

ON BULLSHIT

PAIDÓS CONTEXTOS

Últimos títulos publicados:

76. J. Entwistle, *El cuerpo y la moda*
77. E. Bach y P. Darder, *Sedúctete para seducir*
78. Ph. Foot, *Bondad natural*
79. N. Klein, *Vallas y ventanas*
80. C. Gilligan, *El nacimiento del placer*
81. E. Fromm, *La atracción de la vida*
82. R. C. Solomon, *Espiritualidad para escépticos*
83. C. Lomas, *¿Todos los hombres son iguales?*
84. E. Beck-Gernsheim, *La reinención de la familia*
85. A. Comte-Sponville, *Diccionario filosófico*
86. E. Bach y P. Darder, *Des-educate. Una propuesta para vivir y convivir mejor*
87. J. Goodall y M. Bekoff, *Los diez mandamientos para compartir el planeta con los animales que amamos*
88. J. Gray, *Perros de paja*
89. L. Ferry, *¿Qué es una vida realizada?*
90. E. Fromm, *El arte de amar*
91. A. Valtier, *La soledad en pareja*
92. R. Barthes, *Roland Barthes por Roland Barthes*
93. W. Fischman y otros, *La buena opción*
94. A. Comte-Sponville, *El capitalismo ¿es moral?*
95. H. G. Frankfurt, *Las razones del amor*
96. Ph. Breton, *Argumentar en situaciones difíciles*
97. A. Comte-Sponville, *Pequeño tratado de las grandes virtudes*
98. R. Ogien, *Pensar la pornografía*
99. G. Apfeldorfer, *Las relaciones duraderas amorosas, de amistad y profesionales*
101. W. L. Ury, *Alcanzar la paz*
102. A. Comte-Sponville, *Improptus*
103. A. Comte-Sponville, *¿Qué es el tiempo?*
104. M. F. Hirigoyen, *Mujeres maltratadas*
105. F. Fromm, *El miedo a la libertad*
106. H. G. Frankfurt, *On Bullshit. Sobre la manipulación de la verdad*

HARRY G. FRANKFURT

ON BULLSHIT

Sobre la manipulación
de la verdad

Título original: *On Bullsbit*

Publicado en inglés, en 2005, por Princeton University Press,
Princeton, Nueva Jersey

Traducción de Miguel Candel

Cubierta de Mario Eskenazi

Para Joan, con sincero afecto

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía, y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 2005 by Princeton University Press

© 2006 de la traducción, Miguel Candel

© 2006 de todas las ediciones en castellano,

Ediciones Paidós Ibérica, S. A.,

Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona

<http://www.paidos.com>

ISBN: 84-493-1883-1

Depósito legal: B. 9.305/2006

Impreso en Novagràfik, S. L.

Vivaldi, 5 - 08110 Montcada i Reixac (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

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

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

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 empeemos 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 condena-

da 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 por-

que 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 signifi-

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

cado 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* («farama-

lla»), *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

2. *Ibíd.*, pág. 143.

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 propie-

dades —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 determina-

do 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, ello 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 esencial-

mente 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 tergiversar 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

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 ex-

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

posición 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 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

3. Según testimonio de Norman Malcolm

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 concienzu-

en su introducción a R. Rhees (comp.), *Recollections of Wittgenstein*, Oxford, Oxford University Press, 1984, pág. xiii.

* 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.*)

da 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 «sin-sentido». Según parece, él era también así en su vida personal. Esto puede verse en una anécdota relacio-

nada 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 en serio a lo que Pascal cuenta que dijo.

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

La verdad es que esa caracterización de su estado de ánimo —tan cándorosamente próxima al vulgar tópico «sentirse como un perro»— no resulta lo bastante provocativa como para suscitar una reacción tan viva o intensa como el fastidio. 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 sen-

sación 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 riñe a ésta. 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 par-

ticipantes 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 sobrentiende 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** es muy probablemente una variante depurada de *shit*.** El propio término *bull session* es, con

* Literalmente, «disparar».

** Literalmente, «tirar mierda».

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 “puntilliosidad”; formulismo burocrático». El diccionario aporta los siguientes ejemplos de dicho uso:

El escuadrón [...] estaba harto de todas aquellas pejugeras (*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 pejugeras (A. Baron, *Human Kind*, xxiv, pág. 178, 1953). Las aburridas tareas y

«pejigueras» 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 puntillosidad 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 pejigueras se hallan desconectadas de los legítimos moti-

vos 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.⁵ 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,

5. 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.

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 len-

guaje no contribuye al propósito al que pretende servir. No se transmite más información que 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.⁶

6. 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

Es ésta una exigencia de hechos. Es evidente que a la persona interpe-
lada 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 ha-

shipwrights / Tempus tacendi, tempus lo-
quendi. / 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 bull-
shit ME.» («Les Albigeois, un problema de la
historia, / y la escuadra de Salamina construi-

blar por hablar y exige que la preten-
sión sea refrendada por los hechos.
No va a aceptar un simple informe
verbal; insiste en ver la cosa misma.
En otras palabras, está denunciando

da con dinero prestado por el Estado a los ar-
madores / 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 satura-
ción / Pisa, en el 23.º año de esfuerzo a la vis-
ta de la torre / y Till fue ahorcado ayer / por
asesinato y violación con perifolios más Cól-
quide / 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. *delt.*.]

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 malas.

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.»⁷

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

7. 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».

como algo invariablemente menos eficaz que la charlatanería para lograr los fines por los que se suele recurrir a aquéllas o 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 charla-

tán 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, respetando 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».⁸

8. «Mentir», en *Tratados sobre temas diversos* (el autor se basa en la versión inglesa incluida en R. J. Deferrari [comp.], *Fathers of*

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 mor 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

the Church, vol. 16, Nueva York, 1952, pág. 109 [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.

9. *Ibíd.*, pág. 79.

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 auto-

ridad 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 ex-

plicar 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 ciudada-

no 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.