

VICTIMAS DE SU SINCERIDAD

Néstor A. Braunstein

Pocas virtudes reciben tan general aprobación por parte de los moralistas y de la gente en general como la de la sinceridad. ¿Recuerda alguien una crítica encaminada a desacreditarla? Una prueba adicional de este favor general de que goza provendría de una reseña de los denuetos que reciben sus contrarios: la insinceridad, la mentira, la falsedad, el engaño, el fraude, el falso testimonio, la impostura, la simulación, la disimulación, la fanfarronería el bluff, la adulación, la calumnia..., etc.

Vladimir Jankélévitch, (1) reconocido filósofo moral, puede decir "... la sinceridad es siempre hermosa, siempre exigible y absolutamente buena; la sinceridad no depende ya de las cláusulas por medio de las cuales ella llegaría a ser virtuosa, sino que al contrario es ella la que otorga valor a una conducta que en sí misma carece de valor." (p. 182)

Ahora bien, es claro que la sinceridad sólo es un valor desde el punto de vista de la psicología de la conciencia. Sincero no es quien dice la verdad sobre algo o sobre sí mismo sino quien dice lo que verdaderamente piensa, lo que él cree que es verdadero. Es así como sinceramente se pueden decir las mayores falsedades. Pero el sincero, convencido de la verdad de su error, desconociendo la participación de su fantasía o de su mala información, se identifica con el objeto de su convicción. No hemos de creerle, aunque hemos de creer que él cree en la verdad de lo que dice. Más aún, al igual y aún más que de todos los adverbios, hemos de desconfiar cuando escuchamos un "sinceramente, te digo..." precediendo a cualquier afirmación. El pretendido reforzamiento que trae una referencia a la sinceridad del hablante muestra la grieta de la proposición que sigue.

La sinceridad se refiere, pues, al acuerdo de la subjetividad del hablante con su propio decir. Muchas veces funciona como coartada de la crueldad. ¿Quién no conoce a aquellos que, so pretexto de sinceridad, se permiten zaherir al prójimo, hacen gala de su incontinencia en el decir y espetan y esputan las mayores inconveniencias sin calcular los resultados y como desentendiéndose, con "bella indiferencia", de los mismos?

Dado el universal reconocimiento de la sinceridad como virtud, quien usa de su franqueza como arma se siente justificado y hace pasar el repudio y las funestas consecuencias de su decir a la cuenta del otro, del que no puede tolerar la producción y la pro-ferición de la verdad que él representa: "Bien; he dicho lo que pensaba... si a los demás no les gusta, ése es su problema."

Partamos del ejemplo más banal: "¡Qué gorda que estás!". Rápidamente distinguimos varias "verdades" en juego. Podría hablarse de una verdad referencial, objetiva. La amiga, la alocutaria, ha ganado kilos y su sincera camarada se lo hace notar. La báscula podría confirmar su decir. ¿Basta esta consideración objetiva para entender la frase? Nadie podría ser tan ingenuo y, menos que nadie, la alocutaria. Hay otra verdad que podemos considerar como subjetiva y que se refiere a la conciencia de la locutora. La metacomunicación es doble: "Observo que has aumentado de peso. Te lo digo para que veas que eso se nota, que eventualmente tendrías que cuidarte, me interesa tu imagen." Y, además: "Yo no soy una aduladora. Te digo la verdad aunque sea desagradable. Mi opinión es sincera y eso me pone por encima de quienes te ocultan lo que yo me animo a decirte." Podría decirse que esta verdad es "conferencial": la opinión es dada como una proposición que puede ser aceptada o rechazada; se le confiere a la otra la posibilidad de juzgar sobre la supuesta obesidad. Y hay otra verdad, una tercera, inadvertida o racionalizada por la locutora: la de la agresividad, la del intento, tanto más grave cuanto que no premeditado, de fastidiar. Esta violencia no deja de ser percibida por la alocutaria que rechazará la descalificación de su propia imagen, posiblemente en relación directa con la importancia dada a la presunta gordura. Esto no escapa a la que habló y trajo el inuendo (*la palabra falta en el léxico español; hay que buscarla en los diccionarios de inglés y agregarla con lápiz en los de castellano porque es imprescindible*).

