opiniones en el espacio público, por la reaparición del experto incuestionable que restablezca la verdad como si su autoridad fuera un dogma revestido de saber técnico, casi sacerdotal. Como señaló Pankaj Mishra al hablar de la llamada «cultura de la cancelación», estos nostálgicos no parecen defender tanto el conocimiento como su monopolio: lo que en realidad les incomoda es la irrupción de nuevas voces que desafían su papel tradicional como guardianes e intérpretes únicos del mundo.[26] En tiempos pasados, el sacerdote encarnaba un saber inaccesible para el común, y en ese misterio residía su poder: la gente no cuestionaba, solo creía. Hoy, Rosanvallon propone un giro radical: ya no se trata de restaurar esa autoridad vertical basada en la posesión exclusiva de la verdad, sino de construir una nueva legitimidad basada en la confianza. Solo desde esa base compartida puede emerger una verdad con sentido democrático.[27] La autoridad no debe mantenerse a distancia, enclaustrada en saberes opacos, sino arraigar en la capacidad de crear un terreno común, donde el conocimiento se abra al reconocimiento colectivo y convoque a todos —no solo a los iniciados— para formar parte del proceso de comprensión y decisión. No se trata de custodiar un templo, sino de abrir plazas donde el saber vuelva a ser conversación pública.

El saber, en fin, no es algo oculto e inalcanzable para la mayoría, algo estático, como la luz del sol que el sabio contempla cuando sale

de la caverna y que le da acceso a un conocimiento reservado a unos pocos. La transformación de la autoridad académica que propone Rosanvallon tiene esa lectura socrática, una basada en la creación de un terreno común de entendimiento y confianza donde el saber no esté restringido a un grupo privilegiado. Rosanvallon propone reconstruir la autoridad científica desde una concepción menos paternalista del académico-intelectual, uno que sea capaz de interpelar a los ciudadanos y colaborar con ellos en la búsqueda de esa verdad que todos podamos compartir. La verdad compartida se relacionaría, así, con el interés general.

Pankaj Mishra, más mordaz, no se limita a ofrecer una crítica institucional; desnuda con ironía feroz la nostalgia herida de los viejos garantes del saber, esa élite atrincherada en redacciones y despachos, que hoy contempla el mundo como una sucesión interminable de *shocks* y pérdidas. «Si sus rostros están marcados por la rabia, la confusión y la perplejidad —escribe— es porque su narcisismo se ha hecho trizas».[28] Tanto Latour, como Rosanvallon, como Misrha señalan la soberbia como el pecado fundamental del intelectual/experto, pero también del periodismo. Si uno de los pilares que sostienen el arraigo social de la racionalidad científica es la autoridad, tiene sentido afirmar que es probable que, si se abusa de esa autoridad, «el conocimiento se tambalee».[29] Y lo propio cabe afirmar del periodismo.

13

LA SEGUNDA VENIDA DE TRUMP

O sobre cómo mueren los medios de comunicación

> En el momento en que ya no tenemos una prensa libre, todo puede suceder.
>
> HANNAH ARENDT, *Pensar sin asideros*: *Ensayos de comprensión, 1953-1975*

Es 20 de enero de 2025 y estamos en Washington D. C. El frío ha hecho que la toma de posesión de Donald Trump como 47.º presidente de Estados Unidos se traslade al interior, bajo el limitado techo de la Rotonda del Capitolio, impidiendo así el baño de masas que buscaba el flamante presidente y que no consiguió en 2016, al menos no en una de nuestras realidades alternativas. El traslado permite observar con mayor nitidez el rasgo más característico de la ceremonia. No se trata del discurso abiertamente revanchista de Trump y su intención declarada de «revolucionar el sentido común»,

ni siquiera la elocuente presencia de la Internacional Reaccionaria, con líderes como Nayib Bukele, Santiago Abascal o Giorgia Meloni, cuando muchos jefes de Estado y de Gobierno, como Macron, Scholz o Starmer, no han sido invitados. La imagen más significativa del espectáculo y que probablemente tenga el potencial de convertirse en el símbolo de una época es el lugar privilegiado que el ya nuevo presidente ha asignado a los emergentes magnates tecnológicos.

En otros tiempos, y con alguna excepción, habría parecido una toma de posesión de un presidente demócrata; no en balde, compañías como Google, Apple o Meta (antes Facebook) presumían de practicar una suerte de humanismo tecnológico cuya presencia en esta ceremonia niega de forma rotunda. Ahí están sonrientes Elon Musk (CEO de Tesla y X), Mark Zuckerberg (CEO de Meta), Jeff Bezos (presidente ejecutivo de Amazon), Sundar Pichai (CEO de Google), Tim Cook (CEO de Apple), Shou Chew (CEO de TikTok), Howard Lutnik (CEO de Cantor Fitzgerald), Dana White (CEO de UFC), Bernard Arnault (CEO de LVMH) y Sergey Brin (cofundador de Google). Su presencia es pura semiótica de poder: implica la confirmación explícita de la fusión entre el nuevo poder político de Washington D. C. y Estados Unidos con los intereses económicos de algunos de los hombres más ricos del planeta, los famosos magnates de Silicon Valley, y la formación de un nuevo centro de poder que desafía las estructuras políticas tradicionales, incluidas las geopolíticas. A nadie parece sorprender la reveladora presencia del mismísimo CEO de la plataforma china TikTok, y en realidad es normal que así sea, pues todas estas personas, como explicaba Valentine Faure en *Le Monde*, «tienen acceso al espacio público mundial de los medios de comunicación». La periodista francesa

acertaba en su valoración del abrazo mafioso entre los magnates y el clan Trump: «Los Carnegie y los Rockefeller estaban involucrados en política y eran propietarios de medios de comunicación. Pero la concentración de poder que estos multimillonarios tecnológicos tienen en sus manos, el acceso a la tecnología y su capacidad para poner en práctica lo que creen, todo esto no tiene precedentes».[1]

El extraño momento vivido en el Capitolio confirmaba lo que John Gray nos había explicado sobre las lecciones del economista y sociólogo italiano Vilfredo Pareto, conocido por su teoría de las élites, y la historia como «cementerio de aristocracias». Gray describe el mundo posterior a la victoria de Trump como el del surgimiento de una nueva élite (en realidad, una contraélite) organizada en redes tecnológicas frente a la decadencia de las fragmentadas y desorientadas élites tradicionales: «La clase dirigente liberal está perdiendo el control»,[2] escribía el siempre punzante intelectual británico.

Poco a poco, pero sin pausa, se iban configurando las nuevas redes de poder alrededor de figuras excéntricas como la de Elon Musk, siempre pendiente de desafiar las estructuras tradicionales (Gobierno, medios de comunicación, academia y ciencia). Mientras utilizaban la tecnología y las redes sociales para coordinarse y movilizarse de manera efectiva, los viejos guardianes de la verdad se habían mostrado incapaces de adaptarse a los nuevos escenarios, en especial, a la nueva realidad percibida por los votantes.

Como ya vimos al hablar de la percepción de la evidente decrepitud de Joe Biden en los primeros pasos de su corta campaña, el Partido Demócrata y sus medios afines habían intentado contrarrestar esa imagen sin éxito. La gente había confiado en su

propia percepción y no en lo que esos medios y el propio partido les decía. Los ciudadanos, en fin, habían confiado en cómo *el mundo se abría ante ellos*. Biden usaba zapatos especiales para evitar sus continuos traspiés y cometía errores inexcusables, como confundir Ucrania con Irak o llamar Putin a Zelenski. Su fragilidad era evidente, a pesar de que se intentase ocultar tratando de imponer una narrativa inverosímil sobre la lucidez que mostraba en privado. Como ya dijimos en el capítulo 6, incluso el *New York Times* recibió fuertes críticas por hacer su trabajo al explicar lo que todos veíamos con nuestros propios ojos y publicar encuestas donde, de forma pertinente, se preguntaba sobre la edad de Biden. Paradójicamente, la lealtad primaba sobre la realidad mientras se acusaba con furia al trumpismo de crear una realidad alternativa. Pero bastó un solo debate presidencial entre Biden y Trump para que la narrativa oficial sobre la fortaleza de Biden se desmoronase como un castillo de naipes. Como explicó Dominic Cummings, exconsejero jefe del *premier* británico Boris Johnson, en su —por otro lado— delirante informe sobre los errores del Partido Demócrata y sus élites mediáticas afines, lo curioso era el empeño de los demócratas en llamar «estúpidos» a los votantes de Trump, acusándolos de estar siendo engañados por la «desinformación».[3] Al decir del promotor del Brexit, dichas élites preferían subestimar a su contrincante llamándolo nazi o fanático y explicar por qué los votantes estaban equivocados, antes que escuchar sus verdaderas preocupaciones.

En un momento en el que unas élites se desintegran mientras emergen otras, más coordinadas, con más potencial comunicativo y, desde luego, con mucho más olfato sobre los problemas que preocupan a los votantes (lo que les ha permitido crear una nueva y

sólida base electoral en torno a Trump), muchos ojos se volvieron hacia otra conocida cita de *Los orígenes del totalitarismo* referida a la era del imperialismo: «Los hombres de negocios se convirtieron en políticos y fueron aclamados como hombres de Estado, mientras que a los hombres de Estado solo se los tomaba en serio si hablaban el lenguaje de los empresarios con éxito».[4] Como en *Ciudadano Kane*, la revolucionaria película de Orson Welles que ilustra la fusión entre el poder económico y el político a través de su protagonista, Arendt explica cómo, en aquel periodo, guiados sobre todo por la búsqueda de beneficios económicos y dejando de lado cualquier fundamento ético, los hombres de negocios se transformaron en figuras políticas destacadas y se los exaltó como estadistas, con independencia de su capacidad para gobernar o su visión política o de justicia. A la vez, a aquellos a los que tradicionalmente se les suponía encargados (y capacitados) para priorizar el bien común, se les exigió comprender y ejercer la política desde la única lógica del mercado y del lucro. En la época en la que Arendt escribió la que tal vez es su obra más conocida, lo que estaba ocurriendo era una transformación de los valores, que desplazaba el foco hacia el beneficio, la rentabilidad o el interés para dejar de lado (con las consecuencias trágicas que todos conocemos) los más altos principios de justicia, igualdad y libertad.

Arendt denunciaba la forma en la que esta fusión de intereses económicos y políticos había contribuido a la deshumanización y al vaciamiento ético de la política y había preparado el terreno para el abuso de poder y el totalitarismo del siglo XX.

Hoy, como ayer, vivimos un proceso en el que la política se subordina de forma explícita al poder económico, lo que implica que

los valores éticos de la política quedan sometidos a otras lógicas muy diferentes, como las del mercado o la preservación del privilegio de unos pocos. Eso abre la puerta a actuales y futuras prácticas abusivas y, en definitiva, a la degradación del espacio público. Hoy, sin embargo, dicha lógica se ha exacerbado de forma inusitada con el dominio comunicativo y sobre las redes de consumo de los nuevos magnates tecnológicos, quienes lejos de acumular solo riqueza, hacen acopio con apetito insaciable de una influencia cultural, social y política sin precedentes, y moldean directamente la agenda pública y, con ello, el destino de nuestras sociedades. El tiempo dirá si se consolida el cambio del sistema político que vive la democracia estadounidense hacia una tecnocracia digitalizada que reduzca la política a una gestión empresarial y que busca la despolitización ciudadana para hacernos una masa dócil. Con todo, una lectura profunda y provechosa de Arendt nos obliga a plantearnos de nuevo las mismas preguntas de entonces, en especial aquellas que se formularon sobre la salud de las democracias. Cuando los intereses de «los pocos» (ya sean los industriales del siglo XIX y XX o los sonrientes ricachones en bermudas del siglo XXI) dominan los de «los muchos», la preocupación de Arendt se hace eco como una advertencia sobre los desastres por venir. Alerta del riesgo de que la tecnología y la economía definan del todo los límites del poder político.

Los medios de comunicación no tienen ya, como antaño, la capacidad de establecer una narrativa única para todos —por débil que esta fuera—, algo que guarda relación con la balcanización de nuestro espacio público, un fenómeno acelerado aún más por la proliferación de contenidos generados por la IA y las plataformas digitales, pero también con el ya mencionado colapso y fragmentación de las élites tradicionales. Tal vez por eso sea necesario mirar con un nuevo ojo crítico los fallos y las contradicciones de esta para entender un poco mejor la emergencia de la nueva contraélite que preparó la segunda venida de Trump.

Ya hemos hablado, por ejemplo, del fracaso del Partido Demócrata a la hora de captar la magnitud de los cambios tecnológicos y sociales y conectar con las nuevas audiencias de *gamers*, *criptobros* y jóvenes *instagramers*, en especial las conformadas por varones, mientras se centraban en los sectores de votantes tradicionales y se alejaban de otras potenciales bases electorales. Fue muy significativa la manera en la que Trump evitó los medios tradicionales de comunicación en las semanas finales de la campaña presidencial y se centró en las nuevas plataformas y formatos, como los pódcast, y en comunidades digitales muy alejadas del típico votante conservador medio. El por entonces candidato republicano aumentó el número de entrevistas con *youtubers* de postín, con millones de suscriptores, para movilizar a un público de jóvenes varones, sensibles a una concepción tradicional de la masculinidad, poco interesados en la política y que, desde luego, no se acercan jamás a los canales tradicionales de televisión, y mucho menos a los periódicos de toda la vida.

Trump aprovechó su presencia en dichos espacios para hablarles de inmigración, criptomonedas y otros temas que identificaban de inmediato como netamente masculinos. Mantuvo, por ejemplo, una discusión con Theo Von, comediante al frente de *This Past Weekend*, uno de los pódcast más escuchados del país, en la que se centró en la afición de sus hijos por la caza y su pasión compartida por la UFC o Ultimate Fighting Championship, la mayor competición del mundo de artes marciales mixtas. En una de las secuencias más vistas y celebradas de la entrevista, Trump preguntó a su anfitrión sobre los efectos de la cocaína y este contestó que la droga le convertía «en un puto búho». Millones de personas vieron el programa.

También lo vimos con Adin Ross, megaestrella de internet expulsada en 2023 de Twitch, la plataforma de retransmisiones en directo, por hacer declaraciones homófobas y difundir contenidos de odio. O con Logan Paul, conocido por su carrera como luchador de artes marciales mixtas y por ser un *influencer* con más de cincuenta millones de seguidores. Ya antes los Nelk Boys, un grupo de *youtubers* conocido por su humor crudo y vulgar y que fue muy popular en 2022 y 2023, habían dado voz a figuras como J. D. Vance, quien de nuevo compartió con ellos sus confidencias durante la campaña electoral. Trump supo ver el impacto que podría tener la generación Z en las elecciones del 5 de noviembre, cuando cerca de cuarenta y un millones de personas menores de treinta años estaban convocadas a las urnas, incluidos más de ocho millones que lo harían por primera vez. Frente a la férrea defensa del derecho al aborto de Kamala Harris, que intentó repetir el eco que este tema había tenido en las elecciones del *midterm* para muchas mujeres y buena parte del espectro de votantes progresistas, Trump explotó su

propia estrategia para contrarrestar el impulso feminista y atraer votantes masculinos a su causa.[5]

El ejemplo es muy revelador, al menos por dos razones. En primer lugar, ilustra bien la creciente conexión entre el mundo de los *influencers* y la política y las polémicas que nutren el éxito de estas figuras mediáticas. Recordemos, además, que estas plataformas se rigen por reglas muy distintas a las del periodismo tradicional, al menos en apariencia. Por ejemplo, los anfitriones de los programas online pueden mostrar abiertamente su apoyo a Donald Trump, algo que nunca debería hacer un periodista. Dos miembros de los famosos *youtubers* Nelk Boys, sin ir más lejos, subieron al escenario en un mitin de Trump en Las Vegas para expresar su admiración por él y animar a sus seguidores a registrarse para votar. En segundo lugar, nos habla de cómo Trump supo captar las inseguridades de estos jóvenes —no solo blancos, sino también negros, hispanos y asiáticos— sobre la economía y sus frustraciones con las mujeres, mientras los demócratas desatendieron o no supieron ver esas ansiedades, por ejemplo, la percepción de que su país se volvía contra ellos mientras las mujeres progresaban en educación y obtenían puestos que tradicionalmente les hubiesen estado reservados. Este grupo, apodado por el *New York Times* como «el voto de los *bros*» (amigos cercanos), era considerado inaccesible por los analistas de toda la vida, y sin embargo el trumpismo llegó a ellos. Trump consiguió seducir también a hombres negros, hispanos y asiáticos a pesar de que las narrativas mediáticas lo describían como racista. Frente a ello, las élites demócratas, en particular los votantes progresistas blancos y educados, estaban mucho más desconectados de las posturas culturales tradicionales de las

comunidades negras e hispanas. Pero sobre todo, y en último lugar, el ejemplo nos habla con mucha elocuencia de la decadencia de los intermediarios tradicionales a la hora de construir un marco de referencia común sobre la realidad. Nos habla, en definitiva, del trabajo de los tecnomagnates en pos de la fragmentación informativa impulsado por internet y la inteligencia artificial, y de la transición histórica hacia el dominio de las nuevas tecnologías en la creación de dicha realidad.[6]

Parte de la responsabilidad del colapso de las instituciones tradicionales que definían la «verdad» está en que ya han dejado de percibirse como fiables, un cambio que no se entendería sin dos elementos clave. Uno, la estrategia deliberada para sabotearlos a la que se han unido poderosas figuras tecnológicas, como el propio Musk, y que no solo consiste en ocultar la verdad, sino en desgastar nuestra capacidad para identificarla. En ese proceso de fragmentación de la realidad, lo que vemos no es tanto el abandono de la pretensión de veracidad en el espacio público como el interés en crear una realidad que no sea compartida. Y dos: el ya mencionado colapso de los intermediarios tradicionales al que ha contribuido activamente el comportamiento a veces errático y muchas veces deshonesto de las élites políticas y mediáticas tradicionales, también dedicadas en el fondo, de forma consciente o inconsciente, a polarizar, desestabilizar e, incluso, a desinformar.

«Los medios heredados son pura propaganda: ahora los medios sois vosotros», escribía Elon Musk en su incendiaria cuenta de X apenas un día después de que le acusaran de hacer un saludo nazi durante su intervención en las celebraciones de la investidura de Donald Trump. Acompañaba el mensaje con imágenes de Barack Obama, Hillary Clinton, Kamala Harris y Elisabeth Warren haciendo un gesto parecido. «Es cansino esto de comparar a todo el mundo con Hitler», añadía Musk. El semanario progresista alemán *Die Zeit* le contestó con claridad («Un saludo hitleriano es un saludo hitleriano») recordándonos la famosa replica de Chuck Todd a Conway: «Mire, los hechos alternativos no son hechos. Son falsedades». Tal vez Dominic Cummings habría dicho que Musk solo aprovechaba la tendencia de los medios tradicionales de tildar de populista, desinformado o fascista todo lo que se aparte de su narrativa oficial. Según el gurú del Brexit, los ataques de los demócratas contra Trump, en especial aquellos que empleaban calificativos como «fascista», «nazi» o «racista», contribuyeron a reforzar su apoyo entre ciertos grupos, en lugar de debilitarlo.

Esta tendencia de los partidos y medios de comunicación *mainstream* de etiquetar enseguida como «nazis» a quienes no comparten la opinión dominante también la explicitó el sociólogo alemán Hartmut Rosa al hilo de la espectacular subida de la formación de ultraderecha AfD en las elecciones regionales de Turingia del 1 de septiembre de 2024. Rosa hablaba del innegable crecimiento de las ideas etnonacionalistas y de extrema derecha en Europa. Pero al mismo tiempo señalaba cómo en Turingia la percepción de la gente era que el término «nazi» se había utilizado para descalificar no solo a los votantes de AfD, sino a cualquiera que

cuestionara las decisiones del Gobierno, como negarse a vacunarse durante la pandemia o tener una postura menos hostil hacia Putin.

