

Harry G. Frankfurt



**SOBRE LA
CHARLATANERÍA
(ON BULLSHIT)**

y

**SOBRE
LA VERDAD**



Paidós Contextos

Índice

[Portada](#)

[Sobre la charlatanería \(On Bullshit\)](#)

[Dedicatoria](#)

[Sobre la verdad](#)

[Dedicatoria](#)

[Introducción](#)

[I](#)

[II](#)

[III](#)

[IV](#)

[V](#)

[VI](#)

[VII](#)

[VIII](#)

[IX](#)

[Notas](#)

[Créditos](#)

Sobre la charlatanería (On Bullshit)

Sobre la manipulación de la verdad

Para Joan, con sincero afecto

Uno de los rasgos más destacados de nuestra cultura es la gran cantidad de *bullshit*^[*] («charlatanería») que se da en ella. Todo el mundo lo sabe. Cada uno de nosotros contribuye con su parte alícuota. Pero tendemos a no darle importancia. La mayoría confía bastante en su capacidad para detectar la charlatanería y evitar verse afectado por ella. Por eso el asunto no ha suscitado nunca demasiada preocupación ni ha sido objeto habitual de investigación.

En consecuencia, no tenemos una idea clara de lo que es la charlatanería, por qué abunda tanto o para qué sirve. Y carecemos de una valoración consciente de lo que la charlatanería significa para nosotros. Dicho de otra manera: carecemos de una teoría de la charlatanería. Propongo que empecemos a elaborar una concepción teórica de la charlatanería, ante todo mediante un análisis filosófico provisional y exploratorio. No voy a estudiar los usos y abusos retóricos de la charlatanería. Lo único que pretendo es dar una definición aproximada de «charlatanería» y explicar en qué se diferencia de lo que no es tal. O bien —dicho de manera algo diferente— exponer, más o menos esquemáticamente, su estructura conceptual.

Cualquier indicación de cuáles sean las condiciones lógicamente necesarias y suficientes para la constitución de la charlatanería está condenada a resultar arbitraria. Por un lado, la expresión *charlatanería* suele emplearse en sentido muy vago (simplemente, como un término genérico de significado parecido al de «falsedad», con un sentido literal escasamente determinado). Por otro lado, el fenómeno en sí mismo es tan vasto y amorfo que no hay análisis de su concepto, por muy brillante y perspicaz, que no sea reductivo. Y sin embargo debería ser posible decir algo de utilidad, aunque no fuera decisivo. Incluso las preguntas más básicas y preliminares acerca de la charlatanería siguen en definitiva, no sólo sin responderse, sino sin plantearse siquiera.

Por lo que sé, es muy poco lo que se ha trabajado sobre este tema. Yo tampoco me he puesto a estudiar la literatura al respecto, en parte porque no sé por dónde empezar. Para la versión inglesa del término hay desde luego un lugar bastante obvio donde buscar: el *Oxford English Dictionary*. El *OED* tiene un artículo sobre *bullshit* en los volúmenes suplementarios, así como también artículos sobre diversos usos pertinentes de la palabra *bull* («toro») y otros términos conexos. A su debido tiempo examinaré algunos de esos artículos. No he consultado diccionarios en lenguas distintas del inglés. Otra fuente interesante es el ensayo que da título a *The Prevalence of Humbug*, de Max Black.^[1] No estoy seguro de hasta qué punto el significado de *paparrucha* (*humbug*) está cerca del de *charlatanería* (*bullshit*). Desde luego, ambas palabras no pueden intercambiarse con total libertad; está claro que se usan de modo distinto. Pero la diferencia parece tener que ver más, en general, con cuestiones de registro y

otros varios parámetros retóricos que con el significado literal estricto, que es lo que más me interesa. En inglés es menos drástico y menos despectivo decir «¡humbug!» («¡paparruchas!») que decir «¡bullshit!» («¡charlatanerías!»). Por mor de este estudio partiré del supuesto de que no hay ninguna otra diferencia importante entre ambos términos.

Black propone una serie de sinónimos de *humbug*, entre ellos: *balderdash* («disparate»), *claptrap* («faramalla»), *hokum* («chorrada»), *drivel* («fantasmada»), *buncombe* («patraña»), *imposture* («impostura») y *quackery* («chuminada»). Esta lista de rebuscadas equivalencias no es demasiado útil, la verdad. Pero Black aborda también el problema de determinar la naturaleza de una paparrucha de manera más directa y ofrece la siguiente definición:

PAPARRUCHA: tergiversación engañosa próxima a la mentira, especialmente mediante palabras o acciones pretenciosas, de las ideas, los sentimientos o las actitudes de alguien.^[2]

Una formulación muy similar podría utilizarse plausiblemente para exponer las características esenciales de la charlatanería. Como preámbulo al desarrollo de un estudio específico de dichas características, comentaré los diferentes elementos de la definición de Black.

Tergiversación engañosa: esto puede parecer pleonástico. Black piensa sin duda que la paparrucha está necesariamente dirigida o destinada a engañar, que la tergiversación no es meramente inconsciente. En otras palabras, que es una tergiversación «deliberada». Ahora bien, si por necesidad conceptual la intención de engañar es un rasgo invariable de la paparrucha, entonces la propiedad de ser paparrucha depende, al menos en parte, del estado mental de quien la enuncia. No puede identificarse, por tanto, con ninguna de las propiedades —inherentes o relacionales— correspondientes simplemente al acto por el cual la paparrucha se enuncia. A este respecto, la propiedad de ser paparrucha es similar a la de ser mentira, que a su vez no se identifica con la falsedad ni con ninguna otra de las propiedades del enunciado que hace el mentiroso, sino que requiere que éste haga su enunciación en un determinado estado mental, a saber, con la intención de engañar.

Otra cuestión diferente es la de si hay otros rasgos esenciales de la paparrucha o de la mentira que no dependan de las intenciones y creencias de la persona responsable de la paparrucha o la mentira, o si, por el contrario, es posible que cualquier locución, sea la que sea, sirva —dado que el hablante se halla en un determinado estado mental— de vehículo de una paparrucha o una mentira. En algunas concepciones de lo que es mentir no se considera que haya mentira mientras no se haga ningún enunciado falso; en otras, uno puede estar mintiendo aunque lo que dice sea verdad, en tanto en cuanto uno crea que es

falso y lo diga con la intención de engañar. ¿Qué diremos en el caso de la paparrucha y la charlatanería? ¿Puede una expresión cualquiera considerarse una paparrucha o una charlatanería con tal de que la intención del hablante sea (por así decir) la que corresponde, o debe también la expresión poseer unas características determinadas?

Próxima a la mentira: parte de la importancia de decir que la paparrucha está «próxima a la mentira» ha de ser que, aunque posee algunas de las características propias de las mentiras, hay otras de las que carece. Pero eso no puede ser todo. Al fin y al cabo, todo uso del lenguaje sin excepción tiene algunos, pero no todos, los rasgos característicos de las mentiras: si no otro, al menos el de ser simplemente un uso del lenguaje. Sería, con todo, incorrecto describir todo uso del lenguaje como próximo a la mentira. La expresión de Black evoca la noción de algún tipo de continuo en el que la mentira ocupa un cierto segmento, mientras que la paparrucha se encuentra sólo en algún punto anterior de la escala. ¿Qué continuo podría ser ése, a lo largo del cual se encuentra siempre la paparrucha antes de encontrar la mentira? Tanto la mentira como la paparrucha son formas de tergiversación. No salta a simple vista, sin embargo, cómo podría entenderse en cuanto diferencia de grado la diferencia entre esas varias formas de tergiversación.

Especialmente mediante palabras o acciones pretenciosas: dos son los puntos que hay que señalar aquí. Primero, Black establece la paparrucha no sólo como una categoría de discurso, sino también como una categoría de acción; puede consistir en palabras o en actos. Segundo, su uso del adverbio «especialmente» indica que Black no considera el carácter pretencioso como una característica esencial o absolutamente indispensable de la paparrucha. No hay duda de que muchas paparruchas son pretenciosas. Es más, en lo que concierne a la charlatanería, la expresión «charlatanería pretenciosa» es casi una frase trivial. Pero yo me inclino a pensar que cuando la charlatanería es pretenciosa, es así porque la pretensión es su motivación más que un elemento constitutivo de su esencia. El hecho de que alguien actúe de manera pretenciosa no forma parte, a mi modo de ver, de lo que se requiere para que sus expresiones sean charlatanería. Por supuesto, eso es con frecuencia lo que cuenta para que la persona en cuestión se exprese así. Sin embargo, no hay que dar por hecho que la motivación de la charlatanería sea siempre y necesariamente la pretenciosidad.

Tergiversación [...] de las ideas, los sentimientos o las actitudes de alguien: el requisito de que quien invente una paparrucha esté esencialmente dando una visión tergiversada de sí mismo plantea algunas cuestiones fundamentales. Para empezar, siempre que alguien tergiversa deliberadamente *cualquier cosa*, ha de estar forzosamente tergiversando su propio estado de ánimo. Es posible, por

supuesto, que uno tergiverse solamente eso (por ejemplo, fingiendo que tiene un deseo o un sentimiento que realmente no tiene). Pero supongamos que alguien, contando una mentira o de otro modo cualquiera, tergiversa algo. Entonces tergiversa necesariamente dos cosas como mínimo. Tergiversa aquello de lo que está hablando —a saber, el estado de cosas que constituye el tema o referencia de su discurso— y, al hacerlo, no puede evitar tergiversar también su propio estado de ánimo. Así, por ejemplo, uno que mienta acerca de la cantidad de dinero que lleva en el bolsillo da una versión de ese hecho y, a la vez, da a entender que él cree esa versión. Si la mentira pasa, su víctima es objeto de un doble engaño al tener una creencia falsa acerca de lo que hay en el bolsillo del mentiroso y otra acerca de lo que pasa por la mente de éste.

Ahora bien, no es probable que Black pretenda que la referencia de la paparrucha sea en todos los casos el estado de ánimo del hablante. Al fin y al cabo, no hay ninguna razón especial para que la paparrucha no pueda versar sobre otras cosas. Probablemente, Black quiere decir que la paparrucha no se inventa primordialmente para inculcar al oyente una falsa creencia acerca del estado de las cosas de que se trata, sino que su intención principal es dar al oyente una falsa impresión de lo que pasa por la mente del hablante. En la medida en que se trate de una paparrucha, la creación de esa impresión es su principal objetivo y lo que le da sentido.

La interpretación de Black con arreglo a estos principios induce a adoptar una hipótesis que explique la caracterización que él hace de la paparrucha como «próxima a la mentira». Si yo le miento a alguien acerca de cuánto dinero tengo, no por ello estoy afirmando explícitamente nada acerca de mis creencias. Por consiguiente, uno puede sostener de manera bastante plausible que, aunque al contar la mentira tergiverso ciertamente lo que pasa por mi mente, esa tergiversación —en cuanto que es distinta de mi tergiversación de lo que llevo en el bolsillo— no es, estrictamente hablando, ninguna mentira, pues yo no me descuelgo propiamente con ninguna afirmación acerca de lo que pasa por mi mente. Y tampoco la afirmación que hago —por ejemplo, «Tengo veinte dólares en el bolsillo»— entraña ningún enunciado que me atribuya creencia alguna. Por otro lado, es incuestionable que al afirmar eso proporciono un fundamento razonable para hacer ciertos juicios sobre lo que yo creo. En particular, proporciono un fundamento razonable para suponer que creo tener veinte dólares en el bolsillo. Como esa suposición es, por hipótesis, falsa, al contar la mentira tiendo a engañar a los demás sobre lo que pasa por mi mente, aun cuando no cuento efectivamente ninguna mentira al respecto. A la luz de cuanto antecede, no parece antinatural ni inapropiado considerar que estoy tergiversando mis propias creencias de una forma que resulta «próxima a la mentira».

Es fácil imaginar situaciones conocidas que confirman sin lugar a dudas la concepción que tiene Black de la paparrucha. Pensemos en un orador del 4 de Julio[*] que pronuncia un pomposo «Nuestro gran país bendito de Dios, cuyos Padres Fundadores, divinamente inspirados, inauguraron una nueva era para la humanidad». Esto es sin duda una paparrucha. Tal como apunta la exposición de Black, el orador no está mintiendo. Estaría haciéndolo sólo si su intención fuera inculcar a su auditorio creencias que él mismo considera falsas en relación con cuestiones como la de si nuestro país es grande, si está bendito por Dios, si los Fundadores estaban divinamente inspirados y si lo que hicieron fue realmente inaugurar una nueva era para la humanidad. Pero al orador no le importa en realidad qué es lo que sus oyentes piensan de los Padres Fundadores ni del papel de la divinidad en la historia de nuestro país, etc. Al menos, no es un interés por lo que cada uno piense de esas cosas lo que motiva sus palabras.

Está claro que lo que convierte en una paparrucha el discurso del 4 de Julio no es básicamente que el orador considere falsas sus afirmaciones. En cambio, tal como indica la exposición de Black, el orador intenta que sus palabras transmitan una determinada impresión de sí mismo. No está tratando de engañar a nadie sobre la historia de los Estados Unidos de América. Lo que le importa es lo que el público piense de él. Quiere que lo consideren un patriota, alguien que alberga ideas y sentimientos profundos acerca de los orígenes y la misión de nuestro país, alguien que aprecia la importancia de la religión, que es sensible a la grandeza de nuestra historia, cuyo orgullo ante esa historia va de la mano de una actitud de humildad ante Dios, etc.

La concepción que tiene Black de la paparrucha parece, pues, encajar bastante bien en ciertos paradigmas. Sin embargo, no creo que capte con suficiente exactitud el carácter esencial de la charlatanería. Es correcto decir que la charlatanería, tal como él dice de la paparrucha, está cerca de la mentira y que los que la sostienen dan en cierto modo una imagen falsa de sí mismos. Pero lo que dice Black de esos dos rasgos no viene, desde luego, al caso. A continuación trataré, basándome en cierto material biográfico relativo a Ludwig Wittgenstein, de hacer una valoración preliminar pero más ajustada de las características fundamentales de la charlatanería.

Wittgenstein dijo en cierta ocasión que el siguiente fragmento de un poema de Longfellow podría servirle a él de lema:[3]

In the elder days of art
Builders wrought with greatest care
Each minute and unseen part,
For the Gods are everywhere.[*]

El sentido de estos versos es claro. En los viejos tiempos, los artesanos no cortaban por lo sano. Trabajaban con esmero y cuidaban cada aspecto de su trabajo. Tenían en cuenta cada una de las partes del producto y diseñaban y hacían cada una de ellas como era debido. Dichos artesanos no relajaban su concienzuda autodisciplina ni siquiera en detalles de su trabajo que generalmente resultaban invisibles. Aunque nadie fuera a darse cuenta de que esos detalles no estaban bien acabados, los artesanos habrían tenido mala conciencia por ello. De manera que no se barría nada debajo de la alfombra. O, dicho quizá de otra manera, no había lugar para la charlatanería.

Parece adecuado concebir los productos de mala calidad, fruto de un trabajo descuidado, como en cierto modo análogos a la charlatanería. Pero ¿de qué modo exactamente? ¿Acaso se parecen en que la charlatanería siempre es zafia y poco exigente, nunca busca la perfección y en su montaje jamás se presta una atención meticulosa a los detalles a los que alude Longfellow? ¿Es el charlatán (*bullshitter*), por su propia naturaleza, una persona zafia? Su producto, ¿por fuerza ha de ser desaliñado o basto? La palabra *shit* («mierda») en el equivalente inglés *bullshit* indica sin duda eso. Un excremento no es objeto de diseño ni trabajo sistemático; simplemente, se deja salir o se echa. Puede que tenga una forma más o menos coherente o puede que no, pero lo que es seguro es que en ningún caso ha sido «trabajado».

La noción de una charlatanería cuidadosamente elaborada encierra, pues, una cierta tensión interna. La atenta consideración de los detalles exige disciplina y objetividad. Implica aceptar las normas y limitaciones que proscriben dejarse llevar por el impulso o el antojo. Es precisamente esa actitud no egocéntrica lo que, en conexión con la charlatanería, resulta incongruente. Pero en realidad esa actitud no queda excluida por completo. Los campos de la publicidad y las relaciones públicas, así como el de la política, hoy día estrechamente relacionado con los anteriores, están repletos de ejemplos de charlatanería tan descarados que pueden servir como algunos de los paradigmas más clásicos e indiscutibles del concepto de charlatanería. Y en esos campos hay artesanos extremadamente diestros que —con ayuda de avanzadas y exigentes técnicas de estudios de mercados, encuestas de opinión, tests psicológicos, etc.— se dedican sin descanso a lograr que cada una de las palabras e imágenes que producen sea absolutamente correcta.