Hay resonancias que no pueden pasar inadvertidas. En México se usa la expresión coloquial “Me caes gordo/gorda” para referirse a la impresión desagradable que el otro induce en uno. El inuendo provoca un rechazo que cae sobre quien lo profiere. En el análisis se comprueba que esta búsqueda inconsciente de la antipatía es fuente de un goce particular, íntimamente vinculado con el masoquismo moral. Esta es la verdad no referencial ni conferencial sino transferencial de la afirmación desagradable y todo psicoanalista está familiarizado con este fenómeno en el marco de la sesión, realizado porque con el inuendo el sujeto supone estar cumpliendo al pie de la letra con la ley de la regla fundamental, y sabe cómo dar el necesario paso de costado que lleve a la interpretación del sentido de los inuendos. Como la sinceridad es un ornato que cualquiera puede reivindicar para sí como prenda, la recompensa narcisística que se espera por la vía paradójica de la hostilidad del otro permite comprender la economía de semejante intercambio.

Es así, por medio del más trivial de los ejemplos, como podemos seguir el proceso por el cual alguien llega a ser “víctima de su sinceridad” desconociendo el aroma de goce que despide su decir. En su forma ingenua aparece como una queja respecto de la incapacidad del otro para tolerar la verdad. Estamos en el campo de los efectos perlocutorios del decir, esos que cambian las relaciones entre los participantes del encuentro lingüístico, el campo insuficientemente explorado por los filósofos que dejan de lado al inconsciente freudiano, ese campo de los “juegos de lenguaje” que investigó el segundo Wittgenstein y de los cuales es modelo el artículo de Freud sobre la Verneinung.

El sufrimiento por ser víctima de la sinceridad vale como un sacrificio en el altar de la Verdad. Abundan los que se ofrecen para recompensarse a sí mismos con las palmas del martirio. La incompreensión de la que acusan al Otro les sirve como pasaporte. Hemos de reconocer que la sinceridad es virtud sospechosa, pese a lo que digan Confucio, Kant y todos los moralistas. Y que a veces, muy simplemente, es nefasta. ¿Haríamos la apología de su contrario, la mentira? ¿O le contrapondríamos una virtud clásica, la prudencia?

En la correspondencia entre Freud y Ferenczi (2) encontramos un buen apunte sobre la relación entre sinceridad y prudencia. Hacia 1910, el húngaro, 27 años menor que su maestro, totalmente identificado en el papel del hijo, se había enamorado de una mujer casada y se disponía a hacer a su amada ciertas confesiones inquietantes sobre su propio pasado amoroso. Antes lo consultó con Freud y éste, apasionado de la verdad como bien sabemos, le respondió por carta con términos sorprendentes, más próximos de la lección que del consejo:

«“Usted tiene, en cierta medida, indudablemente razón en su confesión a la mujer amada. Que la vida sexual del hombre pueda ser otra cosa que la de la mujer, es el ABC de nuestra concepción del mundo y es un signo de respeto el no hacer de ello un misterio ante la mujer. Por otra parte, ¿no peca la exigencia de una absoluta veracidad contra el postulado de la eficacia y contra los fines del amor? No responderé a esta pregunta con una simple denegación y aconsejaría la prudencia. La verdad es tan sólo la meta absoluta de la ciencia, pero el amor es un fin de la vida, por completo independiente de aquella, y podrían concebirse sin dificultad los conflictos entre estas dos grandes potencias. Yo no veo necesidad de subordinar regularmente y por principio el uno a la otra.” ... “Usted tiene, en cierta medida, indudablemente razón...” Ya ahí está, al estado práctico, la lección de dialéctica y el sabio uso de la transferencia en el juego del lenguaje y del valor de las palabras consideradas como piezas de ajedrez, que dependen de la situación de las otras piezas sobre el tablero, según la conocida metáfora de Wittgenstein. “Usted tiene indudablemente razón...”, tanta, que está por completo equivocado>>».

La sinceridad, como intención y como pretensión de decir la verdad, debe estar advertida de sus peligros. La mujer y el hombre, siendo prudentes, subordinan los principios abstractos a la situación concreta del encuentro con el otro. La verdad no está en lo que uno piensa sino en la correcta evaluación de lo que el otro puede tolerar de lo que uno cree saber. El hablante está movido por una compulsión a confesar (Reik). Si no le da rienda suelta es porque sabe que del otro lado, el de quien escucha, lo espera una masa de juicios y prejuicios. De prejuicios posibles. Todos piden la verdad pero (casi) nadie la aguanta. Ni siquiera para consigo mismo. Bien sabemos que todo esto contribuye a configurar el espacio psicoanalítico. Freud hablaba de la demanda de una absoluta sinceridad contra el ofrecimiento de una