La consecuencia, según el sociólogo, era que para algunas personas que las tildaran de nazis por pensar de forma diferente se había convertido en un símbolo de resistencia y autonomía intelectual, algo que, paradójicamente, terminaba por reforzar su identidad. El autor señalaba que, aunque había buenas razones para considerar a AfD como un partido nazi, esta estrategia retórica había perdido eficacia: muchas personas ya no se sentían afectadas por el término o incluso lo estaban reinterpretando como algo positivo. Rosa hacía un llamamiento a los partidos políticos y los medios de comunicación convencionales para que se replanteasen la manera en la que se abordaban las diferencias políticas y abandonasen el uso simplista y generalizado de etiquetas que, a todas luces, estaban resultando contraproducentes.[7] Sin embargo, y más allá de las buenas razones dadas por Helmut Rosa, tal vez sí tenía sentido hablar de formas de fascismo contemporáneas. Y es así como lo expresó la pensadora de origen turco y asentada en la Universidad de Yale, Seyla Benhabid:

> ¿Cómo mueren las democracias? El ocaso de la democracia, la posdemocracia, la muerte del liberalismo clásico. Añadamos a estas declaraciones fúnebres la afirmación de que todo este baile terminológico está evitando los fenómenos reales, a saber, el retorno del fascismo o el surgimiento de nuevas formas de fascismo, y no solo las crisis, sino el destino de nuestras repúblicas parecen inminentes. Pensando con Arendt, quiero argumentar que caracterizar las crisis de nuestras repúblicas como una crisis de democracia es engañoso y perjudicial para la política progresista. No es la democracia como forma de gobierno, como tipo de régimen o como un camino institucional específico para la negociación pacífica y la resolución de conflictos de poder lo que causa las crisis que

> estamos presenciando. Que la democracia misma sea responsable de las crisis es el diagnóstico del malestar actual propagado por líderes autoritarios.[8]

El gesto de Elon Musk era un guiño indisimulado hacia los activistas de extrema derecha. El magnate tecnológico ha adoptado de forma explícita un estilo de comunicación y gestualidad influido por la cultura de foros como 4chan.org, en especial, por el subforo 4chan/pol (del inglés *politically incorrect*), caracterizado por la provocación y la ambigüedad. En ellos es frecuente una retórica que normaliza el antisemitismo y la supremacía blanca. Publican mensajes racistas y extremistas al lado de contenido más trivial o humorístico. El propio Musk cambió en su momento de forma breve el nombre de su perfil en X para llamarse «Kekus Maximus», un nombre vinculado a populares memes de 4chan.org. La esencia de este espacio es la transgresión sin límites, lo que significa que sus usuarios suelen hacer referencias nazis o bromas sobre temas sensibles, normalizando estas ideas bajo el disfraz del humor, aunque en ese lodazal en el que todo parece provocación también participan extremistas auténticos. Este tipo de espacios comunitarios se definen por tener sus propias reglas y aglutinan desde chistes sobre Pokémon hasta pornografía dura pasando por imágenes que exaltan el nazismo.[9]

Sea como fuere, el gesto era del todo coherente con su trayectoria. Musk admira esa cultura y ha adoptado sus formas en numerosas ocasiones. En una entrevista en la CNBC cuestionó el carácter antisemita de un tiroteo en un centro comercial de Texas perpetrado por un individuo con esvásticas tatuadas y que difundía en sus redes sociales contenido supremacista blanco. En otra ocasión, acusó al multimillonario judío George Soros de «odiar a la

humanidad» y respaldó una serie de mensajes que atribuían a los judíos «odio contra los blancos». Llegó a recomendar un documental con teorías revisionistas sobre la Shoah. En cuanto adquirió X reactivó la cuenta de Andrex Anglin, neonazi fundador de *The Daily Stormer*, o de Kanye West, suspendido con anterioridad por sus publicaciones antisemitas. Con tamaño historial, es lógico pensar que estaba haciendo el saludo nazi. Este tipo de gestos y referencias funcionan en 4chan.org como herramientas de normalización para introducir ideas extremistas disfrazadas de bromas o provocaciones, permite a sus defensores negarlas si se enfrentan a alguna crítica y genera confusión sobre sus verdaderas intenciones.

Pero ¿cómo deberían mostrar esta realidad los medios? Aunque Musk jurara y perjurara que no había hecho el saludo nazi, el impacto simbólico ya se había logrado y había dejado entrever un mensaje polémico sin necesidad de confirmarlo de forma explícita. En esos días, Samantha Rose Hill lanzó un tuit donde decía: «¿Importa si fue un saludo nazi? Sí, importa. Pero la clave ahora es hacer que te cuestiones si confías o no en tu propio juicio sobre lo que viste. El objetivo es debilitar tu capacidad para distinguir los hechos de la ficción».

La primera parte de su mensaje habla, de hecho, del enfoque fenomenológico con el que Arendt, como ya hemos visto, aborda nuestra capacidad de juicio como algo que ocurre siempre en el «espacio de las apariencias». Rechazando la idea de que hay una división entre un mundo verdadero (el mundo del «ser») y un mundo de las apariencias, y en contra de la fenomenología de Heidegger o de la ciencia moderna, Arendt nos diría que las apariencias no son ilusorias o secundarias, sino fundamentales para

entender cómo existimos los humanos y cómo nos relacionamos entre nosotros y con el mundo. Las apariencias no engañan. Son para ella una forma genuina de acceso a la realidad. Por eso es tan importante preguntarse qué hemos visto con nuestros sentidos, o qué dice nuestro sentido común. Y aún más: ¿por qué es tan importante ese sentido que llamamos «común»? Porque la realidad que percibimos con nuestros sentidos depende no solo de nuestras propias experiencias, sino de que otros perciban lo mismo y lo reconozcan como tal. La fe en lo que vemos o sentimos como real no surge de un sentido individual o de un objeto aislado, sino de su contexto en el mundo, de nuestras experiencias sensoriales combinadas entre sí, lo que permite confirmar la realidad de dicho objeto con otras personas que también lo perciben, aunque puedan verlo desde perspectivas diferentes.

La segunda parte del tuit de Samantha Rose Hill nos habla justo de eso, pues el objetivo de Musk es que desaparezca nuestra habilidad para discernir lo real de la ficción, romper con la idea de un mundo común y desactivar la capacidad de compartir con otros la percepción del mundo. Para Arendt, este sentido común y la pluralidad de perspectivas sobre un mismo objeto son esenciales para construir una comprensión compartida sobre la realidad. Volvemos, así, a la idea central de este libro: los «hechos alternativos» reflejan una fractura más profunda que la mentira deliberada o el relativismo de las opiniones. Musk busca (y consigue, no lo olvidemos) que el sentido común deje de decirnos que sí, que, en efecto, aquello era un repugnante saludo nazi. Es lo mismo que hace Trump, quien en su discurso de investidura en el Capitolio habló precisamente de «la revolución del sentido común».[10] Los

autócratas saben que ese sentido común es el puente que conecta nuestra percepción individual con la percepción de los demás, y esto es lo que nos permite construir una realidad compartida, que es ni más ni menos lo que quieren destruir mediante su fragmentación: la percepción compartida sobre los hechos. Sin el sentido común, nuestras experiencias quedan encerradas en nuestra subjetividad (en ese «lo que me parece a mí») y así es imposible alcanzar acuerdo alguno sobre lo que es real y lo que no lo es.

Pero el sentido común tiene una dimensión política y ética más profunda. Es la base para el reconocimiento mutuo entre personas. Arendt siempre insistió en que la realidad no es algo que percibimos de manera aislada, que es justo lo que persiguen los autócratas: nuestra soledad como resultado de la atomización. La realidad necesita que otros la validen y la reconozcan, y cuando varias personas pueden percibir el mismo objeto o fenómeno, aunque desde diferentes perspectivas, se genera una confianza en esa realidad compartida, algo que también hemos perdido. Cuando se rompe el lazo con los otros, también se rompe el vínculo con lo real. La confianza no solo refuerza la idea de un mundo común, sino también nuestra capacidad de convivir y participar en un espacio público donde las opiniones, los juicios y las experiencias de otros se tengan en cuenta. Por eso el sentido común es tan importante para la democracia. A la vez que fomenta la pluralidad (esto es, el reconocimiento de que diferentes puntos de vista sobre un mismo tema no solo son inevitables, sino necesarios para construir una sociedad más inclusiva), también nos capacita para juzgar de forma colectiva, es decir, para saber lo que en realidad es verdadero y relevante. Y es que las estrategias para desgastar el sentido común

se perfeccionan cada día. Lo demostró Elon Musk en octubre de 2024, cuando apareció en un mitin de Trump en el Madison Square Garden con una gorra negra. El lema «Make America great again» estaba bordado en letras góticas. ¿Una provocación? ¿Una alusión al pasado nazi? Poco importaba ya la intención: la confusión era el mensaje. Y el mensaje había calado.

Los gestos de Elon Musk no son, en fin, aislados ni casuales: reflejan una cultura política que ha absorbido de los rincones más oscuros y polémicos de internet. La escritora irlandesa Angela Nagle describió hace tiempo la forma en que operaban estas comunidades digitales: «Una extraña vanguardia de *gamers* adolescentes, amantes del *anime* que comparten esvásticas bajo seudónimo, fans de South Park irónicos y conservadores, bromistas, antifeministas, frikis acosadores y troles que hacen memes cuyo humor negro y amor por la transgresión gratuita hacían difícil diferenciar *a priori* cuándo mostraban sus verdaderas ideas políticas y cuándo buscaban echarse unas risas». Fue entonces cuando florecieron el «millar de memes que fusionaban a Trump con la Rana Pepe», que consiguieron encumbrar definitivamente al presidente trol en 2016. [11] Esos espacios que en su día parecían limitados al ámbito online tienen ahora un impacto directo en la política de Estados Unidos y, por extensión, de todo el mundo. La plataforma preferida de Elon Musk, 4chan.org, ha encontrado un representante perfecto en el inquilino de la Casa Blanca. Pero quizá lo más sorprendente y preocupante sea que parte de la responsabilidad de este peligroso fenómeno de decadencia no recae solo en autócratas y magnates como Trump o Musk.

La transformación digital y las redes sociales han alterado en lo más profundo el papel y la formación de la opinión pública. Si esta estaba tradicionalmente canalizada y mediada por los cuerpos intermedios (partidos, sindicatos, medios de comunicación y otras instituciones) que actuaban como filtros que estructuraban, organizaban y representaban los intereses colectivos, hoy esa intermediación ha desaparecido. Cualquiera de nosotros puede expresar su opinión de forma directa y tener la capacidad de alcanzar a un público más amplio sin necesidad de portavoces, organizaciones o filtros previos, al menos en teoría. Esta autonomía implica que la opinión no necesita de validación institucional, pues existe por sí misma, lo que la ha dotado de un poder que antes no tenía. La opinión sin mediación ha conseguido redefinir cómo se articula el poder democrático, que se ha convertido en un poder más caótico y menos predecible al no transitar por los cauces tradicionales. El resultado, como hemos visto, es la balcanización del sentido común.

Las transformaciones tecnológicas, y en especial las que tienen que ver con las redes sociales e internet, han erosionado las estructuras tradicionales de autoridad y han impactado sobre el modo en que se conforman la verdad, la opinión pública y el sentido común. El eje central de este proceso está en esa desintermediación, que no solo ha afectado a la opinión —al eliminar internet las instituciones que mediaban las opiniones colectivas—, sino también a las estructuras de los medios de comunicación tradicionales, que han visto minada su capacidad para verificar la verdad. Es importante recordar, de todos modos, que la irrupción de

internet, si bien transformó el modelo de negocio de los medios convencionales, no lo hizo robándole las audiencias, al menos no al principio. Lo hizo socavando las bases de su modelo económico, algo que afectó a su potencial para operar con eficacia. En los periódicos, por ejemplo, una de las principales fuentes de ingresos era la sección de anuncios clasificados, pero internet, a través de plataformas tipo Craigslist, permitió que estos anuncios se publicaran casi gratis y de forma inmediata. Esto eliminó de un plumazo esa fuente de ingresos clave. Luego llegaron muchas otras jugadas parecidas. En la televisión, la pérdida de ingresos ocurrió un poco más tarde, cuando las plataformas digitales y los sitios web comenzaron a atraer a los anunciantes gracias a su capacidad para ofrecer publicidad más personalizada y dirigida, a la vez que unas métricas de medición que permiten modificar campañas y mensajes publicitarios casi de forma instantánea. Las cadenas de televisión, un medio de comunicación unidireccional, se vieron con graves dificultades para competir con la precisión y profundidad de las plataformas digitales.

Al perder estos ingresos, la mayor parte de los medios tradicionales se han visto obligados a hacer recortes drásticos en áreas críticas para lo que hasta la fecha entendíamos como periodismo de calidad, por ejemplo, en las corresponsalías internacionales. Las coberturas en el extranjero son caras, pero al eliminarlas perdemos contexto global. Ocurrió también con el periodismo de investigación, lo que en su día caracterizaba de hecho el verdadero periodismo, pues requiere tiempo y recursos para profundizar en los hechos. Algunas áreas dejaron de ser prioritarias frente a contenidos más rentables. También se vieron afectados los

procesos de verificación de hechos y de edición. Las salas de redacción cercenaron los equipos de edición y *fact-checking*, y dejaron a los periodistas con menos apoyo para garantizar la calidad y precisión de la información. En un contexto como el que se describe en este libro, el periodismo de investigación (el que más recursos profesionales y económicos demanda) parecería más necesario que nunca y debería haber florecido destapando las redes de desinformación, la financiación opaca de los partidos políticos o sus estrategias de manipulación mediática, pero los medios han debilitado drásticamente una parte esencial de su función, que consistía en bucear en cómo se crean y difunden las narrativas falsas que hoy nos engullen a todos.

Para sobrevivir, los medios se adaptaron ofreciendo contenidos que generaran más atención, aunque fuesen de menor calidad. Abrieron la puerta, así, a un mayor sensacionalismo («If it bleeds, it leads», como decía William Randolph Hearst) y a la proliferación de otras muchas secciones más ligeras, como la gastronomía o la prensa rosa. El resultado fue el deterioro progresivo de su capacidad para producir información fiable, hasta el punto de que muchos de ellos se han convertido en simples replicadores de las notas de prensa lanzadas por empresas, grandes corporaciones y gobiernos, y han abandonado el mínimo de rigor y análisis crítico que les confería autoridad. Muchas personas ya no lo recordarán, pero antes de la llegada de internet y de los recortes en los medios, la credibilidad de una noticia dependía de la institución que la producía. Los grandes periódicos y cadenas de televisión se consideraban guardianes de la verdad porque tenían mecanismos robustos para garantizar la calidad de la información. Esto incluía editores, verificadores de

hechos y equipos de investigación que evaluaban con meticulosidad cada historia antes de publicarla. El criterio principal para confiar en una noticia era su fuente. Si provenía de grandes cabeceras reconocidas, como el *New York Times*, el *Washington Post* o *El País*, se asumía que las noticias eran verídicas. Funcionaba, de hecho, como una especie de atajo para los ciudadanos: no era necesario verificar cada dato personalmente porque se confiaba en los mecanismos internos de esos medios para garantizar su precisión. Pero, poco a poco, esos mecanismos fueron colapsando, aunque las grandes cabeceras resisten no sin problemas.

Uno de los ejemplos más paradigmáticos fueron las famosas imágenes tomadas desde el National Mall, la avenida que une el Capitolio con la Casa Blanca, durante la primera toma de posesión de Trump. Estas dejaban ver con nitidez que la afluencia de público había sido mucho menor en comparación con los cerca de 1,8 millones de personas que consiguió convocar Barack Obama el 20 de enero de 2009. Tras la toma de posesión de Trump se hizo una interesante prueba. Se pidió a un grupo de personas que dijeran en qué foto veían más personas. La fotografía A mostraba la toma de posesión de Trump, mientras que la foto B capturaba la de Obama. Pues bien, el 15 por ciento de los votantes de Trump señaló que había más gente en la foto A.[12] ¿Estábamos ante un engaño o una disonancia cognitiva? ¿Se trataba acaso de un espectacular efecto visual? La respuesta, ya lo saben, es que no. Estábamos ante personas que confiaban en la mentira que les ofrecía el líder de su tribu antes que en las fotografías proporcionadas por el *New York Times*. Si sumamos a esto la capacidad de la inteligencia artificial para inundar el espacio digital con imágenes falsas que compiten

con las ofrecidas por las principales cabeceras mediáticas, ya tenemos el explosivo cóctel de desorden cognitivo en el que estamos metidos. Nos lo advertía, por supuesto, Hannah Arendt: la mentira es más verosímil que la verdad, «más atractiva para la razón que la realidad, porque quien miente tiene la gran ventaja de conocer de antemano lo que su audiencia desea o espera oír».[13]

Con los recortes, muchos medios comenzaron a perder la capacidad de producir información fidedigna. Poco a poco, aparecieron nuevos medios digitales en los que las noticias se basaban a menudo en la transcripción literal de comunicados oficiales o declaraciones de figuras importantes, sin atisbo de cuestionamiento o análisis alguno. Las audiencias comenzaron a detectar errores y verdades a medias, lo que contribuyó a erosionar aún más la confianza de estas instituciones. Todo el proceso se hizo aún más dramático con la desaparición paulatina de la prensa local. Las redes sociales y los motores de búsqueda de internet, y en especial Google, comenzaron a absorber los ingresos publicitarios que antes sostenían a estos periódicos con el resultado de que tuvieron que reducir personal o cerrar.

Con menos medios locales, hay menos cobertura de noticias locales importantes, lo que afecta al conocimiento y la participación cívica de la comunidad; se crea más espacio para la corrupción y la impunidad, y se reduce al mínimo la rendición de cuentas de las instituciones. Aunque existan blogs, pódcast y otras fuentes digitales, no logran llegar a las audiencias de la misma manera que lo hacían los periódicos locales. Además, estos medios digitales no siempre realizan el tipo de reportajes profundos que caracterizaban a los periódicos. La escritora estadounidense Rebecca Solnit

menciona, por ejemplo, un estudio que analizó cuarenta mil plantas industriales y encontró que, cuando los periódicos locales informaban sobre contaminación ambiental, las emisiones tóxicas disminuían en un 29 por ciento. La simple existencia de medios que investigan y publican piezas informativas sobre estos temas obliga a las empresas a comportarse de manera más responsable. Sin esa cobertura, las empresas pueden contaminar sin temor a ser señaladas o presionadas para cambiar sus prácticas. Solnit menciona también el ejemplo de un tren descarrilado en un pequeño pueblo; se destrozaron cinco vagones que transportaban amoniaco anhidro, un gas tóxico que liberó una nube venenosa. Debido a la desaparición de los medios locales, no había estaciones de radio o periódicos cercanos que pudieran alertar con rapidez a la población. Las grandes emisoras corporativas transmitían programas automatizados sin personal presente, por lo que el aviso de emergencia tardó noventa minutos en emitirse. Como resultado, una persona murió y más de trescientas resultaron heridas. Estos ejemplos demuestran que la falta de medios locales no solo afecta a la información y la participación cívica, sino que puede tener consecuencias directas en la seguridad y el bienestar de la población.[14]

LA MIRADA DEL ENEMIGO

El fenómeno que observamos hoy se asemeja de forma peligrosa a un ciclo histórico que Dominic Cummings describe —en lo que él mismo llama su «borrador desordenado»— con una crudeza que no

debería pasar desapercibida. Lo traemos aquí no por simpatía, sino porque entender cómo piensan quienes están al otro lado del tablero es parte de nuestra tarea como arendtianos: queremos comprender, no caricaturizar. Cummings identifica un patrón que se repite con inquietante regularidad a lo largo de la historia: decadencia lenta, ceguera de las élites, crisis repentina, colapso acelerado, cambio de régimen y el ascenso de nuevas élites. Trump, el Brexit, la guerra en Ucrania: todos serían, para él, síntomas visibles de este proceso, hitos de un declive mal gestionado por élites atrapadas en sus propias ficciones. El problema no sería solo su error, sino su obstinación: una mezcla de soberbia y desconexión que les impide ver lo que se avecina. Para ilustrarlo, Cummings acuña un término brutal: «latigazo narrativo» (*narrative whiplash*). Así nombra el colapso súbito de los grandes relatos con los que las élites explicaban el mundo: narrativas que ayer eran dogmas y hoy no valen ni como consuelo. No hay autocrítica, no hay aprendizaje, solo giros bruscos, contradicciones y una peligrosa deriva hacia la irrealidad. En ese quiebre entre relato y mundo se gesta la tormenta. Y cuando llega, como siempre en la historia, lo hace de golpe.

Pensemos, por ejemplo, en cómo todos —medios tradicionales incluidos— subestimamos a Trump al principio, lo ridiculizamos después y, al final, tuvimos que aceptar, con incredulidad, que ganaría contra todo pronóstico. En las elecciones más recientes, la historia se repitió con Elon Musk. Muchos *insiders* políticos lo trataron como a un bufón excéntrico, ignorando que había triunfado donde otros ni siquiera sabían comenzar: en los cielos, con cohetes; en la industria, con vehículos eléctricos; y en las redes, con su

control de la conversación pública. Las encuestas fallaron en 2016, en 2020 y, otra vez, en 2024. ¿Por qué? Tal vez porque aún no disponen de los instrumentos —o la voluntad— para leer los desplazamientos profundos del cuerpo electoral. «Las encuestas fallan porque no escuchan a los votantes con curiosidad y sinceridad, y no entienden cómo piensan», escribió sin rodeos el arquitecto del Brexit. Y remató con una frase que golpea como una sentencia: «Las élites académicas suelen engañarse a sí mismas porque no están interesadas en comprender sinceramente a los votantes». En ese desdén está el germen del desconcierto. En esa ceguera, el anuncio de futuras derrotas.