Pero aún queda algo por decir al respecto. Por muy atenta y conscientemente que proceda el charlatán, sigue siendo verdad que trata de librarse de algo. Hay sin duda en su actuación, como en la del artesano desaliñado, cierta forma de laxitud que resiste o elude las exigencias de una disciplina desinteresada y austera. La forma pertinente de laxitud no puede equipararse, es evidente, al

simple descuido o falta de atención a los detalles. A su debido tiempo trataré de ubicarla con más exactitud.

Wittgenstein dedicó en gran parte sus energías filosóficas a identificar y combatir lo que consideraba formas insidiosamente disolventes de «sinsentido». Según parece, él era también así en su vida personal. Esto puede verse en una anécdota relacionada con Fania Pascal, que lo conoció en Cambridge en la década de 1930:

Me acababan de extirpar las amígdalas y me hallaba en el Evelyn Nursing Home con el ánimo por los suelos. Entonces llamó Wittgenstein. Yo gruñí: «Estoy como un perro al que acaban de atropellar». Él respondió con fastidio: «Tú no tienes ni idea de cómo se siente un perro atropellado».[4]

¿Quién sabe lo que ocurrió realmente? Parece muy raro, casi increíble, que alguien pudiera objetar seriamente a lo que Pascal cuenta que dijo. La verdad es que esa caracterización de su estado de ánimo —tan candorosamente próxima al vulgar tópico «sentirse como un perro»— no resulta lo bastante provocativa como para suscitar una reacción tan viva o tan intensa como el fastidio. Claro que, si el símil de Pascal es ofensivo, ¿qué usos figurativos o alusivos del lenguaje no lo serán?

De manera que quizá la cosa no ocurrió realmente como dice Pascal. Quizá Wittgenstein trataba de hacer una pequeña broma y se le fue la mano. Sólo pretendía regañar a Pascal en broma haciendo una pequeña hipérbole, y ella interpretó mal el tono y la intención. Pensó que su observación molestaba a Wittgenstein cuando en realidad éste sólo trataba de animarla fingiendo un exagerado reproche o tomándole el pelo. En ese caso, el incidente no es en absoluto increíble ni raro.

Pero si Pascal no se dio cuenta de que Wittgenstein estaba sólo haciendo guasa, quizá la posibilidad de que hablara en serio no quedaba finalmente descartada. Ella lo conocía y sabía lo que se podía esperar de él; sabía cómo la hacía sentirse. La manera en que entendió o malentendió la observación de Wittgenstein probablemente no resultaba, pues, demasiado discordante con la percepción que ella tenía de la forma de ser de él. Podemos suponer con bastante aproximación que, aun cuando su narración del incidente no se atenga plenamente a los hechos en cuanto a la intención de Wittgenstein, se aviene lo bastante con su idea de Wittgenstein como para tener sentido para ella. A los efectos del presente análisis aceptaré la información de Pascal al pie de la letra, suponiendo que cuando se trataba de recurrir al uso del lenguaje alusivo o figurado, Wittgenstein era realmente tan ridículo como ella lo presenta.

Entonces, ¿qué es propiamente lo que el Wittgenstein de su anécdota encuentra objetable? Supongamos que él no se equivoca en cuanto a los hechos:

es decir, que Pascal no sabe cómo se sienten los perros atropellados. Aun así, cuando ella dice lo que dice, es obvio que no está «mintiendo». Habría mentido si al hacer su afirmación hubiera sido consciente de que se sentía bastante bien. Pues por poco que supiera de la vida de los perros, Pascal debía tener bien claro que un perro, cuando lo atropellan, no se siente muy bien que digamos. De modo que, si se hubiera sentido realmente bien, habría mentido al decir que se sentía como un perro atropellado.

El Wittgenstein de Pascal trata de acusar a ésta, no de mentir, sino de una tergiversación de otro tipo. Ella caracteriza su estado de ánimo como el propio «de un perro atropellado». Sin embargo, no está realmente familiarizada con la sensación a la que dicha frase se refiere. Por supuesto, la frase dista mucho de ser un completo sinsentido para ella; no está en modo alguno hablando por hablar. Lo que dice tiene una connotación inteligible que ella ciertamente entiende. Es más, sabe algo acerca de cómo es la sensación a la que la frase hace referencia: sabe al menos que es una sensación indeseable y nada placentera, una «mala» sensación. Lo malo de su afirmación es que trata de comunicar algo más que el simple hecho de que se siente mal. La caracterización de su estado de ánimo es demasiado específica, demasiado particular. El suyo no es simplemente un sentirse mal, sino, con arreglo a su explicación, la peculiar manera de sentirse mal propia de un perro cuando lo atropellan. Para el Wittgenstein del que nos habla Pascal, a juzgar por su respuesta, esa explicación es precisamente una charlatanería.

Ahora bien, suponiendo que Wittgenstein vea realmente la caracterización que hace Pascal de su estado de ánimo como un ejemplo de charlatanería, ¿por qué le molesta hasta ese punto? Lo hace, creo yo, porque percibe lo que Pascal dice —hablando de manera un tanto simplista— como ajeno a todo interés por decir la verdad. La afirmación de Pascal no encaja en la empresa de describir la realidad. Ni siquiera cree saber, como no sea de la manera más vaga, cómo se siente un perro atropellado. La descripción que hace de su propio estado de ánimo no es, por tanto, más que una ficción. Es, de arriba abajo, una pura construcción; o bien, si la ha sacado de alguna descripción distinta, se está limitando a repetirla casi sin pensar y sin tener para nada en cuenta cómo son las cosas realmente.

Es por esa despreocupación por lo que el Wittgenstein de Pascal la riñe. Lo que le molesta es que Pascal no se moleste siquiera en ver si su afirmación es correcta. Es muy probable, desde luego, que diga lo que dice sólo porque trata, un tanto torpemente, de hablar con un lenguaje colorista o parecer vivaz o de buen humor; y no hay duda de que la reacción de Wittgenstein —tal como ella la presenta— es de una intolerancia absurda. Pero sea como fuere, parece claro de

qué reacción se trata. Reacciona Wittgenstein como si creyera que ella habla de sus sentimientos de manera irreflexiva, sin prestar verdadera atención a los hechos pertinentes. Su afirmación no está «construida con el mayor cuidado». Pascal la hace sin molestarse en tener en cuenta para nada la cuestión de su exactitud.

Lo que molesta a Wittgenstein no es, obviamente, que Pascal haya cometido un error en su descripción de cómo se siente. Ni siquiera que haya incurrido en un descuido. Su laxitud o descuido no estriba en haber dejado que se deslizara un error en su exposición provocado por una caída, inconsciente o debida a una momentánea negligencia, del grado de atención que prestaba a la correcta presentación de los hechos. La cuestión es más bien que, hasta donde Wittgenstein puede ver, Pascal ofrece una descripción de un cierto estado de cosas sin atenerse verdaderamente a las exigencias que impone la empresa de brindar una adecuada representación de la realidad. Su falta no estriba en que no logre presentar las cosas correctamente, sino en que ni siquiera lo intenta.

Esto es importante para Wittgenstein porque, con razón o sin ella, se toma en serio lo que ella dice como una afirmación que pretende dar una descripción informativa de cómo se siente ella. La entiende dedicada a una actividad en la que resulta crucial la distinción entre lo que es verdadero y lo que es falso sin por ello preocuparse en absoluto de si lo que dice es verdadero o es falso. Es en ese sentido en el que la afirmación de Pascal aparece como ajena a todo interés por la verdad: no le preocupa el valor veritativo de lo que dice. Por eso no se puede considerar que esté mintiendo; pues ella no presume conocer la verdad, por lo cual no puede estar enunciando deliberadamente una proposición que ella sabe de antemano falsa: su afirmación no se basa ni en la creencia de que es verdadera ni —tal como corresponde a una mentira— en la creencia de que no lo es. Es precisamente esa ausencia de interés por la verdad —esa indiferencia ante el modo de ser de las cosas— lo que yo considero la esencia de la charlatanería.

Paso ahora a estudiar (de manera bastante selectiva) algunas entradas del *Oxford English Dictionary* que resultan pertinentes para clarificar la naturaleza de la charlatanería (*bullshit*). El *OED* define una *bull session* («tertulia») como «una conversación o discusión informal, especialmente de un grupo de varones». Pues bien, como definición, es a todas luces errónea. De entrada, el diccionario parece suponer que el uso del término *bull* en *bull session* sirve primordialmente para indicar el sexo. Pero aun cuando fuera verdad que los participantes en las tertulias fueran general o normalmente hombres, la afirmación de que una tertulia no es esencialmente más que una discusión informal entre hombres sería tan peregrina como la afirmación paralela de que un cotilleo es simplemente una conversación informal entre mujeres. Seguramente es cierto que los participantes

en un cotilleo han de ser mujeres. Sin embargo, el término *cotilleo* comporta algo más específico que eso respecto al tipo concreto de conversación informal entre mujeres al que corresponden típicamente los cotilleos. Lo que distingue el tipo de discusión informal entre hombres que constituye una tertulia es, en mi opinión, esto: aunque la discusión puede ser intensa e importante, no versa, en cierto sentido, sobre «lo real».

Los temas característicos de una tertulia tienen que ver con aspectos de la vida muy personales y emotivamente cargados, como, por ejemplo, religión, política o vida sexual. La gente suele ser reacia a hablar abiertamente sobre estos temas si piensan que se les puede tomar demasiado en serio. Lo que tiende a ocurrir en una tertulia es que los participantes aventuran diversas ideas y actitudes para ver qué efecto produce oírse a sí mismos diciendo esas cosas y para descubrir cómo responden los demás, sin dar por supuesto que estén comprometidos con lo que dicen: todo el mundo que participa en una tertulia sobreentiende que las afirmaciones que se hacen no necesariamente ponen de manifiesto lo que la gente cree o siente realmente. Lo esencial es posibilitar un alto nivel de desenvoltura y un enfoque experimental o exploratorio de los temas discutidos. De ahí que se procure gozar de un cierto margen de irresponsabilidad, de manera que los tertulianos se sientan animados a transmitir lo que piensan sin demasiado temor a que se les tome la palabra.

Dicho de otro modo, cada uno de los participantes en una tertulia parte del reconocimiento general de que lo que expresa o dice no ha de entenderse como si fuera lo que constituye sus convicciones profundas o lo que cree inequívocamente verdadero. El objeto de la conversación no es comunicar creencias. En consecuencia, los presupuestos habituales acerca de la conexión entre lo que la gente dice y lo que cree quedan en suspenso. Las afirmaciones hechas en una tertulia difieren de la charlatanería en el hecho de que no hay pretensión alguna de que se esté sosteniendo dicha conexión. Son como la charlatanería por el hecho de que están en cierto modo libres de toda preocupación por la verdad. Esta semejanza entre la tertulia (*bull session*) y la charlatanería (*bullshit*) queda sugerida también por la expresión *shooting the bull* («cháchara»), que se refiere al tipo de conversación que caracteriza las tertulias, y donde el término *shooting*^[5] es muy probablemente una variante depurada de *shitting*.^[6] El propio término *bull session* es, con toda probabilidad, una versión aséptica de *bullshit session*.

Un tema similar aparece en una acepción británica de *bull* en la que, según el *OED*, el término se refiere a «tareas rutinarias o ceremonias superfluas; disciplina excesiva o “puntillosidad”; formulismo burocrático». El diccionario aporta los siguientes ejemplos de dicho uso:

El escuadrón [...] estaba harto de todas aquellas pejugueras (*bull*) en torno a la estación (I. Gled, *Arise to Conquer*, vi, pág. 51, 1942). Presentándonos armas mientras desfilábamos delante de ellos haciendo vista a la derecha, y todas esas pejugueras (A. Baron, *Human Kind*, xxiv, pág. 178, 1953). Las aburridas tareas y «pejugueras» que rodean la vida de un diputado (*The Economist*, 8 de febrero, 470/471, 1958).

Aquí el término *bull* corresponde evidentemente a tareas que son accesorias por cuanto no tienen casi nada que ver con la intención primordial o el propósito que justifica la empresa que las exige. La puntiliosidad y el formulismo burocrático no contribuyen realmente, se supone, a los propósitos «reales» del personal militar o de los funcionarios del gobierno, aun cuando son impuestos por organismos o agentes a los que se supone conscientemente dedicados al logro de esos propósitos. Así, las «tareas rutinarias o ceremonias superfluas» que llamamos pejugueras se hallan desconectadas de los legítimos motivos que impulsan la actividad a la que se incorporan, exactamente igual que lo que la gente dice en las tertulias está desconectado de sus creencias arraigadas y del mismo modo que una charlatanería es ajena a la preocupación por la verdad.

El término *bull* se emplea también, en un uso más extendido y más familiar, como equivalente algo menos basto de *bullshit*. En una entrada de *bull* usada en ese sentido, el *OED* propone lo siguiente como definitivo: «Charlas o escritos triviales, insinceros o no verídicos; sinsentido». Ahora bien, no parece que sea un rasgo distintivo de esta acepción de *bull* que sea deficiente semánticamente o que carezca necesariamente de importancia; de modo que «sinsentido» y «trivial», aun dejando a un lado su vaguedad, no parece que sigan la pista correcta. La intención de «insinceros o no verídicos» va mejor encaminada, pero necesita de mayor precisión.^[7] La entrada correspondiente brinda también las dos definiciones siguientes:

1914, *Dialect Notes*, IV, 162. Bull: charla que no viene al caso; «humo».

1932, *Times Literary Supplement*, 8 de diciembre, 933/3. Bull es el término coloquial que se emplea para designar una combinación de farol, baladronada, «humo» y lo que en el ejército solíamos llamar «ciscarse en la tropa».

«Que no viene al caso» es apropiado, pero tiene un alcance demasiado amplio y demasiado vago. Comprende las digresiones y las alusiones irrelevantes hechas sin malicia, que no son invariablemente ejemplos de *bull*; además, decir que *bull* es lo que no viene al caso deja en el aire a qué caso se hace referencia. La referencia, en ambas definiciones, a «humo» es más útil.

Cuando calificamos una charla de «humo», queremos decir que lo que sale de la boca del que habla no es más que eso: simple vapor. Su discurso es vacío, sin sustancia ni contenido. En consecuencia, su uso del lenguaje no contribuye al propósito al que pretende servir. No se transmite más información de la que el

sujeto daría soplando. Existen, ocasionalmente, similitudes entre el humo y los excrementos que hacen que *humo* parezca un equivalente especialmente adecuado de *bullshit*. Así como llamamos humo a un discurso totalmente vacío de contenido informativo, así también el excremento es una materia de la que se ha eliminado todo lo alimenticio. El excremento puede verse como el cadáver del alimento, lo que queda cuando los elementos vitales presentes en aquél se han agotado. Desde este punto de vista, el excremento es una representación de la muerte que producimos nosotros mismos y que, ciertamente, no podemos dejar de producir en el proceso mismo de mantener nuestras vidas. Quizá sea por hacer de la muerte algo tan íntimo por lo que encontramos los excrementos tan repulsivos. En cualquier caso, el excremento no puede servir para nuestro sostén, de la misma manera que el «humo» no puede servir para la comunicación.

Veamos ahora los siguientes versos del Canto LXXIV de Ezra Pound, que el *OED* cita en su entrada de *bullshit* como verbo:

Hey Snag wots in the bibl’?
Wot are the books ov the bible?
Name ‘em, don’t bullshit ME. [*]

Es ésta una exigencia de hechos. Es evidente que a la persona interpelada se la ve como si de algún modo hubiera proclamado conocer la Biblia o interesarse por ella. El hablante sospecha que eso no es más que hablar por hablar y exige que la pretensión sea refrendada por los hechos. No va a aceptar un simple informe verbal; insiste en ver la cosa misma. En otras palabras, está denunciando el farol. La conexión entre charlatanería y farol se afirma explícitamente en la definición con la que se relacionan los versos de Pound:

Como verbo *trans.* e *intrans.*, hablar de sinsentidos (con alguien) [...] también farolear sobre la *competencia de uno* (en algo) hablando de cosas sin sentido.

