

## NUNCA MENTIR

---

*Sergio Pérez Cortés\**

Vil, monstruosa, horrenda, roñosa, dañina, la mentira ha acumulado desde siempre toda clase de reprobaciones. Todos los registros del pensamiento moral a partir de Platón y Aristóteles muestran esta unanimidad: la mentira hace al hombre odioso ante la divinidad y despreciable ante sus semejantes. Esta repulsión es natural porque la mentira es susceptible de romper los fundamentos de la comunicación humana y de la credibilidad social. Sus estragos se sitúan al nivel de la confianza y la cooperación social y éstas son un bien que ninguna comunidad puede permitirse desdeñar.

La mentira es sólo un fragmento del mundo del engaño. Si la verdad aspira a ser una, la falsedad en cambio aspira a tener muchos rostros. La mentira participa junto con la simulación, la disimulación, la hipocresía, la finta, el ocultamiento, los movimientos corporales y hasta el silencio, en la producción de lo falso. Este reino del engaño se encuentra al alcance de un gran número de criaturas no racionales. Muchas de éstas han desarrollado formas miméticas y de simulación, sea para salvaguardarse de sus enemigos, sea para incrementar sus posibilidades de sobrevivencia. Por supuesto, los hombres también engañan cuando ocultan o disfrazan su pensamiento y cuando carecen de franqueza: la hipocresía, la argucia y el disimulo son formas larvadas del mentir. Pero entre todas las formas de la falsedad, la mentira es un patrimonio exclusivamente humano, por dos razones: primero, porque se produce a través de un enunciado del lenguaje; segundo, porque ese enunciado tiene el propósito consciente de engañar. Aunque es un fenómeno «lleno de oscuridades y complejidades» como pensaba San Agustín, la mentira tiene esas dos constantes como partes de su definición: mentir es «hablar contra el pensamiento con la intención de engañar»<sup>1</sup>.

Como acto intencional, la mentira tiene una dimensión propiamente moral y no epistemológica. La verdad de un enunciado es un problema epistemológico en cuya solución participa la facultad de razonar y sus operaciones analíticas y sintéticas. La veracidad en cambio no depende de una relación de referencia o correspondencia entre el enunciado y un estado de

---

\* Universidad Autónoma Metropolitana -Unidad Iztapalapa-, México.

<sup>1</sup> Vacant. E., *et al* (1930-1972), p. 555.

cosas, sino de la intención del emisor, de su impulsor moral: la veracidad debe ser comprendida como un compromiso subjetivo con la verdad. Equivocarse no es mentir. Mentir es establecer una diferencia entre lo que se sabe (o se cree saber) y lo que se expresa, diferencia en la que se desliza la intención de engañar. La tarea del individuo para evaluar si ha mentido, no consiste en comprobar la relación que existe entre el enunciado y el mundo, sino la relación entre lo expresado y su convicción.

Mantenerse en la verdad, decirla y escucharla es un propósito noble, pero que no resulta fácil a los seres humanos. Por eso han debido erigir barreras para autocontenerse, evitar, circunscribir y conjurar a la mentira. En muchos momentos, en sus versiones más rigoristas personificadas por San Agustín e I. Kant, la prohibición de mentir se ha presentado como una ley moral absoluta e incondicional. Nadie negaría que «nunca mentir» es un mandato moral de gran alcance, que indica un alto grado de perfección. Pero como imperativo inflexible no es fácil de vivir, y no es sólo por una especie de laxismo intrínseco (aunque estoy seguro que cada uno recuerda evasiones más o menos honorables a ese precepto) sino porque en la vida moral existen ambigüedades que aparecen en los márgenes de la aplicación de la ley y conflictos que surgen de prescripciones que se contradicen. Además, la prohibición de mentir puede ser concebida de otra forma que como una ley que se justificaría a sí misma y dividiría en adelante el destino de los hombres. En Aristóteles, por ejemplo, la reprobación a mentir descansa en la templanza que debía tener un carácter moral: el hombre veraz es el que se encuentra entre dos extremos, la humildad exagerada o ironía y la retención o jactancia. Miente el que es demasiado humilde y miente también el que se atribuye talentos inexistentes. Evitar la mentira es una parte de la virtud de un hombre que no se somete a una rígida ley sino a una cierta disposición de sus facultades<sup>2</sup>. Conviene pues aproximarse a la prohibición absoluta de mentir y a las dificultades para su cumplimiento.