Cummings sostiene que hemos perdido la capacidad —o el interés — de escuchar con sinceridad a los votantes. En lugar de atender sus preocupaciones, preferimos explicar por qué están equivocados o, peor aún, asumir que una ola de desinformación los ha hipnotizado. Y, cuando por fin los escuchamos y no nos gusta lo que oímos, volvemos a culparlos de fanatismo, de ignorancia, de no saber votar. Para Cummings, las élites actúan como niños malcriados que intentan borrar sus errores esperando que el público también lo haga. Durante la segunda campaña presidencial estadounidense, por ejemplo, se rescató el viejo relato de las elecciones robadas, y los demócratas insistieron en el eslogan de «salvar la democracia», incluso cuando muchos de sus propios votantes querían pasar página. Pero el mensaje sonó hueco, sin respuestas claras frente a las heridas abiertas del coste de la vida o el peso asfixiante de la inflación. Al presentarse como los guardianes morales del sistema, los demócratas terminaron pareciendo defensores de un orden agotado. Y Trump, una vez más, logró encarnar la figura del cambio.

No por lo que prometía, sino por lo que el otro lado ya no sabía prometer.

Admitámoslo, leer a Cummings puede resultar deprimente, pero es también muy revelador. Uno de sus diagnósticos más punzantes es la proyección artificial del liderazgo de Kamala Harris como una candidata viable, reflejo del naufragio de la otrora poderosa «Obama Machine». Mientras Trump dominaba el terreno digital y se infiltraba con precisión en comunidades online, los grandes medios estadounidenses —al respaldar sin matices al Partido Demócrata— terminaron por erosionar su credibilidad, sobre todo entre los hombres jóvenes. Los demócratas, según Cummings, no solo subestimaron el alcance del cambio cultural, político y mediático que recorría el país: lo ignoraron por completo. Ese error —tan predecible como decisivo, a juicio de Cummings— abrió espacio para los llamados *live players*, actores imprevisibles que entendieron el nuevo juego porque nunca estuvieron bajo el control narrativo de las élites ni de los viejos medios. Mientras unos hablaban entre ellos en circuitos cerrados, otros ya estaban jugando a otra cosa. Y ganando.

Se esperaba, por ejemplo, que la candidatura de Trump, tras el asalto al Capitolio, fuera el principio del fin para el Partido Republicano. Pero fue un error de cálculo monumental. Se menospreció tanto la resiliencia de Trump como el magnetismo electoral que seguía ejerciendo. Mientras tanto, los demócratas apostaron por construir una imagen irreal de Biden como líder exitoso y popular, y pensaron que el aborto sería el eje ganador de su campaña. Pero, como apunta Cummings, mientras insistían en esas estrategias, ignoraban lo que de verdad dolía: el desgaste económico, la inflación, la pérdida de poder adquisitivo que

atravesaba a norteamericanos de todas las clases. El Partido Demócrata tampoco supo desvincularse de su imagen como «el partido de la guerra», en especial por su implicación en Ucrania, percibida por muchos como una empresa sin objetivo claro y, en el mejor de los casos, ineficaz. La pregunta que empezó a crecer entre votantes jóvenes y no tan jóvenes fue simple y brutal: ¿por qué enviar miles de millones al extranjero mientras en casa el coste de la vida asfixia? Y esa pregunta, sin respuesta, pesó más que cualquier campaña.

Para muchos votantes jóvenes —aunque no solo—, Trump encarnaba una promesa de estabilidad y una postura clara contra las guerras sin fin, algo que, según Cummings, los medios tradicionales fueron incapaces de comprender o siquiera abordar con honestidad. En paralelo, entre los demócratas jóvenes reinaba el desconcierto: no entendían cómo Kamala Harris podía aliarse públicamente con figuras icónicas de la derecha, como la familia Cheney. Pero hay más. Cummings pone el foco en la agenda *woke*, que, a su juicio, arrastró al Partido Demócrata hacia un territorio ajeno a las verdaderas inquietudes de los votantes en los estados clave. El partido quedó cautivo, dice, de grupos de presión minoritarios con ideas extremas, sostenidos por multimillonarios progresistas y jóvenes activistas de élite. Entre los ejemplos que cita: cirugías de reasignación de género para criminales ilegales, despenalización de cruces fronterizos o propuestas para abolir el Servicio de Inmigración y Aduanas. Su veredicto es tajante: las élites tradicionales han dejado de habitar la realidad, viven en mundos paralelos.

La fragmentación del espacio público, la falta de autocrítica, el modo en que asumen las narrativas oficialistas y el surgimiento de

nuevas redes de poder, en especial a través de plataformas tecnológicas (como WhatsApp o X) serán los generadores de la decadencia de los medios tradicionales. Según Cummings, los antiguos guardianes de la verdad han dejado de ser canales de renovación intelectual: están menos dispuestos a escuchar nuevas ideas que aquellos conectados a medios alternativos. Encerrados en burbujas autorreplicantes, terminan consumiendo y difundiendo lo que él llama «propaganda moral», con el resultado irónico de ser víctimas de las mismas *fake news* contra las que dicen luchar. Trump supo capitalizar esta grieta. Fue muy hábil al convertir a los medios tradicionales en parte de su narrativa: los presentó como manipuladores de la verdad, y el atentado que sufrió se volvió clave en ese relato. Lo comparó con el asesinato de Kennedy y recordó cómo los medios y documentos oficiales distorsionaron aquel crimen y cómo la verdad solo salió a la luz décadas después, forzada por la presión popular. Por eso prometió desclasificar todos los documentos sobre aquel magnicidio, sobre los atentados que sufrió y sobre otros secretos históricos. Y —contra todo pronóstico— lo ha hecho.

La habilidad para presentar narrativas que arraigan políticamente junto a los propios errores de los medios de comunicación ayuda a explicar buena parte del escenario que hoy habitamos. Escuchar estas acusaciones puede resultar incómodo —a veces incluso sangrante—, pero es necesario hacerlo. Cummings no se anda con rodeos: culpa a los medios tradicionales de reproducir «opiniones estrechas» que solo siguen líneas oficiales que —admitámoslo— a veces son totalmente absurdas o insultantes, como la idea de que Biden era «brillante en privado». Pero ¿qué ocurre cuando la

realidad irrumpe con la contundencia de un mazo, como sucedió en el debate contra Trump?

Allí, sin posibilidad de maquillaje, quedó claro lo que muchos ya sabían: Biden era, sencillamente, demasiado mayor para ser candidato. Pero la narrativa oficial, sostenida durante bastante tiempo, se vino abajo en segundos. ¿Y qué hicieron los medios, esos vitrales del poder liberal? En lugar de asumir el error, explica Cummings, corrieron a fabricar otra historia, tan endeble como la anterior. La máquina narrativa no se detiene; solo cambia de máscara. Y con cada metamorfosis pierde legitimidad.

«Cerrar fronteras es racista», defendía hasta hace no mucho el Partido Demócrata, pero con la llegada de las crisis migratorias las mismas voces señalaban con igual energía que «cerrar fronteras es necesario». Recordemos, por ejemplo, esa historia que decía que el gurú de extrema derecha Andrew Tate fue arrestado por una disputa en Twitter con la activista Greta Thunberg, una noticia falsa que las élites mediáticas difundieron ampliamente sin ningún tipo de verificación, demostrando su extrema vulnerabilidad frente a narrativas simplistas; o el caso de los ataques al gasoducto Nord Stream, por los que en un principio se culpó a Rusia. Un poco más tarde, cuando se sugirió que Ucrania podría estar detrás de los atentados, las mismas personas y firmas que criticaban a quienes se atrevían a cuestionar la narrativa inicial cambiaron su postura sin siquiera amagar con reconocer el error. Pero hay casos todavía más elocuentes, que han pasado casi desapercibidos para muchos. Antes de noviembre de 2020, durante el primer mandato de Trump, Biden y Harris expresaron dudas sobre la seguridad de las vacunas. Después de las elecciones, ambos las promovieron de forma activa y

acusaron de irresponsables a quienes dudaban de ellas. Ocurrió lo mismo con algunos medios que se creían impolutos, como el *Guardian*, que al principio describía abiertamente las pruebas rápidas para detectar la COVID-19 como peligrosas, para cambiar poco después de narrativa y empezar a criticar al Gobierno británico por no introducirlas con más agresividad.

Los ejemplos de esos «latigazos narrativos» son, tristemente, legión, como muestra un somero repaso a algunos eslóganes bien conocidos: «Irak será democratizado y los derechos de las mujeres mejorarán»; «Putin es un reformador, podemos trabajar con él»; «Es imposible acelerar la investigación de las vacunas»; «La teoría de la fuga de laboratorio de la COVID-19 es racista y conspiranoica»; «Trump no puede ganar, es una broma»… En fin, mejor parar. Aunque no podemos olvidar tampoco el cambio de postura de Sánchez con la amnistía, de calificarla como «inconstitucional» y contraria al Estado de derecho a promoverla como medida «democrática» y «necesaria» cuando le resultó políticamente indispensable para hacer arrancar la legislatura. Cuando la narrativa necesita un ajuste, los latigazos se aplican con la misma destreza que un malabarista lanzando pelotas al vuelo. Lo que viene a decirnos Cummings, en todo caso, es que mientras estas élites piden confianza en las instituciones muchos votantes las ven como parte de un espectáculo manipulado, y es cierto que ese «latigazo narrativo» opera siempre en el mismo sentido. Lo hace, primero —empleando la afilada terminología del propio Cummings— mediante una dinámica social que actúa en entornos de «alta conformidad»: las élites cambian de opinión a la vez para mantener el consenso de grupo, incluso si esto requiere negar lo que defendían poco antes.

En segundo lugar, existe una evidente «falta de rendición de cuentas»: como la memoria colectiva es breve y las redes sociales producen noticias a velocidad vertiginosa, las contradicciones suelen ser rápidamente olvidadas o ignoradas. Y, tercero, se produce una dinámica de «reforzamiento social»: dentro de estos grupos se recompensa a quienes adoptan rápido la nueva narrativa y se penaliza a quienes señalan las inconsistencias. Y aquí paz y después gloria. El resultado, sin embargo, es crear confusión en el público que percibe esa incoherencia. Inevitablemente, la credibilidad de unas élites que «se reprograman a sí mismas» queda en entredicho. Nos creemos las nuevas narrativas y olvidamos la anterior.

Al denunciar el papel manipulador de los medios, Cummings destaca también las nuevas oportunidades para las redes de poder emergentes. Señala cómo en ocasiones algunos *bloggers* independientes descubren historias reales que los medios tradicionales ignoran, lo que alimenta la idea de que estos ya no son fiables ni relevantes. La politóloga británica Charlotte Galpin, por ejemplo, menciona el caso de los civiles palestinos en Gaza en el contexto de la masacre perpetrada por Israel, y destaca su capacidad de resistencia comunicativa a través de los medios digitales. Israel y Hamás, de hecho, han usado las redes sociales para difundir su propaganda, pero Israel ha invertido también (y mucho) en publicidad dirigida a las audiencias occidentales para justificar su ofensiva mientras plataformas como Meta han sido acusadas de censurar contenido propalestino.

Galpin afirma que, en la actualidad, los medios digitales y las redes sociales desempeñan un papel dual: por un lado, permiten a grupos subalternos compartir sus conocimientos y experiencias

potenciando su capacidad de acción, pero al mismo tiempo estos espacios reproducen estructuras coloniales y formas de violencia que buscan eliminar esas voces. Los palestinos en Gaza no solo han expuesto la violencia; también han mostrado su vida diaria en las redes sociales, por ejemplo, en TikTok, reivindicando su humanidad y resistencia. Se trata de un gesto importantísimo en el contexto de una guerra donde no solo se ataca a personas, sino a la identidad palestina en su conjunto y a la percepción que de ella podemos tener las audiencias occidentales. No solo ha habido y hay violencia física, sino un intento coordinado de borrar la sociedad gazatí, como evidencia la destrucción total, absolutamente deliberada, de sus mezquitas y universidades.

Las publicaciones de los palestinos en redes sociales persiguen desafiar los intentos de borrado y aportar una visión alternativa a la del discurso oficial que, en demasiadas ocasiones, los medios tradicionales no han mostrado. Galpin señala que, aunque los aliados de Israel, como Estados Unidos y el Reino Unido, criticaron la guerra en Gaza, su condena explícita solo se intensificó después del asesinato de trabajadores humanitarios occidentales. Al mismo tiempo, Gaza fue el lugar más peligroso del mundo para los periodistas en 2023, con un alto número de muertes atribuidas a ataques dirigidos por las fuerzas israelíes.[15] La documentación de los abusos cometidos y de la vida cotidiana en Gaza en las redes sociales ha permitido cierto nivel de resistencia, pero fue también la labor llevada a cabo por periodistas valientes lo que permitió la visibilización del conflicto ante el mundo.

La suma de todas estas perspectivas nos permite acercarnos a la idea de «imparcialidad homérica» de Arendt ya mencionada. Nuestra

autora nos recuerda la importancia de que «el canto homérico no guarde silencio sobre el hombre vencido, que dé testimonio tanto de Héctor como de Aquiles y que, aunque los dioses hayan decidido de antemano la victoria griega y la derrota troyana, estas no conviertan a Aquiles en más grande que Héctor ni a la causa de los griegos en más legítima que la defensa de Troya».[16] Esa imparcialidad, que es imprescindible desde el punto de vista de cualquier relato periodístico honesto, hace que «la aniquilación pueda ser reversible», pues «cuando un pueblo pierde su libertad como Estado, pierde su realidad política aun cuando consiga sobrevivir físicamente».[17] Homero logra que ni la derrota ni la victoria borren la grandeza de los personajes y sus hazañas. Lo que parece destruido en términos materiales (una ciudad, un héroe, una civilización) puede permanecer en la memoria colectiva gracias al relato histórico y poético. La historia se convierte así en resistencia frente al olvido: la aniquilación total solo ocurre cuando algo o alguien es olvidado por completo. Por eso son tan importantes los narradores de los hechos y la forma en la que nos los cuentan. Por eso siguen siendo tan importantes los medios de comunicación.

LOS MEDIOS TRADICIONALES Y LA NUEVA REALIDAD

En su ensayo publicado en noviembre de 1971 en *The New York Review of Books*, «Lying in Politics: Reflections on the Pentagon Papers», Arendt reflexionó sobre la importancia de la prensa. La diana del artículo era la *Historia del proceso de toma de decisiones de Estados Unidos sobre la política de Vietnam*, un documento de

cuarenta y siete volúmenes elaborado por el Departamento de Defensa, que revelaba la manipulación, las mentiras y los errores estratégicos del Gobierno estadounidense en la conducción de la guerra, lo que después hemos visto en películas maravillosas como *The Post*. Daniel Ellsberg, analista militar, había filtrado el informe a Neil Sheehan, periodista del *New York Times*. La primera entrega se publicó el 13 de junio de 1971, y en ella se exponía la falta de transparencia del Gobierno, algo que desató una grave crisis política. La Administración Nixon, por supuesto, intentó bloquear su difusión. Arendt describió entonces cómo se había utilizado la mentira de forma sistemática para alcanzar fines políticos. Sobre el papel de la prensa como testigo y contrapoder, escribió:

> Si la prensa llegara alguna vez a convertirse en el cuarto poder, tendría que ser protegida del poder gubernamental y de la presión social incluso con mayor cuidado que el poder judicial, porque esta importantísima función política de suministrar información se ejercita, hablando en términos estrictos, desde fuera del campo político; no hay, o no debería haber, ninguna acción o decisión implícita.[18]

A pesar de que Arendt ya se había referido a la intervención de Estados Unidos en Vietnam como «nuestras locuras de Vietnam», estas punzantes palabras se escribieron en un texto de inusual tono desafiante «sin preocupaciones por agradar o disgustar a nadie», como ha señalado su biógrafa Elizabeth Young-Bruehl, titulado precisamente *La mentira en política*, y que se publicó, como decimos, en medio del escándalo de los llamados Papeles del Pentágono.

Las reflexiones de Arendt cobraron de nuevo plena vigencia treinta y cinco años después, durante el Gobierno de George W. Bush. La discusión sobre la mentira en política se producía entonces dentro del contexto de justificación de la segunda guerra en Irak y en medio del escándalo por la manipulación de información sobre las armas de destrucción masiva. Esa polémica tuvo su correlato en Europa, con Aznar, Blair y Bush en las Azores vendiendo mercancía averiada a la ciudadanía. En 2004, un asesor de Bush había afirmado que Estados Unidos ya no necesitaba atenerse a los hechos porque podía «crear su propia realidad». Estábamos de nuevo ante la misma arrogancia del poder que la propia Arendt ya había identificado al referirse a los arquitectos de la guerra de Vietnam. El papel de la prensa en estos hechos fue distinto. El tratamiento del *New York Times* sobre la guerra de Irak fue objeto de fuertes críticas debido a su cobertura previa a la invasión de 2003. Durante ese tiempo, el periódico publicó varios artículos que contribuyeron a la narrativa promovida por la Administración Bush sobre la supuesta existencia de armas de destrucción masiva en Irak. Estas informaciones, basadas en fuentes gubernamentales anónimas y datos poco verificados, ayudaron a justificar la intervención militar liderada por Estados Unidos. Uno de los casos más emblemáticos fue el trabajo de la periodista Judith Miller, quien escribió varios artículos citando informes de inteligencia y declaraciones de altos funcionarios que aseguraban la posesión de estas armas por parte del régimen de Sadam Husein. Con posterioridad, se reveló que muchas de estas afirmaciones carecían de fundamento y que los reportes utilizados eran, en gran parte, manipulaciones o información errónea.

La falta de un análisis crítico por parte del periódico contribuyó a la legitimación de la guerra, y cuando la inexistencia de las armas de destrucción masiva quedó en evidencia, el *New York Times* afrontó un fuerte escrutinio público. En 2004, el propio diario publicó un editorial en el que reconocía sus errores y admitía que algunos de sus informes no fueron lo bastante rigurosos. Este episodio dejó una marca en la reputación del medio y abrió un debate más amplio sobre el papel de la prensa en la cobertura de conflictos internacionales. La responsabilidad del periodismo en la verificación de información y en la rendición de cuentas del poder se convirtió en un tema de discusión crucial, y reforzó la necesidad de un periodismo más independiente y crítico ante los discursos oficiales.

El papel de los medios en la cobertura de la guerra de Irak tiene algunas coincidencias con el comportamiento errático que ya se vio en España tras los atentados del 11M. En ambos casos, la presión por una respuesta rápida los llevó a difundir información sin la debida verificación. En el caso del 11M, tras las llamadas del expresidente José María Aznar, varios medios españoles —incluyendo las cabeceras más prestigiosas, como *El País*— publicaron en un principio informaciones erróneas sobre los responsables de los atentados, implicando a grupos separatistas como ETA, antes de que se confirmara que el ataque lo habían perpetrado extremistas islámicos. En ambos casos, Irak y el 11M, los medios actuaron como vehículos para la narrativa oficial o predominante del momento, aunque en el ejemplo español esto se debió a la inestabilidad política y a unas elecciones próximas que precipitaron las obscenas mentiras y presiones políticas ejercidas por el Gobierno de Aznar. Así pues, la manipulación de la información en el 11M se centró en la

construcción de una narrativa política influida por los intereses electorales y la necesidad de proteger la imagen del Ejecutivo en ese momento. Aunque el desenlace en España no fue tan deslegitimador para la prensa en general, los medios fueron responsables de la falta de rigor en la verificación de la información, al menos en su respuesta inicial. Esto llevó a la difusión de versiones erróneas y a una manipulación involuntaria o interesada de los hechos por parte de algunos medios de gran circulación, en especial el diario *El Mundo*. Más tarde, la mayor parte se corrigió; *El Mundo*, en cambio, lideró una teoría de la conspiración de la que aún no se ha retractado a día de hoy.

