

Historia de la mentira: Prolegómenos

Jacques Derrida

(Conferencia dictada en Buenos Aires en 1995.

Organizada por la Facultad de Filosofía y Letras y por la Universidad de Buenos Aires)

Aun antes de un exergo, permítanme hacer dos confesiones que son a la vez dos concesiones. Tienen que ver con la fábula y el fantasma, es decir, con lo espectral. Se sabe que, en griego, phantasma alude también a la aparición del espectro, el fantasma o el aparecido. Lo fabuloso y lo fantasmático tienen un rasgo en común: stricto sensu y en sentido clásico, esos términos, no conciernen ni a lo verdadero, ni a lo falso, ni a lo veraz, ni a lo falaz. Se emparentan más bien con una especie irreductible del simulacro o de la virtualidad. Sin duda, no son en sí mismos verdades o enunciados verdaderos, pero tampoco son errores, engaños, falsos testimonios o perjurios.

La primera confesión concedida tiene que ver con el título propuesto: «Historia de la mentira» Si lo desplazamos ligeramente, haciendo deslizar una palabra bajo la otra, parece imitar el célebre título de un texto que antes me interesó mucho. En El ocaso de los ídolos, Nietzsche llama «Historia de un error» (Geschichte eines Irrtums) a una especie de relato en seis episodios que, en una sola página, narra en suma, nada menos que el mundo verdadero (die wahre Welt), la historia del «mundo verdadero». El título de este relato ficticio anuncia la narración de una afabulación: «Cómo ‘el mundo verdadero’ terminó por convertirse en una fábula (Wie die ‘wahre Welt’ endlich zur Fabel wurde)». Por consiguiente, no se nos contará una fábula sino, en cierto modo, cómo llegó a tramarse una fábula. Tal como si fuera posible un relato verdadero acerca de la historia de esa afabulación y de una afabulación que, precisamente, no produce otra cosa que la idea de un mundo verdadero, lo que amenaza arrastrar hasta la pretendida verdad del relato: «Cómo ‘el mundo verdadero’ terminó por convertirse en una fábula (Wie die ‘wahre Welt’ endlich zur Fabel wurde)». «Historia de un error» no es más que un subtítulo. Esta narración fabulosa sobre una fabulación, sobre la verdad como afabulación, es un truco teatral. Pone en escena personajes que, para nosotros estarán más o menos presentes como espectros, entre bastidores: en primer lugar Platón, quien, según Nietzsche, dice: «Yo, Platón, soy la verdad», después la promesa cristiana con los rasgos de una mujer, luego el imperativo kantiano, la «pálida idea koenigsberguiana», después aún el canto del gallo positivista y por fin el mediodía zaratustriano. Volveremos a nombrar a todos esos espectros, pero también apelaremos a otro, que Nietzsche no nombra: San Agustín. Es verdad que este último, en sus grandes tratados sobre la mentira (De mendacio o Contra mendacium), siempre está en diálogo con San Pablo, quien, por su parte, fue un íntimo de Nietzsche, el adversario privilegiado de un ensañado Nietzsche.

Pero si el recuerdo de este texto fabuloso no debe abandonarnos, la historia de la mentira no podría ser la historia de un error, aunque fuera la de un error en la constitución de lo verdadero, en la historia misma de la verdad como tal. En este texto polémico e irónico de Nietzsche, en la vena de esta fábula sobre una afabulación, la verdad, la idea del «mundo verdadero» sería un «error».

Pero en principio y en su determinación clásica, la mentira no es el error. Se puede estar en el error, engañarse sin tratar de engañar, y por consiguiente, sin mentir. Es verdad que mentir, engañar y engañarse se inscriben en la categoría de lo pseudológico. Pseudos, en griego, puede significar la mentira tanto como la falsedad, la astucia o el

error, el engaño, el fraude, tanto como la invención poética, lo que multiplica los malentendidos sobre lo que puede querer decir un malentendido y esto no simplifica la interpretación de un diálogo «refutativo» tan denso y agudo como el Hippias menor (è peri tou pseudous, anatreptinkos). Es verdad también que Nietzsche parece sospechar que el platonismo o el cristianismo, el kantismo y el positivismo mintieron cuando intentaron hacernos creer en un «mundo verdadero». Mentir no es engañarse ni cometer un error. Uno no miente diciendo simplemente lo falso, al menos si creemos de buena fe en la verdad de lo que pensamos u opinamos. San Agustín lo recuerda en la introducción de su *De mendacio* (1) donde por lo demás, propone una distinción entre la creencia y la opinión, distinción que podría ser para nosotros, todavía hoy, y hoy de manera novedosa, de gran alcance. Mentir es querer engañar al otro, y a veces aún diciendo la verdad. Se puede decir lo falso sin mentir, pero también se puede decir la verdad con la intención de engañar, es decir mintiendo. Pero no se miente si se cree en lo que se dice, aún cuando sea falso. Al declarar que cualquiera que enuncie un hecho que le parezca digno de ser creído o que en su opinión sea verdadero, no miente, aunque el hecho sea falso, San Agustín parece excluir la mentira a uno mismo y ésta es una cuestión en la que insistiremos: ¿es posible mentir a sí mismo y todo autoengaño, toda astucia para consigo mismo, merece el nombre de mentira?

Cuesta creer que la mentira tenga una historia. ¿Quién se atrevería a contar la historia de la mentira? ¿Y quién la propondría como una historia verdadera? Pues suponiendo, *concesso non dato*, que la mentira tenga una historia, aún se debería poder contarla sin mentir. Y sin ceder demasiado fácilmente a un esquema convencional y dialéctico que hiciera participar a la historia del error, como historia y trabajo de lo negativo, en el proceso de la verdad, en la verificación de la verdad referida al saber absoluto. Si hay una historia de la mentira, es decir del falso testimonio, y si apunta a alguna radicalidad del mal que llamamos mentira o perjurio, ella no sería reapropiable por una historia del error o de la verdad. Por otro parte, si según parece, la mentira supone la invención deliberada de una ficción, no por eso toda ficción o toda fábula viene a ser una mentira; y tampoco la literatura. Ya se pueden imaginar mil historias ficticias de la mentira, mil discursos inventivos destinados al simulacro, a la fábula y a la producción de formas nuevas sobre la mentira, y que no por eso sean historias mentirosas, es decir, si nos guiamos por el concepto clásico y dominante de mentira, historias que no sean perjurios o falsos testimonios.

¿Por qué invocar aquí un concepto clásico y dominante de mentira? ¿Existe, en estado práctico o teórico, un concepto prevaleciente de mentira en nuestra cultura? ¿Y por qué recordar ahora sus rasgos? Yo formalizaría esos rasgos a mi manera, que espero sea verdadera, justa y adecuada, pues la cosa no es tan simple, y si me equivoco, no mentiría sino a condición de que lo hubiera hecho adrede. Pero sería difícil, y me atrevería a decir imposible, probar que lo he dicho adrede y lo señalo solamente para anunciar desde ahora una hipótesis: que, por razones estructurales, siempre será imposible probar, en sentido estricto, que alguien ha mentido, aún cuando se pueda probar que no ha dicho la verdad. Jamás se podrá probar nada contra alguien que afirma: «me equivoqué pero no quería engañar y lo hice de buena fe». O también, alegando la diferencia siempre posible entre lo dicho, el decir y el querer decir, los efectos de la lengua, de la retórica, del contexto, «he dicho eso, pero no es lo que quería decir, de buena fe, en mi fuero interno, ésa no era mi intención, hubo un malentendido».

He aquí pues, tal como creo que debo formularla aquí, una definición de la definición tradicional de la mentira. En su figura prevaleciente y reconocida por todos, la mentira no es un hecho o un estado: es un acto intencional, un mentir. No hay mentiras, hay ese decir o ese querer decir al que se llama mentir: mentir será dirigir a otro (pues sólo se miente al otro, uno no se puede mentir a sí mismo, salvo sí mismo como otro) un enunciado o más de un enunciado, una serie de enunciados (constatativos o realizativos) que el mentiroso sabe, en conciencia, en conciencia explícita, temática, actual, que constituyen aserciones total o parcialmente falsas; hay que insistir desde ahora en esta pluralidad y en esta complejidad, incluso en esta heterogeneidad. Tales actos intencionales están destinados al otro, a un otro o a otros, para engañarlos, para hacerles creer (aquí la noción de creencia es irreductible, aun cuando permanece oscura) en lo que se ha dicho, cuando por lo demás, se supone que el mentiroso, ya sea por un compromiso explícito, un juramento o una promesa implícita, dirá toda la verdad y solamente la verdad. Lo que aquí cuenta, en primero y en último lugar, es la intención. San Agustín lo destacaba también: no hay mentira, por más que se diga, sin la intención, el deseo o la voluntad explícita de engañar (*fallendi cupiditas, voluntas fallendi*) (2) Esta intención, que define la veracidad o la mentira en el orden del decir, del acto de decir, es independiente de la verdad o de la falsedad del contenido, de lo que se dice. La mentira tiene que ver con el decir y con el querer decir, no con lo dicho: «... no se miente al enunciar una aserción falsa que uno cree verdadera y (...) se miente, antes bien, enunciando una aserción verdadera que uno cree falsa. Pues es por la intención (*ex animi sui*) que hay que juzgar la moralidad de los actos». (3)

Esta definición parece al mismo tiempo evidente y compleja. Cada uno de sus elementos resultará necesario para nuestro análisis. Si insistí en el hecho de que esta definición de la mentira circunscribía un concepto prevaleciente en nuestra cultura, fue para conceder una posibilidad a la hipótesis de que tal concepto, determinado por una cultura y una tradición religiosa o moral, quizás por más de una herencia, por una multiplicidad de lenguas, etc., tenía él mismo una historia. Pero he aquí una primera y luego una segunda complicación: si el concepto aparentemente más común de mentira, si el sentido común concerniente a la mentira tiene una historia, entonces está inmerso en un devenir que siempre amenaza relativizar su autoridad y su valor. Pero, segunda complicación, también hay que distinguir entre la historia del concepto de mentira y una historia de la mentira misma, una historia y una cultura que afectan la práctica de la mentira, las maneras, las motivaciones, las técnicas, las vías y los efectos de la mentira. Dentro de una sola cultura, allí donde reinaría unánimemente un concepto estable de mentira, puede cambiar la experiencia social, la interpretación y la puesta en práctica del mentir. Puede dar lugar a otra historicidad, a una historicidad interna de la mentira. Suponiendo que en nuestra tradición llamada occidental (judía, griega, romana, cristiana, islámica) dispongamos de un concepto unificado, estabilizado, y por consiguiente confiable de mentira, no basta con reconocerle una historicidad intrínsecamente teórica, a saber, aquello que lo distinguiría de otros conceptos en otras historias y en otras culturas; también habría que examinar la hipótesis de una historicidad práctica, social, política y técnica que la habría transformado, y aun, marcado por rupturas dentro de nuestra propia tradición.

A esta última hipótesis quisiera concederle aquí algún privilegio provisional. Pero, ¿podremos alguna vez distinguir entre esas tres cosas: 1) una historia (*Historie*) del concepto de mentira, 2) una historia (*Geschichte*) de la mentira, constituida por todos los acontecimientos que se han incorporado a la mentira o por la mentira y, por otra

porte... en fin... 3) una historia verdadera que ordene el relato (Historie, historia rerum gestarum) de esas mentiras o de la mentira en general? ¿Cómo disociar o alternar esas tres tareas? No olvidemos nunca esta dificultad.