Parece que toda charlatanería entraña algún tipo de faroleo. Sin duda está más cerca de farolear que de contar mentiras. Pero ¿qué entraña, en relación con su naturaleza, el hecho de que se parezca más a lo primero que a lo segundo? ¿Cuál es exactamente la diferencia aquí entre un farol y una mentira?

Tanto mentir como farolear son formas de tergiversación o engaño. Ahora bien, el concepto más central y característico de la naturaleza de la mentira es el de falsedad: el mentiroso es esencialmente alguien que deliberadamente enuncia una falsedad. También farolear tiene típicamente como objetivo transmitir algo falso. A diferencia del simple mentir, sin embargo, es más específicamente cuestión de falsificación que de falsedad. Eso es lo que cuenta para su proximidad con la charlatanería. Pues la esencia de la misma no es el hecho de

que sea «falsa», sino el de que es «fraudulenta». Para apreciar esta distinción hay que darse cuenta de que una falsificación o un fraude no han de ser en ningún sentido (salvo en la autenticidad misma) inferiores a la cosa real. Lo que no es auténtico no tiene por qué ser también defectuoso en algún otro aspecto. Al fin y al cabo, puede ser una copia exacta. Lo malo de una falsificación no es su aspecto, sino el modo en que se ha hecho. Esto apunta a un aspecto parecido y fundamental de la naturaleza esencial de la charlatanería: aunque se practica sin preocuparse por la verdad, no tiene por qué ser falsa. El charlatán crea falsificaciones. Pero eso no significa que las haga necesariamente mal.

En la novela de Eric Ambler *Dirty Story*, un personaje llamado Arthur Abdel Simpson recuerda el consejo que su padre le dio de niño:

Aunque sólo tenía siete años cuando mataron a mi padre, todavía me acuerdo muy bien de él y de algunas de las cosas que solía decirme. [...] Una de las primeras cosas que me enseñó fue:

«Nunca digas una mentira cuando puedas salir del paso con charlatanería».[8]

Esto presupone no sólo que hay una diferencia importante entre mentir y ejercer de charlatán, sino que lo segundo es preferible a lo primero. Ahora bien, seguro que el viejo Simpson no consideraba la charlatanería moralmente superior a la mentira. Ni es probable que viera las mentiras como algo invariablemente menos eficaz que la charlatanería para lograr los fines por los que se suele recurrir a aquéllas o a ésta. Después de todo, una mentira inteligentemente construida puede cumplir su misión con pleno éxito. Puede que Simpson creyera más fácil librarse de la charlatanería que de la mentira. O acaso quería decir que, aunque el riesgo de que a uno lo pillen en falso es aproximadamente el mismo en cada caso, las consecuencias de caer suelen ser menos graves para el charlatán que para el mentiroso. De hecho, la gente tiende a ser más tolerante con la charlatanería que con las mentiras, quizá porque nos sentimos menos inclinados a tomarnos las primeras como afrentas personales. Podemos tratar de distanciarnos de la charlatanería, pero es más probable que nos apartemos de ella encogiéndonos de hombros con impaciencia o cierta irritación que con el sentimiento de afrenta o ultraje que a menudo inspiran las mentiras. El problema de entender por qué nuestra actitud frente a la charlatanería suele ser más benévola que nuestra actitud frente a la mentira es un asunto importante, que dejaré como ejercicio para el lector.

La comparación que hace al caso no es, sin embargo, la que se establece entre contar una mentira y practicar algún tipo concreto de charlatanería. El viejo Simpson caracteriza la alternativa a contar una mentira como «salir del paso con charlatanería». Esto no sólo entraña la realización de alguna charlatanería concreta; exige un «programa» para ejercer de charlatán en la medida impuesta

por las circunstancias. Ésta es quizás una clave para entender el porqué de sus preferencias. Contar una mentira es un acto con una marcada intención. Está concebido para introducir una falsedad determinada en un punto preciso del conjunto o sistema de creencias, a fin de evitar las consecuencias de tener dicho punto ocupado por la verdad. Esto demanda un cierto arte, según el cual el narrador de la mentira se somete a las constricciones impuestas por lo que él cree ser la verdad. El embustero debe interesarse inevitablemente por valores veritativos. Para inventar una mentira cualquiera, ha de pensar que sabe qué es lo verdadero. Y para inventar una mentira eficaz, debe concebir su falsedad teniendo como guía aquella verdad.

En cambio, una persona que decide abrirse paso mediante la charlatanería goza de mucha más libertad. Su visión es más panorámica que particular. No se limita a introducir una falsedad en un punto determinado, por lo cual no está condicionada por las verdades que rodean dicho punto o intersectan con él. Está dispuesta, si hace falta, a falsear también el contexto. Esta libertad con respecto a las limitaciones que condicionan al mentiroso no necesariamente significa, desde luego, que su tarea sea más fácil que la del embustero. Pero el tipo de creatividad en que se basa es menos analítico y menos deliberativo que el requerido por la acción de mentir. Es más expansivo e independiente, con oportunidades más amplias de improvisación, colorido y juego de la imaginación. Es menos una cuestión de técnica que de arte. De ahí la conocida noción de «artista de la charlatanería». Sospecho que el consejo dado por el padre de Arthur Simpson refleja el hecho de que se sentía más fuertemente inclinado hacia este tipo de creatividad, independientemente de sus méritos o eficacia relativos, que hacia las exigencias, más austeras y rigurosas, de la mentira.

Lo que la charlatanería tergiversa esencialmente no es ni el estado de cosas al que se refiere ni las creencias del hablante respecto de dicho estado de cosas. Son dichas cosas lo que la mentira tergiversa, por el hecho de su falsedad. Dado que la charlatanería no tiene por qué ser falsa, se diferencia de las mentiras en su intención tergiversadora. Puede que el charlatán no nos engañe, o que ni siquiera lo intente, acerca de los hechos o de lo que él toma por hechos. Sobre lo que sí intenta necesariamente engañarnos es sobre su propósito. Su única característica distintiva es que en cierto modo tergiversa su intención.

Ésta es la clave de la distinción entre él y el embustero. Ambos dan una falsa representación de sí mismos como empeñados en comunicar la verdad. El éxito de cada uno de ellos depende de que logren engañarnos al respecto. Pero el rasgo de sí mismo que el mentiroso nos oculta es que está tratando de alejarnos de una percepción correcta de la realidad; no hemos de saber que él desea que creamos algo que él supone que es falso. El rasgo de sí mismo que oculta el charlatán, en

cambio, es que los valores veritativos de sus enunciados no tienen prácticamente interés para él; de lo que no hemos de darnos cuenta es de que su intención no es informar de la verdad ni tampoco ocultarla. Eso no significa que su discurso sea anárquicamente impulsivo, sino que la motivación que lo guía y lo controla prescinde de cómo son realmente las cosas de las que habla.

Es imposible mentir si uno no cree conocer la verdad. Producir charlatanería no requiere semejante convicción. Una persona que miente está, por tanto, respondiendo a la verdad y, en ese sentido, es respetuosa con ella. Cuando un hombre sincero habla dice sólo lo que cree verdadero; para el embustero, simétricamente, es indispensable que considere sus afirmaciones falsas. Para el charlatán, en cambio, no hay más apuestas: no está del lado de la verdad ni del lado de lo falso. Su ojo no se fija para nada en los hechos, como sí lo hacen, en cambio, los ojos del hombre sincero y del mentiroso, salvo en la medida en que pueda responder a su interés de hacer pasar lo que dice. No le importa si las cosas que dice describen correctamente la realidad. Simplemente las extrae de aquí y de allá o las manipula para que se adapten a sus fines.

En su ensayo sobre la mentira, san Agustín distingue ocho tipos de mentiras, que clasifica con arreglo a la clase de intención o justificación con que cada mentira se cuenta. Siete de esos tipos de mentiras se cuentan únicamente porque se piensa que son otros tantos medios indispensables para algún fin distinto de la mera producción de falsas creencias. En otras palabras, no es su falsedad como tal lo que atrae a quien cuenta las mentiras. Dado que se cuentan únicamente por su supuesto carácter indispensable para lograr un fin distinto del engaño mismo, san Agustín considera que son involuntarias: lo que quien las dice realmente desea no es contar una mentira sino alcanzar el fin propuesto. Por consiguiente, no son, en su opinión, mentiras reales, y quienes las cuentan no son propiamente mentirosos. Sólo la categoría restante contiene lo que san Agustín señala como «la mentira que se cuenta únicamente por el placer de mentir y engañar, esto es, la auténtica mentira».[*] Las mentiras de esta categoría no se cuentan como medio para ningún fin distinto de la propagación de la falsedad. Se cuentan por sí mismas únicamente, es decir, por amor del engaño:

Hay diferencia entre una persona que cuenta una mentira y un mentiroso. La primera es alguien que cuenta una mentira involuntariamente, en tanto que al mentiroso le gusta mentir y se recrea en la mentira. [...] Este último encuentra placer en mentir, regocijándose en la falsedad misma.[9]

Lo que san Agustín llama «mentirosos» y «auténticas mentiras» son casos raros y poco frecuentes. Todo el mundo miente de vez en cuando, pero hay muy pocas personas a quienes se les ocurra con frecuencia (o siquiera alguna vez) mentir por amor a la falsedad o al engaño.

Para la mayoría de la gente, el hecho de que un enunciado sea falso constituye en sí mismo una razón, por débil y fácilmente desdeñable que sea, para no formularlo. Para el mentiroso puro de san Agustín, en cambio, es ésa una razón a favor de hacerlo. Para el charlatán no es en sí misma ni una razón a favor ni una razón en contra. Tanto al mentir como al decir la verdad, la gente se rige por sus creencias acerca de cómo son las cosas. Dichas creencias los guían cuando tratan de describir el mundo, ya sea correctamente, ya sea engañosamente. Por esa razón, decir mentiras no tiende a incapacitar a una persona para decir la verdad en igual medida que lo hace la charlatanería. Al recrearse excesivamente en esta última actividad, que implica hacer afirmaciones sin prestar atención a nada que no sea el propio gusto al hablar, el hábito normal de una persona de tener presente cómo son las cosas puede quedar atenuado o perderse. Uno que mienta y otro que diga la verdad juegan, por así decir, en bandos opuestos del mismo juego. Cada uno responde a los hechos tal como los entiende, aunque la respuesta del uno se guía por la autoridad de la verdad, mientras que la respuesta del otro desafía dicha autoridad y rehúsa poner coto a sus exigencias. El charlatán ignora por completo esas exigencias. No rechaza la autoridad de la verdad, como hace el embustero, ni se opone a ella. No le presta ninguna atención en absoluto. Por ello la charlatanería es peor enemigo de la verdad que la mentira.

Quien se encarga de publicar u ocultar los hechos parte de la base de que son realmente hechos que pueden de algún modo determinarse y conocerse. Su interés en decir la verdad o en mentir presupone que hay una diferencia entre entender las cosas mal y entenderlas bien, y que es posible, al menos de vez en cuando, explicar la diferencia. Quien deje de creer en la posibilidad de identificar unos enunciados como verdaderos y otros como falsos sólo tiene dos alternativas. La primera es desistir tanto de los esfuerzos por decir la verdad como de los esfuerzos por engañar. Eso significaría abstenerse de hacer cualquier afirmación sobre los hechos. La segunda alternativa es continuar haciendo afirmaciones que pretenden describir cómo son las cosas, pero que no pueden ser otra cosa que charlatanería.

¿Por qué hay tanta charlatanería? Desde luego, es imposible estar seguro de si hoy día hay comparativamente más charlatanería que en otras épocas. Hay más comunicación de todo tipo en nuestra época que en ninguna época anterior, pero la proporción de charlatanería puede no haber aumentado. Sin dar por supuesto que la incidencia de la charlatanería es realmente mayor ahora, haré unas cuantas consideraciones que pueden ayudar a explicar por qué hay ahora tanta charlatanería.

La charlatanería es inevitable siempre que las circunstancias exigen de

alguien que hable sin saber de qué está hablando. Así pues, la producción de charlatanería recibe un impulso siempre que las obligaciones o las oportunidades que tiene alguien de hablar de cualquier tema exceden su conocimiento de los hechos que son pertinentes para el tema en cuestión. Esta discrepancia es corriente en la vida pública, donde la gente se ve a menudo impulsada —por sus propensiones individuales o por las exigencias de otros— a hablar largo y tendido de asuntos que hasta cierto punto ignora. Ejemplos estrechamente relacionados con el tema surgen de la convicción de que en una democracia todo ciudadano tiene la responsabilidad de opinar sobre cualquier cosa, o al menos sobre todo aquello que es propio de la conducción de los asuntos de su país. La ausencia de toda conexión significativa entre las opiniones de una persona y su percepción de la realidad será todavía más grave, ni que decir tiene, para alguien que crea en su responsabilidad, como agente moral consciente, para valorar acontecimientos y condiciones en cualquier parte del mundo.

La proliferación contemporánea de la charlatanería tiene también raíces más profundas en las diversas formas de escepticismo que niegan que podamos tener acceso seguro alguno a una realidad objetiva y que rechazan, por consiguiente, la posibilidad de saber cómo son realmente las cosas. Esas doctrinas «antirrealistas» socavan la confianza en el valor de los esfuerzos desinteresados por determinar qué es verdad y qué es falso, e incluso en la inteligibilidad de la noción de indagación objetiva. Una respuesta a esta pérdida de confianza ha consistido en renunciar a la disciplina exigida por la dedicación al ideal de la *corrección* para refugiarse en un tipo de disciplina muy diferente, impuesta por la persecución de un ideal alternativo de *sinceridad*. En lugar de tratar primordialmente de lograr representaciones precisas de un mundo común a todos, el individuo se dedica a tratar de obtener representaciones sinceras de sí mismo. Convencido de que la realidad no posee naturaleza alguna inherente que uno pudiera confiar en determinar como la verdad fiel de las cosas, se consagra a ser fiel a su propia naturaleza individual. Es como si decidiera que no tiene sentido intentar ser fiel a los hechos, por lo que, en vez de eso, ha de intentar ser fiel a sí mismo.

Pero es absurdo imaginar que nosotros mismos estamos determinados y somos, por tanto, susceptibles de descripciones correctas y de descripciones incorrectas, a la vez que suponemos que la atribución de determinación a cualquier otra cosa se ha revelado un error. Como seres conscientes, existimos sólo en respuesta a otras cosas y no podemos conocernos en absoluto a nosotros mismos sin conocer aquéllas. Más aún, no hay nada en la teoría, y ciertamente nada en la experiencia, que sustente el extraordinario juicio de que lo más fácil de conocer es la verdad acerca de uno mismo. Los hechos que nos conciernen no

son especialmente sólidos y resistentes a la disolución escéptica. Nuestras naturalezas son, en realidad, huidizas e insustanciales (notablemente menos estables y menos inherentes que la naturaleza de otras cosas). Y siendo ése el caso, la sinceridad misma es charlatanería.

Sobre la verdad

*Para Joan, una vez más
Al fin y al cabo, la idea fue suya*

Introducción

No hace mucho, publiqué un ensayo sobre la manipulación de la verdad^[*], titulado *On Bullshit* (Princeton University Press, 2005).¹ En dicho ensayo, propuse un análisis provisional del concepto de *bullshit*; es decir, especifiqué las condiciones que me parecieron necesarias y suficientes para aplicar el concepto de manera adecuada. Mi postura era que los *bullshitters*, manipula-dores o charlatanes, aunque se presentan como personas que simplemente se limitan a transmitir información, en realidad se dedican a una cosa muy distinta. Más bien, y fundamentalmente, son impostores y farsantes que, cuando hablan, sólo pretenden manipular las opiniones y las actitudes de las personas que les escuchan. Así pues, principalmente, su máxima preocupación consiste en que lo que dicen *logre* el objetivo de manipular a su audiencia. En consecuencia, el hecho de que lo que digan sea verdadero o falso les resulta más bien indiferente.

En aquel libro analicé también otras cuestiones. Por ejemplo, exploré la distinción —fundamental, aunque muchas veces pasa desapercibida— entre el *bullshit* y las mentiras. Expuse también diversas consideraciones para explicar la extraordinaria prevalencia y persistencia de la charlatanería en nuestra cultura, y llegué a la conclusión de que ésta es una amenaza aún más insidiosa que la mentira para el normal desarrollo de una vida civilizada.