absoluta discreción. Si el psicoanalista espera y hasta ordena que se le diga todo es porque está en condiciones de escucharlo todo, sin peligro para quien le habla de indiscreciones, de juicios, de incriminaciones a partir de lo que se le dice. La relación analizante-analista queda como paradigma de lo que no puede alcanzarse en otras relaciones humanas. ¿Y de parte del analista? No; nunca la sinceridad, sino más bien la reserva, o sea, la prudencia, “la astucia, el silencio y el exilio” (Joyce) que ahondan en la confesión del secreto, del deseo y del fantasma en el que se encuentra atrapado. El analista sabe que no podría decir lo que piensa sin ejercer una resistencia al decir de su analizante, sin caer en el registro de la crueldad, sin hacerse, a su vez “víctima de su sinceridad”, todo aquello que es contrario, como Freud le decía a Ferenczi, a los fines del amor. Y el analista está advertido: lo que él pudiera pensar no es la verdad del otro, pues la verdad, él lo sabe, es algo que no podría decir ni siquiera de sí mismo. Además, las palabras siempre traicionan a quien pretende enunciarla.

La exigencia de sinceridad se disuelve cuando se reconoce al inconsciente y a su dependencia del Otro. La veracidad no reside en quien habla sino en la relación dialéctica que lo une con quien escucha. La verdad se expresa siempre, aún cuando lo verdadero sea la necesidad de mentir. Un falsificador, un verdadero falsificador, entrega moneda falsa. Si entregase moneda verdadera sería un falso falsificador. La verdad es la de hacer pasar lo falso como si no lo fuese. Nadie puede mentir y, en todo caso, como decía Lacan refiriéndose a los actos fallidos “La verdad atrapa a la mentira en el error”. Lo que es cierto es que se espera del otro que sea veraz. Pero esa no es una expectativa inocente sino que implica un desconocimiento activo del inconsciente y de la insanable división subjetiva. Ni siquiera hubo que esperar a Freud para formularlo con todas sus letras. En el aforismo 277 de *La voluntad de poder* (3) se dice que el pretendido forzamiento de la veracidad supone la constancia del ser, como si uno fuese el mismo a lo largo del tiempo, como si la verdad no estuviese ligada a los momentos y a las situaciones, y supone la cognoscibilidad de uno mismo y de aquello de lo que habla. Todo ello conduce a una sobreestimación de la veracidad, de la exactitud, de la precisión en el decir, que pertenecen a la moral del rebaño, a una generalización sin fundamento que ignora la relación de excentricidad que liga al sujeto con la palabra.

La única verdad enunciable es paradójica. Sólo cabe decir “yo miento”. Y, sin embargo, el sujeto que no podría tirar la primera piedra, se siente ofendido, proustianamente ofendido, cuando descubre que el otro ha sido tan insincero como él mismo. Y ese es el pecado del que nadie está libre, el de condenar la mentira ajena, en otros términos, el pecado de la hipocresía.

La mentira es el cemento de la vida social. La vida no sería posible sin ella, cualesquiera sean las racionalizaciones que se esgriman para justificarla. La primera experiencia que se tiene de la disociación subjetiva pasa precisamente por el descubrimiento de que el Otro no está al tanto de lo que pasa con el propio pensamiento y con la fantasía. Se puede engañar, no existe la transparencia y, con ello, se pierde la inocencia. Y con ello se gana el espacio para el ser. El yo nace con la experiencia del ocultamiento y la mentira. Los moralistas se espantan. Jankélévitch (cit., p. 186) dice que la mentira es el pecado por excelencia, no forzosamente el más grave pero sí la quinta esencia del pecado pues uno no miente sin querer: “De allí la gravedad de la primera mentira en un niño. El día de esa primera mentira es un día verdaderamente solemne en el que descubrimos en el inocente la inquietante profundidad de la conciencia... La primera mentira es pues la primera arruga y el primer pliegue sobre la frente lisa de la infancia, la primera complicación que anuncia la duplicidad, la primera sombra que viene a opacar el lienzo inmaculado de nuestra candidez... Lo grave no es la importancia de la mentira sino la intención misma de mentir pues ella manifiesta en un relámpago nuestra virginidad perdida, la inocencia derrotada, el Paraíso profanado: el menor engaño nos descubre nuestros recursos infinitos para el juego y para el dolo.” De todos modos, el moralista no puede sostener la exigencia de la veracidad incondicional pues sabe que hay algo peor que la mendacidad y es la intención de dañar, por ejemplo, cuando se dice una verdad que mata o cuando se la dice para matar. En tal caso es mejor engañarse de buena fe que decir la verdad con un espíritu malevolente. O, también se da el caso, cuando se habla, veraz o falazmente, para inducir al error, manifestación la más álgida de la perfidia. Con lo que llegamos al clásico chiste de Freud: “Me dices que vas a Cracovia para que yo crea que vas a Lemberg. Pero yo sé que vas a Cracovia, ¿por qué me mientes?”