Siempre antes de llegar a los exergos, antes inclusive de comenzar a comenzar, debo hacer una segunda confesión. Ustedes tendrían el derecho de desconfiar de ella como de cualquier otra confesión. Debido a toda clase de límites, en particular los límites de tiempo estrictamente asignados, no diré todo, ni siquiera lo esencial de lo que puedo pensar acerca de una historia de la mentira. Que no diga toda la verdad sobre una historia de la mentira no sorprenderá a nadie. Pero no diré siquiera toda la verdad de lo que por mi parte, puedo pensar o atestiguar hoy, acerca de una historia de la mentira y del modo, muy diferente, en que, según creo, habría que escuchar o contar esta historia. Por tanto, no diré toda la verdad de lo que pienso. Mi testimonio será parcial. ¿Soy culpable por eso? ¿Significa que les habré mentado? Dejo esta cuestión en suspenso, sólo se las presento al menos hasta el momento de la discusión y sin duda más allá.

Dos citas fragmentarias, en carácter de exergo, deberán ahora velar sobre esos prolegómenos. Primero daré la palabra a dos pensadores cuya memoria debemos saludar aquí. Su memoria habita esta casa.

Lejos de contentarse con narrar una cierta historia, cada uno de estos fragmentos refleja en su resplandor una historicidad paradójica e insólita.

Ante todo, la historicidad de la mentira. Que la política es un lugar privilegiado para la mentira, es bien sabido. Hannah Arendt lo recuerda más de una vez:

«Las mentiras siempre han sido consideradas como herramientas necesarias y legítimas, no sólo del oficio del político o del demagogo, sino también del oficio del hombre de Estado. ¿Por qué esto es así? ¿Y qué significado tiene, por una parte, en cuanto a la naturaleza y la dignidad del ámbito político, y por otra en lo que se refiere a la naturaleza y la dignidad de la verdad y de la buena fe?» (4)

Así empieza «Verdad y política» («Truth and Politics»), cuya primera versión inglesa de 1967 fue un artículo aparecido en una revista, el New Yorker en respuesta a una polémica periodística posterior a la publicación de Eichmann en Jerusalem. Todos saben que Hannah Arendt, a su manera, se atribuyó la misión de periodista en el proceso Eichmann. Luego, denunció muchas mentiras y falsificaciones, de las cuales la prensa, en particular, era culpable a su respecto. En la primera nota de «Truth and Politics» Arendt recuerda ese contexto. Así destaca el efecto de los medios y lo hace en un gran periódico, el New Yorker. Enfatizó de inmediato la dimensión mediática, los lugares de publicación y los títulos de los periódicos neoyorkinos e internacionales, por razones que, según espero, no dejarán de aclararse. Es en la New York Review of Books de la época (pues ese periódico también tiene una historia y Hannah Arendt escribía a menudo allí) donde algunos años más tarde, en 1971, publicó «Mentir en Política: Reflexión sobre los Pentagon Papers» («Lying in Politics: Reflection on the Pentagon Papers») En cuanto a los Pentagon Papers, esos documentos secretos, financiados por Mc. Namara, sobre la política norteamericana en Vietnam desde la Segunda Guerra Mundial hasta 1968, los mismos habían sido publicados por otro periódico, también neoyorkino e internacional, el New York Times. Al hablar de lo que estaba «en la cabeza de quienes reunieron los Pentagon Papers para el New York Times («in the

minds of those who compiled The Pentagon Papers for the New York Times»), Hannah Arendt precisa:

«La famosa grieta de credibilidad con la que nos habíamos familiarizado durante seis largos años se ensanchó repentinamente como un abismo. Arenas movedizas de declaraciones mentirosas de todo tipo, engaños tanto como autoengaños [deceptions as well as self-deceptions: subrayo «self-deceptions» pues más adelante designaremos así a uno de nuestros problemas: ¿es posible la «self-deceptions»? ¿Se trata de un concepto riguroso y pertinente para lo que nos interesa aquí, es decir, la historia de la mentira? ¿Alguna vez realmente nos mentimos a nosotros mismos?], estaban listas para tragarse a cualquier lector deseoso de poner a prueba ese material que, desgraciadamente, deberá reconocer como la infraestructura de casi una década de política exterior e interior de los Estados Unidos».

[The famous credibility gap, wich has with us far six long years, has suddenly opened up into an abyss. The quisksand of lying statements of all sorts, deceptions as well as self-deceptions, is apt to engulf any reader who wishes to probe this material, which, unhappily, he must recognize as the infrastructure of nearly a decade of United States foreign and domestic policy]. (5)

Si la historia, y sobre todo la historia política rebosa de mentiras, como bien se sabe, ¿cómo podría la mentira misma tener una historia? Esa mentira, tan habitualmente experimentada, cuya estructura es aparentemente tan evidente y cuya posibilidad es tan universal como intemporal, ¿cómo podría tener una historia intrínseca y esencial? Ahora bien, Hannah Arendt, siempre en «Truth and Politics», dirige nuestra atención hacia una mutación en la historia de la mentira. Esta mutación actuaría a la vez en la historia del concepto y en la historia de la práctica del mentir. Sólo en nuestra modernidad la mentira habría alcanzado su límite absoluto y se habría tornado «completa y definitiva». Ascenso y triunfo de la mentira: mientras en las artes y en las letras, Oscar Wilde se quejaba de lo que denominó con un título célebre, «La decadencia de la mentira» (The Decay of Lying) por el contrario Arendt diagnostica en la arena política, un crecimiento hiperbólico de la mentira, su paso al límite, en síntesis, la mentira absoluta: no el saber absoluto como fin de la historia sino la historia como conversión a la mentira absoluta. ¿Cómo entenderla?

«La posibilidad de la mentira completa y definitiva, desconocida en épocas anteriores, es el peligro que nace de la manipulación moderna de los hechos. Incluso en el mundo libre, donde el gobierno no ha monopolizado el poder de decidir o de decir qué es o no es desde el punto de vista fáctico, gigantescas organizaciones de intereses han generalizado una especie de mentalidad de la «raison d'état» [razón de estado, en francés en el original] que antes se limitaba al tratamiento de los asuntos exteriores y, en sus peores excesos, a las situaciones de peligro claro y actual. Y la propaganda a escala gubernamental aprendió más de un giro de uso corriente en los negocios y en los métodos de Madison Avenue [...].» (6)

Sería tentador pero un poco fácil oponer, como dos fines de la historia, el concepto negativo de ese mal, la mentira absoluta, a la positividad del saber absoluto, ya sea en el modo mayor (Hegel) o en el modo menor (Fukuyama). Lo que sin duda, y con alguna inquietud, debería movernos al recelo en esta noción de mentira absoluta, es cuánto ella presupone, todavía, de saber absoluto en un elemento que sigue siendo el de la

autoconciencia reflexiva. Por definición, el mentiroso sabe la verdad, si no todo la verdad, por lo menos la verdad de lo que piensa, sabe lo que quiere decir, sabe la diferencia entre lo que piensa y lo que dice: sabe que miente. Sócrates profesaba esa conexión esencial entre el saber, la ciencia, la autoconciencia y la mentira y jugaba con ella en ese otro texto mayor de nuestra tradición referente a la mentira, el Hippias menor (è operi tou pseudous). Si se apela a ella en conciencia y de acuerdo a su concepto, la mentira absoluta de la que habla Arendt corre el riesgo de ser la contracara del saber absoluto.

En otra parte del mismo artículo, dos ejemplos extraídos de la política europea vuelven a poner en escena «mentiras» de tipo moderno. Los actores serán ahora De Gaulle y Adenauer. El primero pretendía hacer creer, y casi lo logró, que «Francia forma parte de los vencedores de la última guerra y es por tanto una de las grandes potencias»; el segundo, que «la barbarie del nacionalsocialismo había afectado únicamente a un porcentaje relativamente pequeño del país».(7) Estos ejemplos se encuadran en fórmulas que oponen todavía la mentira política tradicional a la reescritura moderna de la historia e insisten en un nuevo estatus de la imagen:

«Ahora debemos volver nuestra atención hacia el fenómeno relativamente reciente de la manipulación masiva de los hechos y de la opinión, tal como se ha tornado evidente en la reescritura de la historia, en la fabricación de imágenes y en la política de los gobiernos. La mentira política tradicional, tan saliente en la historia de la diplomacia y de la habilidad política, generalmente se refería a secretos auténticos -datos que nunca se habían hecho públicos- o bien a intenciones que, de todos modos, no poseen el mismo grado de certidumbre que los hechos consumados. [...] Las mentiras políticas modernas tratan eficazmente de cosas que de ningún modo son secretas, sino conocidas prácticamente por todo el mundo. Esto es evidente en el caso de la reescritura de la historia contemporánea a la vista de aquellos que han sido sus testigos, pero es igualmente cierto en la fabricación de imágenes de todo tipo [...] pues se supone que una imagen, a diferencia de un retrato a la moda antigua, no embellece la realidad sino que ofrece de ella un sustituto completo. Y ese sustituto, en virtud de las técnicas modernas y de los medios masivos de comunicación, es, por supuesto, mucho más patente de lo que fue jamás el original.»

[We must now turn our attention to the relatively recent phenomenon of mass manipulation of fact and opinion as it has become evident rewriting history, in image-making, and in actual government policy. The traditional political lie, so prominent in the history of diplomacy and statecraft, used to concern either true secrets –data that had never been made public- or intentions, which anyhow do not possess the same degree of reliability as accomplished facts. (...) In contrast, the modern political lies deal efficiently with things that are not secrets at all but are known to practically everybody].

Por eso, como ahora la imagen-sustituto ya no remite más a un original, ni siquiera a un original representado ventajosamente, sino que lo reemplaza ventajosamente pasando del estatus de representante al de reemplazante, el proceso de la mentira moderna ya no sería la disimulación que enmascara la verdad sino la destrucción de la realidad o del archivo original:

«En otros términos, la diferencia entre la mentira tradicional y la moderna a menudo equivale a la diferencia entre esconder y destruir».

[In other words, the difference between the traditional lie and the modern lie will more often than not amount to the difference between hiding and destroying] (8)

Volveremos a la lógica de estas proposiciones. La palabra y el concepto de «mentira» se tornan ahora apropiados, teniendo en cuenta precisamente su historia conceptual, para designar estos fenómenos de nuestra modernidad política, tecno-mediática, testimonial, hacia los cuales Hannah Arendt orientó nuestra atención, tan temprana y lúcidamente, y a menudo por haberlos experimentado ella misma del modo más doloroso, sobre todo cuando fue reportera durante el Proceso Eichmann.

Pasemos ahora al otro exergo. La historicidad que invoca sería también la de una cierta sacralidad o santidad. Esta sacro-santidad (Heiligkeit) es constitutiva –por ejemplo, a los ojos de Kant, y en una tradición agustiniana que él no declara explícitamente- del deber o del imperativo incondicional de no mentir. El deber de decir lo verdad es un imperativo sagrado, Reiner Schürmann hace notar en *Le principe d'anarchie*, y a propósito de una lectura de Heidegger, que «dado que la noción de sagrado pertenece al contexto de lo original, sigue siendo histórica: lo sagrado es `la huella de los dioses que se han ido´ que conduce hacia su retorno [dice Heidegger en las *Hlzwege*, pp 250 y ss.]. Por el contrario, el pudor y la piedad, en cuanto van acompañados del fenómeno de lo originario, dirigen el pensamiento a la eclosión única de la presencia, que en nada es histórica». (9)

1.

