

**Sinceridad y discurso público, de Kant a la política actual.  
Prudencia, moralidad y su relación con la buena voluntad.**

*Sincerity and Public Speech from Kant to Contemporary Politics.  
Prudence, Morality and its relation to the good will*

LAURA HERRERO OLIVERA\*

Universidad Complutense de Madrid, España

**Reseña de: Baiasu, S., Loriaux, S., (ed.), *Sincerity in Politics and International Relations*, Routledge Advances in International Relations and Global Politics, London & New York, Routledge, 2017, 210 pp., ISBN: 978-0-415-70417-5.**

Nos dice Cervantes que la verdad anda sobre la mentira como el aceite sobre el agua<sup>1</sup>. Frente a tales palabras que podríamos entender como la posibilidad de establecer una clara distinción entre lo que ha de identificarse como verdadero y lo falso, nos encontramos en esta obra editada por Baiasu S, y Loriaux S. minuciosos estudios que muestran la dificultad en el trazado de esa pretendida nítida distinción. Los autores de los doce capítulos proponen análisis originales y establecen las relaciones pertinentes entre conceptos como la sinceridad, la veracidad, la mentira, la hipocresía, la intencionalidad mendaz de las declaraciones o la falsedad, entre otros y, lo que tal vez resulta más atrayente, toman como punto de partida, por un lado, las polémicas palabras kantianas en *Sobre un presente derecho a mentir por filantropía* (1797) y, por otro lado, tratan de aplicar sus análisis a

---

\*Profesora Asociada de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense: [lauraher@ucm.es](mailto:lauraher@ucm.es)

<sup>1</sup> Cervantes, M., *El Quijote*, Parte II, Capítulo X.

cuestiones relevantes en el panorama político actual, sobre todo en cuestiones de alcance internacional aunque, a la vez, aportan estos textos sugerentes esquemas de interpretación para asuntos de una política más cercana que parece reclamar, cada vez con más premura, una adecuada comprensión de la debida sinceridad en los asuntos públicos.

Por lo que se refiere a la interpretación de las palabras kantianas en la obra mencionada, nos propone Sorin Baiasu una lectura que nos ayudará a reconciliarnos en parte con ese rigorismo que nos exige poner en peligro la vida del amigo: “El ser veraz (sincero) en todas las declaraciones es, pues, un sagrado mandamiento de la razón, incondicionalmente exigido y no limitado por conveniencia alguna” (8, 426)<sup>2</sup>. El capítulo escrito por Baiasu, (*Political Dissimulation à la Kant. Two limits of the sincerity requirement*), apela a dos cuestiones principalmente relevantes para la comprensión de este texto kantiano. En primer lugar, reclama dirigir la atención sobre el significado de la exigida veracidad en los casos en que no se puede eludir una respuesta, limitación repetida por Kant varias veces en el texto; en segundo lugar, propone una interesante relación con el uso público de la razón vinculando la lectura del texto de 1797 con el escrito publicado más de un década antes, *¿Qué es Ilustración?*

La no posibilidad de eludir una respuesta plantea inevitablemente la cuestión acerca de cuál sería la diferencia en el supuesto en que pudiéramos eludir la comunicación. En tanto que no ser sinceros no podría justificarse como máxima de una comunicación no forzosa, únicamente nos queda la opción de mantener silencio. La tesis principal en la primera parte del capítulo de Baiasu se formula como sigue: “El deber a la sinceridad, está limitado por la posibilidad de mantener silencio” (p. 142). El siguiente paso radica en comprender lo que aún nos parece una exigencia desmesurada, pues sigue sin dejarnos salida ante la imposibilidad de evitar una delación forzosa. Para ello se establece primero una definición general de la mentira cuyo rasgo principal es la intencionalidad: Todas las mentiras constituyen una proposición carente de sinceridad con la intención de que sea tomada por verdadera (Cf. p. 143). Y siguiendo la interpretación de James Mahon se establecen tres tipos de mentira. La primera es la mentira en su sentido ético y entre estas mentiras se cuentan aquellas que son formuladas ante la propia conciencia. Ni en este

---

<sup>2</sup> Kant, I., *Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía*, en *Teoría y práctica*, trad. Juan Miguel Palacios, Madrid, Tecnos, 1986, p. 62.

