

Libros

ÁLVARO SEVILLA BUITRAGO
Madrid (España), septiembre de 2003.

La filfa en libros: lectura sobre las condiciones de posibilidad de la mentira en la sociedad actual

Y Dios impuso al hombre este mandamiento:
“De cualquier árbol del jardín puedes comer,
mas del árbol de la ciencia del bien y del mal
no comerás, porque el día que comieres de él
morirás sin remedio”.

Gn, 2 16

Son numerosas las ocasiones en que, a lo largo de la historia, encontramos a literatos, filósofos y políticos argumentando la necesidad de levantar el edificio social sobre los cimientos de la mentira. Tal condición alcanza su estadio más avanzado en forma de ideología y genera un movimiento opositor de crítica que, remontándose a sofistas y cínicos, encuentra su madurez en el trío Nietzsche-Marx-Freud, cuyas teorías y escritos parecen conminarnos, aún hoy, a hitchcockiano imperativo: *sospecha*. La crítica de la ideología y los estudios sobre ella acaparan un amplio sector de la producción teórica del siglo XX, pero son escasos los intentos de defender la postura contraria, esto es, que la ideología, independientemente de su naturaleza, es condición de posibilidad de la sociedad. Para decirlo sin rodeos: la mentira es un elemento necesario para la cohesión social. No pretendemos aquí realizar un análisis exhaustivo de este argumento, ni siquiera defenderlo, sino presentar algunos ejemplos literarios donde éste es desarrollado desde diversas posturas históricas y políticas como sugerencia al lector interesado en el tema. Pero ¿a qué nos referimos cuando hablamos de la necesidad de la mentira?

En la obra de Pío Baroja podemos encontrar una ajustada aproximación al tema. En uno de los jugosos diálogos incluidos en *La ciudad de la niebla*, el escocés Roche propone «la sociedad es una ficción sostenida por una serie de ficciones». Aquel que se aleja de esa ficción se destierra a sí mismo de la felicidad y fragua su condena: el Andrés Hurtado de *El árbol de la ciencia*, en genesiaco proceder, abandona la agradable sombra del árbol de la vida para saborear el fruto de la verdad. En su ascenso por el árbol del conocimiento se consume poco a poco sin cesar en su afán, constantemente solicitado por la promesa de sabiduría total ofrecida por las paulatinas perspectivas sobre la realidad que va adquiriendo. Los frutos del árbol, sin embargo, se acaban pronto, truncando el aprendizaje de Hurtado y proporcionándole una última verdad: la ciencia no da respuesta a todos nuestros interrogantes y, además, se apoya en fantasmagorías que sólo generan conocimientos arbitrarios. El sabio Iturrioz de *El árbol de la ciencia*, disfrutando de su terraza ajardinada en Argüelles, hace ironía de tal tragedia: para él los huecos del saber científico deben ser rellenados con creencias y supersticiones para «completar las mentalidades»; la mentira es elevada a la categoría de componente esencial de nuestra cosmovisión, a la misma altura que las ‘verdades’ científicas. De forma análoga el Iturrioz de *La ciudad de la niebla* hace apología de la ficción y plantea un precario equilibrio entre ser y apariencia, moralidad e inmoralidad, libertad y acatamiento de las normas como único modo de estar en el mundo. El cinismo es necesario para salvar el conflicto entre individuo y sociedad del mismo modo que la mentira disipa la angustia del científico que ha intuido el vacío al otro lado de los límites de su conocimiento.

Son similares las consideraciones previas que encontramos en *Los siete locos*, de Roberto Arlt, sólo un par de décadas después. La novela, junto a *Los lanzallamas*, su continuación, marca para muchos el inicio de la literatura moderna en Argentina: la prosa de Arlt, compleja en su estructura y rica en imágenes que retratan el ánimo de los personajes a través de una percepción deformada de su entorno, multiplica los puntos de vista y los recursos narrativos para componer una obra heterogénea, con abundantes cambios de ritmo e intensidad. Tanto por la actitud respecto de la técnica literaria como por el planteamiento argumental, la existencia malograda del protagonista en el seno de la gran ciudad y su caída en formas de vida degradadas y criminales, podemos considerar *Los siete locos* como hermana espiritual (aunque no formal) del expresionismo centroeuropeo, especialmente de su coetánea (ambas publicadas en 1929) *Berlin Alexanderplatz*. Las tribulaciones del bonaerense Erdosain, protagonista de *Los siete locos*, sin embargo, son de orden distinto a las del berlinés Biberkopf, y el alcance teórico (que no literario) de la obra de Arlt, a mi modo de entender, mucho mayor que el de su colega Döblin.