Ahora intentaré comenzar, y sin mentir, créanme, contando algunas historias. Siguiendo una modalidad aparentemente narrativa, la de un historiador o un cronista clásico, les propondré algunos ejemplos particulares a partir de los cuales trataremos de progresar de manera reflexiva, por analogía con lo que quizás hubiese dicho Kant del «juicio reflexivo». Iremos así de lo particular a lo general, para reflexionar y no para determinar, y para reflexionar con miras a un principio que la experiencia no nos provee. Si me refiero ya -al menos por analogía- a la grande y canónica distinción kantiana entre juicios determinantes y juicios reflexivos es por tres razones: por un lado, en la *Crítica del juicio*, esta distinción da lugar a unas antinomias y a una dialéctica que sin duda no son extrañas a aquellas que, en breve, nos pondrán en aprietos. Por otro lado, Hannah Arendt, siempre en «Verdad y políticas», («Truth and Politics»), evoca extensamente la virtud del ejemplo según Kant. Por lo demás, cita la *Crítica del juicio*; en fin y sobre todo, Kant es también el autor de un ensayo breve, denso, difícil, escrito como respuesta polémica a un filósofo francés, Benjamin Constant, y que para mí constituye en la historia de Occidente, después de San Agustín, uno de los intentos más radicales y poderosos de pensar la mentira, para determinar, reflexionar, proscribir o prohibir también toda mentira. Incondicionalmente. Se trata de ese texto corto, famoso y sin embargo poco leído y mal conocido que se titula *Sobre el pretendido derecho de mentir por humanidad* (1797).(10) Hannah Arendt cita a menudo a Kant en el artículo que acabo de evocar y en otros lugares, pero nunca menciona ese ensayo, sin embargo tan necesario y al mismo tiempo temible incluso irreductible a la lógica profunda de lo que ella quiere demostrar. Sin ir tan lejos como se debiera en la lectura de este texto, se puede ya tomar rigurosamente en cuenta la manera en que allí Kant define la mentira y

el imperativo de veracidad o de veridicidad (pues lo contrario de mentira no es ni la verdad ni la realidad sino lo veracidad o la veridicidad, el decir-verdadero, el-querer-decir verdadero, la *Wahrhaftigkeit*). La definición kantiana de la mentira o del deber de veracidad parece tan formal, tan imperativa e incondicional que parece excluir de ella justamente toda consideración histórica, toda incorporación de condiciones o de hipótesis históricas. Sin examinar como casuista todos los casos difíciles y perturbadores que analiza San Agustín, casi siempre a partir de ejemplos bíblicos, Kant parece excluir todo contenido histórico cuando define la veracidad (*Wahrhaftigkeit*: veracitas) como un deber formal absoluto:

«La veracidad en las declaraciones –dice- es el deber formal (formale Pflicht) del hombre hacia cada cual, por serio que sea el perjuicio que esto le pueda causar».

Aunque su texto sea expresamente jurídico y no ético, aunque trate como su título indica del «derecho de mentir» (*Recht... zu lügen*), aunque hable de deber de derecho (*Rechtspflicht*) y no de deber ético, lo que podría parecer a primera vista más propicio o menos irreductible a un punto de vista histórico, Kant parece excluir, sin embargo, de su definición de la mentira toda esa historicidad que Hannah Arendt introduce por el contrario en la esencia misma, en el acontecimiento y en la realización de la mentira. Es que, si en efecto el punto de vista de Kant es el del derecho, el mismo se mantiene en el plano puro y formalmente jurídico o metajurídico; corresponde a una preocupación por las condiciones formales del derecho, del contrato social y de la fuente pura del derecho.

«Así, definida simplemente como una declaración deliberadamente no verdadera (*unwahre Declaration*) contra otro hombre, la mentira no tiene necesidad de la cláusula según la cual debería perjudicar a otro, cláusula que los juristas exigen para su definición (*mendacium est falsiloquium in praejudicium alterius*). Pues siempre perjudica a otro: aunque no fuera a otro hombre, sí a la humanidad en general, ya que descalifica la fuente del derecho (la pone fuera de uso: *dic Rechtsquelle unbrauchbar macht*)».

Sin duda, Kant se propone definir en la mentira lo que es malo a priori de por sí, en su inmanencia y cualesquiera fueren sus motivaciones o sus consecuencias. Pero lo que le interesa sobre todo es la fuente misma del derecho humano y de la socialidad en general, es decir, una necesidad inmanente de decir la verdad, más allá de los efectos esperados, los contextos externos e históricos. Si no se proscribiera incondicionalmente la mentira, se socava el vínculo social de la humanidad en su principio mismo. En esta pura inmanencia reside la sacralidad o la santidad del mandato racional de decir la verdad, del querer-decir-la verdad. Hace un momento, Reiner Schürmann decía que la sacralidad era histórica. En otro sentido, parecería que no lo fuera para Kant, y en ese caso, no al menos en el sentido habitual. Pero cabe la hipótesis de que lo sea en otro sentido: como origen y condición de una historia y de una socialidad humana en general. Kant escribe, de todos modos:

«Se trata, pues, de un precepto de la razón (*Vernunftgebot*) que es sagrado (*heiliges*), incondicionalmente imperativo (*unbedingt gebietendes*), que no puede estar limitado por ninguna conveniencia: en toda declaración es preciso ser veraz (*wahrhaft*) (*leal, sincero, probo, de buena fe: ehrlich*)».

Por fin, llego a los ejemplos prometidos y a mis crónicas de los dos mundos. En efecto, los elegí lo más cercanos a nuestros dos continentes europeos, Europa y América (entre Paris y Nueva York) y a nuestros periódicos, el New York Times y la edición parisina del International Herald Tribune. Hace algunos meses, poco después de su elección, cuando ya había anunciado como decisión irrevocable que Francia reiniciaría sus ensayos nucleares en el Pacífico, el presidente Chirac -se recordará, reconoció solemnemente en el aniversario de la redada del Velódromo de Invierno, de siniestra memoria, la responsabilidad, es decir, lo culpabilidad del Estado Francés durante la Ocupación, en la deportación de decenas de miles de judíos, en la instauración del estatuto de los judíos y en numerosas iniciativas que no fueron adoptadas simplemente por imposición del ocupante nazi, Esta culpabilidad, esta participación activa en lo que hoy se califica como «crimen contra la humanidad», aparece, finalmente, reconocida. Irreversiblemente. Es confesada, en definitiva, por un Estado como tal. La confesión está ratificada por un jefe de Estado elegido por sufragio universal. Es declarada públicamente, en nombre del Estado francés, y ante el derecho internacional, en un acto teatral y ampliamente mediatizado en el mundo entero por la prensa escrita, radiofónica y televisiva (subrayo otra vez esta relación entre la res pública y los medios, pues es esa mutación en el estatus de la imagen uno de los temas que nos ocupan). La verdad proclamada por el presidente Chirac tiene, a partir de ahora, el estatuto y a la vez la estabilidad y la autoridad de una verdad pública, nacional e internacional.

Sin embargo, esa verdad sobre una historia tiene ella misma una historia. Esta sólo sería legitimada, acreditada y establecida como tal cincuenta años después de que ocurrieron los hechos. Hasta entonces, seis presidentes de la República francesa (Auriol, Coty, De Gaulle, Pompidou, Giscard d'Estaing, Mitterrand) no habían considerado posible ni oportuno ni necesario y ni siquiera justo estabilizarla como verdad de este tipo. Ninguno de ellos creyó que debía comprometer a Francia, a la nación francesa, a La República francesa, con una suerte de firma en la que se asumía la responsabilidad de esa verdad: Francia culpable de crimen contra la humanidad. Hoy se podrían citar gran cantidad de ejemplos como éstos y situaciones semejantes, de Japón a Estados Unidos a Israel, a propósito de violencias o de represiones pasadas, de crímenes de guerra notorios o recientemente descubiertos, del uso justificado o no de bombas atómicas en Hiroshima (es sabido que a pesar del testimonio de muchos historiadores, el presidente Clinton continúa sosteniendo oficialmente que el bombardeo de Hiroshima y de Nagasaki fue una decisión justificable), por no hablar de lo que aún se espera en cuanto a la política de Japón en Asia durante la guerra, la guerra de Argelia, la guerra del Golfo, la ex-Yugoslavia, Ruanda, Chechenia, etc. Y puesto que acabo de nombrar a Japón en el paréntesis, resulta que mientras preparaba esta conferencia, el Primer Ministro Muruyama hacía una declaración cuyas palabras y estructura pragmática habría que sopesar enteramente: sin comprometer al Estado Japonés en su jefatura y en la permanencia de su identidad imperial, en la persona del emperador, habla un ministro. Ante lo que él llama de manera significativa «esos hechos irrefutables de la historia» («These irrefutable facts of history», para citar la traducción inglesa donde leí ese discurso por primera vez), y un «error de nuestra historia» («error in our history»), Muruyama expresa en su nombre (ese nombre dice más que su nombre, pero no compromete el nombre del Emperador) su «disculpa profunda y sincera» («heartfelt apology») y su duelo; un duelo a la vez personal y vaga y confusamente nacional y estatal. ¿Qué es un duelo de Estado cuando llora muertes que no son ni las de un jefe de Estado ni tampoco de conciudadanos? ¿Cómo pensar un remordimiento o excusas estatales una vez que el derecho internacional ha definido el crimen contra la

humanidad? He aquí un enjambre de cuestiones que no se podían plantear en estos términos hace cincuenta años. Sigo citando en inglés, tal como la leí, la declaración de Muruyama: «I regard, in a spirit of humility, these irrefutable facts of history, and express here once again my, feelings of deep remorse and state my heartfelt apology» [Considero con espíritu humilde esos hechos irrefutables de la historia y expreso aquí, una vez más, mis sentimientos de hondo remordimiento y hago manifiesta mi disculpa sincera]. Después, evocando una represión «colonial» -lo que debería dar qué pensar a otros imperios coloniales- el Primer Ministro japonés agrega: «Allow me also to express my feelings of profound mourning for all victims, both at home and abroad, of that history» [Permítanme expresar también mis sentimientos de profundo duelo por todas las víctimas de esta historia, tanto en el país como en el extranjero]. Esta confesión declara también la responsabilidad de una tarea, asume un compromiso con el porvenir: «Our task is to convey to the younger generations the horrors of war, so that we never repeat the errors in our history» [Nuestra tarea es transmitir a las generaciones más jóvenes los horrores de la guerra, de manera que nunca repitamos los errores de nuestra historia]. El lenguaje de la culpa y de la confesión se une, para atenuar el efecto, con el lenguaje heterogéneo del error; y he aquí que, sin duda por primera vez en la historia, se osa disociar el concepto de Estado o de Nación de lo que siempre lo había caracterizado, de manera constitutiva y estructural, es decir, la buena conciencia. Por confusa que sea su ocasión y por impura que siga siendo su motivación, por calculada y coyuntural que sea la estrategia, hay allí un progreso en la historia de la humanidad y de su derecho internacional, de su ciencia y de su conciencia. Quizá Kant habría visto en esto uno de esos acontecimientos «anunciadores», una señal que, como por ejemplo la Revolución Francesa, y a través del fracaso o el límite, rememora, demuestra y anuncia (*signum rememorativum*, *demonstrativum*, *prognosticum*), atestigua así una «tendencia» y la posibilidad de un «progreso» de la humanidad. Todo esto sigue siendo parcial, para Japón, Francia o Alemania, pero es mejor que nada: la URSS o Yugoslavia, que ya no existen, están al resguardo de toda mala conciencia y de todo reconocimiento público de los crímenes pasados; Estados Unidos tiene todo el porvenir ante sí. Cierro este paréntesis y vuelvo a lo mío.

