



**Revista de
Derecho**

**ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN
RESEARCH ARTICLE**

<https://dx.doi.org/10.14482/dere.55.340.1>

El prejuicio en la mentira política. Una mirada desde la injusticia epistémica*

Prejudice in Political Lies. An Epistemic Injustice Approach

A L I C I A N A T A L I C H A M O R R O M U Ñ O Z

Doctora en filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana.
Profesora asistente de la Escuela de Filosofía de la Universidad Industrial de Santander (UIS).
Parte del grupo de investigación Tiempo Cero de la UIS.
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7189-5943>. anchamom@uis.edu.co

* Resultado de investigación financiado con recursos del proyecto interno 2718, de la convocatoria interna de investigación de la Universidad Industrial de Santander. 2020.

Resumen

El objetivo fundamental de este artículo es mostrar cómo la propuesta de la injusticia epistémica permite comprender la relación entre la mentira en política y la injusticia. Sostenemos que cuando la mentira política asume un sesgo prejuicioso basado en la identidad causa mayores daños en el mundo social compartido. Para lograr este objetivo, primero, analizamos el vínculo entre el mentir y el agente, buscando dilucidar las particularidades de la mentira política frente a otras formas de mentir. Segundo, afirmamos que la mentira política sustentada en el prejuicio configura una condición ontológica de las víctimas. Finalmente, proponemos como alternativa dos aspectos complementarios: una terapéutica epistemológica contra el prejuicio y la lucha de los grupos afectados por el prejuicio.

PALABRAS CLAVE

Mentira política, prejuicio identitario, injusticia epistémica, Miranda Fricker, Hannah Arendt.

Abstract

The principal aim of this article is to show how an epistemic injustice **approach** allows us to understand the relationship between lies in politics and injustice. We argue that when political lying assumes a prejudiced identity-based bias, it causes further damage in the shared social world. To achieve this objective, first, we analyze the relation between lying and the agent, seeking to elucidate the particularities of political lying, as compared to other forms of lying. Second, we asseverate that the political lie based on prejudice configures an ontological condition of the victims. Finally, we propose two complementary aspects as an alternative: an epistemological therapy against prejudice, and the struggle of groups affected by prejudice.

KEYWORDS

Political lie, identity prejudice, epistemic injustice, Miranda Fricker, Hannah Arendt.

I. INTRODUCCIÓN

La discusión sobre la mentira en la política tiene como una de sus complejidades principales la delimitación del reproche moral que esta implica. Ya que, desde las versiones más clásicas hasta las más contemporáneas, se entiende que el mentir hace parte de la política como arte que se ejerce en público (Galeotti, 2015). Asumiendo lo anterior, la discusión se torna sobre el esclarecimiento de los criterios que nos permitan delimitar aquello que la hace desdeñable o que afecte la posibilidad del mundo común que constituye lo político. Entonces, la cuestión que se viene a nuestra mente es la necesidad de determinar cuándo y en qué condiciones la mentira se convierte en reprochable en el ámbito público y, a partir de lo anterior, qué tipos de estrategias tenemos para la corrección moral.

Para ello podemos traer como ejemplo la permanente conexión que se ha hecho entre la hipocresía y la política: en muchos casos, el mayor daño que puede generar el político hipócrita es hacernos sentir como tontos al descubrir que hemos creído en sus mentiras. Siguiendo a Shklar (1984), la hipocresía a este nivel se encontraría entre los vicios ordinarios, dado que lo que nos incomoda de esta se encuentra en un nivel menor en la escala moral. Incluso, puede que el reproche de hipocresía sea utilizado en la política para ocultar problemas mayores o se convierta en un ataque fácil entre contrincantes que realmente evaden la discusión sobre lo fundamental, como un juego de máscaras en el que uno acusa al otro de usar tal máscara: “es más fácil irse en contra del carácter del oponente acusándolo de hipócrita que mostrar que sus convicciones políticas están erradas” (Shklar, 1984, p. 48).

Empero, en otras ocasiones, el nivel de daño de la mentira aumenta y afecta algo más profundo que nuestro deseo de tener políticos transparentes. Por ejemplo, entenderíamos que en política se finjan empatías o se pretenda ser mejor de lo que realmente cada uno es. Mas vemos como un problema sustancial cuando la hipocresía de un Gobierno considera tolerables algunos usos para interrogar que, si se les aplicaran a sus propios ciudadanos, condenaría como tortura.

Así, el tipo de mentira que nos importa aquí es el engaño que afecta la justicia, pues este es el que termina diezmando las posibilidades de un mundo público común (Szabados & Soifer, 2004, p. 187). En este contexto, queremos ver el lugar que el prejuicio juega dentro de la pregnancia y ponzoña de la mentira en política asumiendo la perspectiva propuesta por Fricker de la injusticia epistémica. Sostenemos entonces que cuando el engaño en política se alimenta de los prejuicios, por una parte, logra el mayor grado de repercusión, es decir, la mentira es más pregnante; y, por otra parte, implica el mayor grado de reprochabilidad, porque en estos casos la mentira política puede afectar la justicia al eliminar la posibilidad de que todos los sujetos se presenten como parte del mundo construido en común y sean considerados como interlocutores válidos.

Men against fire (2016), uno de los capítulos de la conocida serie de ficción distópica *Black mirror*, nos pone ante el nivel más alto de idealidad de la mentira política. En este episodio se muestra a unos soldados a los que se les ha instalado un chip de realidad virtual en su cerebro con el obje-

tivo de que vean los enemigos como horribles monstruos, denominados *cucarachas*. Seres completamente diferentes a toda forma de humanidad, que no hablan, sino que gimen; que no tienen rostros, sino antenas, y que son todo lo no humano y, por ende, deben ser eliminados. Este nivel de la mentira corresponde a lo que queremos denominar aquí como constitución de una ontología sustentada en la mentira política. Para ser precisos, el nivel ontológico de la mentira política se da en cuanto la mentira llega al punto de tratar de construir una realidad que puede afectar la justicia, puesto que lleva a que ciertos seres humanos sean tratados como “lo que no son” a partir de enfatizar cada vez más un prejuicio.