## I. LA PROHIBICIÓN ABSOLUTA

Para San Agustín, y después de él para toda la civilización cristiana, la prohibición de mentir en el plano doctrinal tiene un carácter absoluto: bajo ninguna consideración es permisible mentir. Su reflexión tenía como telón de fondo una cierta ambigüedad respecto al mentir: Jesús y sus Apóstoles se habían pronunciado claramente contra la mendacidad, pero las Escrituras no carecían de casos notables de simulación e incluso de engaños. Con Agustín, esa ambigüedad cesó y la prohibición se hizo absoluta. Agustín había debido enfrentar el mal en varias ocasiones entre los años 395 y 420 D. C. en textos como *Sobre la mentira*, *Contra la mentira*, parcialmente en su

---

<sup>2</sup> Cfr. *Ética Nicomaquea*, Libro IV, cap. 7, pp. 1221-1222, Editorial Aguilar, Madrid, 1974

*Enchiridion* y en la correspondencia con San Jerónimo, siempre con la misma convicción personal respecto a la falsedad. En *Contra la mentira*, planteándose el caso hipotético de si debía mentirse a un moribundo acerca de la noticia de la muerte de su hijo que muy probablemente le sería funesta, Agustín responde que aún en ese caso, mentir no es admisible. Incluso se percibe su irritación contra aquellos «amantes de su propia vida» que la prefieren antes que a la verdad y que llegan a solicitar que cometamos un perjurio para que «un hombre que tarde o temprano debe morir, muera un poco después»<sup>3</sup>. Es difícil no sentirse incómodo ante la inflexibilidad de Agustín, pero lo que importa subrayar ahora es que ninguna circunstancia doblega al mandato absoluto: «cosas como la mentira, que son claramente pecados, no deben ser realizados bajo el pretexto de buenas razones, de algún fin supuestamente bueno o de alguna aparente buena intención»<sup>4</sup>.

No puede concebirse que un hombre como Agustín sea inmovible ante esos dilemas morales en los que participa la mentira benevolente, pero él estima que las razones para hacer absoluta la prohibición son de mayor envergadura. Y estas razones se extienden desde el plano doctrinal hasta el plano exegético. En primer lugar, la mendacidad cae perfectamente en la definición de pecado: es una falta debida al consentimiento del culpable que indica un desprecio a las obras de Dios. El lenguaje fue dado a los hombres para comunicarse mutuamente el pensamiento y ofrece la única posibilidad de alcanzar la verdad. Es un intermediario indispensable del pensamiento, pero debe traducirlo fielmente. Al enunciar lo opuesto a lo que se tiene en el corazón se violenta pues el propósito divino. En segundo lugar, la mentira, al separar el contenido de la voz, aleja al creyente de la verdad lo que es simultáneamente un distanciamiento de Dios. La falsedad es un distanciamiento de Dios, un extravío de su luz y de su presencia. Puesto que Dios es la verdad, al omitir la verdad se omite a Dios. Su rechazo es absoluto porque para Agustín no hay deber más alto que la verdad la cual es el pilar inquebrantable de la fe. Finalmente, en el plano individual, entra un mal temporal y el castigo eterno, no hay equivalencia posible: «puesto que por mentir se pierde la vida eterna, nunca debe decirse una mentira provocada por cuestiones de la vida temporal del hombre»<sup>5</sup>. Para el creyente, la prohibición de mentir ha adquirido la dimensión del pecado y la pérdida de la gracia, con el riesgo que ello significa para su salvación personal.