Que durante medio siglo ningún jefe de Estado francés haya considerado posible, oportuno, necesario o justo constituir en verdad una inmensa culpabilidad francesa, reconocerla como verdad, he aquí algo que ya sugiere que en este caso el valor de verdad, es decir, la veracidad, el valor de un enunciado referido a hechos reales (pues la verdad no es la realidad), pero ante todo el valor de un enunciado en conformidad con lo que uno piensa, podría depender de una interpretación política respecto de valores, por otra parte, heterogéneos (posibilidad, oportunidad, necesidad, justeza o justicia). Entonces, en principio, la verdad o la veracidad se subordinarían a esos valores: problema inmenso, como ustedes saben, problema clásico sin duda, pero al cual quizás haya que tratar de encontrar alguna especificidad histórica, política, tecno-mediática hoy en día. Entre los presidentes anteriores, el mismo De Gaulle -a quien Chirac dice sin embargo que debe toda su inspiración política- jamás pensó en declarar la culpabilidad del Estado Francés bajo la Ocupación, mientras que, o bien porque, la culpabilidad del «Estado Francés» (nombre oficial de Francia bajo Vichy, puesto que la República estaba abolida y redesignada «Estado francés») para él seguía siendo la de un Estado no legítimo, si no ilegal. Pensemos también en el caso de Vincent Auriol, ese otro presidente de la República que no consideró posible, necesario, oportuno o justo reconocer lo que Chirac acaba de reconocer -y reconocerlo por razones coyunturales que sin duda son más complejas que la simple obediencia incondicional al mandato

sagrado del que habla Kant. Vincent Auriol había sido uno de los únicos ochenta parlamentarios franceses que se negaron a votar plenos poderes para el mariscal Pétain el 10 de julio de 1940. Por lo tanto, sabía, desgraciadamente, que la interrupción de la República y el paso a ese Estado francés culpable del Estatuto y de la deportación de los judíos fue un acto legal que comprometía a un gobierno de Francia. La misma discontinuidad de la interrupción se inscribió en la continuidad legal de la República y del Estado francés. Fue la República Francesa la que, a través de sus representantes legalmente elegidos, renunció a su propio estatuto. Por lo menos esto es la verdad de la legalidad formal y jurídica. Pero ¿dónde está aquí la verdad de la cosa misma, si es que existe? En varias oportunidades y hasta el fin de su mandato, François Mitterrand también se negó a reconocer la culpabilidad oficial del Estado francés. Aducía explícitamente que el llamado Estado Francés se había instalado por usurpación, interrumpiendo la historia de la República francesa, única persona política o moral que aquí debía rendir cuentas y que en esa época se encontraba amordazada o en la resistencia ilegal. Según él, en la actualidad, la República francesa no tenía nada que «confesar», no tenía por qué asumir la memoria y la culpabilidad de un tiempo en que había sido puesta fuera de juego. La nación francesa, como tal y en su continuidad, no tenía que acusarse de crímenes contra la humanidad cometidos injustamente en su nombre. Mitterrand rechazó ese reconocimiento aun cuando inauguró las conmemoraciones públicas y solemnes de la redada del Velódromo de Invierno y aun cuando durante años, fueron muchos los que le solicitaron insistentemente en cartas y petitorios oficiales -que conozco bien porque los he firmado- que hiciera lo que, por suerte, acaba de hacer el presidente Chirac. Citaré asimismo otra posición típica acerca de este problema: la de Jean-Pierre Chevènement, ex-ministro de Mitterrand, socialista muy independiente, opuesto al modelo de Europa que se está constituyendo, preocupado por la soberanía y por el honor nacional, y que renunció a su cargo de Ministro de Defensa durante la guerra del Golfo. Para Jean-Pierre Chevènement, si Chirac hizo bien en reconocer la culpabilidad indudable del Estado francés, las consecuencias de esta «veracidad» y de los términos en los cuales se puso en práctica acarrearán graves riesgos, por ejemplo el de legitimar, a su vez al pétainismo y alentar a todas las fuerzas que hoy necesitarían acreditar la idea de que «Pétain, es Francia»(11) Sin duda, éste también era el punto de vista del propio general de Gaulle, y quizá, de manera menos decidida, el de los presidentes que lo sucedieron. En una palabra: por cierto, es preciso que haya verdad y veracidad, pero no hay que ponerlas en práctica de cualquier manera, a cualquier precio. Cualquier verdad no es buena en sí misma, como lo recuerda el proverbio francés, y el imperativo no es tan sagrado e incondicional como lo quería Kant. Habría que tener en cuenta los imperativos hipotéticos, la oportunidad pragmática, el momento, las formas del enunciado, la retórica, el destinatario, etc. Para distinguir entre la legalidad del gobierno de Vichy y la voluntad popular que dimitió ante él, Chevènement, por lo demás, debe remontarse mucho más atrás, al menos cinco años, para determinar las responsabilidades reales. En sentido estricto, el análisis propiamente histórico sería infinito y la distinción entre mentira y veracidad correría, entonces, el riesgo de perder el rigor de sus aristas.

He aquí, entonces, una primera serie de cuestiones: al no declarar oficialmente la que es ahora una verdad histórica de Estado, los presidentes anteriores, desde de Gaulle hasta Mitterrand, ¿incurrían en mentira o en disimulación? ¿Tenemos derecho a decir esto? ¿Podrían ellos, por su parte e inversamente, acusar a Chirac de «mentir»? ¿Mienten unos y otros? ¿Quién ha mentado y quién ha dicho la verdad? ¿Podemos hablar aquí de mentira? ¿Es éste un concepto pertinente? Y en ese caso, ¿cuál sería el criterio de

mentira? ¿Cuál sería la historia de esa mentira? Y sobre todo, una cuestión, esta vez, diferente: ¿cuál sería la historia del concepto de mentira en el que se basarían tales cuestiones? Si aquí hubiera mentira y si fuera pertinente determinar que esto o lo otro es una mentira, ¿quién sería el sujeto y quién el destinatario o la víctima de ella? Naturalmente, volveré sobre la formación y formulación de esta primera serie de cuestiones, pero quisiera, siempre a título preliminar, subrayar dos rasgos originales en este ejemplo.

Por una parte, hay, en efecto, una novedad histórica en esta situación, en esta pragmática de la oposición veracidad/mentira, si no en la esencia de la mentira. Es que se trata aquí de una veracidad o de una mentira de Estado determinables como tales, en un escenario del derecho internacional que no existía antes de la Segunda Guerra Mundial. Estas hipótesis se plantean hoy con referencia a conceptos jurídicos como los de «crimen contra la humanidad» que son invenciones, y por consiguiente «realizativos» [performativos], que la humanidad jamás había conocido hasta ahora es su condición de conceptos jurídicos que implican jurisdicciones internacionales, contratos y cartas interestatales, instituciones y cortes de justicia en principio universales. Si todo esto es histórico de principio a fin, es porque la problemática de la mentira o de la confesión, el imperativo de la veracidad respecto de algo tal como un «crimen contra la humanidad», no tenía ningún sentido para los individuos ni para el Estado, antes de que se definiera este concepto jurídico en el artículo 6c de los Estatutos del Tribunal militar internacional de Nüremberg y, sobre todo, por lo menos en el caso de Francia, si no me equivoco, antes de que estos crímenes hubieran sido declarados «imprescriptibles» por una ley del 26 de diciembre de 1964.

Por otra parte, los objetos en cuestión, respecto de los cuales habría que pronunciarse, no son realidades naturales «en sí». Dependen de interpretaciones, pero también de interpretaciones realizativas. No hablo aquí del acto realizativo del lenguaje por el cual, confesando una culpabilidad, un jefe de Estado produce un acontecimiento y provoca una reinterpretación de todos los lenguajes de sus predecesores. No, quiero subrayar ante todo, la realizatividad puesta en práctica en los objetos mismos de estas declaraciones: la legitimidad de un Estado supuestamente soberano, la fijación de una frontera, la identificación o el reconocimiento de una responsabilidad son actos realizativos. Cuando los realizativos tienen éxito, producen una verdad cuya fuerza se impone a veces para siempre: la fijación de una frontera, la instauración de un Estado son siempre violencias realizativas que, si las condiciones de la comunidad internacional lo permiten, crean el derecho, de manera durable o no, allí donde no lo había o había cesado, donde no era lo suficientemente fuerte. Al crear el derecho, esta violencia realizativa -que no es ni legal ni ilegal- crea lo que luego se tendrá por una verdad de derecho, verdad pública dominante y jurídicamente incuestionable. ¿Dónde está hoy la «verdad» sobre las fronteras en la ex-Yugoslavia, en todos sus «enclaves» fragmentados o enclavados en otros enclaves, y en Chechenia, y en Israel? ¿Quién dice la verdad y quien miente en estos campos? Para mejor y para peor, esta dimensión realizativa hace la verdad, como dice Agustín. Imprime por tanto su dimensión irreductiblemente histórica a la veracidad y a la mentira. A esta fuerza «realizativa» original, ni Kant ni Hannah Arendt, me parece, la toman en cuenta temáticamente. Intentaré mostrar que, a pesar de todo lo que los separa o los opone desde otro punto de vista, tienen en común este desconocimiento, o en todo caso esta explicitación insuficiente, en cuanto ignoran la dimensión sintomática o inconsciente de estos fenómenos. Ellos no podrían abordarse sin, por lo menos la conjugación de una «lógica

del inconsciente» y de una teoría de lo «realizativo». Lo que no significa que basten, para ello, el discurso presente y actualmente elaborado del psicoanálisis o de la teoría de los speech acts [actos lingüísticos]. Aún menos significa que esté disponible la articulación entre ambos, o entre ambos y un discurso sobre la política o la economía de los saberes y de los poderes tele-tecnológicos. Definimos aquí una tarea y las condiciones de un análisis ajustado a estos fenómenos de «nuestro tiempo».

2.

Para ilustrar lo que esta fuerza realizativa puede tener de temible en nuestra modernidad tele-tecno-mediática, he aquí, ahora, otra secuencia, aparentemente menor, de la misma historia. Dije que los medios ocuparían un lugar central en este análisis. El New York Times se ocupó de informar sobre la reciente declaración de Chirac. Preocupado por la verdad y por la competencia, supongamos, confió la responsabilidad del artículo a un profesor. En nuestra cultura, la idea de competencia se asocia a la universidad y a los profesores universitarios. Todos suponen que los profesores saben y dicen la verdad. Ese profesor, presunto conocedor, enseña en una gran universidad neoyorkina. Inclusive pasa por ser un experto en las cuestiones Francesas de la modernidad, en el cruce de la filosofía, la ideología, la política y la literatura y -según lo recuerda el New York Times- es autor de un libro titulado *Past Imperfect: French Intellectuals, 1944 to 1956*. Con el título «French War Stories», el New York Times del 19 de julio de 1995 publica, pues, un artículo de Tony Judt, profesor de la New York University. Antes de concluir que (cito), «It is well that Mr. Chirac has told the truth about the French past» [está bien en que el señor Chirac haya contado la verdad sobre el pasado francés], el autor de *Past Imperfect* denunciaba empero el comportamiento vergonzoso de los intelectuales franceses que, durante medio siglo, según él, se habían preocupado tan poco de esa verdad y de su reconocimiento público. En primer lugar, observaba que Sartre y Foucault habían permanecido «curiously silent» sobre el tema. Y lo atribuía a la simpatía de ambos por el marxismo. Esta explicación mueve un poco a risa, sobre todo en el caso de Foucault, cuando se sabe que la mayoría, los más duraderos y conocidos de sus «compromisos políticos» eran de todo menos marxistas, cuando no expresamente anti-marxistas. Lo que el profesor Judt escribe, entonces, sólo lo citaré para multiplicar, como introducción, los ejemplos de errores que siempre será difícil determinar. Dudaremos siempre entre varias posibilidades. ¿De qué se trata en realidad? ¿De incompetencia? ¿De falta de lucidez o de agudeza analítica? ¿De ignorancia de buena fe? ¿De error accidental? ¿De una mala fe crepuscular, entre la mentira y la inconsciencia? ¿De compulsión y lógica del inconsciente? ¿De falso testimonio caracterizado, perjurio, mentira? Sin duda, estas categorías son irreductibles entre sí, pero, ¿qué pensar de las situaciones tan frecuentes donde de hecho, en verdad, se contaminan recíprocamente y no permiten una delimitación rigurosa? ¿Y si este contagio marcara a menudo el espacio mismo de tantos discursos públicos, sobre todo en los medios? He aquí, pues, lo que dice el profesor Judt para explicar el silencio, a sus ojos culpable, de Sartre y de Foucault:

«Intellectuals, so prominent in post-war France, might have been expected to force the issue. Yet people like Jean Paul Sartre and Michel Foucault were curiously silent. One reason was their near-obsession with Communism. While proclaiming the need to ‘engage’, to take a stand, two generations of intellectuals avoided any ethical issue that could not advance or, in some cases, retard the Marxist cause» [Se podía esperar que los intelectuales, tan prominentes en la Francia de la posguerra, enfatizaran la cuestión. No

obstante, gente como Jean-Paul Sartre y Michel Foucault se mantuvo curiosamente silenciosa. Una razón es que estaban casi obsesionados por el comunismo. Aunque proclamaban la necesidad de «comprometerse», de adoptar una posición, dos generaciones de intelectuales evitaron cualquier planteo ético que impidiera el avance o, en algunos casos, que retrasase la causa marxista].