Nuestra hipótesis de trabajo es entonces que la mentira en política se alimenta de los prejuicios identitarios sociales y a partir de ellos construye su nivel de credibilidad y propagación. Si los prejuicios levantan un obstáculo para la verdad, los seres afectados por la mentira tendrán dificultades para mostrar discursivamente su perspectiva y dar buenas razones de su comprensión del mundo. En estos casos, la propagación de la mentira hace que seamos como estos soldados que han sido programados para ver como monstruos a quienes son afectados por ciertos prejuicios. De esta manera, la mentira en política puede llevarnos a construir marcos de ininteligibilidad del otro, entendiendo que el testimonio de este otro no tiene el nivel de credibilidad que tiene la del grupo identitario más poderoso. Por ende, queremos mostrar en las próximas páginas cómo el problema de la mentira en política al nivel del mal epistémico y ontológico consiste en que no solamente implica el error en sí mismo, es decir, no solo nos están diciendo lo que no corresponde con una verdad, sino que el mentiroso se aprovecha del poder identitario para reconstruir el nivel ontológico del otro para poderlo tratar como un ser con *menor razón, menor humanidad, menor necesidad de ser llorado* (Fricker, 2007; Butler, 2010).

En el camino que recorreremos para ver el poder que tiene el prejuicio cuando es conectado con una mentira se distinguen los siguientes puntos: primero, la relación entre el mentir y el agente; segundo, la acción performativa de la mentira; y, tercero, el prejuicio como ponzoña de toda posibilidad política.

II. EL PROBLEMA DEL AGENTE Y EL MENTIR EN POLÍTICA

Podemos considerar como un aspecto básico que mentir tiene una conexión directa con la intención del agente, en cuanto este está diciendo algo falso con ánimo de engañar a otro. Esta perspectiva nos permite diferenciar la acción de mentir de la de caer en el error. El mentiroso tendría la intención de engañar, lo cual lo hace diferente al sujeto que enuncia un error por ignorancia o falta de elementos de juicio. Derrida (1995) reconoce la diferencia entre una historia del error y una historia de la mentira justamente desde este punto: la mentira no es un error, pues “se puede estar en el error, engañarse sin tratar de engañar, y por consiguiente, sin mentir [...] la mentira tiene que ver con el decir y con el querer decir, no con lo dicho” (Derrida, 1995, p. 3). Cabe aclarar que

Derrida incluye en esta comprensión otra categoría, la *contra-verdad*, que distingue del mentir, decir un error o engañar. Con este concepto alude a ejemplos como el del periodista del *New York Times* que, dejándose llevar por sus prejuicios o deseos de saltar a conclusiones, es negligente en la búsqueda de la verdad (La Caze, 2017, p. 201). Aunque esta diferencia pueda ser clarificadora, para nosotros estos casos se unen a los de la mentira.

Empero, podemos ver que en nuestras sociedades contemporáneas la definición y la delimitación del agenciamiento, si bien son una base clara de responsabilidad para el nivel punible del mentir en política, son menos transparentes y evidentes de lo que se podría pensar a primera vista. Y es que el prejuicio actúa socialmente en muchas ocasiones sin que dependa específicamente de un agente al que se pueda imputar un acto claro de mentir; antes bien, sabemos que el prejuicio se va asentando en la red social para constituir toda una ontología que, incluso, como veremos, termina siendo aceptada por las mismas víctimas del prejuicio.

Esta complejidad del agenciamiento se debe, para Arendt (2017), a que la mentira crea un mundo donde el mentiroso puede terminar creyendo su propia mentira. En este sentido, tendríamos que hacer dos distinciones siguiendo a Arendt: la primera es que la mentira tradicional no es la misma que la de las sociedades modernas: en su forma tradicional, las mentiras tenían un uso más atómico y determinado; por el contrario, en las sociedades modernas, la mentira en política se construye en un proceso continuo con otras mentiras. La segunda se da entre el uso de las mentiras con intención de engaño dentro de las sociedades liberales y el de aquella de los sistemas totalitarios, en los que se pierde todo referente de la verdad y se crea un mundo fantasmagórico. Sin embargo, sin tener que estar en el nivel extremo del sistema totalitario, parece ser que, al tener tantas mediaciones, en nuestras formas de políticas actuales es posible que el mentiroso llegue a autoengañarse y creer entonces en sus falsedades.

Una aproximación llamativa del autoengaño es el enfoque evolutivo de Galeotti (2015), quien comprende el autoengaño en política desde procesos biológicos evolutivos que se centran en motivos irracionales para la defensa del sí mismo frente a una realidad que se presenta como extremadamente peligrosa o decepcionante. Según esto, todo humano está dispuesto a autoengañarse en el caso de que tal engaño permita unas mejores posibilidades para sobrevivir. Mas no es lo mismo el fenómeno psicológico del autoengaño —quien se autoengaña es una víctima que cree merecer el maltrato o considera que lo dicho es verdad, aunque no se ajuste con su vivencia— y el autoengaño en política, en el que no es posible considerar al político como víctima de su autoengaño. Según esta autora, se presentan tres tipos de autoengaño en política: 1) el engaño de otros es un subproducto del autoengaño sobre planes futuros o errores pasados; 2) el autoengaño es auxiliar al engaño de los demás, y 3) el autoengaño proporciona la justificación para el engaño intencional de otros (Galeotti, 2015, p. 895).

Ahora bien, retomando las palabras de Shklar (2013), la relación epistémica que involucra un proceso de injusticia se da cuando a los excluidos se les niega la posibilidad de interacción social: “la

discriminación social contra miembros de estos grupos es una cuestión de engaño, por decirlo sencillamente. Las víctimas son acusadas de errores y desmerecimientos, para, a continuación, ser tratadas de acuerdo con ello” (p. 79). El problema del prejuicio es que constituye una ontología social en la que la víctima termina considerando como verdadero el juicio dado por el grupo identitario con poder, asumiendo que su subordinación es una condición no transformable. Y es que, como afirma Shklar unas líneas más adelante de las antes citadas: “la mayoría de nosotros preferimos reordenar la realidad más que admitir que somos indefensos objetos de una injusticia. Hasta el autoengaño parece mejor que admitir lo primero” (pp. 79-80).

