

Introducción¹

Javier Franzé

¿Por qué es importante la relación entre política y verdad? En la tradición de la teoría política occidental, la verdad ha sido el gran motivo de búsqueda que alentaba la reflexión. Significó durante siglos —y aún hoy no ha dejado de significarlo— no sólo el punto de llegada de una reflexión y de una práctica que se preciaran de humanas, sino —y precisamente por ello— el dique de ese elemento inapresable, abierto a todo, incalculable e inencontrable, fluido en definitiva, que era la política como expresión del pensar y del hacer humanos.

La verdad, entendida como saber cierto y universal acerca de qué es lo humano y, por tanto, qué debe ser para poder valerse de ese nombre, representó para las corrientes de pensamiento dominantes en Occidente una suerte de malla capaz de contener ciertos elementos que eran pensados como sus opuestos *naturales*: el poder, la corrupción (como *desnaturalización*), lo particular, lo diverso, lo contingente. En definitiva, la necesidad de la política de tener la verdad como norte y a la vez como ancla era el único modo de escapar a lo inhumano, al abismo de ser otra cosa de lo que debía ser: al Mal, en otras palabras. La verdad, así pensada, siempre era por

¹ Agradezco los comentarios de Miguel Ángel Simón sobre este texto.

tanto universal, eterna, objetiva, inmutable, el único modo de reconciliar lo humano consigo mismo. La política, en esa perspectiva, era reconocida únicamente como la vía de tránsito para esa reconciliación, y resultaba por tanto una actividad instrumental, heterónoma, si bien siempre central.

Así las cosas, la tradición occidental, como agregación de la corriente greco-romana y de la judeo-cristiana, hizo de la verdad el elemento contenedor de las potencialidades negativas de la política. Durante muchos siglos, este imaginario determinó que el desbordamiento de la violencia, el poder y la opresión fueran vistos como consecuencia del desconocimiento de la verdad —en el mejor de los casos—, o de su negación/ocultación —en el peor de ellos—. La verdad venía entonces a ocupar el lugar del auriga platónico.

Esta concepción descansaba en la certeza de unas fuentes objetivas de saber (la Naturaleza, Dios, más adelante la Razon, la Historia, la Biología, la Economía) donde anidaba ese conocimiento que permitía escuchar lo que el Ser decía que Debía Ser. De este modo, la verdad se volvía inseparable de una concepción racionalista y esencialista de la realidad humana: el mundo tenía un sentido que se podía conocer y seguir, a fin de realizar la armonía que encerraba.

La política, así, aparecía en esta tradición con una doble cara: por una parte, luminosa, en tanto capaz de llevar a cabo la reconciliación del hombre con su Ser y por tanto con su Deber Ser; por otra, oscura y peligrosa, pues era la única capaz de frustrar hasta lo indecible esa posibilidad y convertir al hombre en la negación de sí mismo.

Esta doble faz de la política —retraducida por la tradición como tensión entre *la* política y su opuesto, la corrupción— aumentó, si cabe, el rol disciplinador que le correspondía a la verdad (y, con ella, a la razón).

Sólo algunas voces se levantaron contra este imaginario dominante en Occidente: los sofistas, Maquiavelo, el utilita-

rismo, hasta que reflexiones como la de Nietzsche, sobre todo, pero también las de Freud, Sorel, Wittgenstein, Weber y Schmitt, entre otras, abrieron un camino antimetafísico que en la actualidad tiene variados hijos que no siempre reconocen *todas* aquellas paternidades.

Aquellas voces compartían, sin embargo, con la tradición dominante, la preocupación por la opresión. La diferencia radicaba en que donde la tradición veía la opresión como consecuencia de la negación o del desconocimiento de la verdad, estas corrientes —bajo distintas vías— la veían como consecuencia de la presentación de un punto de vista particular como verdad universal. Así, para estas corrientes subalternas, la verdad limitaba la política, sí, pero la *de los menos poderosos* a favor de los dominantes.