Estas declaraciones pueden parecer solamente un poco confusas y vagas, sobre todo en lo que atañe a la «causa marxista» en Foucault. Pero el profesor Judt no se detiene allí. Después del subtítulo «Shame of the Intellectuals» (cuya responsabilidad por lo menos comparte con el periódico, como desgraciadamente tan a menudo nos vemos obligados a hacer cuando creemos que debemos escribir en los periódicos), el profesor-periodista denunció la vergüenza de los intelectuales que vinieron después de Sartre y que mantuvieron, según él, un silencio culpable ante la culpabilidad de la Francia de Vichy y ante sus «crímenes contra la humanidad»:

«No one stood up to 'J'accuse!' at high functionaries, as Emile Zola did during the Dreyfus affair. When Simone de Beauvoir, Roland Barthes and Jacques Derrida entered the public arena, it usually involved a crisis far away—Madagascar, Vietnam or Cambodia. Even today, politically engaged writers call for action in Bosnia but intervene sporadically in debates about the French past» [Ninguno se levantó para enrostrar a los altos funcionarios un «J'accuse!» como lo hiciera Emile Zola durante el asunto Dreyfus. Cuando Simone de Beauvoir, Roland Barthes y Jacques Derrida aparecieron en la escena pública, lo que estaba en juego habitualmente era una crisis bien remota: en Madagascar, Vietnam o Camboya. Aún hoy en día los escritores políticamente comprometidos convocan a una acción en Bosnia, pero en los debates sobre el pasado francés intervienen esporádicamente].

Aun cuando estoy dispuesto a conceder una parte de verdad a esta acusación, debo declarar que en lo esencial ella me indigna, y no sólo -les ruego que lo crean- porque me concierne también personalmente y soy objeto, con otros, de una verdadera calumnia. No es la primera vez que periódicos que llevan el nombre de Nueva York en su título dicen cualquier cosa y mienten de manera caracterizada a mi respecto, a veces durante meses y en varios números. Pero si me sentí particularmente afectado por lo que en francés se llama en este caso, una contra-verdad, no fue sólo por esta razón, ni simplemente, porque, como otros soy de los que se preocupan por lo que el Sr. Judt llama el «French Past». Es sobre todo porque, junto a otros, lo he señalado públicamente más de una vez, incluso respecto de otros temas (Argelia, por ejemplo) y porque, junto a otros, firmé una carta abierta al presidente Mitterrand, pidiéndole que reconociera lo que Chirac acaba de reconocer. Al leer el New York Times, y como muy a menudo desalentado de antemano, ya había renunciado a responder y a corregir esa contra-verdad convertida en verdad por la fuerza conjunta de la autoridad supuesta de un experto académico y de un periódico de difusión masiva e internacional (norteamericana y europea, pues el mismo artículo se reproducía tal cual, tres días más tarde en la edición europea del International Herald Tribune). Afortunadamente, cuatro días más tarde, la contra-verdad era denunciada en el mismo periódico por otro profesor norteamericano a quien no conozco, pero a cuya competencia y honestidad debo rendir un reconocido homenaje. Se trata del Sr. Kevin Anderson, profesor de rango más modesto en una universidad menos famosa (es Profesor Asociado de Sociología en la Northern Illinois University). Con el título «French intellectuals Wanted Truth Told» [«Necesaria verdad sobre los intelectuales franceses»], el New York Times se vio, pues,

obligado a publicar una carta de Kevin Anderson «to the editor». Como siempre, este tipo de cartas se publican en un lugar modesto y a veces inhábil, mientras que el efecto de verdad o más bien de contra-verdad del primer artículo «propriadamente dicho» subsiste imborrable para millones de lectores, y sobre todo para los lectores europeos del International Herald Tribune que sin duda jamás leerán esa carta al editor. Kevin Anderson critica en más de un aspecto todo el análisis político del profesor Judt (me permito remitirlos a él) y, en particular, hace esta precisión: «On June 15, 1992, a petition signed by more than 200 mainly leftist intellectuals, including Mr. Derrida, Régis Debray, Cornelius Castoriadis, Mr. Lacouture and Nathalie Sarraute, noted that French occupation government in 1942 acted 'on its own authority, and without being asked to do so by the German occupier'. It called on Mr. Mitterrand to 'recognize and proclaim that the French state of Vichy was responsible for persecutions and crimes against the Jews' of France» [El 15 de junio de 1992, un petitorio firmado por más de doscientos intelectuales en su mayoría de izquierda, incluyendo al señor Derrida, a Régis Débray, a Cornelius Castoriadis, al señor Lacouture y a Nathalie Sarraute, señalaba que el gobierno francés en 1942, durante la ocupación, había actuado «por su propia autoridad y sin que el ocupante alemán le pidiera que así lo hiciera...» El petitorio solicitaba al Sr. Mitterrand que «reconociere y declarase que el Estado francés de Vichy fue responsable de las persecuciones y de los crímenes cometidos contra los judíos de Francia»]

Por lo que sé -pero no sé todo y no es demasiado tarde- el profesor todavía no ha reconocido públicamente que no había dicho la verdad. Ustedes habrán observado que al hablar de lo que denominamos en francés la «contra-verdad» de su artículo, nunca dije que el profesor Judt hubiera mentido. No todo lo que es falso es imputable a una mentira. La mentira no es un error. Platón y Agustín ya insistían a coro en esto. Si el concepto de mentira tiene alguna resistente especificidad, debemos distinguirlo rigurosamente del error, de la ignorancia, del prejuicio, de la incorrección en el razonamiento, y aun de la falta en el orden del saber, o incluso -y aquí las cosas ya nos resultarán más complicadas- de una falta en el orden de la acción o del hacer, de la práctica y de la técnica. Si la mentira no es ni falta de saber o de saber hacer, ni es error, si implica mala voluntad o mala fe en el orden de la razón moral, no de la práctica sino de la razón pura práctica, si se dirige a la creencia más bien que al conocimiento, entonces el proyecto de una historia de la mentira no debería asemejarse a nada de lo que podríamos denominar, con el Nietzsche de El Ocaso de los dioses, la historia de un error (Geschichte eines Irrtums).

Por cierto, deberíamos mantener el sentido de las proporciones. ¿Pero cómo calcular una proporción cuando el poder capitalístico-tecno-mediático de un periódico internacional puede producir efectos de verdad o de contra-verdad mundial a veces tenaces e imborrables sobre los temas más graves de la historia de la humanidad, y mucho más allá de las modestas personas implicadas en el ejemplo reciente que acabo de dar? Por consiguiente y si mantenemos las proporciones, la historia que acabo de contar no sería ni la historia de un error ni la historia de una mentira. Para mentir, en el sentido estricto y clásico del concepto, hay que saber la verdad y deformarla intencionalmente. Por lo tanto, es preciso no mentirse a sí mismo. Estoy convencido de que si el profesor Judt hubiese tenido un conocimiento claro y distinto, una conciencia real del hecho de que los intelectuales a quienes acusa habían firmado esa carta a Mitterrand, no habría escrito lo que escribió. Creo razonable darle ese crédito: él no mintió. No realmente. No quiso, clara y deliberadamente, engañar a su lector y abusar

de su confianza o de su creencia. Sin embargo, ¿constituye sólo, inocentemente, un error de su parte o una simple falta de información? Tampoco lo creo. Si el profesor Judt no trató de saber más o lo suficiente, se debe también a que estaba apremiado por llegar a una conclusión, y por producir, así un «efecto de verdad» que confirmaría, a toda costa, sus tesis generales sobre los intelectuales franceses y la política, las que están accesibles en otros escritos suyos –y que no soy el único en encontrar algo simplistas-. Podríamos mostrarlo, si fuera el tema de esta conferencia y si tuviéramos tiempo para ello. Lo que quiero subrayar aquí, es que esta contra-verdad no depende de la mentira ni de la ignorancia o del error, sin duda ni siquiera de la mentira a uno mismo de la que habla Hannah Arendt. No se deja reducir a ninguna de las categorías que nos ha legado el pensamiento tradicional sobre la mentira desde Platón y Agustín hasta Kant e inclusive hasta Hannah Arendt, a pesar de todas las diferencias que separan a estos pensadores. Pues ésta es la hipótesis que deseo someter a la discusión de ustedes: el concepto de mentira a sí mismo, el autoengaño, que Hannah Arendt necesita esencialmente para marcar la especificidad de la mentira moderna como mentira absoluta, es también un concepto irreductible a lo que se denomina, con todo rigor clásico, mentira. Pero lo que llamo aquí, con demasiada rapidez, el rigor clásico del concepto de mentira tiene también una historia de la que somos herederos y que de todos modos ocupa un lugar dominante en nuestra cultura y en nuestro lenguaje común. La mentira a uno mismo no es la «mala fe», ni en el sentido corriente ni el sentido que le da Sartre. Requiere entonces otro nombre, otra lógica, otras palabras, tomar en cuenta a la vez cierta tecno-realizatividad-mediática y una lógica del fantasma (es decir de lo espectral) o de una sintomatología de lo inconsciente hacia donde, según me parece, la obra de Hannah Arendt apunta pero no desarrolla jamás como tal. En «Verdad y política» («Truth and Politics») aparecen varios signos de que ese concepto de mentira a sí mismo desempeña un papel determinante en el análisis arendtiano de la mentira moderna. Por cierto, Arendt ilustra esa mentira a sí mismo con anécdotas o discursos de otros siglos. «Sabemos desde hace mucho tiempo», observa, «que es difícil mentir a los demás sin mentirse a sí mismo» y «cuanto más éxito tiene un mentiroso, más probable resulta que sea víctima de sus propias invenciones». Pero asigna esta posibilidad sobre todo a la modernidad y extrae consecuencias muy paradójicas con respecto a la propia democracia, como si ese régimen ideal fuera también aquel donde el engaño estuviera justamente destinado a convertirse en «autoengaño». Arendt reconoce entonces una «fuerza innegable» a los argumentos de los «críticos conservadores de la democracia de masas»:

«Políticamente, lo importante es que el arte moderno del autoengaño puede transformar un problema externo en cuestión interna, de tal modo que un conflicto entre naciones o entre grupos repercute sobre la escena interna. Los autoengaños practicados en los dos lados durante el período de la guerra fría son demasiado numerosos para enumerarlos, pero es evidente que son un caso especial. Los críticos conservadores de la democracia de masas a menudo subrayaron los peligros que esta forma de gobierno introduce en las cuestiones internacionales, sin mencionar empero los peligros propios de las monarquías u oligarquías. La fuerza de sus argumentos reside en el hecho innegable de que, en condiciones plenamente democráticas el engaño sin autoengaño es casi imposible».(12)

Dejo en suspenso la cuestión capital, pero demasiado difícil, de qué podemos entender aquí por «condiciones plenamente democráticas».

3.