Para dimensionar esta posibilidad del autoengaño en política es importante detenernos en el nivel realizativo de la mentira moderna, pues esta procura construir una realidad completa, siendo no solamente una mentira específica dentro del contexto político, sino una secuencia de mentiras que a veces son difíciles de rastrear, incluso para aquellos que las están creando (Bufacchi, 2020, p. 4). A partir de lo anterior reconocemos la conexión entre discurso y performatividad que tiene la mentira. A propósito de ello Arendt (2017) afirma: “la negación deliberada de la verdad factual la habilidad para mentir y la capacidad de cambiar los hechos la capacidad de actuar se hallan interconectadas” (p. 88). La mentira se relaciona con el poder realizativo, dado que su posibilidad de lograr credibilidad está enraizada en la capacidad humana de crear mundos, de crear algo nuevo que también sustenta todo intento político.

En efecto, la mentira puede sonar más verdadera que los hechos, porque el mentiroso construye el mundo de su mentira conforme a lo que su público espera y quiere escuchar, aún más si dichas mentiras se anclan en prejuicios que tienen una amplia aceptación dentro de una sociedad. Precisamente Arendt nota que, por causa de la fragilidad característica del mundo de la acción, la mentira tiene más cabida y puede ser peligrosa en demasía; esto es así porque, por una parte, como vemos, la mentira se origina en la facultad de la imaginación humana que sustenta la posibilidad de tener libertad e imaginar otros mundos posibles; y, por otra parte, los hechos mismos en el mundo de la acción son contingentes, pues precisan

de un testimonio para ser recordados y de testigos fiables que los confirmen para encontrar un lugar seguro en el terreno de los asuntos humanos. De lo cual se sigue que ninguna afirmación fáctica podrá situarse jamás allende de la duda [...] es esta fragilidad la que hace que el engaño resulte tan tentador y tan fácil *dentro de ciertos límites*. (Arendt, 2017, p. 89-90)

Así las cosas, Arendt ha trabajado en cómo entender esto que llamamos “hechos”, que pueden ser ocultados por la mentira. Para la filósofa, los hechos no pueden ser determinados meramente por el consenso, pero tampoco se puede pensar en ellos como traídos de un mundo de la verdad separado de nuestro mundo (Phillips, 2013, p. 109). La verdad contingente de los hechos históricos solo se puede sostener a partir de hechos que parecen difíciles de eliminar a pesar de la mentira;

es decir, que se retienen obstinadamente en medio de la pluralidad humana. Por eso, Arendt puede terminar su escrito sobre verdad y política asumiendo que existe algo que está más allá del *querer* que constituye el mundo político, unos límites que deben ser respetados y desde los cuales emerge la acción. Sobre el final de este texto Tyner (2017) nos ofrece una interpretación que compartimos:

When Arendt suggests the importance of truth in elevating and preserving politics, she means factual truth. The reality that provides limitations to judgment and action, then, is composed of the facts and events that constitute factual truth and our expectations about what is achievable in light of those facts and events. This is what Arendt means when she writes that truth is both the ground and the sky: it encloses actions and judgments within certain limits. (p. 525).

La imaginación es la facultad que permite tanto hacer pasar las mentiras por verdades como mantenernos alertas frente al mundo fantasmagórico que la mentira quiere crear. Arendt apelaría a una imaginación limitada por las posibilidades que ofrece la realidad, en otras palabras, una imaginación que tiene sus raíces en lo factual, sosteniendo esto último como el límite que niega las posibilidades de negar los hechos, pero también que permita entrar una polifonía de voces a partir de otras formas de ver el mundo (Tyner, 2017); sobre este punto volveremos en el tercer apartado de este artículo. Con respecto a la crítica que Derrida le hace a Arendt por una falta de visión ética sobre el lugar de la mentira, nos ceñimos a la interpretación de La Caze (2017) según la cual tal crítica es, más bien, una falta de comprensión de los textos de Arendt pues las posturas de ambos están más cercanas de lo que el pensador francés asumiría.

III. PODER SOCIAL-POLÍTICO Y EL NIVEL ONTOLÓGICO-REALIZATIVO DE LA MENTIRA

Los grupos que tienen más poder político y social pueden influir en los acontecimientos del mundo social de manera más eficiente e, incluso, constituir desde una *mejor* posición el mundo común. Queremos ahora sostener que estos grupos que ejercen un poder sobre la credibilidad pueden mentir de manera más eficiente, pues como grupo identitario poderoso son capaces de utilizar y posicionar más sus prejuicios y utilizarlos en beneficio de sus narraciones.

Veamos primero en breve las fuentes desde las que comprendemos el tema del prejuicio. Para Kant, los prejuicios son creencias que se resisten a los intentos de modificación o de eliminación y por este motivo son más perjudiciales que la ignorancia. El prejuicio es el error de una *mente perezosa*; por ende, se conecta con la inmadurez del pensamiento, con una “heteronomía de la razón” (Ak V 295-295). Kant incluso distingue dos tipos de prejuicios: los basados en la apariencia y los basados en el amor a sí mismo; en uno se acepta lo que el otro dice porque parece ser un sujeto que diría la verdad; en el segundo se acepta lo que se dice porque se acerca al propio razonamiento. Aunque esta versión de Kant alerta sobre el peligro del prejuicio y muestra cómo este se relaciona con un

sentido de la identidad, ya sea porque me identifico con el hablante o porque le doy un puesto especial al hablante, esta visión se queda corta al no entender la forma en que el prejuicio trabaja de manera estructural y no simplemente dentro de la razón del sujeto individual. Es decir, no es tan fácil deshacernos de un prejuicio identitario, como parecería apuntar el sentido sostenido por la idea de una mente perezosa.

