



Veracidad y disimulación¹

Veracity and disimulation

DIEGO TATIÁN²

Resumen: El artículo se interroga por la eficacia de la mentira y por un conjunto de actos de habla aledaños a ella, como el perjurio, la difamación, la calumnia, la simulación, la adulación, la demagogia, el engaño, el negacionismo, que en la actualidad han multiplicado su potencia debido al descomunal alcance de las ficciones postverdaderas con las que medios de comunicación y redes sociales construyen el mundo –o lo sustituyen, y cómo resistirlos. El hilo teórico escogido para responder arranca con la consideración por parte de Koyré –y Arendt- de la moderna mentira totalitaria, para luego buscar algunos motivos clásicos en la filosofía revisando qué se enuncia mediante ‘veracidad’ y ‘disimulación’, para lo cual se considera la polémica Kant-Constant. Por último se repasa el motivo de la disimulación como modo de resistencia y autoprotección ante los poderosos a través de algunos textos del siglo XVII enmarcados en la escuela de la prudencia recuperando, al final, una resistencia como ‘invención’, una disimulación como ‘arte de la oscuridad’ tal y como fue practicada por nuestras mujeres detenidas en la clandestinidad.

Palabras Clave: Actos de habla; mentira; postverdad; totalitarismo; discurso.

Abstract: The aim of the article is to interrogate about the efficacy of lies and of a set of neighboring speech acts, such as perjury, false accusation, slander, pretense, demagoguery, deceit, and negationism, which have lately acquired new power by virtue of the uncanny reach of the post-truth fictions with which the media and social networks construct the world (or replace it), and about the ways to resist such becomings. The theoretical thread chosen to answer these interrogations begins with the consideration, by Koyré (and Arendt) of the modern totalitarian lie, and then searches for a few classical motives in philosophy reviewing what becomes enunciated through “veracity” and “dissimulation”, for which the Kant-Constant controversy is taken into consideration. Finally, the motives for dissimulation are reviewed as a mode of resistance and self-protection against the powerful through 17th century texts that come from the “School of Prudence”, recovering a sense of resistance as “invention”, a dissimulation as an “art of obscurity”, as it was practiced by our women who were detained in clandestinity.

Key Words: Speech acts; lie; post-truth; totalitarianism; discourse.

Cómo citar: Tatián, D. (2018). Veracidad y disimulación. *Cuadernos Filosóficos*, 15.
<https://doi.org/10.35305/cf2.vi15.58>

Publicado bajo licencia Creative Commons Atribución-SinDerivadas 4.0 Internacional [CC BY-ND 4.0]



Fecha de recepción: 20/07/2019
Fecha de aprobación: 14/09/2019

- ¹ Este texto fue presentado como conferencia en *Jornadas de Filosofía Política*, Universidad Nacional de Córdoba, 7-9 de junio 2018.
- ² Universidad Nacional de Córdoba (Córdoba, Córdoba, Argentina) // CONICET.
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1972-6691>. diegotatian@gmail.com

§

La pregunta de la que quisiera partir es una pregunta clásica, sobre la que se ha escrito en todos los tiempos y que en el siglo XX han retomado importantes intervenciones filosóficas como las de Hannah Arendt (1996) o Jacques Derrida (1997). Me refiero a la pregunta por la mentira -que seguramente debemos comprender como efecto de la finitud humana-, por la eficacia de la mentira y un conjunto de actos de habla aledaños a ella, que podríamos inscribir en su esfera o que les son conexos como el perjurio, la difamación, la calumnia, la simulación, la adulación, la demagogia, el engaño, el negacionismo..., todo lo que la lengua griega designa con la palabra *pseudos*.

El interrogante que nos interesa podría ser restablecido del siguiente modo: ¿cómo resistir a la mentira, en el sentido extendido que incluye todas las palabras que acaban de ser evocadas?

Naturalmente, ni la mentira ni la calumnia, la simulación política o el negacionismo son nuevos, pero en la actualidad han multiplicado su potencia debido al descomunal alcance de las ficciones postverdaderas con las que medios de comunicación y redes sociales construyen el mundo –o lo sustituyen. La eficacia de la mentira es directamente proporcional a una supresión de la memoria, y a la inversa, tal vez la *anamnesia* es su mayor resistencia.