capítulo ni en los restantes encontramos un análisis de la problematización de esta afirmación, y, sin embargo, no parece del todo claro cómo el engañarse a uno mismo pueda ser considerado a nuestra conciencia como equivalente a la mentira que se dirige a cualquier otro. El engañarse a uno mismo, si es más que una metáfora, ¿no nos acercaría a la locura quijotesca, a la esquizofrenia del conocimiento, a la imposibilidad de distinguir entre vigilia y sueño? La dificultad en la interpretación de este tipo de mentira se acentúa cuando se afirma también que el engañarse uno mismo no perjudica a la humanidad en general, como sí lo hacen las mentiras proferidas para engañar a alguien en concreto. Las mentiras en sentido ético también incluyen las dos siguientes modalidades que, sin embargo, excluyen de sus respectivas esferas el engañarse a uno mismo.

Un segundo tipo de mentira es la formulada en sentido jurídico, esta es causante de un daño a una persona concreta, por ello puede ser imputada y castigada. La mentira que se formularía en el caso de querer salvar a un amigo escondido en nuestra casa tampoco responde a este criterio, pues con ella no se causaría ningún perjuicio a aquel que me fuerza a realizar una delación que en sí es injusta. Es necesario establecer otro tipo de mentira, la mentira en el sentido del derecho, “es una proposición insincera a otros con la intención de que éstos la tomen por verdadera y de que la humanidad en general sea perjudicada de tal forma” (p. 144). Esta definición sugiere sin embargo la siguiente duda, ¿el que quiere salvar a su amigo de una muerte segura cometida con injusticia, tiene la intención de perjudicar a la humanidad en su conjunto? Esta intencionalidad es explicada como la intención de violar el derecho a entrar y mantener una sociedad. Teniendo en mente esta distinción entendemos que la mentira de la que se trata en el escrito de 1797 es tomada en el sentido del derecho. Realizada esta aclaración, nuestro entendimiento puede sentirse en parte reconfortado por el análisis y orden establecido y, sin embargo, aún no nos daremos por satisfechas por la imposibilidad de salvar a la humanidad en la persona de nuestro amigo.

¿Qué nos dice el texto de 1797 en comparación con *¿Qué es ilustración??* En esta última obra se establece no sólo la posibilidad, sino la necesidad de que se obre en la función pública de acuerdo con las expectativas del cargo que se ocupa, incluso en contra de la propia conciencia. La apelación a la función pública garantiza que no se vuelva al estado de naturaleza “que es más fundamental que una obligación de no formarse una

intención de engañar y perjudicar en tanto que hace posible tal obligación” (p. 150). De tal forma que esta obra habría ofrecido con anterioridad una posibilidad de evitar la transparencia en las declaraciones, así “el encubrimiento es obligatorio cuando la opinión de una persona con un papel institucional va en contra de la decisión de la autoridad” (p. 151). Así, ante la posibilidad de salvar la vida al que se esconde en mi morada podría plantearse si la verdad no desestabilizaría más el orden social al ir en contra de una autoridad establecida que hacen injustas las consecuencias de la delación.

Los requisitos de la sinceridad han de ser pensados en conjunción con las exigencias de la política, lo que nos lleva a una interesante lectura acerca del cinismo criticado por, y atribuido a Barack Obama. La cuestión de la confianza se presenta en casi todos los capítulos de este libro como el necesario aspecto mediador entre ambas realidades, sinceridad y política. La tesis de fondo en todos ellos sería que la sinceridad genera confianza y con ello legitima diversas formas de poder. Lo que se requiere, aceptada esta premisa, será un estudio de cada uno de los conceptos implicados en ella. Una interesante y actual investigación al respecto se ofrece en el capítulo quinto firmado por Anders Berg-Sørensen (*The political rhetoric of administrative ethics. Obama vs. the cynics*). Comienza planteando el dilema acerca de si el cinismo es un rasgo moral psicológico a repudiar, lucha que explícitamente abanderó Barack Obama, o si es inevitable en la vida político administrativa (Cf. p. 77). El cinismo fue presentado en diversos discursos del anterior presidente de los Estados Unidos, como un proceder que con diversas herramientas mina la confianza en un proyecto común, en tanto que juega con el lenguaje creando desesperación, haciendo que sean más las pasiones y, con ello, los intereses privados, los que prevalezcan en la vida política. El cinismo generalizado promueve la desconfianza propia de un individualismo exacerbado que como proyecto político sólo puede proponer un absolutismo gubernamental. Un absolutismo económico que reclama la prioridad del libre mercado; un absolutismo religioso, fundamentalismo cristiano en el caso del discurso que ha de batir la política de Obama; y por último un absolutismo de aquellos que reclaman el poder en nombre de la mayoría (Cf. p. 81). Frente a este orden del cinismo triunfante Obama invoca la tradición y la historia de los principios de la vida política estadounidense como una imaginación moral común a la ciudadanía.