Por otro lado, Fricker en su conocido estudio sobre la injusticia epistémica relaciona los prejuicios directamente con el poder social. Así, la autora afirma la existencia de dos tipos de manifestación del poder social: uno determinado por el agenciamiento y otro de tipo estructural. En el primero tenemos un agente específico que ejerce el poder, mientras en el segundo caso la capacidad de influir en la marcha de los acontecimientos se ejerce sin necesidad de un sujeto concreto sino a partir de estructuras establecidas. Esta separación entre el ejercicio del poder y el sujeto concreto nos permite entender, por una parte, cómo funciona la mentira en la que el mentiroso mismo termina viviendo en el mundo falso que ha creado y, por otra parte, cómo puede el prejuicio actuar a pesar de nosotros mismos cuando tratamos de juzgar la veracidad o no de un discurso político.

Este poder social se conecta con el poder identitario, analizado por Fricker, el cual se refiere a la capacidad de influenciar los acontecimientos sociales a partir de la simbología propia de la identidad, es decir, en cuanto el sujeto se siente parte de un determinado grupo. Esta clase de poder emerge de las concepciones compartidas en el plano de la imaginación social colectiva, desde las cuales tomamos decisiones y consideramos a ciertas personas como más veraces o confiables que otras. Es más, el poder identitario puede controlar nuestras acciones a pesar de nuestras creencias, pues se interrelaciona dentro del nivel estructural de lo social configurando nuestra episteme colectiva. Fricker asume que este poder identitario no actúa específicamente en lo material, sino que está en el nivel de la imaginación. Ahora bien, el prejuicio como tal no tiene en sí un dilema moral, su problemática moral o ética surge cuando estos prejuicios afectan el nivel de credibilidad que se le da a ciertos testimonios:

Los prejuicios son una poderosa fuerza visceral, sobre todo porque no se expresan tanto en el plano de la creencia como en el plano de la imaginación y los compromisos emocionales sociales que dan forma de manera más subrepticia las percepciones que los oyentes tienen de los hablantes. (2007, p. 98)

En este sentido, cuando nos enfrentamos a la infravaloración o eliminación de la verdad de un testimonio a causa de un prejuicio identitario es cuando nos encontraríamos con un caso de injusticia epistémica.

Como bien apunta Hawley analizando el postulado de Fricker, en este problema es clarificador asumir la diferencia entre la injusticia epistémica y el nivel de confianza o desconfianza que damos a determinado discurso teniendo en cuenta la persona a la que pertenece. Así pues, podemos confiar o no en los otros con respecto a un tema en específico o podemos variar el grado de confianza que

damos al testimonio de otro, sin que estas atribuciones impliquen una injusticia epistémica. Por tanto, aclara la comentarista, deberíamos limitar la injusticia epistémica “solamente a los casos en donde el prejuicio absorbe la racionalidad y entonces desconfiamos de lo que debería confiarse” (Hawley, 2017, p. 76). Un ejemplo de este tipo de usos del prejuicio identitario para mantener mentiras políticas ha estado a la base de genocidios, persecuciones y otros tipos de denigración social. Por ejemplo, cuando se culpa al migrante de todo problema, ya sea azaroso o causado, que sufre una sociedad o cuando se juzga precipitadamente a una raza o género como culpable de ciertos aspectos de violencia. El prejuicio opera a partir de imágenes que pueden cohabitar en nuestras mentes a pesar de nosotros mismos y las creencias que tenemos por valiosas. La mentira se arraiga en su posibilidad de credibilidad, por lo que parece que es en la relación entre credibilidad y prejuicio en la que la mentira política se vuelve más corrosiva.

A partir de lo anterior consideramos que el poder identitario puede hacer mella en la ontología social convirtiendo el perjuicio en la imagen que hacemos de los otros con una afectación ontológica; es decir, la mentira basada en el prejuicio configura una construcción de mundo en cuanto se basa en el poder identitario. De nuevo surge el problema de la relación entre prejuicio y mundo de la acción, en cuanto la fragilidad de un mundo que se sostiene en testimonios puede privilegiar unos testimonios sobre otros. Igualmente, quien se puede beneficiar de un prejuicio positivo puede hacer que su discurso, aunque falso, se presente por verdadero gracias a la credibilidad que le adjudican los oyentes (Fricker, 2017, p. 57). Por consiguiente, podemos afirmar que, primero, donde la mentira se alimenta cada vez más del prejuicio, poco tienen para actuar los que se ven afectados por los prejuicios y, segundo, en estos casos la mentira deja su nivel de simple arte retórico o *natural*, en un mundo de no transparencia, para convertirse en la forma de ejercer un poder despótico e injusto.

Para entender mejor cómo se configura esta ontología desde la injusticia epistémica nos es de utilidad la diferencia entre prejuicios simples y sistemáticos. Los prejuicios simples son aquellos que se dan únicamente sobre un aspecto del sujeto y solo aparecen en algunas ocasiones. Los segundos se dan en los casos en los que los

prejuicios *persiguen* al sujeto a través de las diferentes dimensiones de la actividad social económica, educativa, profesional, sexual, jurídica, política, religiosa, etcétera. Ser objeto de un prejuicio rastreador hace que uno sea susceptible no solo de la injusticia testimonial, sino a toda una gama de injusticias diferentes. (Fricker, 2007, 27)

Para la autora, nos encontramos aquí con el nivel más profundo del prejuicio identitario, pues un sujeto puede o no construir mundo a causa de ese déficit de credibilidad prejuiciosa identitaria. Esta visión no es muy lejana a la sostenida por Arendt:

El prejuicio para Arendt es un tipo de juicio legítimo del pasado que se ha congelado por nuestra falta de reflexión sobre él. Los prejuicios obstruyen nuestra capacidad de juzgar y de percibir lo que

está ocurriendo. Ella sugiere rastrear la fuente original de cualquier verdad o juicio anterior que contengan como parte de ese proceso (...) Para Arendt, los prejuicios se comparten en lugar de ser individuales o idiosincrásicos y se basan en una apelación a la autoridad. Los prejuicios nos facilitan afirmar contra-verdades y evitar perseguir la verdad. (La Caze, 2007, p. 206)