¿Cómo se resiste a la mentira industrialmente producida y reproducida por los medios de comunicación de masas? ¿Cómo se resiste una calumnia (*kalio*: cubrir; *caluor*: engañar)?³

En 1943, Alexandre Koyré publicó las *Reflexiones sobre la mentira* en New York (Koyré 2001), texto en el que indaga sobre las motivaciones de la mentira. Los seres humanos siempre mintieron, por distintas razones: engaño, egoísmo, interés, debilidad, crueldad -o lo contrario: “filantropía”-... Pero también por placer –por el placer que procura esa extraña facultad de “decir lo que no es” y crear por la palabra un mundo del que se es autor y responsable. A Koyré le interesa indagar la mentira masiva, que llama “mentira totalitaria”. La actual noción de “post-verdad” es exactamente lo que Koyré llamaba “mentira totalitaria” –y precisamente se preguntaba si lo que sucedía con la propaganda totalitaria debía llamarse aún mentira, ya que la mentira presupone la ruptura de la veracidad, en tanto que en la propaganda y la manipulación totalitaria se trata de algo completamente diverso. En efecto, la mentira masiva destituye

3 Esta última pregunta fundamental -la que interroga cómo se enfrenta “filosóficamente” la calumnia en tiempos en los que adopta un grado de banalidad y naturalidad aterradoras-, no va a ser desarrollada aquí. Se indica solo un breve texto escrito por Manuel Ugarte en París e incluido en sus *Crónicas del Boulevard*, que trata sobre el estatuto de la calumnia en la vida moderna, y concretamente en relación al caso Dreyfus.

simplemente cualquier instancia de verdad y de veracidad. Todo pasa a ser posible por la palabra. A diferencia de la mentira clásica -cuya esencia era la infusión del miedo- la mentira masiva de los estados posdemocráticos produce efectos de dominación mediante la aplicación de antropotécnicas y biotecnologías que gestionan otro tipo de pasiones, y de otra manera. A diferencia de la clásica mentira política que disimulaba u ocultaba la realidad, la mentira moderna (totalitaria) -según Koyré y Arendt- la destruye. Por eso el negacionismo es el paradigma de la mentira moderna.

§§

Frente a la mentira extendida, tal vez encontremos en la filosofía algunos motivos clásicos – muchas veces vilipendiados por formas, también clásicas, de cinismo intelectual- que insospechadamente podrían cobrar -o recobrar más bien- un sentido político estricto.

Para ello, invocamos ahora paradójicamente un “arte de la claridad” y un “arte de la oscuridad”, conforme la circunstancia de la que se trate. El primero proviene del más estricto rigorismo filosófico, en tanto que el segundo tributa a la escuela de la prudencia. Encrucijada aporética que se enuncia con las palabras “veracidad” (autenticidad, *Eigentlichkeit*) y “disimulación”. Es decir, la pregunta por la vida verdadera, la existencia auténtica, y su preservación de las violencias a las que se halla expuesta. Veracidad y disimulación conforman en primer lugar una opción ética frente a la banalidad o la persecución, pero pueden asimismo dotar de una solidez y de un cuidado a la organización política y las militancias que sea necesario sostener en tiempos aciagos. Aciagos son aquellos tiempos en los que no solamente cunde una manifiesta adversidad, sino también -sobre todo- aquellos en los que solo pareciera ser posible una adaptación a ella, a la que por tanto muchas personas -a su pesar, quizá contra lo que harían si las circunstancias fueran otras- prestan su funcionalidad, su consentimiento o su resignada integración a esa adversidad. Veracidad y disimulación configuran una resistencia en tiempos que pueden ser referidos con la metáfora de la “peste”.

En los autores clásicos “peste” es la palabra que con más frecuencia se asocia a la *adulación*. Así, la encontramos en el *Laelius* de Cicerón (“de manera que, se debe considerar que no hay peste mayor para las amistades que la adulación, la lisonja, la obsecuencia”⁴), en *El príncipe* de Maquiavelo (“...los aduladores, tan abundantes en las cortes; porque los hombres

4 Cicerón, *Laelius de amicitia*, XV, 52 y ss.

se complacen tanto en sus propias cosas, y se engañan en ello de tal modo, que con dificultad se defienden de esta peste...”⁵), en *De la Sagesse* de Charron, entre otros muchos.