¿Por qué la mentira y no la verdad? ¿No suena esto parecido a “¿porqué el ser y no la nada?”? Tal vez una y otra pregunta no están tan distantes entre sí. Pues el ser surge de la alienación originaria a través de la ficción, a través del fantasma y de la opacidad del fantasma para el Otro. El sujeto se disuelve si el Otro penetra en su fuero íntimo. Es la verdad del inmortal licenciado Vidriera de Cervantes. El delirio es la revelación sin tapujos de la verdad. Los tapujos, ¿cuáles?, las vestiduras yoicas, la manifestación de la propia creencia como expresión “sincera” de un sujeto que se sostiene sobre la devolución de la imagen especular por parte de la imagen del otro.

Tratemos de entender el porqué de la mentira desde una posición ajena al moralismo convencional, dejando de lado la mentira interesada que se dice para obtener una ventaja, la mentira fraudulenta del engaño oportunista, esa que ofrece poco o ningún incentivo para el pensamiento psicoanalítico. Desde un principio reconocemos que el sujeto miente por las mismas razones por las que reprime el acceso de ciertos significantes al discurso: para proteger la imagen yoica. Si el otro descubriese lo que se pretende ocultarle podría creer que las cosas son... son como en verdad el sujeto piensa o teme que sean. ¿Y porqué hay que protegerse contra la verdad (supuesta) en manos y boca del otro? Porque podría revelar lo que uno mismo prefiere desconocer, porque podría usar el saber en contra de uno, transformarse en juez, acusador o chantajista, podría ser indiscreto, podría retirar el amor y dejar de bienquerer, porque ante ese otro hay que mostrarse fuerte y sin defectos cuando no débil y necesitado, ocultando las imperfecciones de un rostro que hay que preservar y maquillar sin cesar. Se miente al otro por la misma razón por la que el yo pone en marcha el proceso de represión que es la mentira interior, es decir, se miente por angustia, para proteger la imagen narcisística amenazada, por no poder aceptar la castración.

Mas la mentira no es económica. Una vez que se la ha proferido han cambiado el estatuto psicológico y jurídico del mentiroso y del embaucado. El primero debe sostener su falsedad y debe evitar que se le descubra. Según todos saben, es necesario que el mentiroso tenga buena memoria. Se hace prisionero de su mentira y debe extremar las precauciones para no traicionarse. Una mentira exige otras alrededor. Swift, nos cuenta Nietzsche, decía que el hombre que dice una mentira raramente percibe la pesada carga que echa sobre sí pues debe inventar veinte más para que la primera se sostenga. El juego es peligroso y, por eso mismo, puede resultar, como siempre que de correr riesgos se trata, extremadamente atractivo. La psicología del estafador nos muestra, lo mismo que la del jugador y de un modo que vale la pena comparar, la dimensión del goce. Hay que tener en cuenta que el mentir es un acto de lenguaje y que es un performativo muy particular, plagado de efectos perlocutorios: una vez dicha la mentira, los dos participantes en el contrato se ven obligados a jugar sus papeles, son el efecto de la palabra. Este performativo de la mentira pasa por lo común en silencio, en una parte de la frase que no se dice: “Le pido que crea que...”, y luego el enunciado “El motor del automóvil que le estoy vendiendo funciona de maravilla.” El enunciado es un constativo, es una afirmación sobre un objeto de la realidad que podría revelarse verdadera o falsa. Pero, en tanto que el vendedor sabe que su frase es engañosa, tiene que hacer todo lo necesario para que su mentira se sostenga y no sea descubierta como tal por el comprador quien se mostrará a su vez más o menos crédulo. Vaya este nuevo ejemplo banal para demostrar que la palabra es siempre sospechosa, acomodaticia, plegable al comercio de los deseos del uno y del Otro. Quien miente pretende encerrar a su víctima (que muy a menudo es su cómplice) en el círculo de su intriga. Pero lo que alcanza es el dudoso goce que siente el carcelero cuando cierra el calabozo. Una vez que el preso está en la celda, hay que cuidar que no se escape, hay que vivir multiplicando los controles y los cerrojos; el guardián pierde su libertad creyendo quitársela al otro y tenerlo en su poder.