Sin embargo, debemos preguntarnos ¿cómo es esto posible y cuál es la conexión entre epistemología y ontología social? Fricker, retomando a Williams, explica la dinámica existente entre una creencia y la constitución del mundo compartido. El proceso mediante el cual una creencia se estabiliza y la asumimos como verdadera se da a partir de la conversación fiable con el otro, es decir, le creemos a los otros sobre sus testimonios y con estos discursos construimos nuestras ontologías sociales. Esta versión es cercana a ese mundo de la acción construido a partir del diálogo que en el apartado anterior caracterizábamos con Arendt. Afirma Fricker (2007) que estos diálogos de fiabilidad “no solo estabilizan nuestra mente, sino con ello también (algunos aspectos de) nuestra identidad” (p. 53); idea que continúa un poco más adelante de la siguiente forma: “el proceso mediante el cual se estabiliza la mente es también el proceso mediante el cual acabamos convirtiéndonos en quienes somos íntima y profundamente, tal vez esencialmente” (p. 53). Estas dos ideas son fundamentales para la relación entre el prejuicio, la injusticia epistémica y la mentira política, pues la injusticia testimonial margina al sujeto de la participación en la actividad misma que estabiliza la mente y forja un aspecto esencial de la identidad. En este caso, la mentira puede llegar a niveles de opresión, en cuanto las mentiras políticas que asumen a un grupo social determinado como culpable o chivo expiatorio implican que a los sujetos afectados no solamente se les ha negado su condición de ser sujetos epistémicos, sino que además se les ha apartado de la constitución del mundo confiable.

En esta línea también aporta a la actual discusión la afirmación de Guenther (2017) sobre la relación entre las capacidades epistémicas y la identidad: “tú eres lo que tú sabes, y la forma en que sabes esto es a partir de lo que responden los otros como expresiones de conocimiento” (p. 201). Por ende, nuestra construcción de identidad está atravesada por las construcciones epistémicas que socialmente se van efectuando. Guenther acota la expresión “experiencia viva de la injusticia hermenéutica” para resaltar la clara conexión de la construcción del mundo con la posibilidad que tiene nuestra voz de ser tomada en cuenta en una experiencia fenomenológica atravesada por la experiencia intersubjetiva y corporal.

La objetivación causada por una *agenda epistémica* (Guenther, 2017) sostenida por el grupo élite puede etiquetar ciertos cuerpos y lenguajes antes de que estos puedan incluso configurar su propio estar en el mundo. A esto enfrenta Guenther la incomodidad sufrida por quien es víctima de una injusticia epistémica, una incomodidad que nosotros podemos decir no está limitada al nivel epistémico, considerado como menos certero o confiable, sino también al ontológico-existencial. La mentira que se construye frente a ellos hace surgir una visión del sí mismo que la víctima rechaza. Incluso, la comunidad con jerarquía puede inventar su propia memoria desde la cual hace parecer sus mentiras más verdaderas, la construcción de memoria es un punto simbólico desde el

cual la injusticia epistémica y la mentira política se conectan de forma despiadada. Cabe aclarar que nos referimos más a la injusticia testimonial que a la injusticia hermenéutica. En este caso, el grupo identitario con poder social utiliza de manera alevosa los prejuicios que se puedan presentar dentro de su cultura para mentir políticamente, generando que esta proliferación del prejuicio termine configurando unas vidas a las que, primero, no se les valora sus testimonios, segundo, se les usa de chivo expiatorio y, tercero, se considera que sus vidas son innecesarias, menores, desechables. El estereotipo prejuicioso distorsiona la percepción social y, al funcionar en la imaginación social colectiva, actúa incluso a pesar de las creencias de las personas; por ende, la mentira que se alimenta de los prejuicios va generando un marco epistemológico que, al final, favorece una injusticia hermenéutica a nivel social:

La capacidad de dar conocimiento a los demás es un lado de esa capacidad polifacética tan importante en los seres humanos, a saber: la capacidad de razonar [...] no es de extrañar que ser insultado, menoscabado o agraviado en la capacidad de ser portadores de conocimiento es algo que puede calar muy hondo. Tampoco es extraño que, en contextos de opresión, la voluntad del más poderoso se asegure de socavar precisamente en esa capacidad a los más indefensos, pues proporciona una vía directa para degradar su humanidad misma. (Fricker, 2017, p. 44)

La degradación causada por la injusticia epistémica lesiona a la persona humana tanto como sujeto de conocimiento como en su condición de ser humano en cuanto tal. Nuestro punto consiste en mostrar que la mentira política sustentada en prejuicios identitarios termina deshumanizando una parte de la población a la que se culpa de lo que sucede y no puede encontrar una voz para ir en contra del poder social que regula con más fuerza la construcción de mundo común. Es precisamente sobre este que se configura la dimensión ontológica de la mentira política: no solo están mintiendo, no solamente aportan una imagen más dentro de la red simbólica de una cultura, sino que están construyendo un mundo en donde las víctimas de la injusticia epistémica están quedando por fuera.

Volviendo al ejemplo de *Black Mirror*, este mundo de soldados y de enemigos convertidos en cucarachas es la versión metafórica de lo que sucede cuando un denominado grupo privilegiado a nivel epistémico puede llegar a construir un mundo excluyendo a todo un grupo de personas a las que no se les cree su testimonio y, por tanto, no pueden ser parte del mundo compartido. Es decir, sus verdades y conocimientos simplemente no valen, sus vidas tampoco. Cuando el soldado protagonista, que ha tenido un daño en el chip a partir de la ingeniería inversa de las *cucarachas*, se encuentra con una mujer que antes era vista como un monstruo se da la siguiente conversación: “me ves como yo soy, no ves una cucaracha”, frente a la consternación del soldado de enfrentarse a otro humano, este le responde que las cucarachas no hablan, a partir de lo anterior sabemos que las máscaras-chip que tienen los soldados no les permiten entender las palabras del pueblo enemigo como palabras, ni su llanto como llanto, incluso no pueden sentir el olor a sangre cuando los asesinan. En este diálogo se puede ver la condición ontológica que configura la mentira sustentada en los prejuicios de identidad.