La segunda parte del capítulo se pregunta ¿cómo solventar los problemas políticos presentes? El balance entre el idealismo y el realismo es donde entraría en juego la necesidad de apelar a un pragmatismo que, ante la urgencia de actuar, puede ser tachado de cierto cinismo, un cinismo que en última instancia aparece también como un fantasma en las medidas que fueron necesariamente implementadas por la administración de Obama, pero que tienen su parangón en prácticamente todos los gobiernos como la distancia que separa el ideario político de su incardinación, a veces en oposición a los principios idealizados de un proyecto de vida en común. Así cabe la posibilidad de pensarlo como un vicio ordinario según toma Berg-Sørensen de la propuesta de Shklar en *Ordinary Vices*<sup>3</sup>. El estudio del vicio ordinario se asienta sobre la vida cotidiana y se aleja en parte del idealismo moral, aunque cabría preguntar si la consideración del vicio y su opuesto la virtud no apelan a cierto esencialismo. Habría que aceptar la presencia del vicio ordinario en la formación del carácter humano y, de esta forma, admitir cierto grado de incertidumbre que es restringida por las leyes aprobadas en un régimen constitucional. Sólo a través del orden establecido por ley no cae la incertidumbre en la desconfianza plena, y esto es algo que podemos descubrir también en los discursos de Obama cuando afirma que la lucha contra Al Qaeda y los talibanes no fue decidida sino que no hubo opción, “fuimos por necesidad” (we went because of necessity) (p. 87), por lo que según Berg-Sørensen “tal decisión es cínica en el sentido de que implica un uso absolutista del poder soberano para combatir a los talibanes y a Al Qaeda, absolutista porque la decisión no puede ser cuestionada” (p. 88). Tomando la crítica de Sloterdijk el capítulo culmina mostrando un cinismo impreso en la propuesta de Obama, en tanto que repudiando el cinismo de sus oponentes entendido como el juego de la desesperación, se aferra a la necesidad de actuar y tomar decisiones inevitables que parecen en cierta forma evadir la asunción de su responsabilidad.

El capítulo séptimo firmado por Esther Abin (*Making sense, The possibility of truthfulness in politics*) es tal vez el que propone una interpretación más pragmatista en el intento por salvar el reclamo de la sinceridad. El capítulo es una presentación de las propuestas más relevantes al respecto de Bernard Williams. La narratividad se presenta como instrumento de orientación y de creación de un sentido, y la racionalidad práctica se convierte con ello en un proceso heurístico. El texto recorre dos propuestas, en primer

---

<sup>3</sup> Shklar, J.N., *Ordinary Vices*. Cambridge, MA: The Belknap Press Of Harvard University Press.

lugar la no identificación entre la sinceridad y la verdad, siendo la primera la exposición sin tapujos del sí mismo, en ocasiones carente de intencionalidad respecto de la verdad; la segunda propuesta pone sobre la mesa que la ficción del estado de naturaleza à la Rousseau sueña con una restauración de la sinceridad originaria sobre el supuesto de que “nadie se puede permitir permanecer en la sinceridad y a la vez rodeado por la sociedad” (p. 110). Incluso el secretismo es un deber en la vida política en tanto que los secretos de estado garantizan la paz y la estabilidad social. Desde la toma de conciencia de la limitación del conocimiento adecuada para la sociedad, se propone una definición de moralidad alejada de obligaciones *a priori*, una moralidad que es, más bien, una actitud y que aúna exigencias epistemológicas y actitudinales, pues “ser moral implica buscar en lo más profundo de uno mismo lo que verazmente se piensa, nuestro impulso más profundo”(p. 113). Pero a la vez ser consciente de que eso que parece lo más profundo queda siempre parcialmente indeterminado, “el razonamiento práctico no ofrece un acceso a la libre voluntad, pues uno está siempre determinado por la condición contingente y subjetiva” (p. 114). Al modo de Spinoza la posibilidad que queda abierta para afirmar la libertad es aceptar el determinismo a través del entendimiento, “el valor de la libertad de cierta política surge de la capacidad de proveer a sus miembros con una reflexión crítica acerca de la necesidad y condiciones mínimas de la libertad” (p. 119). En la misma línea se mueve el capítulo octavo firmado por Simone Cheli (On doubt and otherness. Deconstructing power and dissent); en este caso la narratividad es estudiada como constructo, y de forma muy original propone una genealogía llamando la atención ante la duda como reconocimiento de que algo no es transparente en tanto que sea engañoso, o bien meramente desconocido, es el reconocimiento de los límites propios en la relación con los demás (Cf. p. 124). La sinceridad que se da entre las fronteras del sí mismo y la otredad permite el trazo de las identidades, la propia, y el reconocimiento de la identidad ajena, pues cuando en el otro no es reconocida ni la capacidad de la sinceridad ni de la mentira, sólo la violencia es posible.