No sé si ella lo leyó o conoció, pero debemos decir que, en verdad, las tesis de Arendt se conectan directamente con un artículo de Alexandre Koyré, también publicado en Nueva York, en 1943, en la revista *Renaissance*, revista de la Escuela Libre de Altos Estudios, bajo el título «Reflexiones sobre la mentira» reimpreso en junio de 1945 en *Contemporary Jewish Record* con el título de «The Political Function of the Modern Lie» [La función política de la mentira moderna] y reeditado recientemente en Francia por el Colegio Internacional de Filosofía.⁽¹³⁾ El texto comienza así: «Jamás se ha mentido tanto como en nuestros días, ni mentido de una manera tan descarada, sistemática y constante». Aquí encontramos ya todos los temas de Arendt y en particular, el de la mentira a sí mismo («Es indudable que el hombre siempre ha mentido. Se ha mentido a sí mismo. Y a los demás.») y el de la mentira moderna:

«A la mentira moderno e incluso, más estrictamente, a la mentira política moderna, sobre todo, quisiéramos dedicarles algunas reflexiones [...] Estamos convencidos de que en éste campo *quo nihil antiquius*, la época actual, o más exactamente, los regímenes totalitarios, han innovado poderosamente [...] El hombre moderno -también aquí pensamos en el hombre totalitario está impregnado de mentira, respira la mentira, está sometido o la mentira en cada instante de su vida».

Pero Koyré se plantea también una cuestión que desgraciadamente no desarrolla, por lo menos no lo hace en la dirección que me parece hoy necesaria. En efecto, Koyré se pregunta -algo que Arendt no se plantea- si todavía tenemos, cito, «el derecho de hablar aquí de ‘mentira’».

No podemos en esta ocasión seguir de cerca la respuesta que él esbozó frente a esta pregunta. Por tanto, me permito remitirlos a él y me limitaré a señalar esquemáticamente, en la estrategia de su respuesta, el desafío y la nervadura de una dificultad filosófica, pero también ética, jurídica y política. ¿Qué se puede hacer con su respuesta si se intenta escribir una historia de la mentira y trazar una genealogía del concepto de mentira, como por otra parte de esa veracidad sagrada, de esa *heiligkeit* de lo que queda a salvo, de lo sano o de lo indemne que siempre liga lo ético a lo religioso?

En la estrategia de Koyré, a cuya necesidad y fuerza quiero rendir homenaje, estaría tentado de reconocer a la vez un límite y una apertura.

A. Primero el límite. En efecto, Koyré parece sospechar de toda pregunta acerca del derecho o recurrir a la palabra «mentira». Por lo menos, insinúa que una pregunta tal puede ser, ya en tanto pregunta, el esbozo de una perversión totalitaria. Y no se equivoca, no está simplemente equivocado. Por cierto, el riesgo existe, y sigue siendo terrible. Nos preguntaremos solamente si no hay que tratar a ese riesgo de otro modo y teniendo en cuenta cada vez, sin relativismo, las situaciones históricas singulares y nuevas, y sobre todo introduciendo en el análisis de tales situaciones, conceptos que parecen estructuralmente excluidos por Koyré y por Arendt, y ya antes que ellos por Kant, Agustín y Platón, por razones esenciales.

Koyré recuerda primero, con toda razón y pleno sentido común, que la noción de «mentira» presupone la de la veracidad, de la cual es lo opuesto o la negación, así como la noción de «falso» supone la noción de «verdadero». Agrega entonces una advertencia

pertinente y grave, una advertencia que nunca habría que olvidar, sobre todo en política, pero que empero no debería detenernos cuando buscamos una genealogía deconstructiva del concepto de mentira y, por tanto, del de veracidad. ¿Cómo hacer para que esa genealogía, tan necesaria, para la memoria o la lucidez crítica, pero también para las responsabilidades que quedan por asumir hoy y mañana, no termine sin embargo arruinando o simplemente desacreditando aquello que analiza? ¿Cómo orientar una historia deconstructiva de esta oposición entre la veracidad y la mentira sin desacreditarla y sin ceder el paso a todas las perversiones contra las cuales Koyré y Arendt siempre tendrán razón de prevenimos?

He aquí la advertencia de Koyré. Fue escrita en 1943, no lo olvidemos, tanto por lo que pasaba entonces como por lo que pasó después, por lo que sucede actualmente; pues lo que diagnostica acerca de las prácticas totalitarias de entonces «para nosotros fue ayer» podría extenderse ampliamente a ciertas prácticas actuales de supuestas democracias en la época de una cierta hegemonía capitalístico-tecno-mediática:

«Ahora bien, las filosofías oficiales de los regímenes totalitarios proclaman de modo unánime que la concepción de la verdad objetiva, una para todos, no tiene ningún sentido, y que el criterio de la «Verdad» no es su valor universal [más adelante Koyré recordará que hay una teoría de la mentira en *Mein Kampf* y que los lectores de ese libro no comprendieron que se les hablaba de ellos mismos] sino su conformidad con el espíritu de la raza, de la nación o de la clase, su utilidad racial, nacional o social. Prolongando y llevando hasta el límite las teorías biológicas, pragmatistas, activistas de la verdad y consumando así la que se ha denominado muy bien la ‘traición de los letrados [clerics]’, las filosofías oficiales de los regímenes totalitarios niegan el valor propio del pensamiento que, para ellos no es una luz sino un arma; su finalidad, su función, nos dicen, no es revelarnos lo real, es decir lo que es, sino ayudarnos a modificarlo, a transformarlo guiándonos hacia lo que no es. Pero para esto, tal como se ha reconocido desde hace mucho tiempo, el mito es a menudo preferible a la ciencia, y la retórica que apela a las pasiones, preferible a las demostraciones que apelan a la inteligencia».(14)

Lo repito y lo subrayo para evitar cualquier malentendido, lo que dice aquí Koyré me parece verdadero, justo, necesario. Ante todo, hay que refrendarlo. El peligro que denuncia deberá siempre ser vigilado con una constancia sin desmayos, y sin embargo, ya lo han oído, lo que él condena mucho más allá del biologismo y de las filosofías oficiales son todas aquellas interpretaciones que denomina «pragmatistas o activistas» de la verdad, lo que puede llevar muy lejos. Esta sospecha puede alcanzar a todo lo que desborda, en más de un aspecto, la determinación de la verdad como objetividad, o como tema de un enunciado constataivo, o como adecuación y, en el límite, a toda asunción de enunciados realizativos. Dicho de otro modo, la misma sospecha se afectaría a cualquier problemática que delimitara, cuestionara y a fortiori deconstruyera la autoridad de la verdad como objetividad o, lo que sería incluso distinto, como adecuación o aun como revelación (aletheia). La misma sospecha se extendería a toda problemática que tomara en cuenta, por ejemplo en el ámbito de la cosa pública, política, retórico-tecno-mediática, la posibilidad de lenguajes instituyentes y realizativos, (aunque sólo fuera el testimonio, que siempre es un acto que implica una promesa o un juramento realizativo). Por tanto, una problemática de este tipo, tan necesaria, para mejor o para peor, correría el riesgo de verse descalificada o paralizada de antemano.

Señalo aquí dos precauciones igualmente necesarias.

A. Por una parte, no digo esto para descartar la sospecha formulada por Koyré: una vez más, ella es indispensable y legítima, debe vigilar estas nuevas problemáticas por urgentes que ellas sean. B. Por otra parte, es verdad que estas mismas problemáticas nuevas (de tipo pragmático-deconstructivo) pueden servir, en efecto, a intereses contradictorios. Es preciso que esta doble posibilidad permanezca abierta a la vez como oportunidad y como amenaza, sin lo cual sólo nos quedaría el desarrollo irresponsable de una máquina programática. La responsabilidad ética, jurídica o política, si es que la hay, consiste en decidir la orientación estratégica que se dará a esta problemática que sigue siendo una problemática interpretativa y activa, en todo caso realizativa, en virtud de la cual la verdad tanto como la realidad no es un objeto dado de antemano que sólo se trataría de reflejar adecuadamente. Es una problemática del testimonio, por oposición a la prueba, la que me parece aquí necesaria pero que no puedo desarrollar. (Aclaro rápidamente, por falta de tiempo para extenderme más recurro un poco fácilmente a la palabra «realizativo», dejando sin tratar una serie de cuestiones que he planteado en otro lugar sobre la oposición realizativo/constatativo, sobre sus paradojas y particularmente sobre los límites de su pertinencia y de su pureza. Puesto que Austin fue el primero en alertarnos contra esa pretendida «pureza»,⁽¹⁵⁾ no me propondría justamente contra él restaurarla o reacreditarla sobre la marcha).

B. Este sería para mí un límite del propósito de Koyré en su artículo. Según creo, volvemos o encontrarlo en Arendt. Pero Koyré esbozó también un paso más allá de este límite. Yo me orientaría en la misma dirección. En efecto, Koyré sugiere que los regímenes totalitarios y sus análogos de toda especie, nunca se situaron verdaderamente más allá de la distinción entre la verdad y la mentira. De hecho han convertido en una necesidad vital esta distinción oposicional y tradicional. Pues mienten en el interior de esa tradición, de una tradición que tiene pleno interés en mantener intacta y en su forma más dogmática, para poner en acción el engaño. Simplemente, en la vieja axiomática metafísica, conceden primacía a la mentira, limitándose así a una simple inversión de la jerarquía, inversión con la cual Nietzsche, al final de Historia de un error (y en otras partes) dice que no hay que contentarse.

Citamos una vez más en extenso a Koyré:

«También en sus publicaciones (incluso en las que se dicen científicas), en sus discursos y por cierto en sus propagandas, los representantes de los regímenes totalitarios se preocupan muy poco por la verdad objetiva. Más fuertes que el mismo Dios todopoderoso, transforman a su placer el presente y hasta el pasado [por esta reescritura del pasado histórico superan aun a Dios, quien sería impotente para cambiar el pasado: en 1943, bajo Vichy, en una nota que todavía hoy se podría extender hasta el infinito, Koyré evocaba entonces ‘la enseñanza de la historia durante los regímenes totalitarios’ e incluso ‘las nuevos manuales de historia de las escuelas francesas’]. Se podría concluir -y se lo ha hecho a veces- que los regímenes totalitarios están más allá de la verdad y de la mentira».

Por nuestra parte creemos que no es así. La distinción entre la verdad y la mentira, lo imaginario y lo real, continúa siendo válida aún en el seno de las concepciones y de los regímenes totalitarios. Tan sólo se invierte, en cierto modo, su lugar y su papel: los

regímenes totalitarios se fundan sobre la primacía de la mentira. (Koyré subraya estas últimas palabras). (16) Esta «primacía de la mentira» en un sistema totalitario (confeso o no) que más que otros, necesita creer en la oposición estable y metafísicamente asegurada entre la verdad y la mentira, pudo ser tan fácilmente ilustrada por Koyré en su época como podríamos hacerlo ahora, cerca o lejos de nosotros. Por definición, mentiroso es alguien que dice que él dice la verdad (ésta es una ley estructural y sin historia), pero cuanto más miente un aparato político, más hace del amor por la verdad la consigna de su retórica. «Odio la mentira» es una declaración célebre del mariscal Pétain. Koyré la recuerda. Por mi parte, hubiese querido comentar ese otro eslogan de los tiempos de Vichy y su ideología reaccionaria sobre la vuelta a la tierra, como lugar seguro de los valores de la familia y de la patria: «la tierra no miente», decía otro eslogan de la época.

Entre las perspectivas abiertas por estas pocas páginas de Koyré, me parece que habría que privilegiar por lo menos dos, y dejar en suspenso una importante cuestión.