Agustín encuentra razones adicionales que provienen del campo exegético. De hecho, las Escrituras contienen ejemplos que pueden ser juzgados como simulación e incluso abiertamente como mentiras. Estos casos han sido argumentados por todos aquellos moderados que proponen un examen

---

<sup>3</sup> Agustín, S. (1952), p. 254.

<sup>4</sup> Agustín, citado en Zagorín, P. (1990), p. 23.

<sup>5</sup> Agustín, S. (1952), p. 252.

más casuístico de la prohibición de mentir. Uno de ellos, quizá el más antiguo, había llamado la atención de San Jerónimo: era la reprimenda que Pablo había hecho a Pedro por haber recaído en las costumbres judías ya abandonadas, por el temor de irritar a un conjunto de judíos y paganos recién conversos (Gal. 2: 11-14). En la lectura benevolente de San Jerónimo, el regaño era un fingimiento de ambos Apóstoles para tranquilizar a esos nuevos cristianos. Agustín reaccionó violentamente contra esa interpretación. Para él, lo que está en juego es que una mentira incluso útil puede socavar toda base de credibilidad en las Escrituras. En éstas, ninguna mendacidad es aceptable porque en ese caso cualquiera podría aceptar o rechazar lo que está en los libros argumentando que es obra de la simulación o del engaño. Además, una doctrina religiosa no puede ser más que un corpus verdadero. Pero ¿cómo podría una enseñanza ser verdadera si acepta la mentira? La doctrina de Cristo no puede esperar credibilidad completa si admite o tolera que se puede engañar por propósitos sublimes. Agustín previene incluso contra la mendacidad más inofensiva porque teme que, en pequeñas adiciones, ese mal de apariencia intrascendente se extienda hasta convertirse en una plaga tal, que sea imposible restaurar el fundamento de la fe: «por tanto, no es verdad que algunas veces debemos mentir y no debemos tratar de persuadir a otro de que crea lo que no es verdad»<sup>6</sup>. Lo que Agustín consideraba «una opinión personal» prevaleció: en adelante la exégesis no reconoció ninguna mentira aceptada y recompensada en las vidas de los santos. Incluso las comadronas egipcias, cuyo engaño al faraón había permitido proteger vidas inocentes (Éxodo 1; 17-19) «sólo habían recibido recompensas materiales», pero no la salud eterna.

Las razones para establecer el mandato de «nunca mentir» son muy profundas. Pero por supuesto, Agustín ni ignora las dificultades de seguirlo, por eso admite dos estrategias respecto a la mendacidad. Concede, primero, que no es lo mismo mentir que ocultar la verdad «aunque todo el que miente busca ocultar la verdad, no todo el que oculta la verdad miente. Generalmente ocultamos la verdad no mintiendo sino quedándonos callados»<sup>7</sup>. Reconoce además, que aunque toda mentira es un pecado y compromete la salvación personal, no todas ellas revisten la misma gravedad. Por eso Agustín ofrece una clasificación de la mendacidad en la que pueden leerse los valores de ese mundo moral: desde la peor de todas que es la mentira acerca de la fe (un pecado mortal sin remisión) hasta la falta más leve que es la autoprotección del individuo. En este universo moral la salvación espiritual del creyente es preferible a la protección del cuerpo y ésta, a su vez, es preferible a la protección de los bienes materiales. La causa, la intención y el fin son circunstancias atenuantes, explican la vacilación del individuo, lo

---

<sup>6</sup> Agustín, S. (1952), p. 255.

<sup>7</sup> Agustín, citado por Zagorín, P. (1990), p. 24.

dibujan como una buena persona, pero no ocultan que ha fallado porque no alteran el hecho de que ha faltado al soberano bien que es la verdad. La mentira puede ser comprendida y perdonada pero nunca será valorizada: «no puede negarse que aquel que no miente nunca, excepto para salvar a un hombre de un perjuicio, ha alcanzado un alto nivel en el camino del bien, pero en este caso, no es el engaño sino la buena intención la que es alabada y algunas veces recompensada. Es suficiente con que el engaño sea perdonado, sin que sea objeto de admiración»<sup>8</sup>.