Si queremos acercarnos ahora a la forma en que los grupos de poder pueden utilizar la mentira política fundada en el prejuicio identitario, dentro del episodio también nos encontramos con un buen punto: los habitantes de los pueblos. Ellos no tienen máscaras, pueden ver a las denominadas *cucarachas* tal y como son, otros seres humanos. Ante esta situación, el soldado le pregunta a la mujer el por qué los del pueblo les temen y los llaman también cucarachas. Por la respuesta de ella nos enteramos de que a los pueblos les han enseñado a odiarlos, así el uso de medios de comunicación masivamente para sembrar el pánico, odio y miedo a la comunidad objetiva hace que los ciudadanos que no tienen implantado el chip de todas maneras no puedan verlos como realmente son. Por supuesto, los medios cumplen un lugar fundamental en esta forma de performatividad de la mentira haciéndola valer por encima de los hechos (Jones, 2012, p. 183).

Entonces, se necesita apelar a un principio de responsabilidad que una el nivel epistemológico con el nivel ético y político. Parece que necesitamos entonces hacer una conexión entre la discusión moral de los prejuicios que se asumen en las formas de mentir en política con la discusión sobre las competencias epistémicas.

IV. PERPLEJIDAD SOBRE LO QUE SABEMOS: LIMITAR NUESTROS PROPIOS JUICIOS

La injusticia hermenéutica es el resultado de obstáculos en la imaginación social que produce una inhabilidad para ver y oír a ciertos integrantes de la comunidad; esta ceguera produce que sus discursos sean suprimidos y que los prejuicios puedan acabar con sus posibilidades para lograr una vida floreciente. Retomar la versión de Medina (2012) de un concepto de epistemología ampliado implica asumir que “nuestras vidas epistémicas están inextricablemente interconectadas con nuestras vidas sociales y políticas” (p. 314); en este sentido, nuestras habilidades epistémicas pueden estar atrofiadas para escuchar la polifonía de voces que componen lo social, insensibilidad que limita la comunicación. Fricker también apela a estas relaciones entre ética, política y epistemología; cuando asume la lectura de Hartsock sobre la posición injusta que tienen los dominados frente a las posibilidades de los poderosos, la autora claramente apunta a que la relación de dominio o de estructuración del mundo que tienen los poderosos se da en tres niveles: el material, el ontológico y el epistemológico. Si bien la autora considera importante el análisis de lo epistemológico, no deja de advertir la profunda conexión de los tres niveles en la configuración del mundo:

Nunca andaremos muy lejos de las cuestiones materiales y ontológicas conexas, pues es obvio que determinadas ventajas materiales generarán la pretendida ventaja epistemológica; si se tiene poder material, entonces se tenderá a ejercer influencia en aquellas prácticas mediante las cuales se generan los significados sociales. Y en el contexto hermenéutico de la comprensión social, también está claro que, al menos en ocasiones, si las interpretaciones están estructuradas de determinada forma, también lo estarán los hechos sociales. (Fricker, 2007, p. 238)

Lo anterior puede ser aprovechado por políticos para mentir y construir un mundo excluyendo a ciertos grupos que sufren no solamente una violación contra la verdad sino una injusticia social. Hasta aquí va nuestro argumento. Ahora veamos posibles salidas contra el prejuicio a nivel de la injusticia testimonial. Como afirma Malpas parece que la conciencia del fracaso es una forma de sabiduría que permitiría combatir el mundo que construye falsedades a partir de los prejuicios:

El hecho de que nosotros frecuentemente fracasemos en el notar el carácter de falibilidad de nuestras empresas y proyectos, simplemente es una función del hecho de que reajustamos constantemente nuestras comprensiones del éxito de acuerdo con la realidad de nuestras fallas [...] el reconocer la inevitabilidad del error es reconocer el esencial carácter limitado de toda actividad y vida humana. (Malpas, 2018, p. 64)

Si, como vimos, existe una conexión entre creencias y verificación en el testimonio del otro, parece que una forma de estar alerta a nuestros propios prejuicios es siempre tener la conciencia de la falibilidad, la no transparencia, ni neutralidad de nuestros juicios. Volviendo al problema del autoengaño, el estar prevenidos sobre nuestras propias seguridades es una forma útil de evitarlo “[E]n el autoengaño al contrario de un diálogo donde una visión es cuestionada o cambiada, se da un monólogo que continuamente reitera la creencia conveniente o deseada” (La Caze, 2017, p. 206), callando alguna parte del diálogo con nosotros mismos. Un camino que se abre para combatir la mentira política es la aceptación de la negatividad, de la oscuridad y no absoluta coherencia con nosotros mismos, es decir, de la autosospecha. Así, la relación entre la veracidad que le damos al testimonio de alguien está atravesada por una situación hermenéutica, para ser oyentes virtuosos es importante reconocer la forma en que la percepción social configura nuestra relación epistémica con los otros (Hawley, 2017).

Puede ser que las ontologías sociales constituidas por el poder identitario puedan controlarse a partir de entender el límite que tiene todo razonamiento y todo juicio. La solución no es la eliminación de todos los prejuicios, pues no es posible la configuración de un oyente neutral, sino que la idea es que el oyente sea consciente de los prejuicios a los que puede enfrentarse y puede llegar a sospechar del juicio de credibilidad que da a otro discurso. Es a lo que llama Fricker (2017) la virtud de justicia testimonial en su función de virtud correctora (pp. 54-56), virtud que, a partir de alimentarse una y otra vez de experiencias, pone en revisión los prejuicios. La comprensión de la sabiduría como limitación nos lleva, primero, a estar precavidos de la *mente perezosa* que se contenta con creer que todos nuestros juicios están enraizados en verdades cuando, en verdad, están siendo presas de prejuicios. Segundo, mantenernos al mismo tiempo cautos del mismo prejuicio de la ilustración, es decir, de olvidar el sistema estructural del poder identitario de donde emergen las construcciones de verdades. Como afirma Fricker (2017): “lo que se requiere en el oyente para evitar una injusticia testimonial —y para servir a sus propios intereses epistémicos por conocer la verdad— es una virtud correctora antiprejuiciosa que sea particularmente *reflexiva*

en su estructura” (p. 91). Ahora bien, esta sabiduría o virtud correctora se puede refinar a partir del escuchar al otro, siendo atentos de los límites de nuestros conocimientos y, de esta manera, procurar reconocer cuándo un prejuicio está siendo usado como base de una mentira política con un deseo de manipulación.