A. La primera apertura apunta a la perversión paradójica que consiste en mentir en un segundo grado: «técnica maquiavélica por excelencia», dice Koyré, arte del que Hitler se había convertido en maestro, y que consistía en decir la verdad sabiendo que no sería tomado en serio por los no iniciados, en una especie de «conspiración a pleno día» de la cual Hannah Arendt hablará tan a menudo como de la mentira moderna. Decir la verdad con la idea de engañar a los que creen que no deberían creerla. Koyré no fue, como tampoco Freud, el primero en identificar esta astucia, pero señaló la preocupación por interpretarla como una técnica política moderna, en la era de las comunicaciones de masas y del totalitarismo.

B. La segunda perspectiva se abre sobre una teoría del secreto. De hecho, constituye el tema fundamental y más insistente de su artículo: no el de la sociedad secreta sino el de una «sociedad con secretos» cuya estructura permite que una «conspiración a pleno día» no sea una «contradicción in adjecto».

C. El despliegue tan original de esa teoría del secreto político moderno podría inspirar una inquietud sobre la que sólo diré una palabra: Koyré parece considerar que todo secreto es por principio una amenaza para la res publica, y de hecho para el espacio democrático. Es comprensible y se ajusta bien a cierta esencia de la politeia como fenomenalidad absoluta. Pero me pregunto si aquí no vemos anunciarse la perversión inversa del politicismo, de una absolutización de lo político, de una extensión ilimitada de la esfera de lo político. Al rechazar entonces todo derecho al secreto, la instancia política obliga a cualquiera a comportarse primero y en todo, como ciudadano responsable ante la ley de la polis. ¿No hay allí, en nombre de un cierto tipo de verdad objetiva y fenoménica, otra semilla de totalitarismo con aspecto democrático? No sin cierto indignado estupor leí esa nota de Koyré, en la que, al ejemplificar el entrenamiento en el secreto, lo críptico y la mentira, acusaba, mezclándolos, al espartano, al indio, al jesuita y al marrano: «Citemos al azar el entrenamiento en la mentira del joven espartano y del joven indio; lo mentalidad del marrano o del jesuita».

Si se sostuviera un derecho incondicional al secreto contra este fenomenalismo y este politicismo integral, si un secreto absoluto de este tipo debiera mantenerse inaccesible e invulnerable, no concerniría tanto al secreto político como, en la figura metonímica y generalizada del marrano; al derecho al secreto en calidad de derecho a la resistencia

contra el orden de lo político y más allá de él e incluso de lo teológico-político en general. Y en política podría inspirar, como una de sus figuras, el derecho a lo que en Estados Unidos se ha denominado con una bella expresión para la más respetable de las tradiciones, en caso de fuerza mayor, allí donde la razón de estado no dicto la última palabra a la ética: «civil desobediente».

Por falta de tiempo debo precipitar estos prolegómenos hacia su conclusión y volver a Hannah Arendt. ¿Es posible una historia de la mentira como tal? Estoy menos seguro que nunca, pero suponiendo que se la intentara, habría que tomar en cuenta toda la obra de Hannah Arendt y más precisamente, en los ensayos que he citado, un doble cuadro de motivos, alguno de los cuales parecen propicios y otros desfavorables para tal proyecto.

En conclusión pues, he aquí un programa y dos cuadros de cuatro telegramas.

En primer lugar, varios motivos parecen propicios para esta historia de la mentira.

1. La preocupación claramente expresada (17) de sustraer esta historia a la «predicación moral». Un poco como Nietzsche, de manera análoga y diferente a la vez, Hannah Arendt quería tratar estas cuestiones «en un sentido extra-moral».

2. El tomar en cuenta no solamente el desarrollo de los medios sino el de una nueva estructura mediática que ha llegado a transformar el estatuto del sustituto icónico de la imagen (18) y del espacio público (temática ausente en el planteo de Koyré).

3. La intención muy marcada de delimitar el orden de lo político, de rodearlo de fronteras teóricas, prácticas, sociales e institucionales (fronteras en principio muy estrictas, aun cuando -como se advierte fácilmente- su trazado sea difícil, por razones no contingentes). Esto, en dos direcciones: por una parte, señalando que el hombre, en su «singularidad», en la «verdad filosófica» de su individualidad solitaria es «no política por naturaleza».(19) Por otra parte, asignando al orden judicial y al universitario, virtualmente independientes de lo político, misiones nuevas y responsabilidades capitales en esta delimitación de la mentira política.(20)

4. Por fin, el esbozo, sin el término y sin un desarrollo suficiente o determinante de una problemática del carácter realizativo de una mentira cuya estructura y ocurrencia estarían ligadas de manera esencial al concepto de acción, y más precisamente al de acción política.(21) Hannah Arendt recuerda a menudo que el mentiroso es por excelencia, me atrevería a decir, un «hombre de acción». Entre mentir y actuar, actuar en política, manifestar su libertad por la acción, transformar los hechos, anticipar el futuro, hay como una especie de afinidad esencial. Según Arendt, la imaginación sería la raíz común de la «capacidad de mentir» y de la «capacidad de actuar». Capacidad productiva de la imagen: imaginación productiva como experiencia del tiempo, habrían dicho Kant o Hegel. La mentira es el porvenir, podemos arriesgarnos a decir más allá de la letra, pero sin traicionar la intención de Arendt en este contexto. Al contrario, decir la verdad, es decir lo que es o habrá sido, sería más bien preferir el pasado. Aunque se preocupa por marcar sus límites, Arendt habla de una «innegable afinidad de la mentira con la acción, con el cambio del mundo, en síntesis, con la política». El mentiroso, dice, no tiene necesidad de componérselas para «aparecer en la escena política; cuenta con la gran ventaja de estar siempre, por así decirlo, ya en medio de ella. Es un actor por

naturaleza; dice lo que no es porque quiere que las cosas sean diferentes de lo que son - es decir, quiere cambiar el mundo [...] En otras palabras, nuestra capacidad -pero no necesariamente nuestra capacidad para decir la verdad- forma parte de algunos datos manifiestos y demostrables que confirman la existencia de la libertad humana». (22) Aunque estos enunciados requieran algunas modalizaciones, y la aplicación más prudente de cierto índice de posibilidad (traducción que no tenemos tiempo de realizar aquí), va de suyo que no sólo tenemos allí esclarecida, por Arendt, la idea misma de una historia de la mentira sino, más radicalmente, la tesis según la cual no habría historia en general e historia política en particular sin la posibilidad al menos de mentir, es decir, de la libertad y de la acción. Y también de la imaginación y del tiempo, de la imaginación como tiempo.

¿En qué aspecto el discurso arendtiano cierra o bien amenaza clausurar lo que ha abierto? Esto es lo que habría que evocar para concluir, o al menos terminar, con estos tímidos prolegómenos.

Pues por otra parte, me parece que cuatro motivos han actuado aquí para inhibir, si no para vedar, una consideración seria de tal historia.

1. La ausencia de una verdadera problemática del testimonio o de la atestación (testimony, witnessing and bearing witness). Arendt no se interesa en la historia de este concepto como de aquello que lo distingue rigurosamente de la prueba o del archivo, aun si de hecho y de manera no fortuita, un equívoco siempre enturbia los límites entre estas posibilidades radicalmente heterogéneas. La distinción entre «verdad de hecho» y «verdad racional», que constituye la estructura de todo este discurso, aquí parece insuficiente. Arendt misma reconoce que sólo recurre a ella provisionalmente y por comodidad.(23) Habla varias veces del testimonio (24) pero, como en el caso de la mentira, por lo demás, de la fe o la buena fe, no lo convierte en un verdadero tema de análisis eidético. Y tampoco Koyré. Los dos hacen como si supieran qué quiere decir «mentir».

2. Ello no carece de relación con el concepto de «mentira a sí mismo» o de «autosugestión» (25) que desempeña un papel determinante en todas estas demostraciones de Arendt. Pero ese concepto sigue siendo confuso en la «psicología» que implica. Es también lógicamente incompatible con el rigor de todo concepto clásico de mentira. Mentir siempre querrá decir engañar intencionalmente a otro, en conciencia, sabiendo lo que se oculta deliberadamente, por ende, sin mentirse a sí mismo. El sí mismo, al menos si la expresión tiene sentido, excluye la mentira a sí mismo. Cualquier otra experiencia exige, pues, otro nombre y procede sin duda de otra zona o de otra estructura: digamos, para abreviar, de la intersubjetividad o de la relación con el otro, con el otro en sí, en una ipseidad más originaria que el ego (individual o colectivo), una ipseidad con enclaves, una ipseidad divisible o fragmentada. No diría que el psicoanálisis o la analítica del Dasein (dos discursos que no se atienen en principio, a una teoría del ego o del yo) son los únicos capaces de medirse con esos fenómenos que Arendt denomina mentira a sí mismo o autosugestión; pero tanto Arendt como Koyré cuando ambos hablan necesariamente de la mentira a sí mismo en política, aparentemente se esfuerzan por evitar la menor alusión a Freud y a Heidegger sobre esos problemas. ¿Esto es fortuito?

3. Lo que parece comprometer el proyecto de tal historia de la mentira, o por lo menos su irreductible especificidad, es un indefectible optimismo. Ese optimismo no deriva de la psicología. No refleja en primer lugar una disposición personal, un hábitus aun ser-en-el-mundo, o bien, un proyecto de Hannah Arendt. Después de todo, hablar de nuestra época como de la era de la mentira absoluta, procurarse los medios de analizarla con una lucidez implacable, no es dar muestras de optimismo. «Optimista» sería más bien el dispositivo conceptual y problemático que aquí se utiliza o acredita. Se trata de la determinación de la mentira política, pero también y ante todo de la verdad en general. Esto siempre debe prevalecer y terminar por revelarse, pues en su estructura, repite o menudo Arendt, la verdad es estabilidad asegurada, irreversibilidad; sobrevive indefinidamente a las mentiras, a las ficciones y a las imágenes (26) Esta determinación clásica de la verdad como supervivencia indefinida de lo «estable» (bebaion, dirían Platón y Aristóteles) (27) no parece sólo convocar un gran número de cuestiones «deconstructivas» (y no sólo en el estilo heideggeriano). Al excluir hasta la posibilidad de que una mentira sobreviva indefinidamente, no solamente va contra la misma experiencia; hace de la historia, como historia de la mentira, el accidente epidérmico y epifenoménico de una parusía de la verdad. Ahora bien, una historia específica de la mentira debería pasar por lo menos por la historia de la cristianización (en Pablo, en ciertos Padres de la Iglesia, en Agustín y su De mendacio, etc.) de la temática griega del pseudos (que quiere decir a la vez lo falso, lo ficticio y lo mentiroso, lo que no simplifica o simplifica demasiado las cosas), del eidolon y del phantasma spectral de la retórica, de la sofística y de la mentira políticamente útil, según la República de Platón, (28) de la mentira útil, curativa o preventiva como pharmakon. Esta cristianización radical se encuentra, en estado secularizado y en la época de las Luces, si se puede decir, en la doctrina kantiana que condena la mentira como degradación absoluta, «vicio capital de la naturaleza humana», «negación de la dignidad humana»: «el hombre que no cree en lo que dice es menos que una cosa», afirma Kant en su Doctrina de la virtud. (29) A menos, nos inclináramos replicar, que deje entonces de ser menos que una cosa para convertirse en algo e incluso en alguien, algo ya como un hombre.

4. Por esto, en fin, siempre despierta inquietud la secundarización, la relativización o la occidentalización, y hasta la trivialización de una teoría o de una historia de la mentira, puesto que seguiría prevaleciendo la certidumbre arendtiana de una victoria final y de una supervivencia asegurada de la verdad (Y no sólo de la veracidad) sobre la mentira, aún cuando no se acepte tal teleología sino como una justa idea reguladora en política o en la historia del socius humano en general. Para mí, aquí no se trata de oponer a ese riesgo la hipótesis judeo-cristiana-kantiana de la mentira como mal radical y signo de la corrupción originaria de la existencia humana, sino señalar que, sin la posibilidad, por lo menos, de esta perversión radical y de su supervivencia infinita, sin tomar en cuenta sobre todo las mutaciones técnicas en la historia y en la estructura del simulacro o del sustituto icónico, siempre se fracasará al pensar la mentira misma, la posibilidad de su historia, la posibilidad de una historia que la comprometa intrínsecamente, y sin duda, la posibilidad de una historia a secas.