Simuladores, cortesanos, favoritos, aduladores: una profusa literatura política, a partir del siglo XVI, invierte sin embargo esta perspectiva -que veía en la “peste” adulatoria de las cortes la ruina inevitable de los príncipes- para mostrar cómo la servidumbre voluntaria crece en proporción directa a la proximidad con el tirano y son quienes les están en torno los que, antes o después, caerán en desgracia.

Aunque lo escribió durante la Guerra, Camus publicó *La peste* en 1947. Relato alegórico pero esquivo a lecturas lineales, renueva su sentido siempre que se abaten sobre los pueblos situaciones de adversidad colectiva, que solo la obra humana es capaz de revertir. Releer *La peste* en estos sórdidos días de desquicio cultural, político, económico y social se impone casi con naturalidad. En el menudeo de los seres por las horas oscuras, la epidemia revela siempre quién es quién; empuja a las personas a una salvación a cualquier costo y motiva comportamientos inconciliables con la vida de esa misma persona hasta entonces. Cuando el mal colectivo acaba (porque acaba), como sucede con las conchas de mar cuando la ola se retira, lo que las personas hicieron o no hicieron queda expuesto a la vista de todos. Libro de advertencia, por extraño sortilegio es evocado por la comprensión del mundo una vez más a destiempo, demasiado tarde, cuando lo que nunca dejó de estar ahí a la espera de su oportunidad -el bacilo del fascismo- irrumpe otra vez en las vidas para arrasarlas, física y moralmente. Cuando así sucede, la memoria de otras pestes orienta el rumbo y protege de la soledad con símbolos que atesoró y resguardó para momentos de peligro por venir.

§§§

En el contexto de la Revolución que acababa de producirse en Francia, en la última década del siglo XVIII el filósofo alemán Immanuel Kant y el libertino francés Benjamin Constant entablan una polémica acerca de la verdad y la mentira, cuyos términos se establecen a continuación siguiendo la reconstrucción de Gabriel Albiac en su estudio introductorio a la edición castellana de los textos que la desarrollan (Albiac, 2012).

El pasaje de Benjamin Constant que pone en marcha la polémica está redactado a comienzos de 1796, y aparece como capítulo VIII –*Des principes*- de su folleto de 1797

5 Maquiavelo, *Il Principe*, cap. XXIII.

dedicado a analizar los riesgos del reflujo contrarrevolucionario que sigue a la caída del Terror en 1794: *Des réactions politiques*. Allí se lee:

Por ejemplo, el viejo principio moral que declara el deber de decir la verdad, si alguien lo tomase incondicional y aisladamente, tornaría incomprensible cualquier sociedad. Tenemos la prueba de ello en las consecuencias muy inmediatas que un filósofo alemán sacó de ese principio, yendo hasta el punto de afirmar que la mentira dicha a un asesino que nos preguntase si un amigo nuestro perseguido por él no se refugia en nuestra casa, sería un crimen.

Constant alude aquí a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) y a *La paz perpetua* (1795). Pero también –como señala Albiac- resulta inseparable de la Ley del Gran Terror de junio de 1794 que abrió el reino de la delación y las denuncias clandestinas. En el pasaje antes citado de Constant se atribuye extrañamente a Kant algo que hasta ese momento él no había escrito –pero escribirá después: “...*la mentira, dicha a un asesino que nos preguntase... sería un crimen*”.

En vez de reaccionar contra esa falsa atribución, el viejo Kant la asume tranquilamente. Lo que su joven crítico le reprocha –y que él, de hecho, no ha escrito- es enteramente asumido en un breve escrito –“temible escrito”, que extrañamente y significativamente Arendt no menciona en su ensayo sobre la mentira de 1967-, llamado *Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía*.

En la *Fundamentación...* (1785), en efecto, Kant solo había impugnado moralmente la promesa mentirosa, y en *La paz perpetua* de 1795 anteponía la honradez (*Ehrlichkeit*) al pragmatismo político. Pero en 1797 todo cambia radicalmente en la formulación kantiana. Como si el folleto de Constant, dice Albiac, al formular su reproche, hubiera revelado a Kant mismo la radicalidad de su filosofía práctica.