V. CONCLUSIÓN

A partir del camino recorrido podemos afirmar lo siguiente: primero, la mentira en política es un asunto de completa actualidad y a la vez con una implicación compleja al nivel reflexivo. Segundo: una luz para el análisis y la comprensión de las dramáticas consecuencias que tiene la mentira política puede ser el trabajo desarrollado por Fricker sobre la injusticia epistémica. Lo anterior en cuanto esta perspectiva permite entender qué es y cómo funciona el prejuicio identitario dentro de una sociedad compleja. Tercero: podemos sostener claramente que en el caso donde la mentira política se vale de los prejuicios identitarios se cometen los mayores niveles de injusticia y de exclusión.

Entonces, podemos asumir el sentido de la virtud correctora como una apertura al diálogo continuo: posibilidad humana de construir mundo con palabras; el aplazamiento de la violencia y la apertura al discurso pueden ser una buena fuente de liberación de los prejuicios gracias a la escucha reiterada de los testimonios del otro. Esta apertura al diálogo se asume desde lo que Medina (2012) denomina “fricción epistémica”. Estar no solamente abiertos a escuchar al otro, sino hacia una apertura sensible al diferente y a las disonancias. Esta terapia escéptica es la que Shklar (2013) subraya: “para el observador escéptico, parece claro que en su complacencia epistemológica el modelo normal [de justicia] olvida la irracionalidad, la codicia, el miedo, la indiferencia, la agresión y la desigualdad que confieren a la injusticia su desmedido poder” (p. 95). El problema de la injusticia consiste en que la víctima necesita ser audible y visible para denunciarla, ya que el derecho de queja está abierto “sólo para aquellos cuyas voces son audibles en público [...] que a uno no le pregunten si está de acuerdo o no con las medidas que controlan su vida es no contar para nada, ser un cero a la izquierda” (Shklar, 2013, p.186).

Retomando la propuesta de Medina en su relectura de la injusticia epistémica. Vemos que la lucha de los grupos excluidos se desarrolla contra las mentiras construidas a partir de los prejuicios identitarios. Medina parte de la hipótesis profunda según la cual donde existe poder, existe resistencia; así, cuando el *poder* utiliza sus privilegios para mentir, deben existir canales de resistencia epistémica (Medina, 2012; 2017).

Desde el episodio de *Black mirror* podemos notar que los hombres configurados como *cucarachas* por la comunidad poderosa generan comunidades epistémicas de resistencia; se enfrentan desde sus posibilidades a la mentira ontológica que los ha determinado. Esta respuesta emerge desde: 1) las víctimas de la justicia epistémica procuran desactivar el chip de las máscaras a partir de la ingeniería inversa; 2) algunos habitantes procuran esconderlos y salvarlos a partir de otros sistemas

de creencias, y 3) la crisis ética del soldado ante el descubrimiento de la verdad encubierta por el sistema político lo lleva al resquebrajamiento del sistema ontológico de creencias y a exclamar un desesperado: “nada es verdad”.

Medina (2012) tematiza la conexión entre injusticia epistémica e injusticias sociopolíticas. Ante estas injusticias, una forma de protegernos y resistir es a partir de “una visión híbrida de la responsabilidad compartida desde un contextualismo polifónico” (p. 158). Esta responsabilidad asume la red social que se teje al evaluar los discursos de los otros como verdaderos o falsos: todos debemos tener una sensibilidad para no permitir que sea acallada una voz. Luego, las comunidades necesitan estar frente a una fricción epistémica que les haga entender la imposibilidad de que su visión sea completa y única (Medina, 2012, pp.156-158). Aquí se requiere el cultivo de una imaginación dispuesta a responder a grupos que podemos olvidar o dar menor importancia. La pluralidad de la imaginación, el que personas con diferentes tipos de valores y comprensiones del mundo puedan llegar a abrir espacios comunicativos, llevaría a una sociedad que se impulsa comunitariamente a imaginar otras opciones de vidas:

¿Cómo podemos resistir colectivamente las tendencias opresivas de homogeneización? ¿Cómo podemos pluralizar nuestras comunidades y producir públicos genuinos (y no divididos o fragmentados) heterogéneos? ¿Cómo cultivamos una apreciación positiva por las diferencias? Cultivando virtudes epistémicas y prácticas no solo individualmente, sino socialmente; creando las condiciones culturales y estructurales que pueden abrir espacios para la expresión y la apreciación de diferentes perspectivas, de las infinitas formas de pensar, actuar y vivir que pueden ser parte de una sociedad pluralista. (Medina, 2012, p. 265)

El proceso implica una sensibilidad frente aquel conocimiento que se ha visto como subyugado o que no contiene verdad. Para Medina (2012), en línea foucaultiana, se necesita un trabajo con lo marginal o excluido dentro de los discursos epistémicamente válidos, pues siguiendo esta subordinación o exclusión podemos lograr una polifonía que permita superar los prejuicios de los que se valen los grupos de poder para sostener sus verdades como únicas. Ello implica la necesidad de procesos de imaginar el pasado, el presente y el futuro que transformen nuestras formas de pensar y abran la sensibilidad a vivencias y prejuicios que no habíamos visto antes.