Remo Erdosain, por necesidades económicas, entra en contacto con un pequeño grupo de individuos castigados de un modo u otro por la vida y reunidos en torno a la figura del Astrólogo, una suerte de visionario que trama una revolución popular impulsada por doctrinas místico-políticas que trasladará el poder a una élite de iniciados, sometiendo a la población a una dictadura apoyada en la mentira: sólo así los hombres podrán volver a ser felices.

«La humanidad [...] ha perdido la religión. No me refiero a la católica. Me refiero a todo credo teológico. Entonces los hombres dirán: “¿Para qué queremos la vida?”. Nadie tendrá interés en conservar una existencia de carácter mecánico, porque la ciencia ha cercenado toda fe. [...] La felicidad de la humanidad sólo puede apoyarse en la mentira metafísica»

Hasta aquí, nada nuevo: la existencia del hombre enfrentado al vacío *en ausencia de lo sagrado* conlleva una angustia que no todos pueden soportar. El Astrólogo propone aprovechar la ocasión para, devolviendo la felicidad al hombre al eliminar la fuente de la angustia por medio de la mentira, apropiarse del poder:

«Vi que el callejón sin salida de la realidad social tenía una única salida... y era volver para atrás. [...] La sociedad del futuro se compondrá de dos castas, entre las que habrá [...] una diferencia intelectual de treinta siglos. La mayoría vivirá mantenida escrupulosamente en la más absoluta ignorancia, circundada de milagros apócrifos [...] y la minoría será depositaria absoluta de la ciencia y del poder. De esta forma queda garantizada la felicidad de la mayoría, pues el hombre de esta casta tendrá relación con el mundo divino, en el cual hoy no cree. [...] El escepticismo será el lujo de una minoría.»

La constitución de la nueva ideología que habrá de arrastrar a las masas no tiene desperdicio: «No sé si nuestra sociedad será bolchevique o fascista. A veces me inclino a creer que lo mejor que se puede hacer es preparar una ensalada rusa que ni Dios la entienda». Y más adelante: «Seremos bolcheviques, católicos, fascistas, ateos, militaristas, en diversos grados de iniciación». La voluntad de poder de los siete locos (la vanguardia revolucionaria) prima sobre la adecuada construcción de un aparato ideológico persuasivo y por ello su doctrina es chapucera. Arlt retrata a la perfección los fascismos emergentes: es el carisma lo que crea adeptos, no la razón.

La novela posee un nivel ulterior de lectura, más allá del sencillo argumento de la involución cultural como fuente de felicidad, el «feliz e indocumentado» de García Márquez. El enfrentamiento entre los personajes de Erdosain y Barsut puede interpretarse como la lucha interna del individuo torturado por el eclipse de sus ideales: Erdosain ve en Barsut el hombre fuerte y decidido que hubiera querido ser para desarrollar sus proyectos, por lo que éste le enfrenta constantemente a su propio fracaso. La solución que adopta es significativa: decide que Barsut debe morir... pero como es incapaz de hacerle frente sugiere a la organización que acabe con él. Los siete locos se transforman en un agente delegado del individuo apto para eliminar sus ideales, su conciencia atormentada por el fracaso y el dolor. No creo que se fuerce mucho el planteamiento de Arlt si trasladamos esta función a las instituciones humanas, sean oficiales, formales o consuetudinarias, las cuales acogen en su seno al hombre proporcionándole un entorno seguro en el que sustentar su existencia y dirigir sus actos a cambio de la cesión del ejercicio de ciertos derechos y libertades. Aquel que se arriesgue a plantear la autoridad de la institución se expone a descubrir la arbitrariedad de las convenciones humanas, su mentira, sin encontrar alternativa verdadera a la que aferrarse.

La novela de Arlt, que se ha situado como propia de su época al relacionarla con el surgimiento de los movimientos totalitarios de la primera mitad del siglo veinte, encuentra numerosas fuentes históricas en lo relativo a la instrumentalización social de la mentira. La más lejana que recuerdo es la que aparece en la *República* de Platón. En el apartado XXI del libro tercero el filósofo elabora la gestación de la “noble mentira” que se habrá de transmitir a los ciudadanos para que la organización social jerarquizada en clases, diseño ideado por el personaje de Sócrates en apartados anteriores, sea aceptada como natural por aquéllos. La mentira en Platón toma la forma de mito (otro más de los momentos en los que se ataca el valor de éste en su obra) genesíaco:

«Voy, pues, a hablar, aunque no sé cómo ni con qué palabras osaré hacerlo, ni cómo he de intentar persuadir, ante todo a los mismos gobernantes y a los estrategos, y luego a la ciudad entera, de modo que crean que toda esa educación e instrucción que les dábamos no era sino algo que experimentaban y recibían en sueños, que en realidad permanecieron durante todo el tiempo bajo tierra, moldeándose y creciendo allá dentro de sus cuerpos mientras se fabricaban sus armas y demás enseres; y que, una vez que todo estuvo perfectamente acabado, la tierra, su madre, los sacó a la luz, por lo cual deben ahora preocuparse de la ciudad en que moran como de quien es su madre y nodriza, y defenderla si alguien marcha contra ella, y tener a los restantes ciudadanos por hermanos suyos, hijos de la misma tierra.»

Tras describir la explicación que se deberá dar a los ciudadanos de la división en clases, a saber, consecuencia de la diferente constitución de sus almas, en las cuales los dioses han depositado oro (guardianes supremos, gobernantes), plata (guardianes auxiliares, soldados) o hierro y bronce (labradores, artesanos), Platón concluye: «he aquí la fábula. ¿Puedes sugerirme algún procedimiento para que se la crean?».

La mentira se ha presentado hasta aquí como instrumento de poder empleado por distintos proyectos de dominio. Pero encontramos otras propuestas en las que su papel resulta menos negativo para el hombre. Los argumentos barojianos puestos en boca del recurrente Iturriz, como vimos, participaban de una visión menos cruenta del rol

social de la mentira, introduciéndola en la vida en concomitancia con otros factores humanos como el conocimiento o el planteamiento de los valores morales. La mentira, como la verdad y todos los grados de su coexistencia, es posibilidad de existencia. Encontramos una idea similar en la pieza teatral de Ibsen *El pato salvaje* (1884). En ella un pato silvestre, herido por cazadores e impedido irremediablemente para la vida natural, vive su cautiverio salvador en el desván de la familia Ekdal, en el entorno de un surrealista bosque de caza *indoor*. El animal es un símbolo que funciona a numerosos niveles: es la metáfora del Hjalmar Ekdal que vive en un entorno simulado, ficticio; es la joya del bosque artificial, sustituto de los parques de caza que el abuelo frecuentaba antes de ser deshonrado públicamente; es el objeto de los sueños y fantasías de Hedvige, que muere al intentar matar al pato (como todo niño muere cuando desaparecen sus sueños). A las relaciones literales entre personajes Ibsen superpone una red de nexos simbólicos que comunican el mensaje real de la obra. Y, más allá, como dos artífices (en cierto modo *ex machina*) enfrentados que van impulsando el desarrollo de la obra, están los personajes de Gregorio y Relling, con su debate en torno a la necesidad de la mentira en la vida de los hombres. Gregorio es un idealista que empuja a su amigo Ekdal a descubrir la verdad oculta tras su feliz matrimonio, mientras que Relling introduce pequeñas mentiras entre sus amigos que les hacen más llevaderas sus existencias: «La ‘mentira vital’ es algo así como un principio estimulante. [...] Si quita usted la mentira, la mentira vital, a un hombre vulgar, le quita usted al mismo tiempo la felicidad». Y más adelante: «La vida podría ser bastante agradable si nos dejasen en paz esos malditos acreedores que llaman a la puerta reclamando el cumplimiento de las exigencias del ideal a los pobres hombres como nosotros». Para él es bueno que Ekdal ignore el pasado de su mujer porque así no peligran sus sentimientos hacia ella y, por ende, la felicidad del matrimonio; del mismo modo cree bueno que el abuelo se entretenga en su bosque artificial, porque de lo contrario se debería enfrentar a su propio fracaso, lo cual le llevaría a la muerte. Ninguno de tales argumentos es válido para Gregorio, que empujará a la familia a la desgracia.

En un punto clave de la pieza, la polémica entre ambos personajes se acerca a la cuestión fundamental de la obra, a saber, si el ideal defendido por Gregorio es realmente objetivo y deseable, si es bueno y verdadero. Éste, en referencia al abuelo, dice: «¡Pobre viejo! Ése sí que ha tenido que cortarles los vuelos al ideal de su juventud». Relling, lúcido, contesta: «Oiga usted, señor Werle, no emplee esa palabra extranjera: ideal. En buen noruego tenemos otra más apropiada: mentira», con lo cual pone a la misma altura (como más tarde hará Baroja) la supuesta ‘verdad’ y la mentira. Ibsen relativiza el valor de la verdad a la existencia humana: no es ya la verdad la que da la felicidad (una idea fuerte desde la Antigüedad), sino la felicidad del hombre la que condiciona la verdad. La cuestión es si alguien tiene algo que alegar a la supervivencia del pato herido en el bosque artificial, cuando no podemos determinar si el bosque ‘real’ es realmente real.