El texto de respuesta que lleva al extremo –sugerido por Constant- la incondicionalidad de la mentira es *Sobre un presunto derecho...* (1797). En las antípodas exactas de Constant (a quien la experiencia del Terror le había dejado una enseñanza primordial: que el asesino no posee la dignidad de hombre que lo haría acreedor de la verdad), Kant arrebató esa dignidad precisamente a quien, para no ser cómplice del asesino, miente. La veracidad es más importante que evitar un asesinato, pues la veracidad es el lazo fundamental de toda sociedad y la promesa de veracidad es el fundamento del contrato social. La mentira –que es posible por la libertad- no solamente destruye la sociedad, sino también aniquila la dignidad de la persona.

Por ello es que -había escrito Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*- no tengo derecho a prometer de manera falsa cuando me encuentro en una situación de adversidad (por ejemplo si he sido capturado por un asesino) para sustraerme de ella. Al mentir no puedo adoptar una perspectiva universal -la mentira no podría jamás adquirir el estatuto de una máxima universal sin destruirse a sí misma- sino que necesariamente hago de mí mismo una excepción.

Contra este radicalismo de la veracidad, Constant, afirma que el deber de la verdad es correlativo del derecho a la verdad por parte de los seres humanos. Un asesino no tiene “derecho a la verdad”. El principio aislado, dice Constant, aplicado incondicionalmente y sin contexto, destruiría la sociedad. Es un deber decir la verdad. Pero el concepto de deber es inseparable del concepto de derecho y por consiguiente donde no hay derecho, no hay ningún deber. Puesto que no todos tienen derecho a la verdad, el deber de veracidad está condicionado por su existencia.

Es en respuesta directa al texto de Constant, en efecto, que Kant redacta *Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía*, donde afirma que la expresión “tener derecho a la verdad”, carece de todo sentido. Se debe en cambio decir que un hombre tiene derecho a su propia veracidad (*veracitas*) –es decir, a la verdad subjetiva en su persona. La injusticia de una mentira no recae necesariamente contra aquél a quien se miente, sino que es una injusticia más general en la parte más esencial del deber: una injusticia causada a la Humanidad en general.

La verdad no es una propiedad respecto de la cual les puede ser conferido un derecho a ella a ciertos individuos y negado a otros. El deber de veracidad no admite distinción entre personas respecto a las que exista tal deber, y personas respecto de las que no exista, puesto que se trata de un deber absoluto. *El deber de veracidad no está subordinado al deber de no causar mal (o daño), sino a la obligación absoluta de no cometer injusticia.* La mentira no se determina ni es condenable por el daño que pueda generar; lo es aún si produce un bien y ningún daño. En otras palabras: el deber de veracidad no es una máxima pragmática de prudencia sino una máxima moral. Y en ese texto Kant asume como corolario natural de los presupuestos de su filosofía práctica lo que Constant le atribuye haber dicho y que en realidad, hasta ese momento, no había dicho –o más bien no había escrito, pues en un asterisco a la cita de la atribución de Constant, anota Kant: “Confieso aquí que esto fue dicho por mí en algún lugar, pero no puedo ahora acordarme dónde” (Kant & Constant, 2012, p. 26).

Escrito de no más de cinco páginas que hace un hueco en lo admisible por la experiencia, en el sentido común, en las evidencias compartidas, y que sobre todo se vuelve “temible”

(según el adjetivo que le adjudica Derrida) a la luz de la historia posterior. Tal vez por todo ello es que debemos confrontarnos con él y hacer algo con él.

§§§§

El motivo de la disimulación como modo de resistencia y autoprotección ante los poderosos probablemente sea tan antiguo como la ética, aunque ha encontrado sus más exquisitas formulaciones en las épocas de destrucción de la política por la tiranía o el imperio. Séneca –que acabaría sus días condenado a muerte por Nerón- le advertía al joven Lucilio que “el hombre sabio se abstiene de provocar la ira de los poderosos, evita de este modo el poder que ha de dañarle, cuidando ante todo de no parecer que lo evita”.