Si abandonamos el mundo de Agustín y nos desplazamos al universo moral de Kant, encontraremos que la prohibición de mentir también tiene un carácter absoluto e incondicional. Este mundo secular no es menos riguroso que el anterior ni en la reprobación de la falsedad («ella provoca el autodesprecio personal... y la deshonra que acompaña al mentiroso»), ni en la alta valoración de la veracidad («sólo el hombre que evita mentir y fingir... siente con viveza la dignidad de la naturaleza humana»). Más aún, Kant otorga a la obligación de veracidad el rol de premisa y de fundamento de todos los otros deberes morales. Lo convierte de hecho el primer deber del hombre consigo mismo, el rasgo mínimo exigible para creer que se posee un carácter moral. Aunque no esté a su alcance garantizar la verdad, el hombre sí puede garantizar su veracidad, es decir, el compromiso subjetivo con sus convicciones. Nunca mentir se convierte así en la condición de existencia de toda moralidad y la síntesis de los rasgos significativos del carácter moral. El mentiroso se degrada a un nivel inferior a una cosa porque renunciando a su personalidad, deja de ser él mismo para convertirse en una simple apariencia de sí. Por eso la prohibición de mentir es colocada como un precepto de la razón, como una ley moral, bajo la forma de un imperativo categórico. Este carácter de la ley es relevante porque de este modo el individuo se obliga a sí mismo no bajo la forma del ser, sino bajo la forma del deber. El imperativo se expresa bajo el enunciado «obra de tal suerte que...» y no bajo la forma «cumple con tu deber si esto, o a menos que esto...». Su prescripción es absoluta, no conoce circunstancias ni atenuantes y en su obediencia no participa ni el impulso ni la inclinación del agente, sino la única motivación legítima de este modo moral: el cumplimiento del deber por el deber mismo.

En un artículo que con frecuencia incomoda a sus intérpretes en teoría moral, Kant examina la respuesta que debía dar un hombre interrogado acerca de la presencia en su casa de un amigo amenazado de muerte injustamente por el cuestionador. La respuesta del filósofo es sugerir en un primer momento la evasiva, pero si ésta no satisface al que interroga, el interrogado debe respetar el mandato de no mentir. Kant es consciente del malestar que provoca su solución, pero estima que cualquier excepción a la ley moral es

---

<sup>8</sup> Agustín, citado en Bok, S. (1978), p. 33.

inaceptable. Para comprender esta inflexibilidad es entonces necesario examinar el significado de la ley moral en la modernidad.

Ante todo debe tenerse presente que la idea de autonomía se traduce de inmediato en el hecho de que el individuo se erige como su propio legislador moral. La norma moral ya no le viene dictada por ninguna instancia externa (voz o texto), sino que resulta de un ejercicio de la voluntad que se autogobierna mediante principios provistos por la razón. Cualquier obediencia a un mandato externo equivale a abdicar de la responsabilidad de darse a sí mismo las máximas de conducta. Pero si el hombre se ha erigido como legislador de su mundo moral, ¿cómo puede violentar con la mentira su propia legalidad? La falsedad es signo de una voluntad que no se compromete con sus propias obras; es una forma de evasión que conduce a la inmoralidad general porque hace tambalear el fundamento de toda ley moral. De acuerdo con esta concepción la mentira es entonces un acto contradictorio del hombre consigo mismo y el autoengaño es una suerte de límite moral, en cierto modo una imposibilidad. Debido a su libertad moral, al mentir el hombre ya no evade la ley de Dios pero entra en oposición consigo mismo. La mentira es una traición a la autonomía, la prueba de que se está haciendo mal uso de la libertad tan duramente ganada ante las autoridades tradicionales. Y finalmente, debe recordarse que para los seres finitos, la finalidad prevista forma parte del acto moral. Puesto que la finalidad de la racionalidad humana es comunicar a otro nuestro pensamiento, la mentira aparece como una violencia hecha al instrumento de la razón que es el lenguaje. En síntesis, en el momento en que el individuo es colocado como su propio legislador moral, la mentira aparece como la mayor violencia concebible de uno por uno mismo.