Con Trump, sin embargo, la mentira adquiriría, como ya sabemos, una dimensión mucho más descarada, a la que hemos llamado posverdad. Ya no estábamos ante lo que Arendt llama «la falsedad deliberada y la mentira descarada utilizadas como medios legítimos para fines políticos». En la era de la posverdad, más que un medio para lograr fines políticos, la falsedad se ha transformado en un espectáculo hipnótico diseñado para la autopromoción de Trump y sus muchos emuladores, y para mantener a una parte de la población en un estado permanente de confusión y desconexión con la realidad. La posverdad, como hemos intentado argumentar a lo largo del libro, implica el fin del mundo común propiciado por nuestra incapacidad para hacer una distinción fundamental: la que consiste en diferenciar la verdad de la ficción. En el reinado del populismo trumpista el papel de la prensa no ha servido para impedir que la desinformación moldee la opinión pública y la toma de decisiones. Hay que entender por qué.

Aunque los medios de comunicación intentan exponer las mentiras de Trump, terminan por participar del mismo juego mediático que él ha creado. Al cubrir constantemente sus declaraciones falsas, sus escándalos y sus contradicciones, las cadenas de noticias y los medios digitales generan audiencias, clics y mucha rentabilidad, lo que refuerza el ciclo de atención en torno a Trump. Es un círculo vicioso. En lugar de desmontar el espectáculo, como explica la profesora Mary G. Dietz, los medios de comunicación no paran de alimentarlo. La figura de Trump sigue siendo un imán para la audiencia, con independencia de que la cobertura sobre él sea crítica o no. La consecuencia es que otra distinción fundamental se vuelve borrosa con la posverdad: la distinción entre informar o amplificar el espectáculo.[19] De hecho, durante la primera presidencia de Donald Trump (2017-2021) medios como el *New York Times*, el *Washington Post* y la CNN experimentaron un auge significativo de suscriptores, tráfico web y audiencias televisivas, en gran parte debido a la polarización política y al foco constante sobre la figura de Trump. Se hablaba incluso del *Trump Bump* o «impulso Trump» para referirse a la explosión de interés en las noticias a causa de su estilo caótico y sensacionalista. El propio *The New York Times* reconoció que Trump había sido beneficioso para su negocio. En enero de 2017, su editor ejecutivo Dean Baquet anunció una inversión adicional de cinco millones de dólares para fortalecer la cobertura de la presidencia de Trump, que calificó como «la historia más importante de nuestra generación». Todo parece indicar que el periódico reorganizó su cobertura para enfocarse más en Trump, ya que generaba un interés inusitado. En 2016, su CEO, Mark

Thompson, también comentó que la candidatura de Trump había sido buena para los ingresos digitales del periódico.

Es todo bastante elocuente: la crisis de confianza en los medios tradicionales se profundizó en parte porque un importante sector del público percibió de forma acertada que los medios, en su afán por «combatir» a Trump, sacrificaban su objetividad. La cobertura era a veces demasiado sesgada, hipercrítica e hiperbólica. Así que el desafío sigue siendo cómo sostener un modelo de negocio digital sin depender del tirón de figuras políticas altamente polarizadoras para captar la atención de las audiencias.

La conclusión de Dietz se parece bastante a la de Charlotte Galpin, quien describía la posverdad como una era marcada por unas relaciones de poder cambiantes y unas dinámicas mediáticas que propiciaban un ambiente donde las certezas se disputan con mayor intensidad, una idea vinculada a la economía de la atención y las lógicas de los *medios híbridos*. Galpin, como ya hemos explicado, habla de otra distinción que se ha difuminado: la que diferenciaba los medios tradicionales de las redes sociales. En su lugar, lo que tenemos es esa esfera híbrida donde los medios tradicionales y las redes sociales se combinan para promover información que se diseña y difunde con rapidez endiablada para atraer la atención emocional, en lugar de priorizar la objetividad o la veracidad. En este contexto, la posverdad es, en el fondo, la lucha sobre quien tiene el derecho a definir qué es o qué no es verdadero.[20] *To be or not to be* en versión periodística.

También la pensadora Judith Butler alertaba en el *Guardian* sobre cómo la difusión mediática del trumpismo alimentaba su estrategia de sadismo político: su crueldad y desprecio por las normas

democráticas necesitan ser vistos, oídos y comentados para producir sus efectos. A su juicio, la cobertura mediática amplifica el espectáculo de su autoritarismo y lo convierte en una celebración colectiva para sus seguidores. A su vez, Butler destaca el hecho de que la indignación mediática puede convertirse en una trampa que paraliza a la oposición en lugar de generar respuestas efectivas. Aunque no tan radical, su análisis recuerda al argumento de Galpin sobre el riesgo de que los medios tradicionales adopten las dinámicas de las redes sociales. Pensemos, por ejemplo, en la amplificación del escándalo. Como señala Butler, la estrategia de Trump depende de la atención mediática y los medios; al cubrir cada declaración o medida adoptada con inevitable indignación, terminan actuando como un altavoz de su espectáculo político, casi de la misma forma en que las redes sociales viralizan el contenido controvertido.

Tanto las redes como los medios tradicionales funcionan a través de la lógica de la economía de la atención, un contexto en el que el contenido que genera más reacciones emocionales (rabia, miedo, euforia, indignación) es el que tiene más alcance. Esto significa que cubrir a Trump de manera escandalizada o alarmista no solo puede ser políticamente relevante, sino sobre todo muy rentable.

Butler habla del «ciclo de polarización». Al igual que las redes sociales, donde los algoritmos priorizan el contenido que refuerza nuestras creencias previas, muchos medios han caído en la segmentación ideológica y se han dirigido solo a audiencias que buscan confirmar su visión del mundo. Por supuesto, esto fortalece el tribalismo político y justifica la sospecha de que el objetivo de los medios ya no es informar, sino movilizar emociones y lealtades. Por

último, y desde luego lo más peligroso, Butler habla de la espectacularización de la política. Los medios habrían convertido la política en una especie de *reality show* donde los conflictos y las provocaciones se priorizan sobre el análisis estructural o las soluciones concretas. Es algo muy similar a la lógica de X o TikTok, donde los mensajes más extremos tienen siempre mayor difusión. El problema no serían solo las figuras como Trump, sino un ecosistema mediático que se lucra con su figura y sigue dependiendo de su presencia casi de forma parasitaria. Aunque el texto de Butler no lo diga de manera abierta, su crítica a «la parálisis de la indignación» sugiere que la cobertura mediática, al obsesionarse con cada declaración de Trump, juega su mismo juego y lo fortalece en lugar de debilitarlo.[21]

Por eso es tan importante que, en lugar de centrarse en cada declaración provocadora, los medios contextualicen y analicen las implicaciones reales de sus políticas. También que no sigan la agenda de Trump, sino que marquen la suya propia. Trump y otras figuras similares (como por ejemplo la presidenta de la Comunidad de Madrid, Isabel Díaz Ayuso) dominan el ciclo de noticias porque algunos medios reaccionan a cada mensaje suyo en lugar de centrarse en temas sustantivos como la salud, la educación, la economía o el cambio climático, lo que implicaría no convertir a Trump en una figura de entretenimiento y tratarlo como un político con responsabilidades, cuyas políticas y provocaciones tienen consecuencias bien reales. Centrarnos en su estilo personal nos distrae sobre lo que de verdad importa y debemos hacer: investigar a fondo sus políticas y su impacto en la democracia.

La polarización solo puede combatirse con un periodismo riguroso, y este solo es posible si opera fuera de burbujas ideológicas. Promover un periodismo riguroso es promover un periodismo basado en hechos, verificando la información y desmintiéndola cuando así proceda, sin caer en las dinámicas viciadas de las guerras culturales. Es, de hecho, algo similar a nuestra propuesta sobre la ciencia y la academia. Como hemos procurado argumentar, siempre desde una perspectiva arendtiana, es fundamental diversificar voces y perspectivas y no limitar el debate a las élites mediáticas o a los analistas de siempre, e incluir voces de las comunidades afectadas por las políticas de Trump y de tantos otros, junto a la mirada de la sociedad civil y de sectores independientes. Como nos enseña el Sócrates de Arendt, también en la ruidosa plaza del mercado encontramos la verdad. De hecho, es allí donde habita su mera posibilidad de existencia. Por eso es esencial que el periodismo, y con él los medios tradicionales, dejen de mirarse el ombligo reivindicándose a sí mismos como garantes de la verdad para concebirse de nuevo como un medio capaz de transmitir la realidad. El objetivo no sería tanto salvar al periodismo mismo como la función pública que venía ejerciendo, poniendo en el centro a la ciudadanía en lugar de los intereses económicos y partidistas para que, en palabras de Pankaj Mishra, vuelvan a ser un filtro entre la imaginación colectiva y el mundo real.[22]

LA POSVERDAD COMO OPORTUNIDAD

El papel de los medios de comunicación va más allá de la información. Los medios permiten que la ciudadanía acceda a información diversa, pero también que participe en discusiones políticas informadas. Además de actuar como contrapeso del poder, los medios de comunicación son registro histórico de la memoria colectiva. Arendt lo expresó así cuando afirmó que «la transmisión de la verdad factual abarca mucho más que la información diaria que brindan los periodistas, aunque sin ellos nunca encontraríamos nuestro rumbo en un mundo siempre cambiante, y nunca, en el sentido más literal, sabríamos dónde estamos».[23] Sin este acceso, la opinión pública puede ser moldeada nada más que por los discursos oficiales según la conveniencia del poder, o por las redes sociales.

Aunque es importante que los medios de comunicación sigan verificando datos y contrastando fuentes, el reto sigue siendo informar sobre los hechos ofreciendo a los lectores una comprensión clara sobre la realidad, sin que las opiniones del periodista, el famoso punto de vista del periodista, distorsionen esa comprensión. Por otro lado, el propósito fundamental del lector, nuestro propósito, no debería ser la confirmación de nuestros sesgos ideológicos, sino tratar de entender lo que sucede realmente. Por eso la pregunta más relevante es si estamos dispuestos a asumir nuestra mayoría de edad y entender que la comprensión de la realidad no puede reducirse a captar las opiniones de nadie, sino que debe consistir más bien en entender los hechos, *nuestra* realidad.

Al leer o escuchar a alguien, nos involucramos con su relato porque queremos conocer algo sobre el mundo o los acontecimientos que está describiendo, no solo lo que esa persona

opina sobre ello. Pero esto, en tiempos del llamado «periodismo de autor», parece demasiado exótico. El periodismo solo es el cuarto poder cuando no se convierte en un medio que construye realidad, sino conocimiento sobre el mundo, un conocimiento basado en hechos verificables; así evita ser un simple canal de opiniones personales y subjetivas. Por eso lo primero que debemos exigirnos como lectores es obtener información sobre el objeto de la comunicación e interesarnos solo de manera secundaria sobre las intenciones o la subjetividad del periodista que expresa legítimamente sus opiniones. David Roberts, periodista y escritor, conocido por su trabajo en los medios *Vox* y *Grist*, afirma que, en un mundo donde la verdad no se mide por su relación con los hechos, sino por su alienación con los intereses del grupo o la tribu, el reto fundamental para preservar la integridad del periodismo está en proteger las normas comunes de evidencia y la correspondencia con una comprensión compartida de la realidad. La extrema polarización que afecta a la mayoría de las democracias occidentales, si no a todas, nos ha llevado a una percepción disociada donde dos universos o realidades operan de forma separada. Este contexto desafía el mismo corazón del periodismo independiente, y debería implicar una reevaluación profunda de su función en democracia, enfrentándolo a desafíos significativos, pero también a oportunidades para reafirmar su integridad y relevancia.

No podemos obviar, como tampoco hace Roberts, que la polarización de la que hablamos es asimétrica, pues la desinformación no se distribuye de forma equitativa entre todo el espectro político. Los estudios han demostrado que los medios de derechas han construido un ecosistema cerrado donde se refuerzan

teorías conspiranoicas y falsedades, algo que genera una comunidad de conocimiento aislada del periodismo tradicional. Esto ha llevado a un contexto donde los hechos ya no son universales, sino que dependen de la fuente que los respalde. Por eso es tan importante que los medios de comunicación tradicionales velen por ese mundo común, por la defensa de un espacio público donde los individuos puedan interactuar y compartir experiencias a través de un lenguaje compartido, basado en hechos y percepciones comunes, y donde yo no dude de si Elon Musk hace un saludo nazi o no tenga miedo a decirlo por no parecer una loca precisamente porque el sentido común ha hecho mutis por el foro.

La hostilidad hacia la prensa bajo la égida del trumpismo representa una oportunidad para que esta redefina y refuerce su papel en democracia. Más que responder a las demandas del poder político, como explica Roberts, los medios tienen la ocasión de luchar por las condiciones que permiten la existencia del periodismo independiente. La agresividad de la nueva derecha reaccionaria hacia los medios y su intento de deslegitimar a la prensa representa un ataque directo a ese mundo común que Arendt consideraba esencial para la democracia. Pero los medios se enfrentan a un dilema crucial: si ceden a la presión de la tribu política dominante y se sumergen definitivamente en narrativas sesgadas, perderán la posibilidad de construir y participar del mundo común, convirtiendo de una vez la información en un arma de poder, en lugar de en un medio para la deliberación y el entendimiento compartidos. El periodismo, de hecho, no es el guardián de la verdad, sino de esa integridad que parece estar perdiéndose de forma acelerada.

Tal vez la clave esté en esa idea de la «imparcialidad homérica» que mencionábamos más atrás, a la que curiosamente también volvió Arendt al hablar de la prensa en su ensayo *Verdad y política*. Tal vez lo que la ilustre pensadora nos quería decir es que la neutralidad en el periodismo no debe confundirse con la falta de valores ni con la pasividad ante las injusticias o los problemas del poder. La neutralidad no debe identificarse con la falsa equivalencia, con la equidistancia. La imparcialidad no es lo mismo que la objetividad moderna, nos dice Arendt, esto es, la ausencia de juicios de valor. La imparcialidad es la «total libertad de intereses», la apertura radical a todas las perspectivas sin estar atado a ningún interés propio o parcial. Y esto tampoco es análogo a la eliminación de valores ni a una falsa equidistancia que limite su papel a mostrar hechos «neutros». Esa práctica puede dar una visión incompleta y hasta manipulable de la realidad. Si en un conflicto, por ejemplo, un Gobierno acusa a un grupo de opositores de estar vinculados con terrorismo, y el grupo de opositores acusa al Gobierno de violaciones de derechos humanos, un enfoque «objetivo» podría simplemente mencionar ambas afirmaciones sin cuestionar las pruebas tras de ellas. Esto podría llevar a la audiencia a creer que ambas afirmaciones tienen el mismo peso, cuando en realidad una puede estar basada en hechos verificables y la otra en propaganda. La falsa equivalencia crea la sensación de imparcialidad, pero en realidad desinforma, porque presenta puntos de vista que no son igual de válidos o verídicos.

Uno de los problemas de la cobertura de las campañas estadounidenses, que se replica también en otras latitudes, es que a menudo los medios presentan dos puntos de vista como si tuvieran

el mismo valor, incluso cuando uno está basado en hechos y el otro en mera desinformación. Esta estrategia, defendida en nombre de la objetividad, puede llevarnos a la confusión y a la normalización de las falsedades. Durante años, muchas cadenas de noticias invitaron a científicos del clima para discutir el calentamiento global, pero también daban espacio a portavoces del negacionismo como si fueran expertos legítimos. Esto creó la impresión de que existía un debate real dentro de la comunidad científica, cuando el 97 por ciento de los científicos especializados en el clima coinciden en que el cambio climático está causado por actividades humanas. Dar el mismo tiempo y credibilidad a ambas posturas nada tiene que ver con la neutralidad o la imparcialidad, homérica o no: es pura desinformación disfrazada de equilibrio, de equidistancia. Por fortuna, en lugar de presentar el problema del clima como un debate abierto, los medios responsables han cambiado su enfoque para dejar claro que el cambio climático es un hecho y que la controversia es artificial, creada por intereses políticos o económicos.

Esa es la historia de las elecciones presidenciales de Estados Unidos de 2020. Los principales medios se enfrentaron a una encrucijada endiablada: los hechos demostraban que el fraude no había existido, pero muchas figuras políticas influyentes afirmaban sin pruebas y con mucha energía que las elecciones habían sido un robo. Por estos lares, algunos medios también se sumaron con fervor a la narrativa de ilegitimidad del Gobierno de Sánchez tras su investidura en noviembre de 2023. En el ejemplo de las elecciones estadounidenses de 2020, determinados medios, por miedo a que los percibieran como parciales, trataron ambas afirmaciones como equivalentes e informaron sobre las acusaciones de fraude como si

fueran una posibilidad legítima, en lugar de aclarar desde el principio que se trataba de desinformación. Algunos medios todavía responsables, como The Associated Press y el *Washington Post*, sin embargo, adoptaron una postura más firme y desmintieron de inmediato las afirmaciones sin fundamento, y las etiquetaron como falsas en sus titulares.

Por supuesto, esto también ocurrió en las últimas elecciones presidenciales norteamericanas. La noche previa a la celebración de los comicios, la mismísima BBC mostró en pie de igualdad la respuesta de Donald Trump a las preguntas sobre su amenaza de disparar a periodistas con la negativa de Harris a revelar su voto sobre el endurecimiento de las penas por hurto para los reincidentes del estado de California, donde había sido fiscal general. Otra noticia de la CBS comparaba las políticas públicas de vivienda de los dos candidatos: mientras Harris hablaba de incentivos fiscales, Trump insistía en hacer deportaciones masivas. El paralelismo visual de una política pública democrática y la propuesta de vulnerar derechos humanos ya era de por sí bastante elocuente. ¿Cómo consiguieron entrar en el discurso público como si fueran equivalentes? Un editorial del muy influyente *Financial Times* definía el programa de Harris como «populismo económico» mientras Trump no paraba de hablar de los «enemigos del interior» y amenazaba con pelotones de fusilamiento y con usar al ejército para cazar inmigrantes ilegales. [24] Todos estos ejemplos ilustran de qué forma se presentan como igual de válidas afirmaciones infundadas y abiertamente violentas con propuestas políticas sensatas y concretas, lo que contribuye a distorsionar el debate democrático y aumentar aún más la confusión del electorado.

Por eso es tan importante dar contexto. Señalar los hechos con claridad. No basta con presentar dos versiones sobre un tema: es crucial explicar cuál está basada en pruebas y cuál no, pues se corre el riesgo de amplificar la desinformación sin refutarla. Es cierto que esto resulta cada vez más difícil cuando hay una parte de la población que rechaza el papel de los medios, y también lo es que esto dificulta la preservación de su autonomía y credibilidad, cuando ni siquiera está tan claro que la ciudadanía quiera en realidad que los medios defiendan las normas democráticas resistiendo al intento de los grupos de poder de moldear la información de acuerdo con sus intereses. Nos movemos con demasiada comodidad en los estrechos márgenes de nuestras burbujas de resonancia y demandamos de los medios afines que, sencillamente, nos den la razón.

Pero el periodismo no sobrevivirá si no interioriza las lecciones de Arendt. Si se menciona una afirmación falsa, debe ir acompañada por pruebas que la desmientan. Por eso es tan importante ser transparentes sobre las fuentes empleadas: un científico del clima y un comentarista político no pueden tener el mismo nivel de credibilidad sobre el calentamiento global. La falsa equivalencia es peligrosa: legitima narrativas erróneas, erosiona la confianza en los hechos y polariza más la sociedad.

El periodismo cumple una función parecida a la de la *Ilíada* y su compromiso de preservar una historia compartida, una narración que no toma partido de manera explícita por uno u otro bando, por Aquiles o Héctor, sino que presenta los acontecimientos de forma que preserva y respeta la pluralidad de perspectivas, dando testimonio de ambos héroes, aunque el equilibrio no puede buscarse

entre los hechos y la desinformación. Arendt nos enseña que la imparcialidad no debe confundirse con la equidistancia, pues cuando se trata de hechos objetivos la verdad debe prevalecer, y no hay lugar para presentar una mentira de forma «equilibrada» o «neutra». El periodismo no consiste solo en presentar ambos lados de la realidad, sino en buscar la verdad y asegurarse de que la audiencia recibe información precisa. Con un punto de vista sincero, al igual que Homero, debe dar testimonio de los hechos acaecidos tal y como son, sin tergiversarlos en función de intereses particulares. Solo así sobrevivirá la memoria colectiva al paso del tiempo, sin perderse en la confusa fragmentación de las tribus o en las ficciones que deforman la realidad. Pues solo así preservaremos, en definitiva, nuestro mundo común.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo es el resultado del cruce de muchas voces que no proceden solo de los textos de Hannah Arendt, sino de conversaciones, lecturas y encuentros que dejaron una huella profunda y difícil de medir. Su composición abarca casi una década de reflexión sobre la posverdad, un viaje iniciado cuando, de la mano de la entonces directora del diario *El País*, Soledad Gallego-Díaz, asumí la dirección de la sección de Opinión, una experiencia por la que siempre le estaré agradecida. Desde ahí y estimulada por ella, empecé a pensar en la posverdad no solo como un fenómeno de noticias falsas, sino como un síntoma más profundo: el debilitamiento de la calidad del juicio, de nuestra capacidad de sostener una opinión con responsabilidad. En ese espacio comprendí que el problema no era solo la mentira, sino el modo en que se había erosionado el terreno donde la opinión podía ser un ejercicio serio de pensamiento. La verdad no debía rehabilitarse en solitario: era la propia opinión —ese modo frágil, pero necesario, de estar en el mundo— la que merecía ser repensada. Y, con ello, la urgencia de trasladar la responsabilidad de la verdad desde sus garantes tradicionales hacia nosotros, los ciudadanos, como un gesto ético y, tal vez, como una forma de cuidado del mundo.