En aquel momento, me pareció que con esto bastaba. No obstante, pasado un tiempo, me di cuenta de que en mi libro había obviado un tema del que ninguna discusión sobre la charlatanería puede prescindir. Bien es cierto que formulé una proposición importante (dando por supuesto que la mayor parte de mis lectores la compartirían), a saber: ser indiferente a la verdad es una característica indeseable e incluso criticable y, por tanto, la charlatanería es algo que debemos evitar y condenar. Pero no planteé nada semejante a una explicación cuidadosa y convincente (de hecho, no di ninguna) de por qué exactamente la verdad es tan importante para nosotros, o por qué vale la pena que nos preocupemos especialmente por ella.

En otras palabras, no logré explicar por qué la indiferencia a la verdad, a la que calificué como una de las características principales de la charlatanería, es

algo tan nefasto. Naturalmente, la mayor parte de la gente es consciente, y más o menos está dispuesta a admitirlo, de que la verdad posee una importancia considerable. Pero, por otro lado, pocas personas están en disposición de esclarecer qué es lo que hace que la verdad sea tan importante.

Todos sabemos que nuestra sociedad soporta sin cesar grandes dosis — algunas premeditadas, otras puramente accidentales— de charlatanería, mentiras y otras formas de tergiversación y engaño. Sin embargo, está claro que no parece que esta carga haya logrado —al menos hasta ahora— paralizar nuestra civilización. Tal vez algunas personas consideren, con cierto aire de suficiencia, que esto demuestra que, al fin y al cabo, la verdad no es tan importante, y que no hay ninguna razón especial para preocuparse por ella. En mi opinión, esto es un lamentable error.

En consecuencia, me propongo desarrollar aquí (como una especie de secuela de *On bullshit*, o como una indagación a la que el citado texto podría servir de prolegómeno) la importancia práctica y teórica que ciertamente cabe atribuir a la verdad, dejando al margen el hecho de si, por lo general, actuamos como si tuviéramos conciencia de ello o no.

Mi editor (el inimitable e indispensable George Andreou) me señaló la curiosa y paradójica circunstancia de que, si bien por una parte nadie se niega a admitir que la *charlatanería* nos asedia por todos lados, son muchas las personas que, con gran tenacidad por su parte, no están dispuestas a admitir —ni siquiera en principio— que pueda existir tal cosa como la *verdad*.

Sin embargo, mi objetivo no es (al menos no mediante una argumentación o un análisis directamente polémicos) resolver de una vez por todas el intrincado debate entre quienes aceptan que la distinción entre ser verdadero y ser falso es real y significativa y quienes, con gran energía (y con independencia de si están en lo cierto o no, o de si es *posible* que lo estén), sostienen que esta distinción carece de validez o que no se corresponde con ninguna realidad objetiva. Es poco probable que este debate llegue a resolverse algún día y, en términos generales, resulta bastante estéril.

En cualquier caso, incluso quienes persisten en negar la validez de la realidad objetiva de la distinción entre verdadero y falso siguen afirmando (sin que, al parecer, ello les cause ningún rubor) que esta negación es una postura que *verdaderamente* sostienen. Insisten en que la afirmación de que rechazan la distinción entre verdadero y falso es una afirmación incondicionalmente *verdadera* de sus creencias, que *no es falsa*. Precisamente, esta incoherencia *prima facie* en la articulación de su doctrina hace que no quede muy claro cómo interpretar qué es lo que intentan negar. Y, por otra parte, ello nos induce a preguntarnos hasta qué punto debemos tomar en serio su afirmación de que no

existe ninguna distinción que tenga sentido o valga la pena hacer entre lo que es verdadero y lo que es falso.

Otra de las tareas que me propongo aquí es evitar las enormes complejidades que implica cualquier esfuerzo serio de *definir* los conceptos de verdad y falsedad. Probablemente, éste sería otro empeño descorazonador que nos impediría centrarnos en lo principal. Así pues, me limitaré a dar por supuestas las formas más o menos universalmente aceptadas de entender estos términos. Todos sabemos qué significa decir la verdad acerca de diversas cosas sobre las cuales no nos cabe ninguna duda, como, por ejemplo, nuestros nombres y direcciones. Asimismo, comprendemos con igual claridad qué significa dar una información falsa de ellos. Sabemos muy bien cómo mentir al respecto.

En consecuencia, supondré que mis lectores se dan por satisfechos con estas nada pretenciosas y filosóficamente inocentes descripciones, propias del sentido común, de la diferencia entre lo que es verdadero y lo que es falso. Tal vez estas descripciones no lleguen a definir los conceptos con una precisión irrefutable y formal. No obstante, consideraré que tienen entidad suficiente para abordar la citada diferencia de manera inteligente y veraz.

Una última observación: mi argumentación se centrará exclusivamente en el valor y la importancia de la *verdad*, y no en el valor o la importancia de nuestros *esfuerzos por buscar* la verdad o de nuestra *experiencia al encontrarla*. Cuando la evidencia nos confirma que una determinada proposición es concluyente y que no es preciso plantear ninguna otra cuestión para comprobar que es verdadera, acostumbramos a sentir una gratificante sensación de plenitud y de haber logrado nuestro propósito, y a veces esta confirmación nos produce una gran emoción. Una demostración rigurosa resuelve de manera inequívoca toda incertidumbre razonable respecto a la verdad de la proposición; y con ello desaparece cualquier resistencia a aceptarla, lo cual resulta reconfortante y liberador. Nos libera de las ansiedades e inhibiciones de la duda, y nos permite dejar de preocuparnos sobre qué es lo que debemos creer. Nuestras mentes experimentan una sensación de calma y, por fin, se sienten relajadas y seguras.

Este tipo de experiencias resultan más o menos familiares a estudiosos y científicos. Tampoco son desconocidas para los demás, ya que también pueden producirse durante el normal desempeño de su actividad. Muchas personas entran en contacto con ellas en las clases de geometría que les imparten en el instituto, cuando les enseñan a apreciar la impecable demostración de algún teorema euclidiano y, de este modo, a *ver* de manera clara y distinta que el teorema ha sido *demostrado de manera concluyente*.

Pese al relativamente extendido disfrute de estas experiencias, y con independencia de su inequívoco interés y valor, es una cuestión que no volveré a

mencionar. Como dije antes, mi atención se centrará exclusivamente en el valor y la importancia que para nosotros tiene la verdad.

No exploraré el valor o la importancia de nuestra experiencia a la hora de establecer, o de intentar descubrir, qué es verdad. Lo que me propongo analizar aquí no es el proceso de indagación, ni la consecución de un resultado satisfactorio, sino el objetivo de dicho proceso.

Una vez explicitadas estas consideraciones y reservas preliminares, ya podemos empezar. La verdad, ¿es algo que en realidad nos preocupa —y debería preocuparnos— especialmente? ¿O este amor a la verdad, que profesan tantos y tan distinguidos pensadores y escritores, no será más que otro ejemplo de charlatanería?

I

Cuando intento poner de relieve por qué la verdad es importante para nosotros, lo primero que se me ocurre es un pensamiento que quizá puede parecer sumamente banal, aunque, pese a ello, es absolutamente pertinente. Pienso que, en muchas ocasiones, la verdad posee una gran utilidad práctica. En mi opinión, cualquier sociedad que procure gozar de un grado mínimo de funcionalidad debe tener una idea clara de la infinitamente proteica utilidad de la verdad. Al fin y al cabo, ¿cómo una sociedad que se no se preocupase por la verdad podría emitir juicios y tomar decisiones bien informadas sobre la manera más adecuada de gestionar sus asuntos públicos? ¿Cómo podría florecer, o siquiera sobrevivir, sin tener el conocimiento suficiente sobre los hechos relevantes para lograr sus objetivos y afrontar con prudencia y eficacia sus problemas?

Me parece aún más claro que los grados más elevados de civilización dependen, en mayor medida si cabe, de un respeto consciente por la importancia de la honestidad y la claridad a la hora de explicar los hechos, y de un persistente afán de precisión a la hora de determinar qué son los hechos. Es muy probable que las ciencias naturales y sociales, así como la gestión de los asuntos públicos, quedasen estancadas si no conservasen con sumo cuidado este respeto y esta preocupación. Lo mismo puede decirse de las artes prácticas y de las bellas artes.

Vivimos una época en la cual, por extraño que parezca, muchos individuos bastante cultivados consideran que la verdad no merece ningún respeto especial. Por supuesto, todos sabemos que una actitud displicente hacia la verdad es más o menos endémica entre el colectivo de publicistas y políticos, especies cuyos miembros suelen destacar en la producción de charlatanería, mentiras y cualquier otro tipo de fraudulencia e impostura que puedan imaginar. No es ninguna novedad, y ya estamos acostumbrados a ello.

Hace poco, sin embargo, una versión similar de esta actitud —o mejor dicho, una versión más extrema de esta actitud— se ha generalizado de manera preocupante entre el que, tal vez con cierta ingenuidad, podríamos considerar un colectivo de personas más fiable. Numerosos escépticos y cínicos imperturbables

sobre la importancia de la verdad (o respecto de las no menos importantes críticas contra el plagio) se cuentan entre reputados y premiados autores de *best sellers*, columnistas de periódicos importantes y, también, entre hasta ahora respetados historiadores, biógrafos, autobiógrafos, teóricos de la literatura, novelistas e incluso entre filósofos, colectivo este último del que sería razonable esperar una actitud más meditada.

Estos desvergonzados antagonistas del sentido común —pertenecientes a un determinado y emblemático subgrupo que se define como «posmoderno»— niegan, con gran energía y convencimiento, que la verdad responda a algún tipo de realidad objetiva. En consecuencia, niegan también que la verdad merezca una obligada deferencia y respeto. De hecho, rechazan enfáticamente un supuesto que no sólo es absolutamente fundamental en toda indagación y pensamiento responsable, sino que, ante ello, parecería totalmente inocuo: el supuesto según el cual «lo que los hechos son» es un concepto útil, o que, cuando menos, es una noción con un sentido inteligible. En cuanto al derecho a la deferencia y al respeto que solemos conceder a la verdad, la postura posmoderna es que tal derecho carece de fundamento. Insisten en que, simplemente, todo depende de cómo se miren las cosas.

Huelga decir que todos nosotros, bastante a menudo, de manera consciente y con toda tranquilidad, identificamos algunas proposiciones como verdaderas y otras como falsas. Sin embargo, los pensadores posmodernos se muestran impertérritos ante la innegable y generalizada aceptación de esta práctica. Y lo que es más sorprendente aún, ni siquiera se desconciertan ante los a menudo valiosos resultados y consecuencias de la misma. La razón de este arraigado empecinamiento es que, según el pensamiento posmoderno, las distinciones que trazamos entre lo verdadero y lo falso sólo se guían, en última instancia, por nada más incuestionablemente objetivo, o que posea alguna razón más sólida, que nuestro propio punto de vista individual. O, según otra variante de la doctrina, no son tanto las perspectivas personales las que tienen la última palabra, sino que estas palabras están condicionadas por limitaciones *impuestas* sobre todos nosotros, bien sea por estrictas limitaciones de orden político o económico o por las profundas motivaciones que rigen los hábitos y costumbres de nuestra sociedad. El punto en el que los posmodernos se basan principalmente es justo éste: lo que una persona *considera* verdadero puede ser simplemente una función de su punto de vista individual o bien está determinado por lo que la persona está *obligada a considerar* verdadero en virtud de diversas, complejas e ineludibles presiones sociales.

Este punto me parece no sólo demasiado simplista, sino también bastante obtuso. Seguramente es incuestionable, con independencia de lo que los

posmodernos o cualquier otra persona pueda decir, que los ingenieros y los arquitectos, por ejemplo, deben esforzarse por lograr —y a veces lo consiguen— una genuina objetividad. Muchos de ellos son sumamente competentes a la hora de valorar, por lo general con bastante precisión, los obstáculos que conlleva la puesta en marcha de sus planes y los recursos de los que disponen para vencer dichos obstáculos. No es de recibo pensar que las mediciones cuidadosamente ejecutadas, vitales para sus diseños y construcciones, están sometidas a los cambios de opinión y al ciego capricho que la dependencia de la perspectiva individual implicaría; ni tampoco sería plausible pensar que estos profesionales están sometidos a las frecuentemente arbitrarias e irrelevantes exigencias de las normas y tabúes sociales. Deben ser precisos, pero la precisión no basta. Las medidas deben ser estables, en cualquier situación y desde cualquier punto de vista que se hayan tomado, y también correctas.

Supongamos que un puente se derrumba aunque no haya soportado una carga fuera de lo normal. ¿Qué conclusión sacaríamos de ello? Como mínimo, que quienes proyectaron y construyeron el puente en cuestión han cometido algún error de bulto. Para nosotros, sería obvio que al menos alguna de las soluciones que concibieron, ante los múltiples problemas a los que se enfrentaban, resultó fatalmente incorrecta.

Esto también se aplica, por supuesto, al caso de la medicina. Los médicos deben tener una opinión fundada sobre cómo tratar la enfermedad y las lesiones. En consecuencia, necesitan saber qué medicamentos y qué procedimientos pueden, con la mayor certeza posible, ayudar a sus pacientes, cuáles de ellos no tendrán ningún efecto terapéutico y también cuáles pueden resultarles perjudiciales.

Nadie en su sano juicio confiaría en un constructor o se sometería al cuidado de un médico a quienes la verdad les tuviera sin cuidado. Incluso los escritores, los músicos y los artistas deben saber —en función de su género— cómo hacer bien las cosas. Al menos, deben ser capaces de no hacerlas demasiado mal. En el transcurso de su trabajo creativo, se encuentran invariablemente con problemas importantes, de técnica o de estilo. Determinadas formas de abordar estos problemas superan en mucho a otras, y tal vez la única manera indiscutiblemente correcta de resolver el problema sea no emplear ninguna de ellas. Sin embargo, muchas de las alternativas son manifiestamente correctas. De hecho, algunas de ellas pueden considerarse, de manera inmediata y sin ninguna duda, verdaderamente desacertadas.

En todos estos contextos existe una clara diferencia entre hacer las cosas bien y hacerlas mal, y por tanto una clara diferencia entre lo verdadero y lo falso. Ciertamente, a menudo se afirma que la situación es distinta si se trata de

análisis históricos o de comentarios sociales; sobre todo cuando se trata de valoraciones de las personas y las políticas que, por lo general, incluyen tales comentarios. El argumento que acostumbra a esgrimirse para apoyar esta afirmación es que dichas valoraciones siempre están muy influidas por las circunstancias y actitudes personales de quienes las realizan, y que por esta razón no podemos esperar que las obras de carácter histórico o sociológico sean rigurosamente imparciales y objetivas.

Hay que reconocer que, en estas materias, el elemento de subjetividad es inevitable. No obstante, existen unos límites importantes a lo que el reconocimiento de esta subjetividad implica, unos límites relativos al margen de variación a la hora de interpretar los hechos que cabe presumir, por ejemplo, que los historiadores respetarán. Hay una dimensión de la realidad que ni siquiera la más enérgica —o más laxa— comprensión de la subjetividad puede atreverse a vulnerar. Éste es el espíritu de la famosa respuesta de Georges Clemenceau cuando le pidieron que especulase sobre qué dirían los futuros historiadores sobre la Primera Guerra Mundial: «Desde luego, no dirán que Bélgica invadió Alemania».

II

Pese a todo, algunas personas logran convencerse a sí mismas —con cierto aire de suficiencia— de que, en propiedad, no puede considerarse que los juicios normativos (es decir, valorativos) tengan que ser o verdaderos o falsos. Su opinión es que un juicio de este tipo no remite a ningún hecho fáctico; es decir, a un hecho que *podría* ser correcto o incorrecto. Más bien consideran que tales juicios sólo expresan sentimientos y actitudes personales que, en sentido estricto, *no son verdaderos ni falsos*.

De acuerdo. Supongamos que damos este razonamiento por bueno. No obstante, queda claro que aceptar o rechazar un juicio de valor debe depender de otros juicios que, a su vez, son totalmente no normativos; es decir, de afirmaciones sobre hechos. De ahí que, razonablemente, no podemos juzgar por nosotros mismos que una determinada persona actúa mal desde un punto de vista moral si no disponemos de afirmaciones sobre hechos que describan ejemplos de su conducta que parezcan ofrecer pruebas concretas de carencia moral. Además, tales afirmaciones sobre hechos relativos al comportamiento de esta persona deben ser verdaderas, y el razonamiento mediante el cual derivamos nuestro juicio de valor sobre los citados hechos debe ser válido. De otro modo, ni las afirmaciones ni el razonamiento contribuyen a justificar la conclusión. No servirán para demostrar que la valoración fundamentada en ellos es razonable.