Zipes (2019) reflexiona sobre los caminos que asumen recorren los que no tienen poder para hacerse escuchar y para reconstituir lo que significa vivir en la verdad, luchar por la verdad y ser la verdad. Cercano a esta imaginación, los cuentos y narraciones fantásticas dejan ver una verdad que no se encuentra en las narraciones meramente realistas, sino que tiene que ver con verdades que atraviesan el tiempo y justicias que no se dejan escamotear. Incluso, en un punto de vista romántico, el objetivo final del trabajo académico sobre el folclor y la ficción va detrás de esa verdad que perdura en las narraciones:

los folkloristas se vuelven similares a los protagonistas de los cuentos populares y de hadas que tienen aventuras y buscan lo que yo llamo la verdad del fuego y la luz [...] El arte puede ser el poder de los impotentes solo si su fuego se aviva continuamente. (Zipes, 2019, pp. 256-257)

Para entender el problema que se presenta a nivel estructural y hermenéutico, volvamos al caso de los soldados de *Black mirror*; desde él, la solución de la humildad epistémica y de la apertura al constante discurso con el otro puede ser efectiva. Pero si fuera un caso real, es decir, el implante no permitiría ver ese otro que es igual a mí, la corrección personal no serviría de nada, pues existe una imposibilidad estructural para otorgarles voz a estos otros. Es más, según Arendt, si el grupo que tiene el poder epistémico hace pasar por hechos sus prejuicios, no será posibles sobrepasarlos si alguien no pone la imaginación por encima. En cierta forma, los hechos deben poder ser repensados imaginativamente para no eliminar la libertad de la acción humana (Phillips, 2013).

El punto de Medina (2012) es fundamental en este caso al mostrar la conexión entre imaginación, injusticia epistémica y posibilidades de resistencia (pp. 250-308). La imaginación crea más desigualdad y aumenta la vulnerabilidad, pero también sirve para hacer una defensa más fuerte, pues ayuda a crear formas de sobrevivir (Medina, 2012, p. 252). La resistencia imaginativa es aquella capacidad de imaginar ciertos mundos posibles donde los estándares morales parecen retroceder completamente, como si existiera conexión con nuestra sensibilidad y se entendiera que ciertos mundos posibles no son siquiera imaginables para una vida humana. Las posibilidades de salir de este prejuicio implican asumir la porosidad del sistema, la necesidad de una sensibilidad crítica reflexiva que sea sensible a los vacíos en los recursos hermenéuticos colectivos y la creencia de que en esos ámbitos porosos puedan darse espacios incluso para dar nombre a lo que no ha sido nombrado y llamar mentira a lo que antes parecía parte de la verdad compartida.

REFERENCIAS

- Arendt, H. (2007). *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2017). *Verdad y mentira en la política*. Barcelona: Página Indómita.
- Bufacchi, V. (2020). Truth, lies and tweets: A Consensus Theory of Post-Truth. *Philosophy and social criticism*, 20(10): 1-15. Doi: 10.1177/0191453719896382.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós.
- Derrida, J. (1995). *Historia de la mentira: Prolegómenos*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Fricke, M. (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press.
- Fricke, M. (2017). Evolving concept of epistemic injustice, pp. 53-60. In I. J. Kidd, J. Medina & G. Pohlhaus, Jr. (Eds.), *Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. Nueva York: Routledge.

- Galeotti, A. (2015). Liars or Self-Deceived? Reflections on Political Deception. *Political Studies*, 63, 887-902. Doi: 10.1111/1467-9248.12122.
- Guenther, L. (2017). Epistemic injustice and phenomenology, pp. 195-204. In I. J. Kidd, J. Medina & G. Pohlhaus, Jr. (Eds.), *Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. Nueva York: Routledge.
- Hawley, K. (2017). Trust, distrust, and epistemic injustice, pp. 69-78. In I. J. Kidd, J. Medina & G. Pohlhaus, Jr. (Eds.), *Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. Nueva York: Routledge.
- Kant, I. (1900-). Kritik der Urteilkraft. En Akademie der Wissenschaften (Ed.), *Kants gesammelte Schriften* (vol. 5). Berlin: Georg Reimer (later Walter De Gruyter).
- Jones, J. (2012). Fox news and the performance of ideology. *Cinema Journal*, 51(4): 178-185. Doi: 10.1353/cj.2012.0073.
- La Caze, M. (2007). At the Intersection Kant, Derrida, and the Relation between Ethics and Politics. *Political Theory*, 35(6), 781-805. Doi: 10.1177/0090591707307324.
- La Caze, M. (2017). It's Easier to Lie if You Believe it Yourself: Derrida, Arendt, and the Modern Lie. *Law, Culture and the Humanities*, 13(2), 193-210. doi: 10.1177/1743872113485032.
- Malpas, J. (2018). Wisdom's Limit: Truth, Failure, and the Contemporary University, pp. 59-76. In M. Peters, S. Rider, M. Hyvönen & T. Besley (Eds.), *Post-Truth, Fake News. Viral Modernity and Higher Education*. Singapore: Springer Ed.
- Medina, J. (2012). *The Epistemology of Resistance. Gender and racial oppression, epistemic injustice and resistance imagination*. New York: Oxford University Press.
- Medina, J. (2017). Varieties of hermeneutical injustice, pp. 41-52. In I. J. Kidd, J. Medina & G. Pohlhaus, Jr. (Eds.), *Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. Nueva York: Routledge.
- Phillips, J. (2013). Between the Tyranny of Opinion and the Despotism of Rational Truth: Arendt on Facts and Acting in Concert. *New German Critique*, 119, 97-112. Doi: 10.1215/0094033X-2077717.
- Shklar, J. (1984). *Ordinary Vices*. Nueva York: Cambridge.
- Shklar, J. (2013). Los rostros de la injusticia. Barcelona: Editorial Herder.
- Szabados, B. & Soifer, E. (2004). *Hypocrisy. Ethical investigation*. Toronto: Broadview press.
- Tyner, A. (2017). Action, Judgment, and Imagination in Hannah Arendt's Thought. *Political Research Quarterly*, 70(3), 523-534. Doi: 10.1177/1065912917702500.
- Verbruggen, J. (2016 oct. 21). Men Against Fire. [Episodio de serie televisión]. En C. Brooker (Productor), *Black Mirror*. Northamptonshire: House Of Tomorrow.
- Woolf, V. (2008). *Una habitación propia*. Barcelona: Seix Barral.
- Zipes, J. (2019). Speaking the Truth with Folk and Fairy Tales: The Power of the Powerless. *The Journal of American Folklore*, 132(525). 243-259. Doi: 10.5406/jamerfolk.132.525.0243.