Este libro no se habría escrito sin todas esas voces, visibles e invisibles, que me han acompañado. Gracias a Judit Carrera, directora del CCCB, por haberme ofrecido la oportunidad de

adentrarme en el universo académico arendtiano al invitarme al seminario *Conjugar el presente: las palabras heredadas de Hannah Arendt*, en diciembre de 2024. Fue allí donde mis propias reflexiones sobre Arendt, entrelazadas con mi experiencia en los medios, en el ámbito académico y en mi propia vida en su dimensión ciudadana, se expandieron al entrar en contacto con perspectivas que desbordaban las fronteras disciplinarias. Me acerqué con admiración a intelectuales que han dedicado su vida al estudio de Hannah Arendt, y cuyas voces, preguntas y críticas han sido el andamiaje invisible que sostiene este trabajo. Agradezco a Fina Birulés, Simona Forti, Zeynep Gambetti, Judith Butler, Marta Segarra, Claudia Hilb y Facundo Vega su alimento intelectual tan valioso como brillante. Y de manera muy especial, a Linda Zerilli, por desafiarme más allá de lo evidente. Su lectura profunda de Arendt y su forma de vincular su obra con los dilemas de la posverdad me ha permitido avanzar un paso más en mi propia reflexión. Su interpretación no solo ha enriquecido mi comprensión, sino que ha abierto nuevas rutas de pensamiento esenciales para el desarrollo de este libro. Gracias al profesor Roger Berkowitz, que me enseñó la distinción entre popularizar y banalizar el pensamiento de Arendt y me hizo ver los peligros de simplificar en exceso una obra cuyo valor reside, precisamente, en su profundidad. Gracias por haber estado disponible para atender mis dudas.

Agradezco a Carlos Morado nuestros diálogos transatlánticos, por recordarme que pensar políticamente es siempre pensar en compañía. Gracias a Lyndsey Stonebridge, profesora de Humanidades de la Universidad de Birmingham, por su generosa hospitalidad durante el semestre de otoño de 2024, por el tiempo

compartido, las conversaciones y, sobre todo, por su calidad humana.

Gracias al equipo directivo de *El País* y a mis compañeros de su comité editorial, de quienes he aprendido tantas cosas que se han revelado fundamentales para hacer este trabajo. Gracias a Pepa Bueno, por haberme permitido explorar el fascinante mundo del periodismo y experimentar la energía electrizante que solo se vive en la redacción de un periódico. Gracias a Xavier Vidal Folch y Olga Viza, que me acompañaron en ese aprendizaje.

Gracias a los compañeros de la Facultad de Derecho y del Departamento de Ciencia Política de la Universidad Autónoma de Madrid, por su respaldo y por fomentar un entorno intelectual que refuerza la misión pública de la universidad. Gracias a Javi Zamora, fuente constante de inspiración, y a Pablo Simón, por ser esa voz que siempre aclara lo que se enreda.

El pensamiento rara vez es solitario, por eso debo mi gratitud a todas las presencias —en la palabra escrita o en el diálogo cotidiano — que han sido guía, pregunta y, a veces, descanso.

Gracias a Rubén Sáiz por su complicidad intelectual y su generosidad al ayudarme siempre que lo necesito «a ver lo que está claro y lo que está oscuro en lo que intento decir». Compartir lo que se escribe siempre es un desafío, pero hay personas que, además de transformar ese reto en una oportunidad para mejorar el estilo y afinar el pensamiento, convierten ese intercambio en una forma de amistad profunda y de respeto mutuo. Ahí está también Guillermo Altares, quien, más allá de su apoyo constante, me ha ayudado a mejorar lo que este libro dice. Gracias a Paca Flores, por sus mejores consejos para llevar este proyecto a buen puerto. Gracias a José Luis

Sastre, por recordarme que el periodismo es diálogo. Y gracias a Carla Mascia y a José Nicolás, con quienes las conversaciones sobre el libro no han conocido hora ni límite.

Gracias a mi editor, Miguel Aguilar, por ayudarme a pulir las ideas y a darles forma para hacer que este libro fuera mejor; por la confianza que me ofreció desde el inicio y que me ha permitido avanzar con seguridad en cada paso del proceso. Gracias también a Paloma Abad por su apoyo incondicional, y a Julio Fajardo, por su paciente edición.

Gracias a mis mentores académicos, Fernando Vallespín y Rafael del Águila, con quienes he compartido incontables conversaciones que siempre resonarán en mi pensamiento. De ellos he recibido todo lo que un verdadero maestro puede dar: una generosidad sin límites, el espacio para pensar con libertad y los cimientos firmes sobre los que seguir caminando con confianza.

Gracias a mis amigos y seres queridos, a todos los que, de una manera u otra, han contribuido a este esfuerzo.

Gracias a Claudi Pérez, cuya inteligencia, sentido del humor y atención han sido fundamentales para mi vida. Gracias por compartir conmigo largas horas de conversación sobre este libro, por leerlo y escuchar mis quejas y frustraciones, y por ofrecerme mucho más de lo que una podría esperar en términos de acompañamiento intelectual y emocional.

Gracias a mi familia. A mis padres, por haber dedicado toda su vida —con una entrega tan discreta como inagotable— a proporcionarnos a mis hermanos, Cristina y Orlando, y a mí, una educación humanista. Gracias a mis sobrinos, Francesco y Teresa, que me contagian su alegría. Y gracias a mi hermano Orlando, por

compartir conmigo esa mirada tan suya sobre el mundo que ha sido una guía constante en mi vida. A lo largo de este proyecto, compartimos muchas conversaciones sobre este libro; leyó borradores, escuchó mis dudas y apoyó mi trabajo de manera incondicional en todos los aspectos.

Este libro está, naturalmente, también dedicado a él.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE HANNAH ARENDT

ARENDT, H. (1951), *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus. (Ed. española, 1998).

— (1958), *La condición humana*, Barcelona, Paidós. (Ed. española, 1993).

— (1963), *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, DeBolsillo. (Ed. española, 2006).

— (1963), *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, (Ed. española, 1998).

— (1965), *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa. (Ed. española, 1990).

— (1972), *Crisis de la República*, Madrid, Trotta. (Ed. española, 2015).

— (1972), *Verdad y mentira en la política*, Barcelona, Página Indómita. (Ed. española, 2017).

— (1978), *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. (Ed. española, 1984).

— (2003), *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós. (Ed. española, 2007).

— (2005), *La promesa de la política*, Barcelona, Austral. (Ed. española, 2015).

— (2018). *Entre pasado y futuro: Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona, Austral.

— (2018), *Ensayos de comprensión, 1930-1954. Formación, exilio, totalitarismo*, Barcelona, Página Indómita.

— (2019), *Pensar sin asideros: Ensayos de comprensión, 1953-1975*, Barcelona, Página Indómita.

— (2015), *La última entrevista y otras conversaciones*, Barcelona, Página Indómita.

KÖHLER, L. (ed.). (2000), *Within Four Walls: The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher, 1936-1968*, Nueva York, Harcourt.

RESTO DE REFERENCIAS

ALTARES, G. (2023). *Los silencios de la libertad: Cómo Europa perdió y ganó su democracia*, Barcelona, Tusquets.

AMAT, J. (29 de junio de 2025), «El fracaso de la amnistía». *El País*.

ANTONOPOULOS, A. M. (2017), *Mastering Bitcoin: Programming the open blockchain*, O'Reilly Media.

ARNADE, C. (11 de diciembre de 2024), «The meaning of, and in, McDonald's», *Chris Arnade Walks the World*.

BARBROOK, R., & CAMERON, A. (1995), «The Californian ideology», *Mute Magazine*.

BASSETS, L. (20 de abril de 2025), «Hacia la dictadura, a toda máquina», *El País*.

BENHABIB, S. (25 de octubre de 2018), «What is the crisis a crisis of? To characterize our republic´s predicament as one of democracy is an authoritarian fantasy», en *Reading Hannah Arendt's Crisis of the Republic in the Age of Trump: A Symposium*.

BERNSTEIN, R. (2018), *Why read Hannah Arendt now*, Polity Press.

BERKOWITZ, R. (18 de marzo de 2017), «Why Arendt matters: Revisiting *The Origins of Totalitarianism*», *Los Angeles Review of Books*.

BERKOWITZ, R. (6 de abril de 2005), «Las democracias se destruyen cuando la gente pierde interés en lo público», *El País*.

BIRULÉS, F. (2025), *Hannah Arendt: El mundo en juego*, Buenos Aires, Katz.

BOLTANSKI, L., & Chiapello, È. (1999), *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal.

BLOM, P. (2021), *Lo que está en juego*, Barcelona, Anagrama.

BROWN, W. (2014), *La política fuera de la historia*, Madrid, Enclave de Libros.

BROOKS, D. (6 de noviembre de 2024), «Voters to elites: Do you see me now?», *The New York Times*.

BUTLER, J. (2020), *Sin miedo*, Barcelona, Taurus.

— (13 de diciembre de 2023), «There can be no critique». *Boston Review*.

— (6 de febrero de 2025). «Trump is unleashing sadism upon the world. But we cannot get overwhelmed», *The Guardian*.

CASTELLS, M. (2009), *Comunicación y poder*, Madrid, Alianza Editorial.

CUMMINGS, C. (28 de noviembre de 2024), «Snippets 15: US election & narrative whiplash inside the simulacrum».

DEL ÁGUILA, R. (2004), *Sócrates furioso. El pensador y la ciudad*, Barcelona, Anagrama.

— (2010), «Sacerdotes impecables», *Foro Interno: Anuario de Teoría Política*, 10, 13-28.

— (2008), *Crítica de las ideologías*, Barcelona, Taurus.

— (2007), «Mentira y libertad», *Claves de la razón práctica*, 173.º

DESMOULIÈRES, R. B. (4 de octubre de 2024), «L'appel du pied de Donald Trump aux "bros" masculinistes», *Le Monde*.

DE MONTAIGNE, M. (1992), *Ensayos I* (M. D. Picazo & A. Montojo, Eds.), Madrid, Cátedra.

DERRIDA, J. (1998), *Donner le temps: Tome 1, La fausse monnaie*, París, Galilée.

DIETZ, M. (23 de octubre de 2018), «Lying as politics in the age of Trump: What Hannah Arendt does, and does not, anticipate under a deeply vicious presidency», seminario público.

DIEZ, G. (30 de diciembre de 2024), «Elon Musk: Der Feudalismus ist zurück», *Zeit Online*.

DUPONT, M. (8 de julio de 2022), «La vérité, pilier ébranlé de la démocratie», *Le Monde*.

FAURE, V. (7 de marzo de 2025), «Comment Donald Trump ravive le mythe américain de la "frontière"», *Le Monde*.

— (15 de noviembre de 2024), «Comment la droite tech américaine a pris le pouvoir», *Le Monde*.

FOUCAULT, M. (2004), *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós.

GALPIN, C., & VERNON, P. (10 de octubre de 2023), «Post-truth politics as discursive violence: Online abuse, the public sphere and the figure of "the expert"», *The British Journal of Politics and International Relations*.

— (15 de agosto de 2024), «Resisting post-truth politics as epistemicide: Learning from trans, Indigenous American and Palestinian lived experiences», *The British Journal of Politics and International Relations*.

GAMBETTI, Z. (2022), «The struggle for academic freedom in an age of post-truth», *South Atlantic Quarterly*, 121(1), 178-187.

GARROCHO, D. (6 de octubre de 2024), «El egoísmo y Almodóvar», *El País*.

GAY, C. (3 de enero de 2024), «What just happened at Harvard is bigger than me», *The New York Times*.

GEBHARDT, M. (6 de febrero de 2023), «(Post-) Truth, populism and the simulation of parrhesia: A feminist critique of truthtelling after Hannah Arendt and Michel Foucault», *Sage Journals*, 49(2).

GESSEN, M. (9 de diciembre de 2023), «In the shadow of the Holocaust. How the politics of memory in Europe obscures what we see in Israel and Gaza today», *The New Yorker*.

GHORASHI, H. (2010), «From absolute invisibility to extreme visibility: Emancipation trajectory of migrant women in the Netherlands», *Feminist Review*, 94, 75-92.

GUIMÓN, P. (27 de marzo de 2018), «El Brexit no habría sucedido sin Cambridge Analytica», *El País*.

GRAY, J. (19 de junio de 2024), «The plain-speaking appeal of Nigel Farage», *The New Statesman*.

— (4 de diciembre de 2024), «The counter-elite gambled on Trump and won», *The New Statesman*.

— (5 de marzo de 2025), «Trump's soft power grab. In an age of brutality, the vibe shift orchestrated by the Maga regime is the US president's greatest victory yet», *The New Statesman*.

HABERMAS, J. (21 de marzo de 2025), «Für Europa», *Süddeutsche*.

HUSTVEDT, S. (18 de abril de 2025), «El fascismo en EE.UU.», *El País*.

KAVAL, A. (19 de abril de 2025), «Entre l'Italie et la France, itinéraire du "gramscisme de droite"», *Le Monde*.

KOYRÉ, A. (2004), *Réflexions sur la mensonge* (1.ª ed.), París, Allia.

LELOUP, D., & UNTERSINGER, M. (22 de enero de 2025), «Elon Musk accusé d'avoir fait un salut nazi, ou comment la culture 4chan entre à la Maison Blanche», *Le Monde*.

LEPARMENTIER, A. (8 de enero de 2025), «Après Musk et Bezos… Zuckerberg: la tech en ordre de marche derrière Trump», *Le Monde*.

LEVITSKY, S., & WAY, L. A. (11 de febrero de 2025), «The path to American authoritarianism», *Foreign Affairs*.

— & ZIBLATT, D. (2018), *Cómo mueren las democracias*, Barcelona, Ariel.

MARTÍNEZ-BASCUÑÁN, M. (2024), «Una aproximación a la posverdad desde el pensamiento de Hannah Arendt», *Revista de Estudios Políticos y Constitucionales*, 203, 63-83.

— (15 de agosto de 2022), «Arendt, Putin y la segunda ola de la posverdad», *El País*.
— (10 de noviembre de 2024), «Trump y la humildad». *El País*.
MEYER, T. (2 de noviembre de 2024), «Hannah Arendt ne s'est jamais présentée comme une intellectuelle». Entrevista realizada por Frédéric Joly, *Le Monde*.
— (2025), *Hannah Arendt. Una biografía intelectual*, Barcelona, Anagrama.
MILL, J. S. (1997), *Sobre la libertad* (1.ª ed.), Madrid, Alianza.
MISHRA, P. (2025), *El mundo después de Gaza. Una breve historia*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.
— (2020), *Fanáticos insulsos. Liberales, raza e Imperio*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.
— (6 de octubre de 2024), «Gaza: Occidente no se entera de nada», *El País*.
MURDOCH, J. B. (20 de septiembre de 2024), «Young women are starting to leave men behind», *Financial Times*.
NAGLE, A. (2018), *Muerte a los Normies*, Málaga, Orciny Press.
O'ROURKE, M. (16 de marzo de 2025), «The End of the University as We Know It», *The New York Times*.
ORWELL, G. (2015), *Ensayos*. Barcelona, DeBolsillo.
PARIS, G. (30 de octubre de 2015), «A la veille d´élection du 5 novembre, un autre Trump que celui de 2017 se présente devant les électeurs», *Le Monde*.
PLATÓN. (1970), *Las cartas* (M. Toranzo & J. M. Pabón, Trans.), Madrid, IEP.
— (1988), *La República* (J. M. Pabón & M. Fernández Galiano, Trans.), Madrid, Alianza.
— (1981), *El político* (A. González Laso, Trans.), Madrid, IEP/CEC.
— (2004), *Apología de Sócrates, Menón, Crátilo*, Madrid, Alianza.
POMERANTSEV, P. (26 de julio de 2022), «Ukraine Is the Next Act in Putin´s Empire of Humiliation», *The New York Times*.
POPESCU, D. (n.d.), «What we talk about when we talk about posttruth?», *Aeon*.
RICHÉ, P. (19 de marzo de 2025), «Le "Techno-féodalisme", une expression venue de la science-fiction pour désigner la mutation du capitalisme», *Le Monde*.
ROBERTS, D. (19 de mayo de 2017), «Donald Trump and the rise of tribal epistemology», *Vox*.
RORTY, R. (1999), *Truth and Progress: Philosophical Papers 3*, Cambridge, Cambridge University Press.

ROSA, H. (9 de septiembre de 2024), «Contre l´AfD, le discours politique des partis établis et des médias dominants doit changer», *Le Monde*.
ROSANVALLON, P. (enero-febrero de 2022), «Réinventer l´autorité du savoir», *Les Cahiers Rationalistes*, 676.
— (2021), *Les Épreuves de la vie: Comprendre autrement les Français*, París, Seuil.
— (16 de diciembre de 2024), «La démocratie, c´est donner un langage à ce que vivent les gens», *LesChampsLibres*.
SALAS, J. (28 de enero de 2018), «¿Por qué no cambiamos de opinión aunque nos demuestren que estamos equivocados?», *El País*.
SAKA, O. (7 de marzo de 2025), «Les épidémies entraînent une diminution de la confiance des jeunes envers leurs systèmes politiques», *Le Monde*.
SLOBODIAN, Q. (2023), *Crack-Up Capitalism: Market Radicals and the Dream of a World Without Democracy*, Nueva York, Metropolitan Books.
SOMOLAR, P. (23 de enero de 2025), «"Révolution du bon sens" ou tournant identitaire: les premiers marqueurs de la présidence Donald Trump», *Le Monde*.
ROSE HILL, S. (2021), *Hannah Arendt*, Barcelona, Báltica no ficción.
— (19 de mayo de 2024), «A Truer Reality Beyond Reality: Hannah Arendt´s Warning About How Totalitarianism Takes Root», *Politico Magazine*.
SACHDEV, S. (6 de diciembre de 2014), «The Masterpiece Hannah Arendt Died Writing», *The Chronicle of Higher Education*.
SÁNCHEZ-CUENCA, I. (2016), *La desfachatez intelectual*, Madrid, Catarata.
SHANE, S. (17 de junio de 2005), «The Struggle for Iraq: Washington; Memo shows Bush Misled Public, Antiwar Group Says», *The New York Times*.
SIMON-NAHUM, P. (28 de diciembre de 2024), «Sobre "Los orígenes del totalitarismo". El mensaje de Hannah Arendt», *El Grand Continent*.
SIMÓN, P. (13 de septiembre de 2024), «La nueva lucha de sexos», *El País*.
SNYDER, T. (17 de enero de 2021), «La mentira no desaparece con el mentiroso. Eso es lo malo de Trump», *El País*.
— (8 de noviembre de 2024), «What does it mean that Donald Trump is a fascist?», *The New Yorker*.
— (15 de abril de 2025), «State Terror: A brief guide for Americans», Substack.
SOLNIT, R. (16 de noviembre de 2024), «Turns out the zombie apocalypse isn´t as fun as they said it would be», *The Guardian*.

SONTAG, S. (2003), Ante el dolor de los demás (A. Mayor, trans.), Barcelona, Alfaguara.

SPIERS, E. (n.d.), «Trump Offered Men Something That Democrats Never Could», *The New York Times*.

STONEBRIDGE, L. (8 de febrero de 2024), «What Arendt Knew About Lying in Politics», *Time*.

— (2024), *Somos libres de cambiar el mundo. Pensar como Hannah Arendt*, Barcelona, Ariel.

TURNER, F. (2006), *From counterculture to cyberculture: Stewart Brand, the Whole Earth Network, and the rise of digital utopianism*, Chicago, University of Chicago Press.

ULRICH GUMBRECH, H. (14 de noviembre de 2024), «C´est l´aprèsTrump qui m´inquiète».

VALLESPÍN, F. (2012), *La mentira os hará libres*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.

— (9 de marzo de 2025), «Donde hay miedo hay despotismo», *El País*.

— (2014), *Miedo*, en A. Gómez Ramos & G. Velasco Arias (eds.), *Atlas político de emociones* (pp. xx-xx), Madrid, Trotta.