De ello se deduce que la distinción entre lo verdadero y lo falso sigue siendo absolutamente pertinente a la hora de valorar los juicios de valor o normativos, aun cuando acordemos que la distinción entre verdadero y falso no tiene una aplicación directa a estos juicios en sí mismos. Podemos admitir, si nos parece oportuno, que las valoraciones que hacemos no son verdaderas ni falsas. Sin embargo, no podemos admitir una caracterización similar de las afirmaciones sobre hechos, o del razonamiento, mediante los cuales debemos intentar sustentar estas valoraciones.

Del mismo modo, las afirmaciones sobre hechos son indispensables a la hora de explicar y validar los propósitos y objetivos que elegimos y nos proponemos conseguir. Por supuesto, muchos pensadores niegan que nuestra elección de

propósitos y objetivos (al menos de aquellos que no hemos elegido meramente por su valor instrumental para satisfacer otras ambiciones básicas) pueda justificarse de manera racional. Más bien, insisten, adoptamos propósitos y objetivos únicamente en virtud de lo que sentimos o deseamos en un determinado momento.

Seguramente es evidente que, en gran medida, elegimos los objetivos que deseamos, que amamos, y con los que nos comprometemos, por lo que *creemos* acerca de ellos; por ejemplo, que aumentarán nuestra riqueza o protegerán nuestra salud, o porque de una manera u otra servirán a nuestros intereses. Por tanto, la verdad o falsedad de las afirmaciones sobre hechos en las que nos basamos para explicar o validar la elección de nuestros objetivos y compromisos es sumamente importante para la racionalidad de nuestras actitudes y elecciones. A menos que sepamos que tenemos motivos para considerar como verdaderos determinados juicios sobre hechos, no podremos saber si realmente tiene algún sentido que sintamos y elijamos de la manera en que lo hacemos.

Por estas razones que acabo de exponer ninguna sociedad puede permitirse despreciar o no respetar la verdad. Sin embargo, no basta con que una sociedad se limite a reconocer, cuando ya no hay nada que hacer, que verdad y falsedad son conceptos legítimos e importantes. Además, la sociedad no debe olvidarse de alentar y apoyar a individuos capaces que se dediquen a adquirir y explotar verdades importantes. Por otra parte, sean cuales fueren los beneficios y las recompensas que a veces puedan obtenerse mediante la manipulación de la verdad, la ocultación o la mendacidad descarada, las sociedades no pueden permitirse tolerar a nadie ni nada que alimente una indiferencia displicente ante la distinción entre verdadero y falso. Mucho menos puede consentir la gastada y narcisista pretensión según la cual ser fiel a los hechos es menos importante que «ser fiel a uno mismo». Si hay una actitud *intrínsecamente* antitética a una vida social decente y ordenada, es ésta.

Una sociedad que de forma imprudente y obstinada se muestra negligente ante alguno de estos comportamientos está abocada a la decadencia o, en el mejor de los casos, a convertirse en algo culturalmente inerte. Ciertamente, será incapaz de conseguir algo importante, ni siquiera alguna de sus ambiciones más prudentes y coherentes. Las civilizaciones *nunca* han podido prosperar, *ni podrán* hacerlo, sin cantidades ingentes de *información fiable sobre los hechos*. Tampoco pueden florecer si están acosadas por las problemáticas infecciones de creencias *erróneas*. Para crear y mantener una cultura avanzada es preciso que no nos dejemos debilitar por el error y la ignorancia. Necesitamos saber un gran número de verdades, y también, desde luego, cómo hacer un uso productivo de ellas.

No se trata sólo de un imperativo social. También es aplicable a cada uno de nosotros, como individuos. Las personas precisan verdades que les permitan gestionar su estar en el mundo de manera efectiva y atravesar el cúmulo de obstáculos y oportunidades con los que todas las personas se enfrentan, invariablemente, a lo largo de sus vidas. Necesitan saber la verdad sobre qué comer y qué no, cómo vestirse (dadas las variables climáticas), dónde vivir (según la información relativa a cosas tales como las líneas de fallas tectónicas, las probabilidades de aludes y la proximidad de tiendas, centros de trabajo y escuelas), y también cómo hacer aquello por lo que le pagan, cómo criar a sus hijos, qué pensar de las personas que conoce, qué es capaz de lograr, qué le gustaría lograr, y una lista interminable de cuestiones mundanas pero no por ello menos vitales.

Nuestro éxito o fracaso en cualquier cosa que emprendamos, y por tanto en la vida en general, depende de si nos guiamos por la verdad o de si avanzamos en la ignorancia o basándonos en la falsedad. A su vez, esto depende, fundamentalmente, *de lo que nosotros hagamos con la verdad*. No obstante, *sin* verdad estamos destinados a fracasar antes de empezar.

En realidad no podemos vivir sin verdad. La necesitamos no sólo para comprender cómo vivir bien, sino para saber cómo sobrevivir. Por si fuera poco, es algo de lo que difícilmente podemos no darnos cuenta. Estamos obligados a reconocer, al menos de manera implícita, que la verdad es importante para nosotros; y, en consecuencia, también estamos obligados a comprender (de nuevo, al menos implícitamente) que la verdad no es una característica o una creencia ante la cual podemos permitirnos ser indiferentes. La indiferencia no sólo sería una cuestión de imprudencia negligente, sino que pronto se demostraría algo fatal. En la medida en que apreciamos que es importante para nosotros, entonces, razonablemente, nos podremos permitir abstenernos de querer la verdad sobre muchas cosas o de esforzarnos por poseerla.

III

Con todo, bien podríamos preguntarnos: ¿desde cuándo *ser razonable* ha significado mucho para nosotros? Es sabido que los humanos tenemos talento, que a menudo desplegamos, para ignorar y eludir los dictados de la racionalidad. ¿Cómo, pues, podemos considerar probable que respetaremos y suscribiremos el imperativo racional de tomar la verdad en serio?

Antes de que estas preguntas nos induzcan a rehuirlas precipitadamente, permítanme introducir en la argumentación algunas consideraciones pertinentes (y espero que útiles) de un excepcional filósofo portugués, holandés y judío: Baruch de Spinoza. Este filósofo sostenía que, con independencia de si disfrutamos o nos sentimos a gusto con ella, o de si apreciamos la especie de racionalidad de la que estamos hablando, ésta se *impondrá* sobre nosotros. Tanto si nos gusta como si no, realmente *no podemos evitar* someternos a ella. Tal como Spinoza planteó la cuestión, el *amor nos impulsa* a ello.

El filósofo explicó la naturaleza del amor de esta manera: «El amor no es sino la alegría, acompañada por la idea de una causa exterior» (*Ética*, parte III, proposición XIII, escolio). En cuanto a la idea de la «alegría», la definió como «una pasión por la que el [...] [individuo] pasa a una mayor perfección» (*Ética*, parte III, proposición XI, escolio).[*] Supongo que a muchos lectores estas proposiciones un tanto opacas les parecerán poco prometedoras. Verdaderamente, parecen bastante oscuras. Dejando al margen esta barrera que dificulta aprovechar debidamente los pensamientos de Spinoza, uno se podría preguntar, en primer lugar, y no sin cierta razón, si el filósofo tenía autoridad para reflexionar sobre el amor. Al fin y al cabo, no tenía hijos, nunca se casó y, por lo que sabemos, ni siquiera tuvo una amante fija.

Naturalmente, estos detalles relativos a su vida personal son irrelevantes excepto en las cuestiones relacionadas con su autoridad respecto al amor romántico, matrimonial o parental. Sin embargo, en realidad, cuando Spinoza escribía sobre el amor, no pensaba en ninguno de ellos. De hecho, no pensaba de manera concreta en ninguna de las facetas del amor que tiene necesariamente como objeto a *una persona*. Si me lo permiten, intentaré explicar lo que, según

creo, tenía en mente.

Spinoza estaba convencido de que todo individuo posee una naturaleza esencial que se esfuerza, a lo largo de su existencia, en cultivar y mantener. En otras palabras, creía que en cada individuo existe un ímpetu innato que le induce a perseverar en lo que esencialmente es. Cuando Spinoza escribió acerca de «la pasión por la que el [...] [individuo] pasa a una mayor perfección», se refiere a un aumento, por causa exterior (de ahí el término «pasión»; es decir, un cambio en el individuo que no emana de su propia acción, sino que se trata más bien de un cambio respecto del cual es *pasivo*), de las capacidades del individuo para sobrevivir y desarrollar en toda su plenitud su naturaleza esencial. Siempre que las capacidades de un individuo para alcanzar estos objetivos aumentan, el aumento de la potencia de obrar del individuo para alcanzarlos viene acompañado de un sentimiento de renovada vitalidad. El individuo es consciente de una potencia más vigorosa y expansiva para avanzar y seguir siendo como es en realidad. De este modo se siente más pleno, más lleno de vida.

Spinoza supone (de manera bastante plausible, a mi entender) que esta experiencia de aumento de la vitalidad, esta conciencia de una creciente capacidad de realizar y mantener la propia verdadera naturaleza, es intrínsecamente satisfactoria. Esta satisfacción puede tal vez compararse a la sensación de vitalidad que una persona experimenta cuando practica algún ejercicio físico, cuando sus pulmones, corazón y músculos llevan a cabo un esfuerzo mayor que de costumbre. Al trabajar con energía suele suceder que las personas se sienten mucho más vivas que antes de hacer ejercicio, cuando no son tan plena y directamente conscientes de sus propias capacidades, cuando se sienten menos rebosantes de vitalidad. Creo que ésta es una experiencia parecida a la que Spinoza pensaba cuando se refería a la «alegría»; esta alegría, como en mi opinión él la entendía, es un sentimiento que aumenta la propia capacidad para vivir, y seguir viviendo, conforme a nuestra verdadera naturaleza.

Pues bien, si una persona que experimenta alegría reconoce que ésta procede de alguna causa exterior —es decir, si la persona identifica algo o alguien como el objeto al que *debe* su alegría y de la que ésta *depende*—, Spinoza cree que, inevitablemente, esta persona *ama* dicho objeto. Así es como él entiende el amor: la manera en que respondemos a lo que reconocemos como causa de nuestra alegría. Por tanto, según esta descripción, las personas no pueden evitar amar todo aquello que para ellos es una fuente de gozo. Invariablemente, aman aquello que les *ayuda* a estar vivos y a ser ellos mismos con mayor plenitud. Creo que Spinoza, al menos en cuanto a esto se refiere, acierta en su planteamiento. Muchos ejemplos paradigmáticos de amor muestran, más o menos abiertamente, el modelo que él define: las personas tienden a amar lo que

consideran que les ayuda a «encontrarse a sí mismos», a «descubrir quiénes son en realidad» y a enfrentarse con éxito a la vida sin traicionar o comprometer sus naturalezas fundamentales.

A esta explicación de la naturaleza esencial del amor Spinoza añade una observación sobre el mismo que también parece acertada: «El que ama se esfuerza necesariamente por tener presente y conservar la cosa que ama» (*Ética*, parte III, proposición XIII, escolio). Las cosas que una persona ama son manifiesta y necesariamente preciosas para ella. Su vida, realización y continuo disfrute de su autenticidad personal dependen de ellas. Por tanto, es natural que se esfuerce en protegerlas y en asegurarse de que están a su alcance.

Según Spinoza, de lo expuesto anteriormente se sigue que las personas no pueden evitar amar la verdad. Y no pueden evitarlo, pensaba, porque no pueden evitar reconocer que la verdad es indispensable, pues les permite seguir vivos, comprenderse a sí mismos y vivir totalmente de acuerdo con sus propias naturalezas. Si no pudieran acceder a las verdades relativas a sus propias naturalezas individuales, sus capacidades y necesidades particulares y a la disponibilidad y correcta utilización de los recursos que necesitan para sobrevivir y prosperar, las personas tendrían que afrontar grandes dificultades en sus vidas. No podrían plantearse unos objetivos adecuados, y mucho menos perseguir estos objetivos con garantías de éxito. Se verían bastante impotentes para seguir adelante.

En consecuencia, según Spinoza, la persona que desprecia la verdad o es indiferente a ella debe ser una persona que desprecia o es indiferente a su propia vida. Esta actitud hostil y negligente para con uno mismo es sumamente rara y, por otra parte, difícil de mantener. Así, el filósofo llegó a la conclusión de que casi todo el mundo —todo el mundo que valora y que se preocupa por su propia vida— ama la verdad, a sabiendas o no. Hasta donde yo sé, Spinoza estaba totalmente en lo cierto al afirmar tal cosa. Prácticamente todos nosotros amamos la verdad, tanto si somos conscientes de ello como si no. Y, en la medida en que reconocemos lo que realmente significa afrontar los problemas que la vida conlleva, no podemos evitar amarla.

IV

Hasta este momento, mi argumentación sobre la verdad se ha fundamentado, esencialmente, en una consideración de tipo pragmático; es decir, de carácter consecuencialista o utilitarista. Por otra parte, es una consideración que tiene que ver con la «verdad» entendida *distributivamente*, como algo que no se refiere a una entidad de carácter misterioso que pueda identificarse y examinarse en sí misma como una realidad aparte, sino como una característica que pertenece a (o que está «distribuida» entre) una infinidad de proposiciones individuales y que sólo puede darse en la medida en que califica una u otra proposición verdadera. La argumentación que he desarrollado tiene que ver con la *utilidad* de muchas verdades a la hora de facilitar el buen planteamiento y la persecución de ambiciones y actividades sociales o individuales, una utilidad que estas verdades poseen sólo en virtud de ser *verdaderas*. Dicha utilidad es una característica de las verdades fácil de comprender, difícil de obviar y que a cualquier persona sensible le resulta bastante imposible negar. Por otra parte, nos proporciona la más obvia y elemental razón para que las personas se preocupen por la verdad — por la característica de actuar de acuerdo con la verdad— y la consideren algo importante para ellos.

Llegados a este punto, hagamos un esfuerzo y avancemos un poco más. Podemos desarrollar nuestra valoración de la importancia de la verdad considerando una cuestión que, de una manera u otra, surge de manera bastante natural cuando nos ponemos a reflexionar acerca de la obvia utilidad pragmática de la verdad. ¿Cómo es que las verdades poseen esta utilidad? ¿Cuál es el nexo explicativo entre el hecho de que sean verdad y el hecho de que tengan tanto valor práctico? En realidad, ¿por qué las verdades son útiles?

No es una pregunta difícil de responder. Más bien al contrario, es bastante fácil ver cómo *empezar* a responderla. Cuando llevamos una vida activa o intentamos plantear y gestionar diversos asuntos prácticos, tenemos que enfrentarnos a la *realidad* (una pequeña parte de la cual tiene que ver con nuestra actividad, no así su mayor parte). Los resultados de nuestros esfuerzos, así como

el valor de los mismos, dependerán, al menos parcialmente, de las propiedades de los objetos y situaciones reales que afrontamos. Dependerán de cómo sean estos objetos y situaciones reales, de en qué medida se ajusten a nuestros intereses y hasta qué punto, dadas sus características causalmente relevantes, respondan a lo que hacemos.

En la medida en que las verdades poseen un valor instrumental, tienen esta propiedad porque captan y transmiten la naturaleza de estas realidades. Las verdades son útiles en la práctica porque consisten en —y, por tanto, pueden procurarnos— una descripción precisa de las propiedades (incluyendo, especialmente, las capacidades causales y las potencialidades) de los objetos y las situaciones reales que debemos manejar a la hora de actuar.

Podemos actuar con seguridad, con razonables expectativas de éxito, sólo si disponemos de suficiente información relevante. Necesitamos tener suficiente conocimiento de lo que estamos haciendo, y de los problemas y oportunidades que probablemente surgirán a lo largo de nuestro camino. Aquí, tener suficiente conocimiento significa conocer los hechos —es decir, las realidades— que guardan una relación fundamental con nuestros proyectos y preocupaciones actuales. En otras palabras, se trata de conocer tanto como sea preciso la verdad de estas realidades para que podamos formular y alcanzar nuestros objetivos con inteligencia.

Una vez desentrañadas estas verdades —es decir, cuando hemos admitido que *son* verdad—, hemos aprendido que aquellos aspectos del mundo que en este momento tienen un interés especial para nosotros son realmente así. Esto nos permite apreciar qué posibilidades tenemos a nuestro alcance, a qué riesgos y peligros nos enfrentamos y qué podemos razonablemente esperar. Dicho en otros términos, ello hace posible —al menos hasta cierto punto— que sepamos dónde estamos.