No obstante, el arte del disimulo será considerado imprescindible en el ideal barroco del “vivir cauto”. Un conjunto de tratados acerca del claroscuro moral, entre los que se encuentran “El arte de conocer a los hombres” (1659) de M. Cureau de la Chambre, o el “Oráculo manual y arte de prudencia” (1647) de Baltasar Gracián, proporcionan un inestimable saber del ingenio, la agudeza y la discreción, a la vez que de la disimulación y la “demora” (ese breve instante de “ponderación misteriosa”, decía Gracián, en el que se juega el destino de una vida en un mundo lleno de peligros). En ese mundo, “el más plático saber consiste en disimular. Lleva riesgo de perder quien juega a juego descubierto...: a lince de discurso, jibias de interioridad”.

El lince y la jibia (o sepia, pequeño molusco que abunda en los mares templados) son los dos grandes emblemas de la cultura barroca, poderes contrarios y complementarios: el primero es alegoría de la penetración, la agudeza y el desciframiento; la segunda lo es de la disimulación, la ocultación y el encubrimiento. La conjunción delicada del lince y la jibia será el mayor saber del hombre barroco, concebido como espectador del “Gran teatro del mundo”, en el que se representan todas las comedias y todas las tragedias. Aquí, no nos sirven el cálculo preestablecido, ni la línea recta, ni el método, pues la sensibilidad barroca es anticartesiana, es sensibilidad de la incertidumbre que sólo admite la singularidad del juicio: no hay claridad y distinción que pudiera ser común a todos los que sigan un orden de secuencias, cuya aplicación carezca de dificultades si se presta la debida atención.

Uno de los textos más significativos de esta extraña sabiduría antigua fue publicado en Nápoles en 1641 por un oscuro secretario de corte llamado Torquato Accetto, bajo el sugestivo título *Della dissimulazione onesta* (Accetto 2005). Se trata, no obstante su brevedad,

de un escrito mayor de la escuela de la prudencia, entendida ésta como retención de la verdad, cautela en la veracidad y segregación de incertidumbre en torno de sí –y en cuanto tal como imitación de Dios.

Allí escribía Torquato, con un italiano terso y lleno de imágenes, que es amante de la paz quien disimula con un fin honesto, tolerando, callando, esperando, y mientras se va adaptando a cuanto le sucede, goza en cierto modo de las cosas que no tiene, en tanto que los violentos no saben gozar de las que tienen. También se invocan aquí animales, no el lince y la sepia sino la serpiente y la paloma (a partir de la exhortación evangélica a ser prudentes como serpientes y sencillos como palomas), siempre formas atentas a los daños innumerables que comporta el deseo desenfrenado de decir la verdad.

La disimulación, si honesta, no produce lo falso sino que “da algún reposo a la verdad”, protege su condición vulnerable y encubre su fragilidad de la prepotencia, el fanatismo o la impertinencia. Se acompaña siempre de un agudo sentido de la oportunidad, sabiendo que la inestabilidad de los tiempos y las formas es el destino de la criatura finita. La disimulación es un cuidado de sí que aprende a no deliberar en la propia tempestad y a dejar pasar la borrasca de las pasiones. Quien ejercita su mente en la disimulación sabe permanecer calmo ante lo que irrumpe y dependerá de él, “no del precipicio de los sentidos”, la expresión de cuanto le sucede.

Disimulación es el arte –fisiognómico, gestual, verbal- de no dejar ver las cosas como son. Mientras lo que no es sólo puede ser simulado –la simulación, por tanto remite al no ser-, la disimulación lo será siempre de algo que es, no es invención sino preservación, nunca exhibición sino sustracción; arte mayor de la inteligencia, que da a ver que nada se ve cuando más se ha visto.

Asimismo, en la disimulación apoya Torquato una teoría de la belleza, pues “todo lo bello – escribe- no es sino una gentil disimulación”, y si la rosa parece bella es porque disimula ser una cosa tan caduca, “persuadiendo a los ojos ser púrpura inmortal”. Así, toda belleza mortal –y toda belleza es mortal- no será más que “un cadáver disimulado por el favor de la edad”.