— (1 de septiembre de 2020), «Totalitarismo y autoritarismo: puesta al día», *Política Exterior*.

— & BASCUÑÁN, M. (2017), *Populismos*, Madrid, Alianza.

VAROUFAKIS, Y. (2024), *Tecnofeudalismo*, Barcelona, Deusto.

VAN HALM, I. (25 de julio de 2022), «How the Kremlin is weaponising children for its propaganda», *The New Statesman*.

WARD, I., (30 de enero de 2025), «Curtin Yarvin´s Ideas Were Fringe», *Politico Magazine*.

WEIL, S. (2014), *Echar raíces*, Madrid, Trotta.

YARVIN, C. (18 de enero de 2025), «The Interview: Curtis Yarvin Says Democracy is Done. Powerful conservatives Are Listening», *The New York Times*.

YOUNG, I. M. (1997), *Intersecting Voices*, Princeton, Princeton University Press.

YOUNG-BRUEHL, E. (1993), *Hannah Arendt. Una Biografía* (1982), Barcelona, Paidós Testimonios.

YPI, L. (18 de noviembre de 2023), «Italy, Albania and the myth of a European migrant crisis», *Financial Times*.

ZAMORA, J. (2024), *Brillar para existir. Neoliberalismo y marca personal en la era de las redes sociales digitales*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

ZERILLI, L. (2025), *A democratic theory of truth*, Chicago, Chicago University Press.

— (2016), *A democratic theory of judgment*, Chicago, University of Chicago Press.

— (2019), «Rethinking the politics of post-truth with Hannah Arendt», en T. Bedorf & S. Herrmann (eds.), *Political Phenomenology. Experience, Ontology, Episteme* (pp. xx-xx), Londres, Routledge.

— (2020), «Fact-checking and truth-telling in an age of alternative facts», *Le Foucaldien*, 6(1), 1-22.

«La era de la posverdad puede entenderse, por supuesto, como la era de la desinformación, pero la novedad de lo que nos ocurre tiene más que ver con un ejercicio pervertido del juicio ciudadano y con nuestra incapacidad para discernir lo verdadero de lo falso».



Al día siguiente de la primera investidura presidencial de Trump, su jefe de prensa afirmó que el acontecimiento había congregado a la mayor audiencia de la historia; a la hora de defender lo que era una falsedad demostrable, una asesora de la Casa Blanca afirmó que se trataba de «hechos alternativos». En este lúcido y perspicaz ensayo, Máriam Martínez-Bascuñán defiende que en aquel momento se acabó una era de la política y empezó otra.

Con la experiencia que le brinda su trayectoria como profesora de Ciencias Políticas y como columnista y directora de Opinión de *El País*, la autora arroja luz sobre este nuevo paradigma asistida por la presciente inteligencia de Hannah Arendt. El problema de la aparición de hechos alternativos, posverdades y prementiras no es que estos eliminen la verdad –al fin y al cabo, la verdad no es un valor absoluto en política–, sino quedan al traste con el mundo común que de un tiempo a esta parte venía permitiendo la deliberación democrática. Sin una imagen compartida del mundo, se hace inviable un debate acerca de las cuestiones que nos preocupan y nuestra condición de ciudadanos deja de tener sentido. La pluralidad de miradas solo se puede ejercer si todos miramos lo mismo.

Las ideas de Arendt, de una impactante actualidad, y su contraste con las de otros pensadores como Orwell, Foucault o Platón sirven de guía para el análisis de esta nueva realidad, cuya complejidad no puede conducir a la desesperanza.

Máriam Martínez-Bascuñán es profesora de Ciencia Política de la Universidad Autónoma de Madrid, especialista en teoría política y pensamiento feminista. Finalizó sus estudios de Ciencia Política y Derecho en el Institut d'Études Politiques de París y ha sido investigadora visitante en la Universidad de Chicago y en la Universidad de Columbia de Nueva York. Es autora del libro *Género, emancipación y diferencias* (Plaza & Valdés, 2012), coautora, con Fernando Vallespín, de *Populismos* (Alianza Editorial, 2017), y ha publicado artículos académicos y capítulos de libros de teoría política en revistas españolas y extranjeras. En junio de 2018 fue nombrada directora de Opinión del diario *El País* , cargo que ejerció hasta 2020. Actualmente es columnista y colaboradora del mismo periódico y forma parte de a su comité editorial.



Primera edición: octubre de 2025

© 2025, Máriam Martínez-Bascuñán
© 2025, Penguin Random House Grupo Editorial, S. A. U.
Travessera de Gràcia, 47-49. 08021 Barcelona

Diseño de la cubierta: Penguin Random House Grupo Editorial
Imagen de la cubierta: © Fred Stein Archive/Archive Photos/Getty Images

Penguin Random House Grupo Editorial apoya la protección de la propiedad intelectual. La propiedad intelectual estimula la creatividad, defiende la diversidad en el ámbito de las ideas y el conocimiento, promueve la libre expresión y favorece una cultura viva. Gracias por comprar una edición autorizada de este libro y por respetar las leyes de propiedad intelectual al no reproducir ni distribuir ninguna parte de esta obra por ningún medio sin permiso. Al hacerlo está respaldando a los autores y permitiendo que PRHGE continúe publicando libros para todos los lectores. De conformidad con lo dispuesto en el art. 67.3 del Real Decreto Ley 24/2021, de 2 de noviembre, nos reservamos expresamente la reproducción y el uso de esta obra y de todos sus elementos mediante medios de lectura mecánica y otros medios adecuados a tal fin. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.
En caso de necesidad, contacte con:
seguridadproductos@penguinrandomhouse.com

ISBN: 978-84-306-2790-5

Compuesto en: www.acatia.es

Facebook: PenguinEbooks

Facebook: taurusedítorual
X: @ taurusedítorial
Instagram: @penguinlibros
Youtube: penguinlibros
Spotify: penguinlibros

«Para viajar lejos no hay mejor nave que un libro».

EMILY DICKINSON

Gracias por tu lectura de este libro.

En **penguinlibros.club** encontrarás las mejores recomendaciones de lectura.

Únete a nuestra comunidad y viaja con nosotros.



penguinlibros.club



Penguin
Random House
Grupo Editorial



penguinlibros

[1] H. Arendt, «Verdad y política», *Verdad y mentira en la política* (1972), Barcelona, Página Indómita, 2017, p. 15.

[2] Arendt, «Verdad y política», *op. cit*., p. 70.

[3] Esta es la perspectiva que propone L. Zerilli siguiendo a Hannah Arendt para definir la posverdad en «Fact-checking and Truth Telling in an Age of Alternative Facts», *Le foucaldien*, 6, n.º 1 (2020), pp. 1-22; y que tomaremos como punto de partida para construir nuestro marco sobre la posverdad en el cruce de las tres dimensiones que la informan: ciudadanía, academia y medios de comunicación. El capítulo puede encontrarse también en L. Zerilli, *A democratic Theory of Truth*, Chicago, The University of Chicago Press, 2025, pp. 63-95.

[4] Arendt, «Verdad y política», *op. cit*., p. 68.

[5] *Ibid*., p. 70.

[6] Seguimos la interpretación de P. Rosanvallon, «Réinventer l'autorité du savoir», *Les Cahiers Rationalistes*, enero-febrero de 2022, n.º 676, p. 45.

[7] T. Snyder, «La mentira no desaparece con el mentiroso. Eso es lo malo de Trump», *El País*, 17 de enero de 2021.

[8] R. del Águila, *Sócrates furioso. El pensador y la ciudad*, Barcelona, Anagrama, 2004, p. 79.

[9] Zerilli, «Fact-checking and truth-telling in an age of alternative facts», *op. cit*.

[10] Arendt, «Verdad y política», *op. cit*., p. 62.

[11] S. Sontag, *Ante el dolor de los demás*, v.c. A. Mayor, Madrid, Alfaguara, 2003, p. 127-128.

[12] M. de Montaigne, *Ensayos I*, v.c. M.D. Picazo y A. Montojo, Madrid, Cátedra, 1992, cap. IX, pp. 72.

[1] Véase C. Galpin y P. Vernon, «Post-truth politics as discursive violence : Online Abuse, the public sphere and the figure of "the expert"», *The British Journal of Politics and International Relations*, 10 de octubre de 2023.

[2] H. Arendt, «Introducción a la política», *La promesa de la política* (2005), Barcelona, Austral, 2015, p. 142.

[3] *Ibid*.

[4] J. S. Mill, «De la libertad de pensamiento y discusión», *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1997, p. 78.

[5] D. Garrocho, «El egoísmo y Almodóvar», *El País*, 6 de octubre de 2024.

[6] H. Arendt, «El concepto de historia: antiguo y moderno», *Entre el pasado y el futuro* (1968), Barcelona, Austral, 2018, p. 76.

[7] R. del Águila, «Sacerdotes impecables», *Foro interno: anuario de teoría política*, n.º 10, 2010, pp. 13-28.

[8] Véase M. Dupont, «La vérité, pilier ébranlé de la démocratie», *Le Monde*, 8 de julio de 2022.

[9] H. Arendt, *La condición humana* (1958), Paidós, Barcelona, 1993, p. 22.

[10] L.M.G. Zerilli, «Rethinking the politics of post-truth with Hannah Arendt», *Political Phenomenology. Experience, Ontology, Episteme*, Thomas Bedorf y Steffen Herrmann (eds.), Nueva York, Routledge, 2019, p. 152.

[11] R. del Águila, *Crítica de las ideologías*, Barcelona, Taurus, 2008, p. 179.

[12] H. Arendt, «Verdad y política», *op. cit*., p. 56.

[13] Véase P. Rosanvallon, «Réinventer l'autorité du savoir», *Les Cahiers Rationalistes*, enero-febrero de 2022, n.º676, p. 50.

[14] T. Meyer: «Hannah Arendt ne s'est jamais présentée comme une intellectuelle», entrevista realizada por Frédèric Joly, *Le Monde*, 2 de noviembre de 2024.

[15] Véase G. Orwell, «Recuerdos de la guerra en España», *Ensayos*, Barcelona, DeBolsillo, 2015, p. 412, donde afirma: «Los intelectuales dependen del dinero y de la seguridad física. En función de las circunstancias pueden estar a favor o en contra de la guerra, pero en ningún caso poseen una imagen realista de esta».

[16] S. Rose Hill, *Hannah Arendt*, Valladolid, Báltica no ficción, 2021, p. 201.

[17] J. Gray, «The plain-speaking appeal of Nigel Farage», *The New Statesman*, 19 de junio de 2024.

[18] S. Rezzonico, «Gasto militar», *El País*, 26 de junio de 2025.

[19] M. Gebhardt, «(Post-) Truth, populism and the simulation of parrhesia: A feminist critique of truthtelling after Hannah Arendt and Michel Foucault», *Sage Journals*, vol. 49, n.º 2, 6 de febrero de 2023.

[20] H. Arendt, «Introducción a la política», *La promesa de la política*, Barcelona, Austral, 2015, p. 163.

[21] Halleh Ghorashi utiliza esta argumentación para describir un cambio producido durante los últimos años en la manera en la que se lleva a cabo el discurso político en los Países Bajos sobre la inmigración, marcado por un estilo más directo, confrontativo y a menudo simplista, que se conoce como «nuevo realismo». Un nuevo realista es alguien que tiene el valor de decir las cosas como son, sin suavizarlas. Se presenta como defensor del pueblo común, alguien que lucha contra la idea de que todas las opiniones son igualmente válidas. En lugar de ser prudente y respetuoso, un nuevo realista se siente libre de expresar cualquier pensamiento de forma directa y sin rodeos. La franqueza no tiene un propósito superior, como decir la verdad, sino que se convierte en el objetivo en sí mismo. La gente, y en particular, el líder populista se expresa de manera cruda y directa solo para mostrar su valentía, como si esto fuera una prueba de que son los «líderes verdaderos». Véase H. Ghorashi, «From absolute invisibility to extreme visibility: emancipation trajectory of migrant women in the Netherlands», *Feminist Review*, n.º 94, 2010.

[22] Arendt, «Introducción a la política», *op. cit*., p. 153.

[23] *Ibid*.

[24] H. Arendt, «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing», *Hombres en tiempos de oscuridad* (1965), Madrid, Gedisa, 2008, p. 15.

[25] *Ibid*., p. 16.

[26] Arendt, «Verdad y política», *op. cit*., p. 58.

[27] G. Orwell, «Literatura y totalitarismo», *Ensayos*, Barcelona, DeBolsillo, 2015, p. 349.

[28] Michel Foucault, «Comentarios finales del seminario», *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2004, p. 224.

[29] Zerilli, «Fact-checking and truth-telling in an age of alternative facts», *op. cit*.

[30] Arendt, «Introducción a la política», *op. cit*., p. 157.

[31] Gebhardt, «(Post-) Truth, populism and the simulation of parrhesia: A feminist critique of truth-telling after Hannah Arendt and Michel Foucault», *Philosophy and Social Criticism*, vol. 49, n.º 2, 2023.

[32] *Ibid*.

[33] *Ibid*.

[34] Judith Butler toma esta idea de «discurso valiente» que Michel Foucault articula en sus lecciones de 1983 en la Universidad de California en Berkeley para aplicarla no a individuos concretos, sino a las asambleas ciudadanas «como formas espontáneas e informales de reunión con potencial democrático». Judith Butler, *Sin Miedo*, «Discurso Valiente y resistencia», Barcelona, Taurus, 2020 p. 11-34.

[35] Arendt, «Introducción a la política», *op. cit*., p. 157.

[36] *Ibid*.

[37] Su idea de poder como «actuar en concierto» puede encontrarse en muchos lugares, por ejemplo, en H. Arendt, «Fundación (I): Constitutio libertatis, *Sobre la Revolución* (1963), Madrid, Alianza, 1998, pp. 225-294.

[38] J. Butler, «Discurso valiente y resistencia», *Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy*, Barcelona, Taurus, 2020, p. 12.

[39] Zerilli, «Fact-checking and truth-telling in an age of alternative facts», *op. cit*.

[40] *Ibid*.

[41] *Ibid*.

[42] Arendt, «Introducción a la política», *op. cit*., p. 167.

[43] Zerilli, «Fact-checking and truth-telling in an age of alternative facts», *op. cit*.

[1] G. Orwell, *1984*, Barcelona, DeBolsillo, 2014, p. 168.

[2] G. Orwell, «Recuerdos de la guerra de España», *Ensayos*, Barcelona, DeBolsillo, 2013, p. 418.

[3] S. Weil, *Echar raíces*, Madrid, Trotta, 2014, p. 46.

[4] A. Koyré, *Réflexions sur la mensonge*, París, Allia, 2004 (1943), pp. 9 y ss.

[5] Orwell, «Literatura y totalitarismo», *op. cit*.

[6] *Ibid*., p. 420.

[7] *Ibid*., p. 419.

[8] *Ibid*.

[9] *Ibid*., p. 418.

[10] *Ibid*., p. 419

[11] *Ibid*., p. 420.

[12] Arendt, «Verdad y política», *op. cit*., p. 75.

[13] *Ibid*., p. 71.

[14] *Ibid*.

[15] H. Arendt, «Reflexiones sobre Lessing», *Hombres en tiempos de oscuridad* (1965), Gedisa, Barcelona, 2008, p. 37.

[16] Mill, «De la libertad de pensamiento y discusión», *op. cit*., p. 77.

[17] Orwell, «La política y la lengua inglesa», *op. cit*., p. 672.

[18] Arendt, «Verdad y política», *op. cit*., p. 67.

[19] He desarrollado parte de esta idea en M. Martínez-Bascuñán, «Arendt, Putin y la segunda ola de la posverdad», *El País*, 15 de agosto de 2022.

[20] Isabeu van Halm, «How the Kremlin is weaponising children for its propaganda. Russia uses emotional pictures of children to legitimise its war on Ukraine, and targets children themselves with disinformation», *The New Statesman*, 25 de julio de 2022.

[21] P. Pomerantsev, «Ukraine is the next act in Putin's empire of humiliation», *The New York Times*, 26 de julio de 2022.

[22] Orwell, «Recuerdos de la guerra en España», *op. cit*. p. 421.

[23] Véase L. Zerilli, «Objectivity, judgment, and freedom: rereading Arendt's "Truth and Politics"», *A Democratic Theory of Judgment*, University Chicago Press, 2016, p. 188.

[24] Mill, «De la libertad de pensamiento y discusión», *op. cit*., p. 81.

[25] L. Zerilli, «*Objetivity, judgment, and freedom: rereading Arendt´s "Truth and Politics", A democratic Theory of Judgment*», University Chicago Press, 2016, p. 188.

[26] Arendt, «Verdad y política», *op. cit*. P. 78.

[27] Arendt, «Reflexiones sobre Lessing», *op. cit*., p. 32.

[28] Arendt, «Introducción a la política», *op. cit*., p. 193.

[29] Masha Gessen, «In the shadow of the holocaust. How the politics of memory in Europe obscures what we see in Israel and Gaza today», *The New Yorker*, 9 de diciembre de 2023, <https://www.newyorker.com/news/the-weekend-essay/in-the-shadow-of-theholocaust>.

[30] Véase P. Mishra, *El mundo después de Gaza. Una breve historia*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2025.

[31] Arendt, «El concepto de historia: antiguo y moderno», *op. cit*., p. 84.

[32] Arendt, «Reflexiones sobre Lessing», *op. cit*., p. 35.

[33] Arendt, «Verdad y política», *op. cit*., p. 63.

[34] Arendt, «Reflexiones sobre Lessing», *op. cit*., p. 20.

[35] R. Bernstein, *Why to read Hannah Arendt now*, Cambridge, Polity Press, 2018, p. 9.

[36] H. Arendt, *Thinking without a bannister*, Nueva York, J. Kohn. Schocken Books, 2018, p. 200.

[1] Arendt, «Verdad y política», *op. cit*., p. 22.

[2] *Ibid*., p. 23.

[3] Arendt, «Verdad y política», *op. cit*., p. 22.

[4] *Ibid*., p. 23.

[5] Orwell, «Recuerdos de la guerra en España», *op. cit*., p. 418.

[6] *Ibid*.

[7] Arendt, «Verdad y política», *op. cit*., p. 35.

[8] L. Zerilli, «Rethinking the politics of post-truth with Hannah Arendt», en T. Bedorf y S. Herrmann (eds.), *Political Phenomenogy*: *Experience, Ontology, Episteme*, Nueva York y Abigdon, Routledge, 2019, pp. 152-164.

[9] Orwell, «Recuerdos de la guerra en España», *op. cit*. p. 421.

[10] D. Roberts, «Donald Trump and the rise of tribal epistemology», *Vox*, 19 de mayo de 2017.

[11] La cita puede encontrarse en *Thinking Without a Bannister: Essays in Understanding, 1953-1975*, Jerome Kohn (editor), 2018, p. 491, y también en «Hannah Arendt: from an interview», *The New York Review*, 26 de octubre de 1978. Esta cita tiene su paradójica historia en tiempos de posverdad. Lo cuenta Roger Berkowitz, fundador y director académico del Hannah Arendt Center for Politics and Humanities en Bard College. Berkowitz reflexiona sobre cómo la alteración y simplificación de las palabras de Hannah Arendt pueden distorsionar el sentido profundo de su pensamiento. El deseo de hacer a Arendt «más digerible» en el mundo actual de las redes sociales y la información rápida ha hecho que muchas citas de su obra, como las de muchos pensadores influyentes, se hayan vuelto herramientas de comunicación poderosas. A medida que Arendt se ha vuelto más popular, sus ideas se han ido simplificando y modificando para hacerlas encajar mejor con nuestra era digital, que exige frases breves y directas. Es el caso de la cita expuesta arriba. Los lectores no la encontrarán en redes; encontrarán una «adaptación» pensada para hacerla circular. Aunque la hemos visto distorsionada en internet, en realidad procede de una entrevista hecha por Roger Errera en 1974, la última entrevista pública que Hannah Arendt realizó, donde habló de la importancia de la prensa libre en una era de manipulación masiva. El comentario de Roger Berkowitz puede encontrarse en R. Berkowitz, «On fake Hannah Arendt quotations», *Amor mundi home*, 8 de abril de 2024.

[12] T. Snyder, «La mentira no desaparece con el mentiroso. Eso es lo malo de Trump», *El País*, 17 de enero de 2021.

[13] Véase también D. Roberts, «Donald Trump and the rise of tribal epistemology», *Vox*, 19 de mayo de 2017.

[14] H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* (1951), Madrid, Taurus, 1998, p. 487.

[15] L. Stonebridge, «What Arendt knew about lying in politics», *Time*, 8 de febrero de 2024.