Ahora bien, los hechos relevantes son los que son al margen de lo que nosotros podamos creer sobre ellos, y con independencia de lo que podamos desear que sean. Ésta es, realmente, la esencia y la naturaleza característica de la facticidad, del ser real: las propiedades de la realidad y, en consecuencia, las verdades sobre sus propiedades son lo que son, con independencia de cualquier intervención directa o inmediata de nuestra voluntad. No podemos cambiar los hechos, *como tampoco* podemos influir en su verdad, por el mero hecho de emitir un juicio o por un impulso del deseo.

En la medida en que conocemos la verdad, estamos en situación de guiar nuestra conducta con autoridad a partir de la naturaleza de la propia realidad. Los hechos —la verdadera naturaleza de la realidad— son el recurso último e incontrovertible de la indagación. En última instancia, dictan y apoyan una

resolución y el rechazo decisivo de todas las incertidumbres y dudas. Cuando era niño, solía sentirme oprimido por la caótica mezcla de ideas y creencias inverosímiles que diversos adultos intentaban inculcarme. Mi propia dedicación a la verdad se originó, por lo que puedo recordar, en la liberadora convicción de que una vez que supiera la verdad ya no me distraerían ni inquietarían las especulaciones, los presentimientos o las esperanzas de nadie (ni siquiera las mías).

En tanto aprehendemos las verdades que necesitamos conocer, podemos elaborar juicios sensatos sobre lo que nos gustaría que ocurriera y sobre los resultados a los que, con toda probabilidad, nos conducirían los diversos cursos de acción posibles. Ello se debe a que, más o menos, somos plenamente conscientes de lo que tenemos entre manos y a que sabemos cómo los objetos y situaciones que implicarían tomar un curso de acción u otro responderían a lo que hacemos. Por tanto, podemos desenvolvemos en una parte concreta del mundo sintiéndonos más relajados y seguros. Sabemos cuáles son los elementos importantes que constituyen nuestro entorno, sabemos dónde encontrarlos y podemos maniobrar con libertad sin darnos de bruces con ellos. En esta región del mundo, podemos empezar, por así decir, a sentirnos en casa.

Huelga decir que el «hogar» en el que nos encontramos puede no ser muy atractivo o acogedor. Puede estar plagado de escollos y trampas. Las realidades que se presentarán ante nosotros pueden ser peligrosas e inquietantes. En vez de sentirnos seguros a la hora de afrontar lo que nos espera, podemos no tener ninguna confianza en que lograremos superarlo con éxito, o tan siquiera en que conseguiremos librarnos de ello sin sufrir ningún daño.

Algunas personas nos dirán que pueden existir realidades tan espantosas, desalentadoras y desmoralizadoras que mejor sería no saber nada de ellas. No obstante, a mi modo de ver, casi siempre vale más la pena *afrontar* los hechos con los que tenemos que lidiar que permanecer en la ignorancia. Al fin y al cabo, esconder la cabeza bajo el ala no hará que la realidad sea menos peligrosa y amenazante y, además, nuestras oportunidades de enfrentarnos con éxito a los riesgos que plantea seguramente serán mayores si decidimos ver las cosas tal como son.

En mi opinión, esto se aplica tanto a la verdad sobre nuestro propio carácter e inclinaciones como a las realidades del mundo que nos rodea. Tenemos que saber qué es lo que realmente queremos, lo que más nos satisface, y qué ansiedades son las que, de manera recurrente, nos impiden actuar como desearíamos. No cabe duda de que conocerse a uno mismo es un objetivo muy difícil de conseguir y, al propio tiempo, la verdad acerca de quiénes somos puede resultarnos angustiosa. Sin embargo, entre los esfuerzos que realizamos para

alcanzar nuestros objetivos en la vida, puede ser mucho más importante que estemos dispuestos a afrontar lo que nos disgusta de nosotros que simplemente limitarnos a tener plena conciencia de los obstáculos que nos depara el mundo exterior.

Sin la verdad no podemos opinar sobre cómo son las cosas ni saber si nuestro criterio es acertado. De una manera u otra, desconocemos la situación en la que nos encontramos. No sabemos qué está sucediendo dentro de nosotros mismos ni en el mundo que nos rodea. Si tenemos algunas creencias importantes sobre estas cuestiones, son erróneas y, naturalmente, las falsas creencias no nos sirven de nada. Quizás, en alguna ocasión, podamos ser *felizmente* ignorantes o estar *contentos* y engañados, y en estos casos, pese a las dificultades que nos acechan, durante algún tiempo podremos evitar sentirnos especialmente preocupados o confusos. Sin embargo, no debemos olvidar que, con toda probabilidad, nuestra ignorancia o nuestras falsas creencias no harán más que empeorar la situación.

El problema con la ignorancia y el error estriba, por supuesto, en que no tenemos ninguna idea clara de nada. Si carecemos de las verdades necesarias, no tenemos más guía que nuestras propias e irresponsables especulaciones o fantasías y los persistentes y poco fidedignos consejos de los demás. En consecuencia, a la hora de planificar nuestra conducta, sólo podemos regirnos por nuestros poco informados supuestos y esperar, cruzando los dedos, que todo vaya bien. No sabemos dónde estamos. Actuamos a ciegas. Sólo podemos avanzar a tientas haciendo lo que buenamente podemos.

Esta forma de actuar puede funcionar bastante bien durante algún tiempo. Sin embargo, al final nos llevará, inexorablemente, a meternos en problemas. No sabemos muy bien cómo evitar o superar los obstáculos y peligros que se nos vienen encima. En realidad, estamos condenados a no darnos cuenta de ellos hasta que es demasiado tarde. Y, naturalmente, llegados a este punto, sólo aprenderemos de ello si admitimos nuestra derrota.

V

Según una antigua definición, los seres humanos son animales racionales. La racionalidad es nuestra característica más distintiva, que nos diferencia de las criaturas de cualquier otra especie. Al propio tiempo, sentimos una poderosa inclinación —y nos hemos persuadido de que tenemos también una razón convincente para ello— a considerar que nuestra racionalidad nos hace superiores a ellas. En cualquier caso, se trata de la característica de la que los humanos nos sentimos, de manera insistente y perseverante, más orgullosos.

Sin embargo, no sería correcto pensar que nos comportamos de manera racional si no reconocemos la diferencia entre lo que es verdadero y lo que es falso. Ser racional es, fundamentalmente, una cuestión de ser sensible a las razones. Pues bien, las razones están constituidas por hechos: el hecho de que llueva constituye una razón —naturalmente, no concluyente— para que los individuos que habitan en la zona en la que está lloviendo, y que prefieren no mojarse, lleven paraguas. Cualquier persona racional que entienda qué es la lluvia y conozca la función de los paraguas estaría de acuerdo con ello. Dicho en otros términos, el hecho de que llueva en determinadas zonas significa que las personas que viven en ellas tienen una razón para llevar paraguas si no quieren mojarse.

Sólo si *verdaderamente* es un hecho que está lloviendo en esa región determinada —y, por tanto, sólo si la afirmación «Está lloviendo en esa zona» es *verdadera*—, el que esté lloviendo o la afirmación que se sigue de ello proporciona una razón para llevar paraguas. Las afirmaciones falsas no son una ayuda racional para nada; nadie puede utilizarlas realmente como una razón para actuar de una manera determinada. Por supuesto, una persona puede desplegar su virtuosismo intelectual imaginando (es decir, deduciendo) las implicaciones de las afirmaciones falsas, mostrando, en otras palabras, qué conclusiones *podrían* derivarse racionalmente si en realidad fuesen verdaderas y *no* falsas. Esta muestra de agilidad y capacidad de razonamiento deductivo puede ser un ejercicio entretenido e incluso digno de encomio; posiblemente, también puede servir para alimentar en quien lo practica una cierta vanidad hueca e insustancial.

En condiciones normales, sin embargo, estos ejercicios no tienen mucho sentido.

Así pues, las ideas de verdad y facticidad son indispensables para dotar de plena sustancia el ejercicio de racionalidad. De hecho, son indispensables incluso para comprender el concepto mismo de racionalidad. Sin ellas, esta idea carecería de significado, y la racionalidad (fuera lo que fuese, de ser algo, en unas condiciones tan deficitarias) no serviría prácticamente para nada. No podemos considerarnos criaturas cuya racionalidad nos dota de una ventaja sustancial respecto a otras —de hecho, de ningún modo podemos considerarnos criaturas racionales— si no nos pensamos como seres que reconocen que los hechos, y las afirmaciones verdaderas sobre ellos, son indispensables, ya que nos proporcionan razones para creer (o para no creer) diversas cosas y para emprender (o no) diversas acciones. Si no respetamos la distinción entre verdadero y falso, también podemos despedirnos de nuestra tan cacareada «racionalidad».

VI

Evidentemente, los conceptos de verdad y facticidad tienen una relación muy estrecha. A cada hecho le corresponde un enunciado verdadero que lo describe, y a todo enunciado verdadero le corresponde un hecho. También existen unos vínculos estrechos entre la idea de *verdad* y las de *confianza* y *confidencia*. Estas relaciones se ponen de manifiesto etimológicamente si consideramos la notable semejanza entre la palabra *truth* [«verdad»] y el en cierto modo arcaico término inglés *troth* [«fidelidad»]. (Las referencias a la etimología a menudo presagian algún tipo de manipulación; pero confíe en mí o, si lo prefiere, compruébelo usted mismo.)

Aunque ha dejado de ser una expresión de uso común, por lo general todos entendemos que en las ceremonias de petición de mano y de matrimonio el hombre y la mujer puedan «prometerse fidelidad [*troth*]» el uno al otro. ¿Qué significa que cada uno prometa *fidelidad* al otro? Pues significa que cada uno promete ser *veraz* con su pareja. Las dos personas se comprometen mutuamente a cumplir diversas expectativas y exigencias definidas por la moralidad o por las costumbres locales. Cada uno asegura al otro que puede *confiar* en que será *veraz*, al menos en lo que se refiere al cumplimiento de estas expectativas y exigencias concretas.

Naturalmente, es importante que las personas puedan confiar unas en otras, no sólo en los contextos de compromiso matrimonial o de esponsales. Las relaciones sociales y comunitarias en general, en sus diversos aspectos y modos, sólo pueden ser eficientes y armoniosas si las personas tienen un grado de confianza razonable en que los demás individuos, en general, son de fiar. Si la mayor parte de la gente fuera deshonesto e indigno de confianza, la posibilidad misma de una vida social pacífica y fructífera se vería amenazada.

Esto ha llevado a algunos filósofos a señalar, con notable insistencia, que la mentira debilita la cohesión de la sociedad humana de manera irreparable. Immanuel Kant, por ejemplo, afirmó que: «Manifestar las intenciones constituye la base principal de cualquier tipo de asociación humana y por eso es tan importante que cada cual sea sincero al comunicar sus pensamientos, ya que sin

este supuesto el trato social pierde todo su valor».[*] Y defendió esta postura porque la mentira amenaza a la sociedad del siguiente modo: «Una mentira siempre perjudica a otro; si no a un hombre en concreto, perjudica a la humanidad en general».[*] Michel de Montaigne sostuvo algo similar: «Al realizarse nuestro entendimiento únicamente por la palabra, aquel que la falsea traiciona la relación pública».[*] «El mentir es vicio maldito», dijo Montaigne. Y a continuación añadió: «Si conociésemos el horror y el peso de la mentira, la perseguiríamos hasta la hoguera con más justicia que a otros crímenes».[*] En otras palabras, los mentirosos —más que los criminales de cualquier otro tipo— merecen ser quemados en la hoguera.

Ciertamente, Kant y Montaigne tenían razón, pero exageraban. Un trato social efectivo no depende, *estrictamente*, como ellos sostuvieron, de que la gente se diga la verdad (no en el sentido en que, por ejemplo, la respiración *depende estrictamente* del oxígeno, siendo *del todo imposible* la una sin el otro); ni la conversación pierde *todo* su valor cuando las personas mienten (en ella puede darse alguna información real, y el valor de la conversación como entretenimiento puede incluso aumentar). Al fin y al cabo, la cantidad de mentiras y tergiversaciones de todo tipo que hoy en día circulan por el mundo (de las cuales el inconmensurable flujo de *bullshit*, de manipulación de la verdad, no es en sí mismo más que una mínima parte) es enorme, y pese a ello la vida social productiva logra, de alguna manera, subsistir. El hecho de que a menudo las personas mientan, o actúen de una manera fraudulenta, no hace que sea imposible beneficiarse de vivir o hablar con ellas. Sólo significa que debemos ser cautelosos.

Podemos seguir nuestro camino de manera bastante satisfactoria a través de un entorno falso y fraudulento, en la medida en que razonablemente podamos contar con nuestra propia capacidad de discernir, con ciertas garantías, entre situaciones en las que las personas tergiversan las cosas y escenarios en los que actúan con franqueza. Así pues, la confianza generalizada en la autenticidad de los demás no es esencial si tenemos razones para confiar en nuestro discernimiento.

Hay que reconocer que se nos engaña con bastante facilidad. Además, sabemos que esto es así, lo cual hace que sea difícil tener y conservar una sólida y justificable confianza en nuestra capacidad de percibir cuándo quieren engañarnos. Por esta razón, una falta de respeto generalizada y displicente por la verdad supondría una pesada carga para el trato social. No obstante, nuestro interés en proteger a la sociedad de esta carga no es la razón fundamental de que nos preocupemos por la verdad.

Cuando nos encontramos con personas que nos mienten, o que de alguna

manera manifiestan su desprecio por la verdad, su actitud suele causarnos irritación y disgusto. Pero la razón fundamental de ello no es, como presumiblemente Montaigne y Kant hubieran considerado, porque temamos que la mendacidad que se manifiesta ante nosotros amenace o suponga un lastre para la sociedad. Nuestra preocupación principal no es, claramente, la de un *ciudadano*. Lo que provoca nuestra respuesta al mentiroso de manera inmediata no es nuestra *conciencia cívica*, sino algo más personal. Por lo general, excepto en aquellos casos en los que las personas tergiversan cuestiones en las que directamente están en juego importantes intereses públicos, nos afectan bastante menos los perjuicios que los mentirosos puedan causar al bienestar general que su conducta hacia nosotros. Lo que hace que nos pongamos en su contra, tanto si de algún modo se las han arreglado para traicionar a la humanidad como si no, es que, ciertamente, nos han ofendido.

VII

¿Cómo nos ofende la mentira? En realidad, como todos sabemos, hay muchas circunstancias en las que las mentiras no nos resultan ofensivas en modo alguno. En ocasiones, incluso, pueden ser beneficiosas. Por ejemplo, una mentira puede evitarnos, en cierto modo, ser conscientes de determinados estados de cosas, cuando nadie (incluyéndonos a nosotros mismos) tiene nada especial que ganar porque lo seamos y cuando nuestro conocimiento de ellos nos causaría, a nosotros o a otras personas, una gran aflicción. O también en el caso de que una mentira nos disuada de embarcarnos en una situación que nos parece tentadora pero que en realidad nos haría más mal que bien. Ciertamente, debemos reconocer que, a fin de cuentas, algunas veces, el que nos hayan dicho una mentira nos ha ayudado.

Aun así, a menudo, en ciertos momentos, sentimos que seguramente *algo* había de malo en lo que el mentiroso hizo. En ciertas circunstancias, sería razonable agradecer la mentira. No obstante, por mucho bien que ésta hubiera podido hacer, en el fondo creemos que habría sido mejor si sus efectos beneficiosos se hubieran obtenido sin faltar a la verdad, sin tener que recurrir a ella.

Lo peor de las mentiras es que éstas se las arreglan para interferir en (y perjudicar) nuestra tendencia natural a percatarnos del verdadero estado de las cosas. Su objetivo es impedir que nos demos cuenta de lo que está sucediendo en realidad. Al mentirnos, el mentiroso procura engañarnos para que creamos que las cosas son distintas de como son en realidad. Intenta imponernos su voluntad. Su objetivo es inducirnos a aceptar sus patrañas como si de una descripción exacta del mundo se tratase.

En la medida en que lo consiga, adquiriremos una visión del mundo cuya única fuente es su imaginación, y que no se fundamenta, de manera directa y fiable, en los hechos relevantes. El mundo en que vivimos, en la medida en que nuestra concepción del mismo se asienta en la mentira, es un mundo imaginario. Puede haber lugares peores para vivir, pero este mundo imaginario no nos sirve a ninguno de nosotros como residencia permanente.