Aunque tal vez el sentido principal de la disimulación no es estético sino que viene dado en su dimensión política: tan importante como abstenerse de la pompa en la prosperidad y del lamento en la miseria es saber disimular en encuentro con la “injusta potencia”. Cuando el tirano “no deja ni respirar” y es peligroso mostrarse pálido ante él; cuando el hierro tiñe a la tierra de color púrpura con sangre inocente y nada es posible hacer, el honesto disimulo

permite “dejar el corazón, si no sano, al menos no tan oprimido” y evita de este modo la perdición por la ira –que, dice Torquato, es entre todas las pasiones el mayor enemigo del disimulo-. Triunfo de la paciencia acompañada siempre de un sentido de la oportunidad –que los griegos llamaban *kairós*- y una voluntad de justicia que no se mal dispensa ni se desperdicia en su arrebatado sino que espera su momento.

La disimulación honesta es el poder de los que no tienen poder, la herramienta de los justos: "miserio el mundo, si la disimulación no acudiera en ayuda de los miserios".

§§§§§

¿Qué es una *vida verdadera*? A distancia de la indignación y de la *parrhesía* –así como también de toda melancolía despolitizadora-, la escuela de la prudencia protege con procedimientos de reticencia y ocultamiento la singularidad de una vida que se interroga por su manera de construirse y la veracidad del pensamiento en momentos de adversidad (es así, en mi opinión, como podríamos interpretar la exigencia kantiana de honestidad y su intransigencia con la mentira, no solo como -ni reducida a- una acción comunicativa orientada a engañar a otro). Si lo interpretamos en clave existencialista, no idealista, el deber kantiano de veracidad o de autenticidad, será parte de un arte de la resistencia a la mentira que cunde, a la calumnia que amenaza, pero también un resguardo de la malversación de sí, y será acompañado en su fragilidad por las necesarias preceptivas de prudencias y las disimulaciones “honestas” sin las que todo propósito de construir una vida verdadera sería devorado por la adversidad.

La resistencia es una experiencia del tiempo activa y paciente, consciente de que la temporalidad es plural; de que hay muchos tiempos y es necesario elegir uno de ellos para pensar, para producir comunidad, para militar. Resistencia es lo que rehúsa la captura en el tiempo apresurado y corto de la adaptación a la adversidad inmediata o la reacción indignada, y adopta en cambio un tiempo imprevisible y misterioso -dispuestos a que sea largo, aunque finalmente no lo sea-, abierto por la memoria de quienes ya no están y, anticipadamente, por la memoria de los que van a venir. En efecto, con lo que hacemos construimos la memoria de quienes van a venir, y eso exige la mayor responsabilidad. Una responsabilidad por tiempos que tal vez no serán nunca nuestros.

O tal vez, en vez de resistencia debamos buscar otra palabra. En las páginas finales de su último libro, María Moreno enumera un conjunto de prácticas que Loli Ponce, Lila Pastoriza,

Pilar Calveiro, Norma Arrostito y otras mujeres realizaban mientras se hallaban cautivas en los centros clandestinos de detención durante la última dictadura cívico-militar. La llama “artes de la oscuridad”, pues “[no podían] nombrarse con una palabra de la que hemos abusado descontando su máximo valor: resistencia. En la resistencia *se responde*. Sus estrategias son las dictadas por un poder que presiona cuando la voluntad ha sido arrasada. Y *estas artes de la oscuridad son invención...*” (Moreno, 2018, p. 363).

Si esta -“invención”- fuera la palabra, acaso debería continuar atesorando, sin nombrarlas, antiguas palabras de la filosofía y la política como resistencia, verdad, prudencia, memoria..., y hacer con todas ellas algo diferente de sí mismas.

I. Referencias

- Accetto, T. (2005). *La disimulación honesta*. El cuenco de plata.
- Albiac, G. (2012). Estudio preliminar. En Kant, I. y B. Constant, *¿Hay derecho a mentir?* Tecnos.
- Arendt, H. (1996). Verdad y política. En *Entre pasado y futuro* (pp. 139-177). Península.
- Derrida, J. (1997). *Historia de la mentira: Prolegómenos*. Oficina de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras.
- Kant, I. & Constant B. (2012). *¿Hay derecho a mentir?* Tecnos.
- Koyré, A. (2001). *Reflexiones sobre la mentira*. Ediciones de las 47 picas.
- Moreno, M. (2018). *Oración*. Random House.