En tal estado de incertidumbre la microingeniería de la ficción que propone Ibsen, herencia del relativismo sofista y humanista (recuerdo el Protágoras de las *Antilogias* o el que Platón retrata en el *Teeteto*, por un lado, y el Alberti del *Momus* o *El Cortesano* de Castiglione, por el otro), puede cerrar las fisuras de la conciencia de cada individuo con pequeñas mentiras que no impliquen una esclavitud total a la heterodirección de las instituciones humanas. Esta recuperación del engaño a pequeña escala ha sido también sugerida por PETER SLOTERDIJK (2000), aceptando su aplicabilidad al sujeto bajo la forma de autohipnosis consciente. Haciendo referencia al concepto de William James “*will to believe*”, Sloterdijk replantea el papel de las utopías en la actualidad, reduciendo su ámbito de lo general a lo individual y analizando el papel del intelectual en ese proceso. La “*voluntad de creer*” «no es la buena y vieja fe religiosa, ni el cinismo estratégico de los ideólogos o de los diseñadores de publicidad, sino una nueva sabiduría consistente en gestionar la propia vida dándonos cuenta de que la reserva de energía e ilusión sobre la que reposamos no es infinita». Según él, las nuevas formas de utopía individual participan generalmente del valor neoliberal del “éxito” generan una dinámica de egoísmo e insolidarización que produce un movimiento a la contra, gestado en los sectores perjudicados por el juego social, en forma de utopía del resentimiento que puede dar lugar a nuevos micro y macrofascismos. La labor del filósofo, ante ese panorama, puede seguir dos caminos. En primer lugar se puede perseverar en la estrategia del desvelamiento, responsable del actual conflicto entre el ideal y la realidad, con lo cual se llega, por un lado, a la inactividad propia del intelectual enfrentado a la realidad y empujado a la ironía como único medio de supervivencia en su contexto y, por el otro, a una sociedad peligrosamente escindida entre vencedores insolidarios y perdedores resentidos. En segundo lugar, el intelectual puede sustituir su actividad de desvelamiento por otra más terapéutica, elaborada desde el punto de vista del receptor de la teoría, por la cual «en vez de encerrarnos en un rechazo heróico, en la armadura eterna de nuestros principios, de nuestras reglas morales, aceptamos, desde ahora, constituirnos por la realidad». Mediante esta segunda opción, según Sloterdijk, seremos capaces de elaborar una nueva lógica formal que nos permita enfrentarnos a la realidad por una *tercera vía* (nada que ver con Giddens) no ya equidistante de la perfecta aquiescencia o repulsión de la realidad, sino en otra dimensión.

Protágoras sigue estando vigente.

Hemos reunido aquí, de forma fragmentaria y desordenada, algunas aportaciones con el propósito de sugerir una ulterior reflexión al lector: ¿hasta qué punto es sostenible la consideración de lo real en los términos cerrados en que ha venido a cristalizar la racionalidad maniquea del bien y del mal, de la verdad y la mentira, origen tanto de los neovalores postulados por los apologetas del pensamiento único como de los principios de resistencia

de numerosos sectores de la izquierda tradicional y el nuevo movimiento antiglobalización? ¿En qué medida la consideración de la mentira como motor vital, en los términos y escala antedichos (no como arma arrojada sino como automedicación), puede resultar o no un revulsivo a las prácticas políticas, sociales e individuales en el contexto actual? Respuestas, sugerencias, opiniones y polémicas, por favor, remítanse al que suscribe.

Referencias bibliográficas

ROBERTO ARLT

1929 *Los siete locos*

se cita la edición de Cátedra, Madrid (1992)

PÍO BAROJA

1909 *La ciudad de la niebla*

Madrid

PÍO BAROJA

1911 *El árbol de la ciencia*

Madrid

HENRIK IBSEN

1884 *Vildanden*

se cita la traducción española *El pato salvaje*, Orbis, Barcelona (1998)

PLATÓN

1999! *La república*

se cita la traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Alianza, Madrid

FABRICE ZIMMER, PETER SLOTERDIJK

2000 *La utopía ha perdido su inocencia*

Entrevista para Magazine Littéraire, traducida por Ramón Alcoberro en
<http://etpclot.jesuitescat.edu/~37272647/sloterdijk.htm>