En Kant, al expresarse como un imperativo categórico la ley moral tiene como característica ser incondicionada y universal. Su incondicionalidad, como se ha visto, se explica por la necesidad de establecer un deber que fundamente la obligación para los seres finitos y evasivos que somos todos. Su universalidad se explica sin embargo porque para Kant, una máxima de conducta sólo puede convertirse en ley moral si es susceptible de incluir a todo ser racional. Elevar una máxima de conducta -por ejemplo «no mentiré»- a ley moral, no es sólo hacer la prueba de su validez, sino también construir una comunidad ética, un mundo moral objetivo constituido por todos aquellos individuos sobre los cuales se aplica esa legislación. La ley moral unifica una comunidad de seres racionales y libres; la unifica, porque la aceptabilidad de la ley depende de que cada uno la haga suya si la considera compatible con su propia autonomía. Un ser autónomo sólo hará suya una ley que haga compatible su libertad con la libertad de cada uno. El individuo se hace agente moral justo en el momento en que racionalmente acepta actuar guiado por esa máxima. Vivir bajo esa ley moral no es sólo adoptar una guía de conducta sino hacerse reconocible al interior de una comunidad ética. De hecho, ser

un agente moral sólo puede lograrse desde el fondo de esa pertenencia y bajo la guía de esa ley. La mentira es entonces doblemente dañina: para el individuo porque lo hace un desertor de esa comunidad, un marginal que renuncia a la participación; para la comunidad por que roe su fundamento libre y racional. Por eso Kant afirma que la mentira, cuando afecta a un individuo, vulnera el deber de benevolencia, pero incluso cuando no daña a nadie, vulnera el derecho de la humanidad en su conjunto: «porque la mentira siempre daña a otro, si no es a un hombre en particular, daña aún a la humanidad en general, porque vicia la misma fuente de la ley»<sup>9</sup>.

Aunque todo ello explica el fundamento de la ley moral, y la repulsión a mentir, no aclara del todo la inflexibilidad de Kant. Esta sólo resulta inteligible cuando es referida a la concepción de la ley y el vínculo de obligación que este universo moral trae consigo. Para ello, debemos considerar la contrapartida que se exige a cambio de la autonomía otorgada. Colocado como legislador de su mundo moral, el individuo recibe en esta instancia una libertad completa: en el uso público de su razón el sujeto de la modernidad es libre, se ha independizado de las tutelas tradicionales y «tiene el coraje de pensar». Pero una vez que por el ejercicio público de la razón define la ley, ya no tiene opción de decidir si la sigue o no, porque no obedecer sería una contradicción consigo mismo. En el uso privado de su razón, cuando es «pieza de una máquina», cuando está en una posición determinada y debe aplicar reglas y perseguir fines particulares, al individuo no le corresponde más que cumplir la ley. En tanto que miembro de una comunidad razonable, el uso de su razón debe ser libre y público en tanto que individuo aislado su razón es la obediencia. A la ley moral se llega por la reflexión pero se vincula por el deber. El ejemplo contenido en *Qué es la Ilustración* lo deja bien claro: usted pague impuestos, aunque tiene todo el derecho a razonar cuando quiera acerca de la fiscalidad. La ley autónoma está pues directamente vinculada a la obediencia; más aún, el uso libre de la razón pública es la mejor garantía de la obediencia privada. La modernidad depende de este vínculo entre ley y obligación: los seres humanos alcanzaron la ansiada libertad pero el precio fue un apego irrestricto a la ley. Quizá no hay mejor expresión de este proceso que las palabras de Kant: «razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced»<sup>10</sup>.