Las mentiras no tienen otro objetivo que perjudicar nuestra concepción de la realidad. Por ello, su objetivo es, de manera muy real, enloquecernos. Si nos las creemos, nuestro intelecto está ocupado y gobernado por las ficciones, fantasías e ilusiones que el mentiroso ha urdido para nosotros. Lo que aceptamos como real es un mundo que otros no pueden ver, tocar o experimentar de manera directa. En consecuencia, una persona que cree una mentira está obligada por ella a vivir «en su propio mundo», un mundo en el que los demás no pueden entrar y en el que ni siquiera el mentiroso reside de verdad. Así, la víctima de la mentira se encuentra, en función del grado de privación de verdad, expulsada del mundo de la experiencia común y aislado en un reino ilusorio en el que no hay ningún camino que los otros puedan encontrar o seguir.

De ello se sigue que la verdad y nuestra preocupación por ella nos conciernen de un modo que no sólo tiene que ver con nuestros intereses prácticos y cotidianos, sino que al propio tiempo poseen un significado más profundo y perjudicial. Una de las poetisas contemporáneas cuya lectura resulta más gratificante, Adrienne Rich, nos ofrece una descripción de los efectos perversos que, inevitablemente, conlleva la mentira (además de su pernicioso efecto sobre la persona a la que se miente) para el propio mentiroso. Con poética exactitud, Rich nos dice que «el mentiroso lleva una existencia de indescriptible soledad» («Women and Honor: Some Notes on Lying», en Adrienne Rich, *Lies, Secrets, and Silence*, Nueva York, 1979, pág. 191).[*] La soledad es precisamente *indescriptible* porque el mentiroso ni siquiera puede revelar que *está* solo —que no hay nadie en su mundo inventado— sin descubrir, al hacerlo, que ha mentido. Así, oculta sus propios pensamientos, aparentando creer lo que no cree, y de ese modo hace que a las demás personas les resulte imposible establecer una relación plena con él. No pueden responderle tal como es en realidad. Ni siquiera pueden ser conscientes de que no lo hacen.

El mentiroso, puesto que miente, no quiere permitirse que le conozcan. Esto es un insulto a sus víctimas, un insulto a su orgullo. Por ello les veda el acceso a una forma elemental de intimidad humana que normalmente se da más o menos por supuesta; la intimidad que consiste en saber qué sucede, o qué hay, en la mente de otra persona.

En ciertos casos, señala Rich, las mentiras pueden causar un daño aún más profundo: «Cuando descubrimos que nos han mentido en una relación —dice—, nos sentimos terriblemente despreciadas» (*Sobre mentiras, secretos y silencios*, pág. 229). Una vez más, su observación es de una claridad meridiana. Cuando tratamos con alguien a quien acabamos de conocer, de manera más o menos deliberada, debemos valorar hasta qué punto podemos fiarnos de él para convencernos de que lo que nos dice coincide con lo que realmente cree; y esta

valoración, en la mayoría de los casos, sólo concierne a algunas de las cosas que nos ha dicho. Por otra parte, con nuestros amigos más íntimos, ambas condiciones suelen ser menos estrictas. Consideramos que, en general, nuestros amigos son sinceros con nosotros, y lo damos prácticamente por supuesto. Acostumbramos a confiar en todo lo que nos dicen, y esto lo hacemos, principalmente, no porque calculemos que, probablemente, no nos engañan, sino porque nos sentimos a gusto y seguros con ellos.

Cuando se trata de amigos, la expectativa de acceso e intimidad se convierte en algo natural. Ésta no se fundamenta en una opinión calculada, sino en nuestros sentimientos; es decir, tiene más que ver con nuestra experiencia subjetiva que con cualquier otro supuesto intelectual basado en los datos objetivos pertinentes. Sería exagerado decir que nuestra inclinación a fiarnos de nuestros amigos forma parte de nuestra naturaleza esencial. Pero sería bastante correcto afirmar, como hacemos a veces, que confiar en ellos es como una «segunda naturaleza» para nosotros.

Por esta razón, como Rich señala, descubrir que un amigo nos ha mentido genera en nosotros una sensación de gran desconcierto. Es un descubrimiento que nos expone a algo sobre *nosotros mismos*, algo bastante más inquietante que el mero hecho de haber calculado mal, o de haber cometido un error de apreciación. Nos revela que *nuestra propia naturaleza* (es decir, nuestra *segunda naturaleza*) no es de fiar, pues nos ha inducido a confiar en alguien indebidamente. Nos demuestra que, siendo realistas, no podemos fiarnos de nuestra propia capacidad de distinguir la verdad de la falsedad; de nuestra capacidad, en otras palabras, de reconocer la diferencia entre lo que es real y lo que no lo es. Lograr engañar a un amigo implica, es obvio, la culpa del que miente. Sin embargo, al propio tiempo revela que la víctima del engaño también tiene un defecto. El mentiroso le ha traicionado, pero también ha sido traicionado por sus propios sentimientos.

La traición a uno mismo tiene que ver con la locura, porque es una característica distintiva de lo irracional. El núcleo de la racionalidad consiste en la coherencia, y ser coherente, en acción o en pensamiento, supone como mínimo actuar de manera tal que no nos engañemos a nosotros mismos. Aristóteles indicó que un individuo actúa de manera racional cuando sus acciones se ajustan al «medio»; es decir, a un punto a medio camino entre el exceso y el defecto. Supongamos que, para lograr una buena salud, alguien sigue una dieta que es tan escasa o abundante que no sólo *no consigue mejorar* su salud, sino que en realidad le hace estar *menos saludable* que antes. El filósofo recalcó que en esta forma de ir contra los propios intereses, en esta traición a uno mismo, consiste la *irracionalidad práctica* de alejarse del justo medio.

De igual manera, la incoherencia *lógica* también debilita la actividad intelectual. Cuando una línea de pensamiento genera una contradicción, su progresiva elaboración posterior se bloquea. El razonamiento puede avanzar en cualquier dirección, pero al final no le queda más remedio que retroceder: debe sostener lo que ya ha rechazado o debe negar lo que ya ha afirmado. Así, como sucede con la conducta que ha frustrado su propia ambición, el pensamiento contradictorio es irracional porque se derrota a sí mismo.

Cuando una persona descubre que alguien en cuya sinceridad le había parecido natural confiar le ha dicho una mentira, ello le demuestra que no puede confiar en sus propios y arraigados sentimientos de confianza. Ve que su esfuerzo por identificar personas en las que confiar ha sido traicionado por sus propias inclinaciones naturales, que en vez de ayudarle a encontrar la verdad han hecho que la perdiera. Su convicción de que podría guiarse según su propia naturaleza ha resultado contraproducente y, por tanto, irracional. Y como siente que, por naturaleza, está fuera de la realidad, no le resulta difícil pensar que ha perdido un poco el juicio.

VIII

Por agudos y esclarecedores que parezcan los pensamientos de Rich sobre la mentira en las relaciones personales, en esta cuestión, como en casi todas las demás, la moneda tiene más de una cara. Otro poeta maravilloso —quizá, de hecho, el mayor de todos— tiene una historia muy distinta que contarnos. He aquí el cautivador y provocativo soneto 138 de Shakespeare:

Cuando mi amor jura que es todo lealtad
la creo, aunque sé que me engaña,
para que pueda pensar que soy un joven indocto
desconocedor de las falsas sutilezas del mundo.
Así, vanamente creyendo que me cree joven,
aunque sabe que mis mejores días han pasado,
simplemente doy crédito a su lengua falaz:
por ambos lados así suprimimos la simple verdad.
Pero ¿por qué no dice ella que es infiel?
¿Y por qué no digo yo que soy viejo?
Ay, el mejor hábito del amor es confiar en las apariencias,
y la edad, en el amor, no ama que le cuenten los años.
Así pues, yo miento con ella, y ella conmigo,
y en nuestras faltas con mentiras nos halagamos. [*]

Existe un dogma ampliamente aceptado según el cual, para los amantes, es esencial confiar el uno en el otro. Shakespeare no parece compartir esta idea. A juzgar por el soneto, lo mejor para los amantes —«el mejor hábito del amor»— es, en realidad, no confiar *de verdad*. Igual de bueno es «confiar en las apariencias» nos dice, si no, a veces, aún mejor.

La mujer del poema afirma decir la verdad —«jura que es todo lealtad»— aunque engañosamente simula creer que el hombre es más joven de lo que ella sabe que es. El hombre sabe que en realidad no lo cree, pero decide aceptar su promesa de que dice la verdad. Pero él empieza a pensar que ella cree la mentira que le ha dicho sobre su edad, y que de verdad lo considera más joven de lo que es en realidad.

Ella le miente al decirle lo sincera que es, y que se cree los años que él le

dice que tiene. Él le miente a ella sobre su edad, y pretendiendo aceptar su descripción de mujer totalmente sincera. Ambos lo saben todo; saben que el otro les miente, y que sus propias mentiras no son creídas. Sin embargo, cada uno, engañosamente, finge creer que el otro es del todo sincero. Esta sarta de mentiras permite que los dos amantes, unidos en esta «confianza en las apariencias», crean que sus halagadores embustes sobre ellos mismos —como totalmente sincera, o como encantadoramente joven— han sido aceptados. Y de este modo, mintiéndose el uno al otro, los amantes acaban mintiendo felizmente juntos.

Antes sugerí que, en la mentira, parte del defecto es que el mentiroso, al negar el acceso a lo que es en realidad o a lo que piensa, priva de un tipo de intimidad humana elemental y que suele darse por supuesto. Esta privación no es, seguramente, una característica de la situación que Shakespeare describe. En aquel soneto, los amantes no sólo saben qué piensa cada uno, sino también lo que hay detrás de ello. Ambos saben lo que el otro *realmente* piensa. Y ambos saben que el otro lo sabe: se dicen unas mentiras mayúsculas, pero ninguno se llama a engaño. Cada uno de ellos sabe que el otro miente y, al propio tiempo, ambos son conscientes de que sus propias mentiras no son creídas.

En realidad, ninguno de los amantes se libra de nada. Ambos comprenden lo que está sucediendo en el especular y poliédrico complejo de presuntos engaños que cada uno urdió por su lado. Para ellos, todo es tranquilizadoramente transparente. Los dos amantes tienen la seguridad de que su amor no se ha visto perjudicado por las mentiras. Pueden ver, a través de las mentiras que les han dicho, y de las que han dicho ellos, que su amor sobrevive aun sabiendo la verdad.

Supongo que la intimidad que estos amantes comparten, en virtud de reconocer las mentiras que se dicen uno al otro, y gracias también a saber que sus propias mentiras no han logrado engañar, es especialmente profunda y agradable. La intimidad de la que gozan llega hasta unos rincones de su ser que, con denodados y penosos esfuerzos, ambos habían intentado esconder. Sin embargo, pese a todo, ven que han visto el uno a través del otro. Los ocultos rincones han sido hollados. Ambos se dan cuenta de que cada uno ocupa al otro y es a su vez ocupado, y esta mutua percepción de sus mentiras ha guiado, como por ensalmo, sus maniobras de engaño hacia la verdad del amor, una delicia inigualable.

Por lo general, no suelo recomendar o perdonar la mentira. En la mayoría de los casos, soy un ferviente defensor de la verdad. De todas maneras, si usted cree que puede mentirse a sí mismo en una situación como la que Shakespeare describe en su soneto, mi consejo es: ¡adelante!

IX

La verdad posee un valor instrumental cuando se toma, por así decir, a pedazos. Al fin y al cabo, las verdades útiles son específicas, individuales. El valor pragmático de la verdad se manifiesta, para el ingeniero, en informes sobre cosas tales como la resistencia a la tensión y la elasticidad de los materiales; para el médico, en análisis de, por ejemplo, la concentración de leucocitos en sangre; para el astrónomo, en descripciones de las trayectorias de los cuerpos celestes, etcétera.

Ninguna de estas personas que buscan y emplean la verdad se preocupa necesariamente por la verdad *como tal*. Lo que más les importa son los hechos diferenciados, así como las inferencias que tales hechos deben sostener. Ello no les exige dedicar una atención especial a conceptos abstractos de *facticidad* o *verdad*; sólo sienten curiosidad por las verdades relativas a su ámbito específico de investigación, y su curiosidad queda satisfecha cuando han adquirido un conjunto de creencias que consideran ciertas, y por tanto útiles, sobre los temas concretos en los que tienen un interés especial.

Pero ¿qué podemos decir del valor de *la verdad en sí misma*, como algo distinto de las explicaciones más bien corrientes que hasta ahora hemos dado sobre el valor de las verdades individuales? Para empezar, conviene dejar claro a qué nos referimos cuando nos preguntamos por el valor de la verdad en sí misma, o cuando nos preguntamos por qué razón debemos preocuparnos por la verdad *como tal*. De hecho, aun antes de ello, en realidad deberíamos aclarar *qué significa* —de manera concreta y como cuestión práctica— valorar y preocuparnos por la verdad en primer lugar. ¿A dónde nos lleva, en realidad, preocuparnos por la verdad, como algo distinto de preocuparnos simplemente por la adquisición y explotación de verdades específicas?

Por lo pronto, como es natural, una persona que se preocupa por la verdad también procura acrecentar y ampliar su comprensión de verdades concretas, sobre todo de aquellas que son especialmente interesantes o que es probable que sean particularmente valiosas. Preocuparse por la verdad implica asimismo otras cosas: alcanzar una cierta satisfacción, y tal vez el placer del amante al reconocer

y comprender verdades importantes que antes permanecían ocultas u oscuras; querer proteger del descrédito y la tergiversación nuestra apreciación de las verdades que ya poseemos; y, en general, estar dispuesto a fomentar en la sociedad, en la medida de nuestras posibilidades, una sólida y estable preferencia por las creencias verdaderas sobre la ignorancia, el error, la duda y la manipulación. Hay muchas razones para suponer que estos anhelos son plenamente compartidos por las personas que se dedican a buscar verdades específicas sobre temas concretos. De hecho, sería difícil encontrar alguna persona que considerase que estas ambiciones no merecen la pena.

En cualquier caso, preocuparse por la verdad desempeña un papel muy diferente en nuestras vidas, y en nuestra cultura, al de preocuparse por la acumulación de verdades individuales, pues lo primero tiene una importancia más profunda y general. La verdad proporciona base y motivación a nuestra curiosidad por los hechos y a nuestro compromiso con la importancia de la investigación. Nos preocupamos de acumular verdades porque consideramos que la verdad es importante para nosotros.

Debo admitir que con ello no hago mucho más que reiterar mi vieja historia sobre la utilidad de la verdad. No obstante, aún hay otra historia que contar aquí, una historia con mayor riqueza filosófica y que no sólo atañe a nuestras necesidades e intereses prácticos.

Aprendemos que somos seres individuales, distintos de lo que es otro respecto a nosotros, superando los obstáculos que se oponen a la realización de nuestras intenciones; es decir, luchando contra lo que se opone al cumplimiento de nuestra voluntad. Cuando determinados aspectos de nuestra experiencia no se pliegan a nuestros deseos; cuando, por el contrario, son inflexibles e incluso hostiles a nuestros intereses, vemos claro que no forman parte de nosotros. Nos damos cuenta de que no están bajo nuestro control directo e inmediato, que más bien son independientes de nosotros. Éste es el origen de nuestro concepto de realidad, que es esencialmente un concepto de lo que nos limita, de lo que no podemos cambiar o controlar mediante un mecanismo de nuestra voluntad.

En la medida en que aprendemos con mayor detenimiento cómo estamos limitados, y cuáles son los límites de nuestra limitación, llegamos a trazar nuestros propios lindes y, así, a discernir nuestra forma. Aprendemos lo que podemos y no podemos hacer, y qué tipos de esfuerzos podemos emprender para lograr lo que es posible en realidad para nosotros. Aprendemos nuestras capacidades y vulnerabilidades. Todo ello no sólo nos proporciona un sentido aún más empático de nuestra singularidad, sino que nos define la clase de seres que somos.