[1] R. del Águila, «Sacerdotes impecables», Foro interno: anuario de teoría política, n.º 10, 2010, pp. 13-28.

[2] L. M. G. Zerilli, «Fact-checking and truth-telling in an age of alternative facts», *Le foucaldien*, Collection: Politics of Truth, vol. 6, n.º 1, 2020.

[3] S. Rose Hill, *Hannah Arendt*, Valladolid, Báltica No Ficción, 2023, p. 200.

[4] Arendt, «Verdad y política», *Vop. cit*., p. 22.

[5] Véase Hans Ulrich Gumbrech, «C'est l'après-Trump qui m'inquiète», *Philosophie*, 14 de noviembre de 2024.

[6] R. Berkowitz, «Las democracias se destruyen cuando la gente pierde el interés en lo público», *El País*, 6 de abril de 2025.

[7] Arendt, «Verdad y política», *op. cit*., p. 40.

[8] Arendt, «La tradición y la época moderna», *Entre el pasado y el futuro*, *op. cit*., p. 84.

[9] F. Vallespín, *La mentira os hará libres*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2012, p. 127.

[10] *Ibid*., p. 128.

[11] La expresión «Lo que me parece a mí» (en griego *dokei moi*) refleja una opinión subjetiva de una persona sobre el mundo, basada en su percepción individual y su experiencia personal. Más adelante veremos cómo en la obra de Arendt, concretamente en uno de sus textos más emblemáticos titulado «Sócrates», nos explica que, a pesar de las diferentes perspectivas, el mundo común (su carácter común y objetivo) reside en el hecho de que se muestra al mismo tiempo a todos los individuos. Aunque la percepción del mundo pueda ser subjetiva, el hecho de que todos compartamos ese mismo mundo, aunque lo veamos de manera distinta, crea una base de objetividad y comunidad. Por eso, para Arendt, la opinión tiene un valor en el sentido de que refleja cómo cada persona experimenta el mundo, aunque esa experiencia sea única y no absoluta.

[12] F. Vallespín, *La mentira os hará libres*, *op. cit*., p. 126.

[1] Arendt, «La esfera pública y privada», *op. cit.*, p. 67.

[2] *Ibid*.

[3] *Ibid*.

[4] *Ibid*.

[5] Arendt, «Verdad y política», *op. cit.*, p. 25.

[6] Arendt, «Introducción a la política», *op. cit.*, p. 166.

[7] *Ibid.*, p. 197.

[8] *Ibid.*, p. 198.

[9] Arendt, «La esfera pública y la privada», *op. cit.*, p. 60.

[10] Zerilli, «Rethinking the politics of post-truth with Hannah Arendt», *op. cit.*, p. 155.

[11] H. Arendt, *La vida del espíritu* (1971), Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1984, p. 21.

[12] Arendt, «Sócrates», *op. cit.*, p. 52.

[13] L. Stonebridge, *Somos libres de cambiar el mundo. Pensar como Hannah Arendt*, Barcelona, Ariel, 2024, p. 258.

[14] Véase Perrine Simon-Nahum, «Sobre "Los orígenes del totalitarismo". El mensaje de Hannah Arendt», *El Grand Continent*, <https://legrandcontinent.eu/es/2024/12/28/sobre-los-origenes-del-totalitarismoel-mensaje-de-hannah-arendt/>.

[15] *Ibid*.

[16] Arendt, «Sócrates», *op. cit.*, p. 44.

[17] R. del Águila, *Sócrates furioso*, Barcelona, Anagrama, 2004, p. 51.

[18] Arendt, «Introducción a la política», *op. cit.*, pp. 166-167.

[19] Arendt, *La vida del espíritu*, *op. cit.*, p. 208.

[20] Arendt, «Sócrates», *op. cit.*, p. 46.

[21] Platón, *Las cartas*, vers. cast., M.Toranzo y J. M. Pabón, Madrid, IEP, 1970, 324c-335d.

[22] Platón, *República*, vers. Cast., J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, Madrid, Alianza, 1988, 514a-517b.

[23] Platón, *El político*, vers., cast., A. González Laso, Madrid, IEP/CEC, 1981, 295e.

[24] Hill, *Hannah Arendt*, *op. cit.*, p. 201.

[25] Águila, *Sócrates furioso*, *op. cit.*, p. 66-67.

[26] Arendt explora cómo el juicio funciona sin criterios predeterminados, basándose en la capacidad humana de discernir y evaluar situaciones particulares sin recurrir a reglas universales establecidas. Este concepto del juicio se vuelve central en su pensamiento político, especialmente después de su experiencia cubriendo el juicio de Eichmann, donde se enfrentó al problema de cómo juzgar actos sin precedentes históricos claros. Véase H. Arendt «La crisis de la cultura: su significado político y social», en *Entre el pasado y el futuro* (2018), Barcelona, Austral, pp. 303-347.

[27] Véase L. Zerilli, «Democracy and the problem of judgment», *A Democratic Theory of Judgment*, The University of Chicago Press, 2016, pp. 1-41.

[28] Arendt, *La vida del espíritu*, *op. cit*., p. 534.

[29] La metáfora del gesto de regalar para explicar la «reciprocidad asimétrica» está tomada del texto de I. M.Young, «Asymmetrical reciprocity: on moral respect, wonder, and enlarged thought», en *Intersecting Voices*, Princeton, Princeton University Press, 1997, pp. 54-57.

[30] Zerilli cita de Arendt sus lecturas sobre la filosofía de Kant en «Relativism and the New Universalism», en *A Democratic Theory of Judgment*, The University of Chicago Press, 2016, pp. 180-181.

[31] Young, «Asymmetrical Reciprocity: On Moral Respect, Wonder, and Enlarged Thought», *op. cit*., p. 42. Iris Marion Young retoma en este texto la idea del «punto ciego de un viejo sueño de simetría» desarrollada por Luce Irigaray en Speculum de la otra mujer.

[32] El ejemplo procede de Zerilli, «Relativism and the New Universalism: feminists claim the right to judge», *op. cit*., p. 179.

[33] Young, «Asymmetrical reciprocity: on moral respect, wonder, and enlarged thought», *op. cit*., p. 48.

[34] Zerilli explica muy bien esa diferenciación en «Relativism and the New Universalism», *op. cit*., p. 182.

[35] *Ibid*. Lo más interesante de esta parte es que Zerilli nos explica por qué defender la idea de extrañeza aquí no es caer en el relativismo. «El verdadero problema del juicio en el contexto del pluralismo (de valores) generalizado no es el relativismo, la incapacidad de juzgar culturas y prácticas que no son las nuestras, sino la incapacidad de tener verdaderamente en cuenta la extrañeza de lo que estamos juzgando. Como señaló Arendt en una ocasión, armados con normas y su

correcta aplicación, tendemos a refugiarnos en nuestros propios criterios negando que hayamos visto nada nuevo…, fingiendo que ya conocemos algo similar».

[36] Young, «Asymmetrical reciprocity: on moral respect, wonder, and enlarged thought», *op. cit.*, p. 51.

[37] Young cita el libro *Dar (el) tiempo: la moneda falsa*, de Jacques Derrida, en «Asymmetrical reciprocity: on moral tespect, wonder, and enlarged thought», *op. cit.*, p. 54.

[38] Zerilli, «Relativism and the New Universalism», *op. cit.*, pp. 163-184.

[39] Young, «Asymmetrical reciprocity: on moral respect, wonder, and enlarged thought», *op. cit.*, p. 53.

[40] Arendt, *La condición humana*, *op. cit.*, p. 62.

[41] Arendt, «Verdad y Política», *op. cit.*, p. 35.

[42] *Ibid.*, p. 56.

[43] *Ibid.*, p. 35.

[44] «Hannah Arendt: from an interview», *The New York Review*, 26 de octubre de 1978.

[45] Arendt, «Sócrates», *op. cit.*, p. 45.

[46] *Ibid.*, p. 46.

[47] *Ibid.*, p. 49.

[48] *Ibid*.

[49] *Ibid*.

[50] *Ibid.*, p. 46.

[51] *Ibid*.

[52] H. Arendt, «¿Qué queda? Queda la lengua materna. Una conversación con Günter Gaus», *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, Barcelona, Página Indómita, 2018, pp. 42-43.

[53] E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Una biografía* (1982), Barcelona, Paidós, 1993, p. 39.

[54] B. Russell,*Historia de la filosofía Occidental* (1947), Madrid, Espasa, 1971, p. 123.

[55] En «From willing to judging: Arendt, Habermas, and the question of '68», *A Democratic Theory of Judgment*, *op. cit.*, pp. 184-208, Linda Zerilli defiende que esta ética del discurso formulada por Arendt se distanciaría del proyecto normativo de Jürgen Habermas, que siempre ha mantenido una posición crítica con la

concepción del juicio político en Arendt porque no ofrece, según él, una forma de determinar la verdad en las afirmaciones que realizamos en el espacio público.

[56] Arendt, «Sócrates», *op. cit.*, p. 52.

[1] Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Una biografía*, *op. cit*., p. 413.

[2] *Ibid*., p. 417.

[3] *Ibid*., p. 424.

[4] L. Stonebridge, *Somos libres de cambiar el mundo. Pensar como Hannah Arendt*, Barcelona, Ariel, 2024, p. 255.

[5] Stonebridge, *Somos libres de cambiar el mundo. op. cit*., p. 255.

[6] *Within Four Walls:The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher*, 1936-1968, ed. Lotte Köhler, Nueva York, 2000, p. 357.

[7] H. Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, DeBolsillo, 2006, p. 369.

[8] Stonebridge, *Somos libres de cambiar el mundo*, *op. cit*., p. 269.

[9] H. Arendt, «Como si intentásemos hablar con una pared: Entrevista con Joachim Fest», en *Pensar sin asideros: ensayos de comprensión*, 19531975, Página Barcelona, Indómita, 2019, p. 424.

[10] Arendt, «Verdad y política», *op. cit*., p. 62.

[11] *Ibid*., p. 66.

[12] T. Meyer, *Hannah Arendt. Una biografía intelectual*, Barcelona, Anagrama, 2025, p. 498.

[13] H. Arendt, «La última entrevista», *La última entrevista y otras conversaciones*, Barcelona, Página Indómita, 2013, p. 153.

[14] La descripción es de Samantha Rose Hill, en su biografía sobre Hannah Arendt, en la página 179, donde incluye esa expresión formulada por la propia Arendt, «teatralidad barata», procedente de la correspondencia entre la pensadora alemana y su esposo, en L. Köhler (ed.), *Within Four Walls: The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher*, 1936-1968, Nueva York, 2000, p. 364.

[15] Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Una biografía*, *op. cit*., p. 414.

[16] Hill, *Hannah Arendt*, *op. cit*., p. 200.

[17] El ejemplo está sacado de Shaan Sachdev, «The masterpiece Hannah Arendt died writing», *The Chronicle of Higher Education*, 6 de diciembre de 2014, <https://www.chronicle.com/article/the-masterpiece-hannaharendt-diedwriting?emailConfirmed=true&supportSignUp=true&supportForgotPassword=true&email=mariam0martinez%40gmail.com&success=true&code=success&bc_nonce=dcqaf3jthu4gjb5toi2cr>.

[18] Sachdev, «The masterpiece Hannah Arendt died writing», *op. cit*.

[19] Stonebridge, *Somos libres de cambiar el mundo*, *op. cit*., p. 259.

[20] H. Arendt, *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p. 14.

[21] Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, *op. cit*., p. 198.

[22] H. Arendt, «Como si intentásemos hablar con una pared: Entrevista con Joachim Fest», en *Pensar sin asideros: ensayos de comprensión*, 19531975, Barcelona, Página Indómita, 2019, p. 408.

[23] *Ibid*., p. 417.

[24] *Ibid*., p. 420.

[25] Arendt, «El totalitarismo en el poder»,*orígenes del totalitarismo, op. cit*., p. 596.

[26] Arendt, «Como si intentásemos hablar con una pared: Entrevista con Joachim Fest», *op. cit*., p. 422.

[27] Arendt, «El totalitarismo en el poder», *op. cit*., p. 607.

[28] Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, *op. cit*., p. 199.

[29] Arendt, «Como si intentásemos hablar con una pared: Entrevista con Joachim Fest», *op. cit*., p. 411.

[30] H. Arendt, «El pensar y las reflexiones morales», *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 161.

[31] Arendt cargó con virulencia contra la burocracia hasta el punto de que en «La última entrevista», cuando Roger Errera le preguntó por la polémica creada a raíz de su ensayo *La banalidad del mal*, ella lo atribuyó precisamente a esto: «Bueno, como ya he dicho antes, la controversia se debió fundamentalmente al hecho de que ataqué a la burocracia, y si atacas a la burocracia tienes que prepararte porque esta se defenderá, te atacará e intentará hacerte la vida imposible. Se trata, más o menos, de un asunto político sucio», diría. «La última entrevista», *op. cit*., p. 153.

[32] Arendt, «Los dos-en-uno», *La vida del espíritu*, *op. cit*., pp. 210-227.

[33] Arendt, «El pensar y las reflexiones morales», *Responsabilidad y juicio*, *op. cit*., p. 181.

[34] *Ibid*., p. 184.

[35] Platón, *Apología de Sócrates*, Menón, Crátilo, Madrid, Alianza, 2004, p. 65.

[36] Arendt, «Como si intentásemos hablar con una pared: Entrevista con Joachim Fest», *op. cit*., p. 408.

[37] Arendt, «El pensar y las reflexiones morales», *op. cit*., p. 176.

[38] Stonebridge, *Somos libres de cambiar el mundo*, *op. cit*., p. 260.

[39] Arendt, «Como si intentásemos hablar con una pared: Entrevista con Joachim Fest», *op. cit*., p. 425.

[40] *Ibid*., p. 414.

[41] Arendt, «El pensar y las reflexiones morales», *op. cit*., p. 167.

[42] *Ibid*., p. 183.

[43] *Ibid*., p. 168.

[44] G. Altares, *Los silencios de la libertad. Cómo Europa perdió y ganó la democracia*, Barcelona, Tusquets, 2023, p. 166.

[1] Zerilli, «Rethinking the politics of post-truth with Hannah Arendt», *op. cit*., p. 155.

[2] Arendt, «Sócrates», *op. cit*., pp. 52-53.

[3] Zerilli, «Rethinking the politics of post-truth with Hannah Arendt», *op. cit*., p. 157.

[4] *Ibid*., p. 161.

[5] J. Amat, «El fracaso de la amnistía», *El País*, 29 de junio de 2025.

[6] H. Arendt, «El concepto de historia antiguo y moderno», *Entre pasado y futuro* (1954), Barcelona, Península, 2018, p. 84.

[7] Arendt, «Sócrates», *op. cit*.,p. 52.

[8] Véase Zerilli, «Rethinking the politics of post-truth with Hannah Arendt», *op. cit*., p. 155.

[9] Arendt, «Sócrates», *op. cit*., p. 52.

[10] Véase Berkowitz, «Las democracias se destruyen cuando la gente pierde interés en lo público», *op. cit*.

[11] D. Roberts, «Donald Trump and the rise of tribal epistemology», *Vox*, 19 de mayo de 2027.

[12] Richard Rorty, *Truth and Progress*, Nueva York, Cambridge University Press, 1999, p. 2.

[13] Arendt, *La vida del espíritu*, *op. cit*., p. 67.

[14] Véase Zerilli, «Rethinking the politics of post-truth with Hannah Arendt», *op. cit*., p. 156.

[15] Arendt, «Ideología y terror», *Los Orígenes del totalitarismo* (1951), Madrid, Taurus, 1998, p. 636.

[16] R. del Águila, «Mentira y libertad», *Claves de la Razón Práctica*, N.º 173, 2007, p. 27.

[17] Arendt, «El concepto de historia», *op. cit*., p. 84.

[18] L. M. G. Zerilli, «Fact-Checking and Truth-Telling in an Age of Alternative Facts», *Le Foucaldien*, vol. 6, n.º 1, 2020, pp. 1–22. DOI: <https://doi.org/10.16995/lefou.68>.

[19] La idea griega de «aprender a ver políticamente» también la desarrolla Zerilli en «Rethinking the Politics of Post-Truth with Hannah Arendt», *op. cit*.

[20] Zerilli vuelve a este ejemplo en «Objetivity, judgment, and freedom: rereading Arendt's truth and politics», *A Democratic Theory of Judgment*, cap. 4,

Chicago, University of Chicago Press, 2016, pp. 117-142..

[21] M. Danner, *The secret way to war: The Downing Street Memo and the Iraq War's buried history*, Nueva York, New York Review Books, 2006.

[22] M. Danner, «Iraq: the war of the imagination», *The New Yorker*, 21 de diciembre de 2006.

[23] *Ibid*.

[24] M. Castells, *Comunicación y poder*, Madrid, Alianza, 2003, p. 228.

[25] S. Shane, «The struggle for Iraq: Washington; Memo shows Bush misled public, antiwar group says», *The New York Times*, 17 de junio de 2005, <https://www.nytimes.com/2005/06/17/world/the-strugglefor-iraq-washington-memo-shows-bush-misledpublic.html>.

[26] Arendt, «Verdad y política», *op. cit*., p. 35.

[27] Zerilli, «Fact-checking and truth-telling in an age of alternative facts», *op. cit*.

[28] *Ibid*.

[29] El texto de Mary Dietz también lo cita Zerilli en «Fact-checking and truth-telling in an age of alternative facts» y forma parte de un seminario celebrado en el seno de la reunión anual de la American Political Science Association en Boston, que tuvo por objeto «abordar las obvias y significativas resonancias entre *Crises of the Republic*, de Hannah Arendt, con el presente». M. Dietz, «Lying as Politics in the Age of Trump: What Hannah Arendt Does, and Does not, Anticipate under a Deeply Vicious Presidency», seminario público, 23 de octubre de 2018.

[30] Mary Dietz, *op. cit*.

[31] *Ibid*.

[32] Zerilli, «Fact-checking and truth-telling in an age of alternative facts», *op. cit*.

[33] Arendt, «Ideología y terror», p. 638.

[34] Zerilli, "Fact-checking and truth-telling in an age of alternative facts", *op. cit*.

[35] J. Gray, «Trump's soft power grab. In an age of brutality, the vibe shift orchestrated by the Maga regime is the US president's greatest victory yet», *The New Statesman*, 5 de marzo de 2025.

[36] Véase Valentine Faure, «Comment Donald Trump ravive le mythe américain de la "frontière"», *Le Monde*, 7 de marzo de 2025.

[37] Arendt, «Ideología y terror», p. 630.

[1] Arendt, «El totalitarismo en el poder», pp. 611-612.

[2] *Ibid*., p. 534.

[3] S. Levitsky y L. A. Way, «The path to American authoritarianism», *Foreign Affairs*, 11 de febrero de 2025.

[4] Arendt, «El totalitarismo en el poder», p. 542.

[5] Arendt, «El movimiento totalitario», p. 478.

[6] F. Vallespín, «Donde hay miedo hay despotismo», *El País*, 9 de marzo de 2025. Véase también F. Vallespín, «Totalitarismo y autoritarismo: puesta al día», *Política Exterior*, 1 de septiembre de 2020.

[7] T. Snyder, «State terror. A brief guide for Americans», *Substack*, 15 de abril de 2025.

[8] Ll. Bassets, «Hacia la dictadura, a toda máquina», *El País*, 20 de abril de 2025.

[9] Véase F. Vallespín, «Miedo», *Atlas político de emociones*, Antonio Gómez Ramos y Gonzalo Velasco Arias, eds., Madrid, Trotta, 2014, pp. 327-339.

[10] Arendt, «Ideología y terror», *op. cit*., p. 617.

[11] Arendt, «El totalitarismo en el poder», *op. cit*., p. 574.

[12] Arendt, «El movimiento totalitario», *op. cit*., p. 480.

[13] Véase F. Vallespín y M. Bascuñán, *Populismos*, Madrid, Alianza, 2017.

[14] Arendt, «La última entrevista», *op. cit*., pp. 133-134.

[15] Véase Seyla Benhabib, «What is the Crisis a Crisis of? To characterize our republic's predicament as one of democracy is an authoritarian fantasy», *Reading Hannah Arendt's Crisis of the Republic in the Age of Trump: A Symposium*, 25 de octubre de 2018.

[16] Arendt, «El movimiento totalitario», *op. cit*., p. 480.

[17] Benhabid, «What is the crisis a crisis of? To characterize our republic's predicament as one of democracy is an authoritarian fantasy», *op. cit*.

[18] H. Arendt, «Una sociedad sin clases», *op. cit*., p. 439-445.

[19] H.Arendt,«Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing», en *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1990, p. 19.

[20] Arendt, «El movimiento totalitario», *op. cit*., p. 487.

[21] Arendt, «Ideología y terror», *op. cit*., p. 634.