Como toda ley moral, la prohibición de mentir es absoluta. El rigorismo no se explica por el talante moral del filósofo, ni por su pietismo extremo, sino porque el mandato de no mentir sólo funciona como ley si no conoce excepciones ni evasores. Por eso ante una cuestión aparentemente injusta, Kant impone un respeto absoluto al deber y rechaza que se pueda hablar de un derecho a la verdad, porque el derecho se aplica a todos y no puede ser

---

<sup>9</sup> Kant, I. (1949), p. 269.

<sup>10</sup> Kant, I. (1988), p. 11.

cuestionado por nadie o respecto de nadie. La mentira es siempre una violación civil y no importa qué tan bien intencionado sea el que miente, éste es responsable de las consecuencias de su acto y susceptible de responder ante un tribunal. No debe sorprender que en este mundo moral la vacilación ya sea una falta: «... pedir permiso para considerar posibles excepciones prueba que esa persona es ya potencialmente un mentiroso que no reconoce la veracidad como un deber intrínseco, sino que tiene reservas respecto a una regla que no permite excepción, puesto que cualquier excepción la contradice directamente»<sup>11</sup>. Kant incluso llama a esta propensión a evadirse el «mal radical». El mal radical no es la mentira más aborrecible que pueda imaginarse, sino simplemente la propensión a elegir en ciertos casos una norma de conducta contraria a la ley. La mentira se sitúa justamente ahí, en la fuente misma de la ley, en su verdadero quebranto. Es simplemente otra forma de decir que la modernidad no acepta la duda ante la obligación. Al individuo ya no se le permite repudiar la ley a la manera de un rebelde, negándose a obedecerla; la modernidad no le ofrece ningún observatorio desde el cual reconsiderar su apego y su obediencia ante la regla. Si la ley es autootorgada no hay ninguna distancia de sí mismo que le permita reconsiderar su obligación, y como no hay libertad *ante* la ley, cualquier vacilación es ya la punta visible, así sea minúscula, del mal.

Kant no ignora la dificultad que supone el seguir incondicionalmente la obligación de veracidad. En sus tempranas *Lecciones de Ética* acepta que es imposible vivir sin un cierto grado de simulación, de discreto ocultamiento de nuestras carencias y nuestras faltas. Si Júpiter hubiese hecho caso a Momo y hubiese colocado una ventana en el pecho de los hombres, no habría necesidad de esa parte de discreción con la cual ocultamos nuestras miserias, «lo mismo que ocultamos discretamente nuestro orinal a las visitas»<sup>12</sup>. Lástima que no fue así. Como los hombres no son buenos no siempre pueden ser sinceros y recurren a simulaciones que a veces están al borde de la insinceridad, por ejemplo cuando afirman que «se sienten muy honrados de...» o que «tienen muchísimo gusto en...». Pero Kant sostiene que ese discreto ocultamiento no es equivalente de una mentira y no se compara con una violación al derecho de la humanidad o a la dignidad de sí mismo. Sólo ante faltas más graves de mendacidad ese ser finito e insuficiente debe autoerigir una barrera absoluta.

## II. LAS DIFICULTADES DEL MANDATO

Nunca mentir es un mandato cuyas dificultades han sido siempre resentidas. Él establece un rigorismo moral que no parece al alcance de todos y no

---

<sup>11</sup> Kant, I. (1949), p. 272.