Así, nuestro reconocimiento y comprensión de nuestra identidad surge, y

depende íntegramente, de la apreciación que tenemos de una realidad que, de manera inexorable, es independiente de nosotros. En otras palabras, surge y depende de que reconozcamos que existen hechos y verdades sobre las cuales no podemos pretender ejercer un control directo e inmediato. De no existir tales hechos y verdades, si el mundo —invariablemente, y para nuestra intranquilidad— llegase a ser cualquier cosa que quisiéramos que fuese, no podríamos apreciar ninguna diferencia entre nosotros y lo que es distinto de nosotros, y no tendríamos ni idea de lo que cada uno es en particular. Sólo si reconocemos un mundo de una realidad, hechos y verdades obstinadamente independientes, podemos reconocernos a nosotros mismos como seres distintos de los demás y articular la naturaleza específica de nuestras propias identidades.

Si esto es así, ¿cómo podemos no tomarnos en serio la importancia de la facticidad y la realidad? ¿Cómo podemos no preocuparnos por la verdad?

La respuesta es que no podemos.

Notas

[*] Término de muy difícil traducción, que revela desprecio o manipulación de la verdad. En la presente obra será traducido por «charlatanería». (*N. del e.*)

[\[*\]](#) Día de la Independencia, fiesta nacional de Estados Unidos. (*N. del t.*)

[*] En los viejos tiempos del arte / los creadores trabajaban con sumo cuidado / cada elemento, por diminuto e invisible que fuera, / pues los dioses están en todas partes. (*N. del t.*)

[*] He aquí parte del contexto en el que aparecen estos versos: «Les Albigeois, a problem of history, / and the fleet at Salamis made with money lent by the state to the shipwrights / Tempus tacendi, tempus loquendi. / Never inside the country to raise the standard of living / but always abroad to increase the profits of usurers, /dixit Lenin, / and gun sales lead to more gun sales / they do not clutter the market for gunnery / there is no saturation / Pisa, in the 23rd year of the effort in sight of the tower / and Till was hung yesterday / for murder and rape with trimmings plus Cholkis / plus mythology, thought he was Zeus ram or another one. / Hey Snag wots in the bibl'? / Wot are the books ov the bible? / Name 'em, don't bullshit me.» («Les Albigeois, un problema de la historia, / y la escuadra de Salamina construida con dinero prestado por el Estado a los armadores / Tempus tacendi, tempus loquendi. / Nunca tierra adentro para elevar el nivel de vida / sino siempre a ultramar para aumentar los beneficios de los usureros, /dixit Lenin, / y las ventas de armas de fuego conducen a más ventas de armas de fuego / no alteran el mercado de armas de fuego / no hay saturación / Pisa, en el 23avo año de esfuerzo a la vista de la torre / y Till fue ahorcado ayer / por asesinato y violación con perifolios más Cólquide / más la mitología, creyó que él era el carnero Zeus o algún otro. / ¡Eh, Pelmazo!, ¿qué hay en la Biblia? / ¿Cuáles son los libros de la Biblia? / Nómbralos, no me vengas con charlatanerías.») [N. del t.]

[*] San Agustín sostiene que contar una mentira de este género es un pecado menos grave que contar mentiras en otras tres de las categorías, y un pecado más grave que contar mentiras en las otras cuatro categorías. (*N. del t.*)

[*] El autor alude al texto que figura en la primera parte de este volumen, y que Paidós publicó de manera individual en 2006. *(N. del e.)*

[*] Las citas de Spinoza están tomadas de *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Editora Nacional, 1979. (N. de la t.)

[*] Kant, Immanuel, *Lecciones de ética*, Barcelona, Crítica, 1998, pág. 269. (N. de la t.)

[*] Kant, Immanuel, «Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía», *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 1978, págs. 61-68. (*N. de la t.*)

[*] Montaigne, Michel de, «Del desmentir», *Ensayos completos*, libro segundo, cap. XVIII, Madrid, Cátedra, 2005, pág. 659. (*N. de la t.*)

[*] Montaigne, Michel de, «De los mentirosos», *op. cit.*, libro primero, cap. IX, pág. 79. (*N. de la t.*)

[*] Trad. cast.: *Sobre mentiras, secretos y silencios*, Barcelona, Icaria, 1993, pág. 224. (N. de la t.)

[*] Traducción de Antonio Machado. (*N. de la t.*)

[1] Max Black, *The Prevalence of Humbug*, Ithaca, Cornell University Press, 1985.

[\[2\]](#) Ibíd., pág. 143.

[3] Según testimonio de Norman Malcolm en su introducción a R. Rhees (comp.), *Recollections of Wittgenstein*, Oxford, Oxford University Press, 1984, pág. xiii.

[4] Fania Pascal, «Wittgenstein: A Personal Memoir», en Rhees, op. cit., págs. 28-29.

[5] Literalmente, «disparar».

[6] Literalmente, «tirar mierda».

[7] Cabe señalar que la inclusión de la insinceridad entre sus condiciones esenciales entrañaría que un caso de *bull* no pudiera darse por inadvertencia; en efecto, difícilmente se puede concebir que alguien sea insincero por inadvertencia.

[8] E. Ambler, *Dirty Story* (1967), I, iii, pág. 25. La cita aparece en la misma entrada del *OED* que incluye el pasaje de Pound citado con anterioridad. La estrecha relación entre ser un charlatán y farolear resuena, creo, en el paralelismo entre los giros «salir del paso con charlatanería» y «salir del paso con un farol».

[9] «Mentir», en *Tratados sobre temas diversos* (el autor se basa en la versión inglesa incluida en R. J. Deferrari [comp.], *Fathers of the Church*, vol. 16, Nueva York, 1952, pág. 79.

Sobre la charlatanería (On Bullshit) / Sobre la verdad

Harry G. Frankfurt

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal)

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.

Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

Títulos originales:

On Bullshit

Publicado en inglés por Princeton University Press

© 2005 by Princeton University Press

© 2006 de la traducción, Miguel Candel

© 2006 de todas las ediciones en castellano, Espasa Libros, S.L.U.

Paidós es un sello editorial de Espasa Libros, S. L. U

On Truth

Publicado en inglés por Alfred A. Knopf, a division of Random House, Inc.

Traducción publicada con permiso de Alfred A. Knopf, a division of Random House, Inc.

© 2006 by Harry G. Frankfurt

© 2007 de la traducción, Carme Castells

© 2007 de todas las ediciones en castellano, Espasa Libros, S.L.U.

Paidós es un sello editorial de Espasa Libros, S. L. U

© del diseño de la portada, Idee, 2013

© de todas las ediciones en castellano

Espasa Libros, S. L. U., 2013

Paidós es un sello editorial de Espasa Libros, S. L. U.

Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)

www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): septiembre 2013

ISBN: 978-84-493-2944-9 (epub)

Conversión a libro electrónico: Víctor Igual, S. L.

www.victorigual.com



Su espacio, su tiempo

Ghose, Shohini
9788449342738
336 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer \(Publicidad\)](#)

Un recorrido por las vidas y el trabajo de mujeres que, aunque

fueron ignoradas durante mucho tiempo, descubrieron las leyes fundamentales del universo, de la mano de la galardonada física cuántica Shohini Ghose.

Las mujeres físicas y astrónomas de todo el mundo han transformado la ciencia y también la sociedad, pero casi nunca se ha reconocido el decisivo papel que han desempeñado en sus respectivos campos. En *Su espacio, su tiempo*, la galardonada física cuántica Shohini Ghose reúne las historias de estas excepcionales científicas para celebrar sus contribuciones.

Ghose ahonda en cuestiones como el estudio del tiempo, la exploración espacial, las partículas subatómicas, el big bang, el calendario cósmico, los fundamentos del universo o el alunizaje, y destaca los descubrimientos de mujeres como Henrietta Leavitt, Margaret Burbidge, Mary Golda Ross, Marietta Blau, Hertha Wambacher y Bibha Chowdhuri, entre otras.

Con un estilo divulgativo y muy ameno, *Su espacio, su tiempo* es una historia colectiva de innovación científica, de liderazgos inspiradores y de superación en la que descubriremos las historias de las pioneras que iluminaron nuestra comprensión del universo.

[Cómpralo y empieza a leer \(Publicidad\)](#)

**ERICH
FROMM**

**LA PATOLOGÍA DE
LA NORMALIDAD**



PAIDÓS

La patología de la normalidad

Fromm, Erich
9788449342332
200 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer \(Publicidad\)](#)

Erich Fromm, uno de los pensadores más influyentes del siglo xx, reflexiona en *La patología de la normalidad* sobre un tema especialmente vigente hoy en día: la salud mental y su vínculo con el sistema económico dominante.

En *La patología de la normalidad* Erich Fromm centra toda su atención a un asunto de vital importancia en el pensamiento actual: la salud mental y su vínculo con el sistema económico dominante.

Sometiendo a un análisis radical los difundidos intereses y las pasiones que gobiernan la conducta de la sociedad, Fromm intenta relacionarlos con las exigencias económicas y sociales para llegar a entender los rasgos de carácter que podemos desarrollar como consecuencia de un proceso de adaptación a nuestras realidades.

De este modo, el autor aplica el método psicoanalítico a la patología del hombre «normal» y socialmente adaptado y descubre que lo que beneficia al funcionamiento del régimen económico actual resulta ser nocivo para la salud mental del hombre. En el núcleo de este padecimiento de lo normal se encuentra la creciente incapacidad de las personas para relacionarse por sí mismas con la realidad. La consecuencia es una amplia crítica que desemboca en una reclamación programática de una nueva ciencia humanista.

[Cómpralo y empieza a leer \(Publicidad\)](#)



Terapia cognitivo-conductual de los trastornos adictivos

Beck, Aaron T.
9788449342745
408 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer \(Publicidad\)](#)

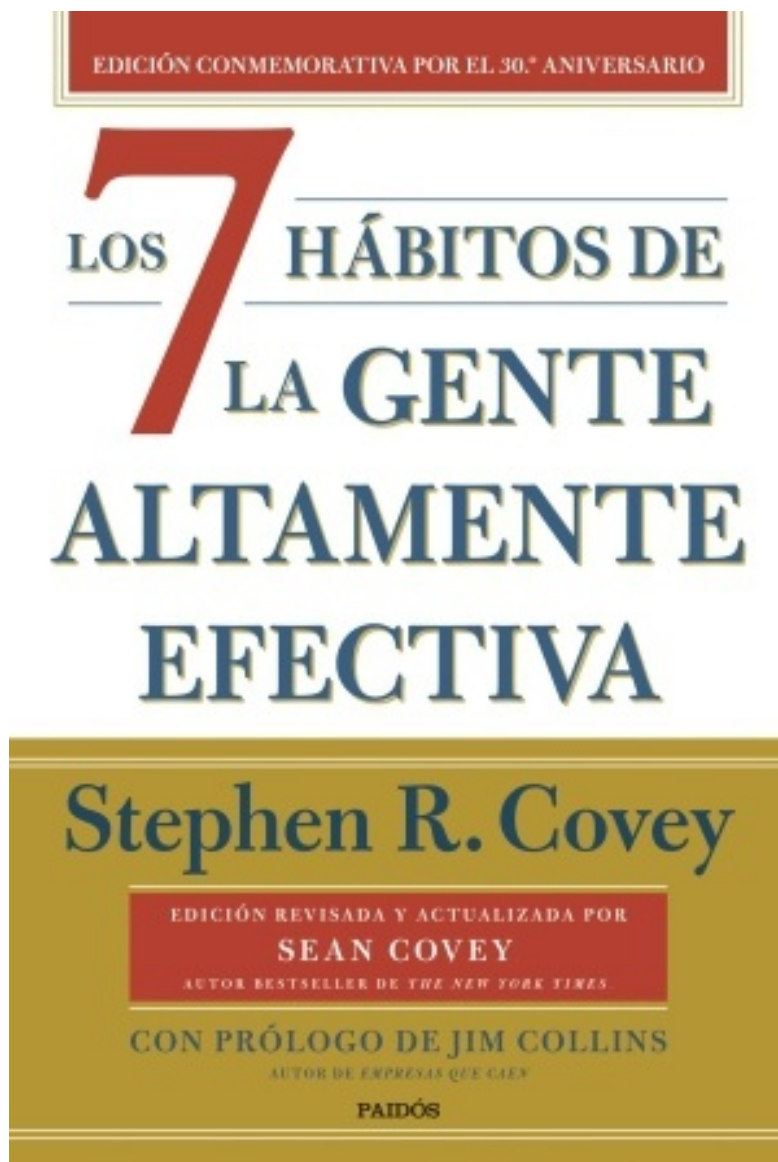
Los reconocidos psicólogos Bruce S. Liese y Aaron T. Beck reemplazan su ya clásico manual *Terapia cognitiva de las drogodependencias* por esta nueva propuesta sobre la terapia cognitivo-conductual (TCC) enfocada a las adicciones en general para que los profesionales puedan ofrecer a sus pacientes la ayuda que necesitan.

En *Terapia cognitivo-conductual de los trastornos adictivos*, el doctor Bruce S. Liese y el psiquiatra Aaron T. Beck proporcionan las herramientas necesarias para comprender y tratar toda la gama de conductas adictivas. Teniendo en cuenta los avances de los últimos años, los autores proponen un desarrollo sistemático de la conceptualización de algunos casos y cómo apoyar a los pacientes para que consigan sus objetivos de recuperación.

Utilizando ejemplos de casos vividos para ilustrar las técnicas de la terapia cognitivo-conductual (TCC), Liese y Beck ofrecen datos y consejos sobre la relación del terapeuta con su paciente, la estructura de las sesiones individuales, la psicoeducación, la entrevista motivacional, el tratamiento en grupo y la prevención de recaídas. Asimismo, completan la información con otros componentes terapéuticos eficaces y acompañan el texto de ejercicios prácticos para un mejor reconocimiento del paciente.

Una herramienta imprescindible para aquellos profesionales que busquen un cambio de paradigma.

[Cómpralo y empieza a leer \(Publicidad\)](#)



Los 7 hábitos de la gente altamente efectiva (30.º aniversario)

Covey, Stephen R.
9788449330605
576 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer \(Publicidad\)](#)

Casi todo el mundo intuye que podría mejorar su comportamiento, tanto en el trabajo como en la vida privada, pero pocos saben cómo conseguirlo.

Stephen R. Covey, el llamado Sócrates americano, ni da consejos paternalistas ni se dedica a sermonearnos. Su método es claro, certero y eficiente: siete etapas que el lector deberá asimilar y poner en práctica por su cuenta, adaptándolas a su personalidad y aplicándolas en todos los ámbitos de su vida.

El autor se sirve de anécdotas penetrantes y significativas destinadas a hacernos reflexionar sobre cada uno de nuestros actos y sobre el modo de acceder al cambio, a la verdadera efectividad: desde la visión personal hasta la renovación equilibrada, pasando por el liderazgo y la administración personales, el liderazgo interpersonal, la comunicación empática y la cooperación creativa.

Gracias a esto y a través del desarrollo de conceptos clave, el lector podrá comprender que todo lo que hacemos debe concordar con lo que verdaderamente captamos de la realidad que nos rodea. Por tanto, si queremos modificar una situación, deberemos cambiarnos a nosotros mismos y para ello es necesario que cambiemos también nuestras percepciones. Así lograremos desarrollar nuestra autoconfianza, nuestro carácter, nuestra integridad, nuestra honestidad y nuestra dignidad para transformar nuestro universo laboral en algo auténtico e intransferible.

Con los originales consejos de Sean Covey sobre cómo aplicar los hábitos en nuestra era moderna, la sabiduría de *Los 7 hábitos de la gente altamente efectiva* se actualiza para dar vida a una nueva generación de líderes.

[Cómpralo y empieza a leer \(Publicidad\)](#)



¿Qué es la política?

Arendt, Hannah
9788449342721
184 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer \(Publicidad\)](#)

Recuperamos ¿Qué es la política?, un recopilatorio privilegiado

para conocer el pensamiento de una de las mayores teóricas de la política.

Dos acontecimientos de los años veinte marcaron profundamente el pensamiento político de Hannah Arendt. Al primero de ellos lo denominó el «shock filosófico» —la filosofía de la existencia de Jaspers y de Heidegger— y, al segundo, el «shock de la realidad» —la consolidación del movimiento nacionalsocialista en Alemania, el surgimiento del totalitarismo—. Ambas experiencias ponen en movimiento su necesidad de comprender, un intento incesante de traducir al lenguaje de la experiencia el peligroso y a menudo brutal choque del hombre moderno con los hechos.

La introducción corre a cargo de Fina Birulés (Girona, 1956), profesora de Filosofía en la Universidad de Barcelona.

[Cómpralo y empieza a leer \(Publicidad\)](#)