De esta forma, el capítulo primero de Glen Newey, que se abre con una propuesta de revisión de las condiciones de sinceridad desde una metodología analítica, deja paso a textos que interpretan las condiciones de los discursos desde las exigencias de una moralidad encarnada, pues tanto la intencionalidad como el contexto en los que se mecen

tanto el hablante como el oyente han de ser tenidos en cuenta. En las páginas que abren la obra encontramos ya la necesidad de apelar a estos ingredientes cuando de una forma tan sugerente se valora la apelación del político a la mala interpretación de sus palabras sacadas de contexto. La afirmación de Kennedy en el Berlín dividido ‘Ich bin ein Berliner’ cobran plena actualidad ante la afirmación de que “lo que yo puedo comunicar por una expresión dada está determinado por lo que mi audiencia entienda que significa” (p. 25). En el ejemplo mencionado no podemos pensar que Kennedy tuviera la intención de engañar, ni siquiera que los oyentes así lo sintieran o que no entendieran el mensaje, pero nos permite pensar en la posibilidad de la mala interpretación y propone como prueba de la verdad del discurso aquello que un oyente imparcial y completamente informado entendería en el momento de escuchar la proposición que el hablante ofrece al receptor de su información. No deja de ser relevante la apelación a este observador imparcial al modo en que Kant lo introduce en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cuando intenta establecer un criterio para las condiciones de la buena voluntad y aquel que merezca la coincidencia de esta voluntad con la felicidad, es decir el observador como criterio de la dignidad del ser feliz. El tercer observador apela a la necesidad de garantizar una neutralidad que poco a poco se va alejando cuando vamos leyendo estas páginas que sin embargo no caen en el desaliento relativista. Así podemos llegar a hacer compatibles discursos que atienden a la naturaleza mendaz del ser humano, con la exigencia incondicional por la verdad kantiana como magistralmente lo explica Pamela Sue Anderson en el capítulo sexto (A Kantian rhetoric of sincerity), que establece sugerentes relaciones entre la *Religión dentro de los límites de la mera razón* y las tareas propias de la Ilustración kantiana. No olvidemos las palabras que en la primera de estas obras, en una de sus complejas notas a pie de página nos encontramos: “¡Oh sinceridad (...) Aquella propiedad del ánimo pedida es una propiedad que está expuesta a muchas tentaciones y cuesta sacrificios, por lo cual exige también fortaleza moral, esto es: virtud (que ha de adquirirse), y que sin embargo ha de ser guardada y cultivada antes que toda otra, porque la propensión opuesta, si se le ha dejado echar raíces es sumamente difícil de extirpar”.

La propuesta habermasiana ofrece en el capítulo final de Catherine Guisan, la clave para la unión de la ética kantiana con unos principios de acción política basados en la lógica discursiva. Será el proceso de comunicación el que pueda legitimar las normas

políticas y, aplicándolo a las instituciones europeas, y su historia es posible explicar su camino de hitos y de fracasos.

Este libro, que ordena sus doce capítulos en tres bloques principales: Publicidad, Retórica e Instituciones, presentan sugerentes análisis del significado de la sinceridad desde el planteamiento más teórico kantiano hasta su aplicabilidad o crítica desde la perspectiva de las condiciones históricas actuales.