No obstante, la ruptura con la verdad en *todos sus niveles* no fue total entre estos pensadores subalternos. Salvo la excepción de la corriente sofista de Protágoras y Gorgias, radicalmente antimetafísica y pluralista, pensadores como Maquiavelo, los utilitaristas o el propio Hobbes no se liberaron de todo asidero, pues su reflexión, que llegaba a incluir la noción pluralista del conflicto de valores como dato ineliminable de la política, no obstante se apoyaba en ciertas verdades que consideraba objetivas: la naturaleza humana egoísta, e incluso un Dios relojero, pero Dios (juez último) al fin, como muchas veces olvida la lectura *modernista* de Hobbes. Hasta el propio vitalismo puede ser visto como un lugar de reposo de la contingencia en el pensamiento de Nietzsche.

Estas corrientes subalternas, recelosas de la verdad, vieron entonces en la política ya no una doble cara, sino dos posibilidades: o bien era reconocida su autonomía, o bien se la subsumía en la heteronomía de las fuentes presuntamente objetivas de saber. Si lo primero ocurría —y el pensamiento de éstos pugnó por ello—, la política devendría una actividad casi artística, en cualquier caso creativa y abierta a la imaginación.

Si lo segundo *continuaba*, permaneceríamos en la despolitización de considerar lo contingente como necesario, lo particular como universal, y los valores como mera técnica.

El siglo XX revitalizó la discusión de las relaciones entre política y verdad, al calor de aquella sospecha cruzada que históricamente había alimentado a las dos posiciones fundamentales ya descritas. Los totalitarismos, el colonialismo europeo, el genocidio nazi y, más acá, el advenimiento de sociedades multiculturales a consecuencia de las grandes migraciones de la segunda posguerra y del reconocimiento de las diversidades culturales *ya existentes* en los antes monolíticos Estados-nación, volvieron a plantear la pregunta última: ¿es la creencia en la verdad la que lleva a la opresión y al aplastamiento de los «equivocados», o es la no creencia en la verdad la que coloca a los sujetos «más allá del bien y del mal», donde como «Dios ha muerto, todo está permitido»?

La noción de verdad como aquello capaz de disciplinar la política, de ponerle un límite a sus caprichos y/o veleidades, toma múltiples formas, se presenta bajo diversas figuras, todavía hoy familiares —y aun legítimas—, que pueblan la política cotidiana. Entre ellas cabe destacar por ejemplo la del intelectual como lo opuesto al poder, en tanto su único vínculo sería con la verdad y el saber. Los intelectuales siguen representando ese papel de clérigo que dice las verdades al poder a pesar de todo y contra todo. Asimismo, resulta verosímil pensar que es la verdad aquello que alimenta la buena reputación de las convicciones y de los principios como elementos *excluyentes* a la hora de hacer y pensar la política. También el jurisdicismo, entendido como la reducción de lo político a lo legal, parece fundado en esa esperanza de poner por fin coto a la fluidez de lo político, esta vez desde las sedes y los textos jurídicos, que vendrían a representar una suerte de verdad que detiene la política. La conversión de la democracia en consenso parece también paradójicamente afincada en una noción de

verdad o, al menos, en una confianza en que existe un lugar donde todos los valores considerados buenos pueden armonizarse. Visto desde el otro lado, el consenso podría estar desempeñando un rol de apaciguamiento de la lucha de valores, de temor a la diferencia y la confrontación de cosmovisiones. Esto último vendría a representar algo así como el error, tanto como en el nivel internacional las distintas configuraciones de sentido que los mismos valores pueden tomar en diversas regiones o zonas culturales.

Para abordar el problema de la relación entre política y verdad, en este libro hemos querido centrar el debate en dos puntos esenciales que quedan reflejados en su estructura.