[22] Arendt, «El movimiento totalitario», *op. cit*., p. 488.

[23] Arendt, «Ideología y terror», *op. cit*., p. 634.

[24] *Ibid*., *op. cit*., p. 635.

[25] Véase V. Birulés, *Hannah Arendt: El mundo en juego*, Buenos Aires, Katz, 2025; donde analiza la idea de natalidad y la capacidad de los hombres para empezar algo nuevo como una de las características de la condición humana que elimina el totalitarismo.

[26] Arendt, «Ideología y terror», *op. cit*., p. 636.

[27] Véase la entrevista a Samantha Rose Hill, «A truer reality beyond reality: Hannah Arendt's warning about how totalitarianism takes root», en *Politico Magazine*, 19 de mayo de 2024. <https://www.politico.com/news/magazine/2024/05/19/mag-weiss-samantha rosehill-q-a-00158439>.

[28] R. Solnit, «Turns out the zombie apocalypse isn't as fun as they said it would be», *The Guardian*, 16 de noviembre de 2024. <https://www.theguardian.com/society/2024/nov/16/zombie-apocalypsedange-rously-disconnected-world-rebecca-solnit>.

[29] *Ibid*.

[30] Véase Arendt, «Walter Benjamin 1892-1940», *Hombres en tiempos de oscuridad*, *op. cit*., p. 183.

[31] H. Arendt, «El poder y el espacio de la aparición», *La condición humana*, Barcelona, Paidós, p. 226.

[32] Véase C. Arnade, «The meaning of, and in, McDonald's», *Chris Arnade Walks the World*, 11 de diciembre de 2024.

[33] Arendt, «Ideología y terror: una nueva forma de gobierno», *op. cit*., p. 637.

[34] *Ibid*. p. 638.

[35] Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 639.

[36] Entrevista a Samantha Rose Hill, «A truer reality beyond reality: Hannah Arendt's warning about how totalitarianism takes root», *op. cit*.

[37] H. Arendt, «Ideología y terror: una nueva forma de gobierno», *op. cit*., p. 636.

[38] H. Arendt, «Ideología y terror: una nueva forma de gobierno», op. cit., p. 636.

[39] Véase Arendt, «El totalitarismo en el poder», *op. cit*., pp. 615-616.

[40] Solnit, «Turns out the zombie apocalypse isn't as fun as they said it would be», *op. cit*.

[41] J. B. Murdoch, «Young women are starting to leave men behind», *Financial Times*, 20 de septiembre de 2024. <https://www.ft.com/content/17606f25-1d03-4f37-b7f4-f39989af9bde>.

[42] Véase también aquí Pablo Simón, «La nueva lucha de sexos», *El País*, 13 de septiembre de 2024; y compárese con Burn-Murdoch, en «Young Women are Starting to Leave Men Behind», *op. cit.*, donde habla de cómo el déficit educativo de los hombres se está convirtiendo cada vez más en una brecha laboral, salarial y de estatus, y está haciendo que las mujeres jóvenes empiecen a dejar atrás a los hombres.

[43] David Brooks, «Voters to Elites: Do you See Me Now?», *The New York Times*, 6 de noviembre de 2024, <https://www.nytimes.com/2024/11/06/opinion/trump-elites-working-class.html>.

[44] *Ibid*.

[45] Elizabeth Spiers, «Trump offered men something that democrats never could», *The New York Times*, <https://www.nytimes.com/2024/11/06/opinion/trump-white-young-men.html>.

[46] *Ibid*.

[47] Arendt, «El poder y el espacio de la aparición», *op. cit.*, p. 225.

[1] Véase la entrevista a Curtis Yarvin, «The inverview: Curtis Yarvin says democracy is done. Powerful convervatives are listening», *The New York Times*, 18 de enero de 2025.

[2] Véase «Curtin Yarvin's ideas were fringe», *Politico Magazine*, 30 de enero de 2025.

[3] E. Morozov, «Los oligarcas tecnológicos imponen su profecía», *El País*, 20 de abril del 2025.

[4] A. Kaval, «Entre l'Italie et la France, itinéraire du "gramscisme de droite"», *Le Monde*, 19 de abril de 2025.

[5] Morozov, «Los oligarcas tecnológicos imponen su profecía», *op. cit*.

[6] J. Habermas, «Für Europa», *Süddeutsche*, 21 de marzo de 2025.

[7] G. Diez, «Elon Musk: der Feudalisms ist zurück», *Zeit Online*, 30 de diciembre de 2024, <https://www.zeit.de/kultur/2024-12/elon-muskafd-wahlwerbung-techno-feudalismus>.

[8] Habermas, «Für Europa», *op. cit*.

[9] «Curtin Yarvin's Ideas Were Fringe», *op. cit*.

[10] Entrevista a Hans Ulrich Gumbrecht, «C'est l'après-Trump qui mínquiète», *Philosophie Magazine*, <https://www.philomag.com/articles/hans-ulrich-gumbrecht-cest-lapres-trump-qui-minquiete>.

[11] Valentine Faure, «Comment la droite tech américaine a pris le pouvoir», *Le Monde*, 15 de noviembre de 2024.

[12] Véase Castells, *Comunicación y poder*, *op. cit*.

[13] Pablo Guimón, «El Brexit no habría sucedido sin Cambridge Analytica», *El País*, 27 de marzo de 2018.

[14] W. Brown, *La política fuera de la historia*, Madrid, Enclave de Libros, 2014.

[15] F. Turner, *From counterculture to cyberculture: Stewart Brand, the Whole Earth Network, and the rise of digital utopianism*, University of Chicago Press, 2006.

[16] L. Boltanski, y Ève Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002.

[17] Véase R. Barbrook y A. Cameron, «The Californian ideology», *Mute Magazine*, 1995.

[18] Q. Slobodian, *Crack-Up Capitalism: Market Radicals and the Dream of a World Without Democracy*, Metropolitan Books, 2023.

[19] Valentine Faure, *op. cit*.

[20] Existe una traducción en castellano, Y. Varoufakis, *Tecnofeudalismo*, Barcelona, Deusto, 2024.

[21] P. Riché, «Le "Techno-féodalisme" une expression venue de la science-fiction pour désigner la mutation du capitalisme», *Le Monde*, 19 de marzo de 2025.

[22] Véase Gilles Paris, «A la veille d'élection du 5 novembre, un autre Trump que celui de 2017 se presente devant les électeurs», *Le Monde*, 30 de octubre de 2004.

[23] Arnaud Leparmentier, «Après Musk et Bezos… Zuckerberg: la tech en ordre de marche derrière Trump», *Le Monde*, 8 de enero de 2025.

[24] *Ibid*.

[25] T. Snyder, «La mentira no desaparece con el mentiroso. Eso es lo malo de Trump», *El País*, 17 de enero de 2021.

[26] T. Snyder, «What does it mean that Donald Trump is a fascist?», *The New Yorker*, 8 de noviembre de 2024.

[27] Gumbrecht, *op. cit*.

[28] Yarvin, «The interview», *op. cit*.

[1] R. Berkowith, «Why Arendt matters: revisiting *The originis of totalitarianism*», *Los Angeles Review of Books*, 18 de marzo de 2017. <https://lareviewofbooks.org/article/arendt-matters-revisiting-origins-totalitarianism/>.

[2] Snyder, «La mentira no desaparece con el mentiroso. Eso es lo malo de Trump», *op. cit*.

[3] S. Hustvedt, «El fascismo en EE.UU.», *El País*, 18 de abril de 2025.

[4] H. Arendt, «El totalitarismo en el poder», *op. cit*., p. 598.

[5] Véase Richard J. Bernstein, «Statelessness and Refugees», *Why Read Hannah Arendt Now*, Cambridge Polity Press, 2018, pp. 9-21.

[6] Se cita al poeta en un texto elocuente sobre la actual amenaza trumpista a las universidades escrito por M. O'Rourke, «The end of the university as we know it», *The New York Times*, 16 de marzo de 2025.

[7] Arendt, «Isak Dinesen 1885-1963», *Hombres en tiempos de oscuridad*, *op. cit*., p. 105.

[8] Arendt, «Verdad y política», *op. cit*., p. 77.

[9] *Ibid*., p. 76.

[10] *Ibid*., p. 77.

[11] Diana Popescu, «What we talk about when we talk about post-truth?», *aeon*, <https://aeon.co/ideas/what-we-talk-about-when-we-talkabout-post-truth>.

[12] *Ibid*.

[13] Arendt, «El movimiento totalitario», *op. cit*., p. 487.

[14] *Ibid*., p. 522

[15] «Trump propone construir el muro con México de acero en lugar de cemento», *El País*, 8 de enero de 2019, <https://elpais.com/internacional/2019/01/07/estados_unidos/1546885463_214097.html>.

[16] «"Fui elegido para representar a los ciudadanos de Pittsburgh, no de París"y otras frases de Trump sobre el pacto climático», *El País*, 2 de junio de 2017, <https://elpais.com/internacional/2017/06/02/estados_unidos/1496357342_834456.html>.

[17] Véase M. Bascuñán, «Una aproximación a la posverdad desde el pensamiento de Hannah Arendt», *Revista de Estudios Políticos y Constitucionales*, n.º 203, 2024, pp. 63-83.

[18] Arendt, «El movimiento totalitario», *op. cit*., p. 489.

[19] *Ibid*., p. 488.

[20] Lea Ypi, «Italy, Albania and the myth of a European migrant crisis», *Financial Times*, 18 de noviembre de 2023, <https://www.ft.com/content/059b9ad6-46ae-4c1c-b049-90fe4bd88212>.

[21] Roger Berkowitz, «Why Arendt matters: revisiting *The Origins of Totalitarianism*», *Los Angeles Review of Books*, 18 de marzo de 20217.

[22] Arendt, «Una sociedad sin clases», *op. cit*., p. 453.

[23] Arendt, «El movimiento totalitario», *op. cit*., p. 487.

[24] *Ibid*., p. 488.

[25] Simone Weil, «El desarraigo», *Echar raíces*, Madrid, Trotta, p. 49.

[26] Philipp Blom, *Lo que está en juego*, Barcelona, Anagrama, 2021, p. 105.

[27] Arendt, «El movimiento totalitario», *op. cit*., p. 489.

[28] Arendt, «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: Reflexiones sobre Lessing», *op. cit*., pág. 37.

[29] *Ibid*., p. 35.

[30] Arendt, «Ideología y terror: Una nueva forma de gobierno», *op. cit*., p. 629.

[31] *Ibid*., p. 631.

[32] Lyndsey Stonebridge, «What Hannah Arendt Knew About Lying in Politics», *Time*, <https://time.com/6590691/political-lies-trumphannah-arendt/>.

[1] H. Arendt, «¿Qué es la autoridad?», *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (1954), Barcelona, Península, 2016, p. 145.

[2] *Ibid*., p. 146.

[3] *Ibid*., p. 151.

[4] Véase P. Rosanvallon, «Réinventer l'autorité du savoir», *Les Cahiers Rationalistes*, junio y febrero de 2022, n.º 676, pp. 45-57.

[5] P. Rosanvallon, *Les Épreuves de la vie. Comprendre autrement les Français*, París, Seuil, 2021.

[6] Rosanvallon, «Réinventer l'autorité du savoir», *op. cit*., p. 60

[7] *Ibid*.

[8] P. Rosanvallon, «La démocratie, c'est donner un langage à ce que vivent les gens», *LesChampsLibres*, 16 de diciembre de 2024.

[9] Rosanvallon, «Réinventer l'autorité du savoir», *op. cit*., pp. 58-59.

[10] *Ibid*., p. 56.

[11] J. Gray, «The counter-elite gambled on Trump and won», *The New Statesman*, 4 de diciembre de 2024.

[12] Arnade, «The meaning of, and in, McDonald's», *op. cit*.

[13] Rosanvallon, «Réinventer l'autorité du savoir», *op. cit*. p. 56.

[14] P. Rosanvallon, *Les institutions invisibles*, París, Editions du Seuil, 2024, p. 279.

[15] Rosanvallon, «Réinventer l'autorité du savoir», *op. cit*., p. 53.

[16] *Ibid*.

[17] Gray, «The counter-elite gambled on Trump and won», *op. cit*.

[18] Rosanvallon, «Réinventer l'autorité du savoir», *op. cit*., p. 52.

[19] Gray, «The counter-elite gambled on Trump and won», *op. cit*.

[20] P. Rosanvallon, «Résistances et aveuglements», *op. cit*., p. 281.

[21] *Ibid*. pp. 282-285.

[1] R. Rorty, *Truth and Progress. Philosophical Papers 3*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 2 y ss.

[2] Véase P. Rosanvallon, *Les institutions invisibles*, *op. cit*.

[3] *Ibid*., p. 276.

[4] Berkowith, «Las democracias se destruyen cuando la gente pierde interés en lo público», *op. cit*.

[5] Véase la entrevista sobre el estudio realizada a su investigador principal Orkun Saka, «Les épidémies entraînent une diminution de la confiance des jeunes envers leurs systèmes politiques», *Le Monde*,7 de marzo de 2025.

[6] Arendt, «¿Qué es la autoridad?», *op. cit*., p. 150.

[7] Rosanvallon, «Réinventer l'autorité du savoir», *op. cit*., p. 49.

[8] *Ibid*., p. 48.

[9] Esta explicación la desarrolla Andreas M. Antonopoulos en «Noticias falsas, dinero falso», disponible en YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=i_wOEL6dprg&list=PLPQwGV1aLnTu0KFDbHk4AUiiyce0xLX7p&ind ex=4>.

[10] M. O'Rourke, «The end of the university as we know it», *The New York Times*, 16 de marzo de 2025.

[11] C. Gay, «What just happened at Harvard is bigger than me», *The New York Times*, 3 de enero de 2024.

[12] Z. Gambetti, «The struggle for academic freedom in an age of posttruth», *South Atlantic Quaterly*, vol. 121, n.º 1, p. 184.

[13] Lo cita O'Rourke, «The end of the university as we know it», *op. cit*.

[14] C. Galpin y P. Vernon, «Post-truth politics as discursive violence: Online abuse, the public sphere and the figure of "the expert"», *Sage Journals*, vol. 26, n.º 2, 10 de octubre de 2023.

[15] Gambetti, «The struggle for academic freedom in an age of posttruth», *op. cit*.

[16] *Ibid*., p. 182.

[17] Arendt, «Verdad y política», *op. cit*., p. 68.

[18] Gambetti, «The struggle for academic freedom in an age of posttruth», *op. cit*., p. 181.

[19] Es Popescu quien cita a Harry Collins en «What we talk about when we talk about post-truth», *op. cit*.

[20] O'Rourke, «The end of the university as we know it», *op., cit*.

[21] Del Águila, *Sócrates furioso*, *op. cit*., pp. 79-80.

[22] Arendt, «La respuesta de Sócrates», *op. cit*., p. 203.

[23] Véase Rosanvallon, «Réinventer l'autorité du savoir», *op. cit*., p. 54.

[24] *Ibid*., p. 46.

[25] Véase Rosanvallon, «La démocratie, c'est donner un langage à ce que vivent les gens», *op. cit*.

[26] P. Misrha, *Fanáticos insulsos. Liberales, raza e Imperio*, Barcelona, Galaxia Gutenberg 2020, p. 21.

[27] Rosanvallon, «Réinventer l'autorité du savoir», *op. cit*., pp. 54-56.

[28] Misrha, *Fanáticos insulsos. Liberales, raza e Imperio*, *op. cit*.

[29] Rosanvallon, «Réinventer l'autorité du savoir», *op. cit*.

[1] V. Faure, «Comment la droite tech américaine a pris le pouvoir», *Le Monde*, 15 de noviembre de 2024.

[2] Gray, «The counter-elite gambled on Trump and won», *op. cit*.

[3] C. Cummings, «Snippets 15: US election & narrative whiplash inside the simulacrum», 28 de noviembre de 2024.

[4] Arendt, «Imperialismo», *Los orígenes del totalitarismo*, *op. cit*. p. 230.

[5] Véase «L'appel du pied de Donald Trump aux "bros" masculinistes», *Le Monde*, 4 de octubre de 2024.

[6] Además del desprestigio de los intermediarios, las redes han servido para desarrollar lo que Javier Zamora denomina «la gubernamentalidad neoliberal»,

que va más allá del neoliberalismo como doctrina y se entrelaza con la forma en la que concebimos nuestra identidad personal y profesional bajo el paradigma neoliberal. Trump ha hecho de sí mismo una marca desde mucho antes de su presidencia. En redes sociales, sobre todo en TikTok y Truth Social (y antes Twitter), ha explotado esta lógica del «yo marca» al máximo y se ha convertido en un producto político viral, con un estilo provocador, emocional y reconocible. Véase J. Zamora, *Brillar para existir. Neoliberalismo y marca personal en la era de las redes sociales digitales*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2024.

[7] H. Rosa, «Contre l'AfD, le discours politique des partis établis et des médias dominants doit changer», *Le Monde*, 9 de septiembre de 2024.

[8] Benhabib, «What is the crisis of crisis of?», *op. cit*.

[9] D. Leloup, M. Untersinger, «Elon Musk accusé d'avoir fait un salut nazi, ou comment la culture 4chan entre à la Maison Blanche», *Le Monde*, 22 de enero de 2025.

[10] P. Somolar, «Révolution du bon sens ou tournant identitaire: les premiers marqueurs de la présidence Donald Trump», *Le Monde*, 23 de enero de 2025, <https://www.lemonde.fr/pixels/article/2025/01/22/elon-musk-accuse-d-avoir-fait-un-salut-nazi-ou-comment-la-culture4chan-entre-a-la-maison-blanche_6509600_4408996.html>.

[11] A. Nagle, *Muerte a los Normies*, Orciny Press, 2018, p. 12.

[12] J. Salas, «¿Por qué no cambiamos de opinión aunque nos demuestren que estamos equivocados?», *El País*, 28 de enero de 2018.

[13] Arendt, «Verdad y política», *op. cit*., p. 90.

[14] Solnit, «Turns out the zombie apocalypse isn't as fun as they said it would be», *op. cit*.

[15] Ch. Galpin y P. Vernon, «Resisting post-truth politics as epistemicide: learning from trans, indigenous American and Palestinian lived experiences», *The British Journal of Politics and International Relations*, 15 de agosto de 2024, <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/13691481241270525>.

[16] Arendt, «Introducción a la política», *op. cit*., p. 192.

[17] Arendt, «La mentira en política», *op. cit*., p. 191.

[18] Arendt, «Verdad y política», *op. cit*., p. 76.

[19] M. G. Dietz, «Lying as politics in the age of Trump», *op. cit*.

[20] Galpin y Vernon, «Post-Truth politics as discursive violence: Online abuse, the public sphere and the figure of the expert», *op. cit*.

[21] Judith Butler, «Trump is unleashing sadism upon the world. But we cannot get overwhelmed», *The Guardian*, 6 de febrero de 2025.

[22] P. Misrha, «Gaza: Occidente no se entera de nada», *El País*, 6 de octubre de 2024.

[23] Arendt, «Verdad y política», *op. cit*., p. 76.

[24] M. Martínez-Bascuñán, «Trump y la humildad», *El País*, 10 de noviembre de 2024.

Índice

El fin del mundo común. Hannah Arendt y la posverdad

Introducción ¿qué ha cambiado?

1. Contra la autocracia de la opinión

2. Orwell contra Arendt

3. La textura de lo político

4. La flexibilidad de la verdad

5. Sobre el suelo y el cielo

6. El mundo que se abre ante mí

7. La conversación incesante

8. La experiencia de no pertenecer al mundo

9. La batalla por el poder

10. Amarás a la tribu

11. Hablar juntos el mismo idioma

12. La destrucción de las instituciones invisibles

13. La segunda venida de Trump

Agradecimientos

Bibliografía

Sobre este libro

Sobre Máriam Martínez-Bascuñán

Créditos

Notas

1. El fin del mundo común. Hannah Arendt y la posverdad
2. Introducción ¿qué ha cambiado?
3. 1. Contra la autocracia de la opinión
4. 2. Orwell contra Arendt
5. 3. La textura de lo político
6. 4. La flexibilidad de la verdad
7. 5. Sobre el suelo y el cielo
8. 6. El mundo que se abre ante mí
9. 7. La conversación incesante
10. 8. La experiencia de no pertenecer al mundo
11. 9. La batalla por el poder
12. 10. Amarás a la tribu
13. 11. Hablar juntos el mismo idioma
14. 12. La destrucción de las instituciones invisibles
15. 13. La segunda venida de Trump
16. Agradecimientos
17. Bibliografía
18. Sobre este libro
19. Sobre Máriam Martínez-Bascuñán
20. Créditos
21. Notas