Acudamos al conocido autor de ciertas meditaciones que escribe al comienzo de la Cuarta de ellas: “Y aunque poder engañar parezca ser una prueba de poder o de inteligencia, sin duda querer engañar testimonia debilidad o malicia...”. Malicia cuando se trata de obtener una ventaja personal a costa de la ocultación de la verdad y debilidad, ya lo vimos, en las mentiras que como psicoanalistas nos interesan, las que podríamos llamar “neuróticas” que son las movilizadas por la señal de angustia y que conducen a la represión para consigo mismo y a la supresión y disimulación para con el otro. Pero Descartes no se queda allí: el secreto de muchos embustes puede estar en el dominio fantasmático que se adquiere sobre el engañado. Uno puede, siempre puede, engañar o, por lo menos, intentar engañar y eso permite un goce particular como “prueba de poder o inteligencia”. El mentiroso supone que consigue y mantiene una cierta superioridad sobre quien cree en su maquinación. Su relación con el engañado es de desdén. Goza de

saber lo que el otro ignora. Tal vez tengamos un ejemplo rutilante de este goce en Yocasta. Ella no podía no saber, dados todos los antecedentes, cuál era la verdadera identidad de su hijo-esposo, pero ella gozaba de que Edipo ignorase y realizaba así, doblemente, su deseo criminal. Gozaba y temía a Tiresias, al pastor, al designio escrutador de Edipo. Debía ejercer una vigilancia sobre todos ellos y controlar la información que podía llegarles, sostener el engaño del hijo de Layo y de ella misma que creía ser hijo de Pólipo en el (entonces) lejano Corinto, domeñar las reacciones de su cuerpo que delatarían la impostura, desmentir el valor profético del oráculo al mismo tiempo que sentir como suplicio del superyó (¡Goza!) la verdad de la predicción. Quien engaña no busca el placer relajado sino su contrario, el goce. Goce de la propia inteligencia que se coloca por encima del engañado “haciéndolo tonto” como dice la expresión coloquial mexicana. Goce del poder imaginario que se vive en el fantasma (“¡Ah! Si él (ella) supiese, si se enterase...”) Y el que se deja embaucar es más un cómplice que una víctima. Es “dupe” de su inconsciente según el fecundo equívoco enunciado por Lacan en su seminario XXI. El incauto (the fool) prefiere su propio goce, teñido de masoquismo, al proponerse como objeto del goce del Otro en el juego de lenguaje que es la mentira.

La sinceridad es la creencia en el propio decir: ella tiene poco que ver con la verdad. Una y otra fluyen de manera independiente; a veces coinciden. El sujeto que se cree a sí mismo puede hacer a otros que crean; es por eso que los embaucadores más peligrosos son los que están convencidos (Nietzsche, Humano, demasiado humano (4), aforismo 483: “Las convicciones son peores enemigas de la verdad que las mentiras”. Y en el 52: “Los hombres creerán que algo es verdadero si se les hace evidente que hay otros que creen firmemente en ello.” Ese es “el núcleo de honestidad en el engaño”.) El núcleo de la convicción es la verdad material alrededor de la cual florece un halo de engaño. El secreto del delirio, de la religión, de las convicciones, de las creencias y de la conciencia corriente es el mismo. El autoengaño es necesario para que el sujeto se crea y se haga creíble. Precisamente es la duda la que alimenta la necesidad de dirigirse al otro para la confirmación de la precariedad de la propia existencia. El significante que emite representa al sujeto ante el otro significante. La imagen en el espejo es frágil y hace falta el asentimiento del otro, constantemente reiterado, para proteger al sujeto de su propia fragmentación. Muchas veces se cuele esta demanda en el enunciado: ¿sí?, ¿no?, ¿verdad?, ¿viste?, ¿me sigues?, “you know”, además de los gestos y de las miradas de asentimiento y de confirmación. Se establece así el fantasma del “self”, del yo que pretende desmentir la castración a través de la unificación imaginaria que le ofrece el discurso. El rehusamiento del acuerdo del otro abre una brecha en la identidad que debe ser reparada: hay que hacer creer para poder creerse. Pero a esta psicología normal se le superpone otra que es la de las víctimas de la sinceridad, los que manifiestan “verdades” chocantes que arrojan la ganancia secundaria de un reforzamiento de la identificación como “incomprendidos”, cuando el otro es puesto a prueba hasta el límite de no poder soportar tales despeños de franqueza y donde su reacción de rechazo pasa a ser muestra de cobardía e, indirectamente de la valentía, del valor, de quien ha mostrado sus puños llenos de verdades.

Bibliografía:

- (1) Jankélévitch, V.: Les Vertus et l'Amour, 2 vol., Flammarion, Paris, 1986.
- (2) Freud, S. y Ferenczi, S.: Correspondance, tomo 1, Calmann-Lévy, p. 133, 1992.
- (3) Nietzsche, F.: The Will to Power, Vintage, New York, 1967.
- (4) Nietzsche, F.: Human, All Too Human, University of Nebraska Press, 1996.