Uno es la historia del debate, que sienta las bases de la discusión actual. En efecto, partimos aquí de una noción genealógica de la historia de la teoría política, según la cual lo que se llama *la tradición* no se entiende —precisamente— como la lenta y necesaria elaboración de una *verdad* universal y abstracta, tarea que llevarían a cabo ciertos grandes pensadores —por ello denominados «clásicos»—. Por el contrario, tendemos a ver más bien en ella *una tradición* entre otras —y, por tanto, particular—, que lo es por su capacidad para constituir un imaginario hegemónico. Éste, en tanto tal, constituye un marco perceptivo-cognitivo capaz de determinar qué preocupaciones serán las decisivas en esa tradición y cómo serán abordadas. Así ha ocurrido con la cuestión de política y verdad. La consolidación de tal marco perceptivo-cognitivo —*contra* otros— no tiene que ver con su *veracidad*, sino con su *verosimilitud* —entendida como su capacidad de generar *efectos* de verdad— en un determinado contexto cultural e histórico. Dicho de otro modo, emerge como hegemónico en el seno de una lucha contingente por el sentido, no en el marco de una libre búsqueda de una verdad objetiva, universal y humana.

Así, conocer ese marco a través del cual hemos pensado y se sigue pensando en Occidente resulta clave para comprender

las coordenadas y el carácter del debate, e incluso para entender los rasgos de los discursos que se levantaron y se levantan contra esa concepción dominante. En este aspecto, no resulta casual que varios artículos de este texto remarquen que la trayectoria del pensamiento occidental va desde la metafísica a lo post-metafísico, y de la heteronomía a la creciente autonomía de la política.

La primera parte se abre con el artículo de Joaquín Abellán, que sitúa las grandes líneas de la discusión histórica, mostrando las claves con las que se planteó la discusión, los caracteres de la afirmación de la posibilidad de la verdad y las discusiones con esa noción, en un recorrido que va de Platón a Weber, pasando por Arendt y Kant.

Los artículos siguientes muestran la revitalización de la discusión durante el siglo XX. Aquí aparecen reflexiones centrales como la de Leo Strauss y sus criticados Max Weber, Carl Schmitt e Isaiah Berlin. El trabajo de Elena García Guitián traza un panorama del pluralismo de Berlin y el de sus críticos actuales, mientras el de Nicolás Patrici aborda la crítica de Strauss a ese pluralismo berliniano. Finalmente, el de Javier Franzé critica la crítica de Strauss a Max Weber y a Carl Schmitt. La tensión entre tolerancia y verdad, liberalismo y pluralismo, y ciencia y valores ocupa el centro de la discusión a lo largo de un convulso siglo que verá el auge y crisis del positivismo —especialmente en las ciencias sociales—, el ascenso y caída de los totalitarismos, el genocidio nazi y la Guerra Fría.

La segunda parte del libro está dedicada a la discusión actual del problema. Ésta bebe del debate histórico, pero aborda cuestiones específicas y nuevas bajo las que late hoy la tensión entre política y verdad. El artículo de Montserrat Herrero muestra cómo la tesis de Derrida radicaliza la posición de Carl Schmitt: si éste sostiene que la primacía de la interpretación (política) es lo que da vida a lo jurídico, aquél afirmará

que la textualización no sólo no elimina la política, sino que la genera. El trabajo de José Luis López de Lizaga aborda críticamente el giro de Habermas en el enfoque del antiguo-nuevo problema de la relación entre laicismo y religión en sociedades secularizadas. Y, finalmente, Miguel Ángel Simón recorre en su artículo la cristalización de la verdad como parte central del ideario político neoconservador y las consecuencias de su traslación a la política real.

En definitiva, el sentido de este libro es el de aproximarnos a un debate que creemos muy significativo para entender tanto la tradición teórica *con y contra* la que se piensa en la actualidad en Occidente, como su plasmación en los debates y decisiones de la política práctica.