Pero, hay que confesarlo para precipitar la conclusión, nada ni nadie podrá jamás probar, lo que se dice propiamente probar, en el sentido estricto del saber, de la demostración teórica y del juicio determinante, la existencia y la necesidad de tal historia como historia de la mentira.

Sólo se puede decir lo que podría o debería ser la historia de la mentira -si es que la hay.

NOTAS:

- (1) «No se miente cuando se dice una cosa falsa en la que se cree o de la que se tiene lo opinión de que es verdadera (si credit aut opinatur verum esse quod dicit). La creencia difiere, por la demás, de la opinión. Quien cree siente a veces que ignora lo que constituye el objeto de su creencia, sin tener dudas de su verdad, de tan firme que es su fe. Quien se forma una opinión, piensa saber lo que ignora. Ahora bien, quien enuncia un hecho que le parece digno de creencia o al que su opinión tiene lo por verdadero, no miente aunque el hecho sea falso (etiamsi falsum sit)». San Agustín, *Le mensonge* (De mendacio), Primera parte, Iera. sección, III, 3., trad. fr de G. Combes, en *Oeuvres de Saint Augustin*, París, 1937-1948, t. 2, p. 237
- (2) *Ibidem*, pp. 244-246.
- (3) *Ibidem*. De otra manera, el Hippias menor de Platón también tomaba en cuenta la posibilidad de decir la verdad queriendo mentir o aun de no mentir diciendo lo falso (367 a). H. Arendt «Truth and Politics», trad. fr. de Cl. Dupont y A Huraut, «Vérité et poltoque», en *La crise de la culture*, Paris, Idées Gallimard, 1972, pp. 289-290.
- (4) H. Arendt «Truth and Politics», trad. fr. de Cl. Dupont y A Huraut, «Vérité et poltoque», en *La crise de la culture*, Paris, Idées Gallimard, 1972, pp. 289-290.
- (5) H. Arendt, «Lying in Politics. Reflections on the Pentagon Papers», en *Crisis of the Republic*, Nueva York, 1972, pp. 4-5. H. Arendt, «Véité et politique», op. cit., pp 324-325.
- (6) H. Arendt, «Véité et politique», op. cit., pp 324-325.
- (7) *Ibidem*, p. 321
- (8) H. Arendt «Truth and Politics», en *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Nueva York, The Viking Press, 1968, pp. 252-253 y ss.
- (9) R. Schürmann, *Le principe d'anarchie, Heidegger et la questions de l'agir*, Paris, 1982, pp. 183-184, nº 1.
- (10) (-falta nota-)
- (11) J. P. Chevènement, «Vichy, laver ou noyer la honte?», en *Libération*, Paris, del 7 de agosto de 1995.
- (12) H. Arendt, op. Cit., p. 326
- (13) A. Koyré, «La fonctions politique du mensange moderne» (La función política de la mentira moderna), en *Rue Descartes 8/9*, Colegio Internacional de Filosofía, París, Albin Michel, noviembre de 1993.
- (14) *Ibidem*, pp. 180-181.
- (15) J. Austin, *How to do things with words*. (Cómo hacer cosas con las palabras), duodécima conferencia, p. 150. Si quisiéramos pulir un poco esto sería preciso analizar de cerca las distinciones austinianas entre por ejemplo una promesa de mala fe, con la intención de no cumplirla y una mentira. Una promesa de mala fe sigue siendo una promesa efectiva «pero no es una mentira o una afirmación errónea» (Primera conferencia, p. 11).
- (16) A. Koyré, op. Cit., p. 181.
- (17) «Es una historia vieja y complicada la del conflicto entre la verdad y la política, y la simplificación o la predicación moral no nos servirían de ninguna ayuda», H. Arendt, «Vérité et politique», p. 292.
- (18) Cf. más arriba, p. 11. «Imagen» es la palabra clave o el concepto principal de todos los análisis dedicados a la mentira política de nuestro tiempo («imágenes fabricadas», «imagen mentirosa», «imagen de propaganda», «imagen» versus «acontecimiento», «imagen» «definitivamente mistificadora», etc., *Ibidem*, pp. 325-326 passim). La palabra y el concepto de imagen se prestan aquí a confusión. El análisis de la

transformación del icono está solo esbozado por Arendt, me parece. Lo que está en juego es, y ella no lo dice, una mutación que afecta el estatus sustitutivo de un sustituto que tendemos a representar y a acreditar (en la alegación de lo «directo», de lo «vivo», por ejemplo) no ya como un representante, justamente, como un sustituto-reemplazante- representante-referente sino como la «cosa misma» que, en la percepción misma, va a reemplazar la «cosa misma» que, suponiendo que haya existido como tal desaparece entonces para siempre sin que a nadie se le ocurra «reclamaría» o con requerir su diferencia. Por no hablar del encuadre, de la selección, de la interpretación y de todas las intervenciones que de ahora en más son técnicamente posibles en una fracción de segundo entre el registro y su reproducción-difusión.

(19) H. Arendt, «Vérité et politique», p. 313. «Considerar la política desde la perspectiva de la verdad, como yo la hago aquí, significa ubicarse fuera del ámbito político», p. 330. «La posición externa al ámbito político -externa a la comunidad a la que pertenecemos y a la compañía de nuestros pares- está claramente caracterizada como uno de los diferentes modos del estar solo. Eminentes entre los modos existenciales del decir-la-verdad son la soledad del filósofo, el aislamiento del sabio y del artista, la imparcialidad del historiador y del juez y la independencia de quien descubre hechos, del testigo y del reportero. (Esta imparcialidad [...] no se adquiere dentro del dominio político sino que es inherente a la posición de extranjero requerida por tales ocupaciones)», *Ibidem*, p. 331; «Es por completo natural que tomemos conciencia de la naturaleza no política y, virtualmente, antipolítica de la verdad -Fiat veritas et pereat mundus- solamente en caso de conflicto y hasta el presente he puesto el acento sobre este aspecto de la cuestión» *Ibidem*, p. 331.

(20) *Ibidem*, p. 332

(21) Motivo muy presente desde las primeras páginas de «Lying in Politics, Reflections on the Pentagon Papers». Por ejemplo: («Una característica de la acción humana es la de que siempre comienza algo nuevo, y esto no significa que le esté siempre permitido comenzar ab ovo, crear ex nihilo. Para hallar espacio a la propia acción algo que estuvo allí antes debe ser removido o destruido y hacer que las cosas dejen de ser lo que eran. Tal cambio sería imposible si no pudiéramos desplazarnos mentalmente de donde nos hallamos físicamente e imaginar que las cosas podrían también ser diferentes de lo que de hecho son. En otras palabras, la negación deliberada de la verdad táctica -la capacidad de mentir- y la capacidad de cambiar los hechos -la capacidad de actuar- están interconectadas; deben su existencia a la misma fuente: la imaginación») (p. 5). Naturalmente, es preciso relacionar este concepto organizador de imaginación con el discurso sobre la «imagen» del que hablamos antes.

(22) H. Arendt «Vérité et politique», p. 319

(23) *Ibidem*, p. 305 y ss.

(24) *Ibidem*, pp. 303-310

(25) H. Arendt, «Lying in Politics», IV, trad. fr., en *Du mensonge à la violence*, Agora, Pocket, pp. 39-40-47; «Vérité et politique», pp. 296-324.

(26) H. Arendt, «Vérité et politique», pp. 328-329. Por ejemplo: «Las imágenes... nunca pueden rivalizar en estabilidad con lo que es, simplemente porque sucede que es así y no de otro modo» (p. 328) o bien esta proposición mucho más optimista todavía: «el poder, por su propia naturaleza, nunca puede producir un sustituto de la estabilidad asegurada de la realidad fáctica, porque ella ha pasado, ha crecido hasta una dimensión fuera de nuestro alcance. Los hechos se afirman por su obstinación, y su fragilidad se combina extrañamente con una gran resistencia a la torsión, esa misma irreversibilidad que es el sello de toda acción humana» (p. 329). En «Lying in Politics...», Arendt escribía con animoso optimismo: no matter how the tissue of falsehood that an

experienced liar has to offer, it will never be large enough, even if he enlists the help of computers, to cover the immensity of factuality» [por más bien tramada que presente la falsedad un mentiroso experimentado, nunca será capaz de abarcar, aun sirviéndose de computadoras, lo inmenso de la facticidad) (p. 7 y passim). Pero suponiendo, *concesso non dato*, que suscribamos estos enunciados cuando conciernen a hechos del tipo «fue Alemania la que invadió a Bélgica en el mes de agosto de 1914», ejemplo que le gusta mucho a Arendt, ¿cómo seguir suscribiéndolos cuando los «hechos» en cuestión son ya fenómenos de discurso realizativo-mediáticos estructurados por el simulacro o lo virtual e incorporan su propio momento interpretativo? En verdad, subsiste la cuestión de saber determinar la estructura del sustituto, en este caso de la imagen en la información y en la narración de hoy. El sustituto imagen seguía refiriéndose a la cosa misma que reemplazaba incluso, a la «verdad» de su revelación. Como lo advertimos antes (cf. N. 8), el sustituto del simulacro «moderno» (por ejemplo, la transmisión «en vivo» o «directa» de la televisión), ocupa el lugar de lo que reemplaza y destruye, bajo su realizatividad selectiva e interpretativa, bajo el «efecto de verdad» absoluta e indudable que produce, hasta la referencia a la alteridad de lo que reemplaza. He aquí sin duda el lugar de una mentira absoluta que siempre puede sobre vivir indefinidamente sin que nadie jamás lo sepa o ya no esté allí para saberlo o recordarlo. Siempre puede, quizás, pero hay que mantener este régimen del quizás y esta cláusula de posibilidad si se quiere evitar el borrar aún la historia de la mentira en una historia de la verdad, en un saber teórico y bajo la autoridad de juicios determinantes.

(27) Al respecto de *beaios* coma valor de estabilidad y de confiabilidad, y de confiabilidad fundada sobre la estabilidad, *confiaestabilidad*, me permito remitir a *Politiques de l' amité* (Políticas de la Amistad), Galilée, 1994 (passim).

(28) En una nota de «Verdad y Política» (n. 5, trad. fr., p. 376), Hannah Arendt hace, por cierto, algunas alusiones a un «pasaje crucial» (414c) de la República. Recuerda justamente que «*pseudos*» puede significar en griego «ficción», «error» o «mentira» «según el contexto». Pero, además de que nunca menciona, que yo sepa, ese tratado explícito de la mentira, que es el *Hippias menor*, no es seguro que un contexto sea alguna vez tan decidible como para transformarse en decisivo, tan determinante como para prevalecer en la determinación del sentido.

(29) Citado en un enriquecedor artículo de Michèle Sinapi sobre el cual espero volver en otra parte, «*Le mensonge officieux dans la correspondencia Jérôme-Augustin*» (La mentira oficiosa en la correspondencia Jérôme-Augustin) (en *Rue Descartes 9/9*, Albin Michel, 1993). A través de esta correspondencia, el autor del artículo, quien también se inspira en los trabajos de Pierre Legendre, analiza el entrecruzamiento de dos tradiciones heterogéneas, la de una «concepción de la palabra basada en una ontología imaginal» y la del «derecho romano», de la «ciencia del proceso», de una «nueva elaboración de las nociones de prueba y de causa» (p 65).