<sup>12</sup> Kant, I. (1988), p. 271.



es extraño que se le vincule con una ética de la perfección. Así es como la concibió la civilización de la Edad Media. De este modo resultan comprensibles los esfuerzos de Alberto El Grande, Raymond de Peñafort o San Buenaventura para establecer una asociación entre el grado de virtud y la mentira, especialmente en el caso de los perfectos, para quienes el recurso a la falsedad más inocente y estéril amenazaba convertirse en un pecado mortal. Además, el precepto «nunca mentir» parece no considerar los casos en que la falsedad se plantea como un dilema moral porque entra en conflicto con otros deberes juzgados moralmente valiosos. Es natural entonces que haya una búsqueda sistemática para hacer menos inflexible, sin renunciar del todo, a esa prohibición. La mentira es un mal corrosivo, capaz de destruir los lazos de certidumbre entre los seres humanos. Estos perciben sin duda el riesgo que entraña el laxismo moral en este dominio, por eso gastan tanta energía en conjurarla. Pero también requieren de un dispositivo que les permita enfrentar decisiones morales difíciles; por eso han sentido la necesidad de asociar la prohibición de mentir con una serie de normas que reconozcan los posibles conflictos de deberes y las circunstancias y consecuencias que conlleva un acto moral.

Las dificultades para observar la versión rigorista de la prohibición anteceden a Agustín. En realidad, la severidad de éste contraste con los primeros siglos de moralidad cristiana. Clemente de Alejandría, Orígenes, San Juan Crisóstomo en Oriente, y San Hilario y Casiano en Occidente llegaban a admitir la simulación como algo útil en circunstancias específicas, cuando la verdad podía ser más dañina para el que la pronuncia o para otros. Todos ellos podían invocar en su argumentación ejemplos bíblicos de simulaciones y engaños útiles o benévolos. En el debate que lo había enfrentado a Agustín, San Jerónimo no sólo afirmaba que los apóstoles habían recurrido a la simulación sino que justificaba y aprobaba esa conducta. En favor de sus tesis, afirmaba que no podía ser de otro modo porque Pablo mismo había recurrido a la simulación en el caso de Timoteo (Act. 16; 3) ¿Con qué audacia podía reprochar a otro algo en lo que él mismo había incurrido? Este discreto recurso «no es sorprendente, pues nuestro Señor, que por supuesto no conoce el pecado... usó la simulación para cobijar a la carne pecadora de manera que pudiera traer para nosotros la justicia de Dios»<sup>13</sup>.

Esta situación no es específica de la religión de Cristo. Otras religiones, al mismo tiempo que condenan la mentira, admiten una serie de excepciones. Así, el más frecuente de los actos religiosos entre los budistas es recitar diariamente cinco preceptos, el cuarto de los cuales es un compromiso de no decir mentiras. Pero ciertas mentiras son vistas frecuentemente como actos no culpables y por tanto no caen bajo el mandato. Entre los chiitas existe una doctrina de la simulación legítima a la cual el creyente puede recurrir en

---

<sup>13</sup> Jerónimo, citado en Zagorín, P. (1990), p. 21.

caso de peligro personal, de riesgo del honor o la virtud de su mujer o de otro miembro femenino de la familia o de riesgo de pérdida de sus propiedades, por parte de los no-creyentes. La doctrina se considera basada en el Corán, y permite defender al creyente contra los infieles a quienes de cualquier manera espera la ira de Alá. Este sabrá descubrir, detrás de la disimulación, la defensa de la fe. Puede decirse pues que un alto número de tradiciones parecen dejar sitio a una evasión excepcional a la prohibición absoluta de mentir<sup>14</sup>.

En la tradición cristiana la obediencia a Agustín fue completa en el plano doctrinal, pero siendo el cristianismo un mensaje de salvación ofrecido al individuo en el que se hace a éste responsable de alcanzar o perder el bien divino de la gracia, se buscó incesantemente en el plano pastoral mitigar la inflexibilidad a través de un examen más libre y casuístico. No es que la prohibición de mentir se debilitara, pero cuando la salvación individual y la remisión de la falta entran en juego, es necesaria una evaluación más precisa del pecado, de sus atenuantes y de sus agravantes. Sólo el rigorismo más absoluto hace equivalentes a todos los pecados como formas de desobediencia a los preceptos de Dios. Pero éste es difícilmente aplicable a la mentira porque el universo de la falsedad es amplio y diverso, y una prohibición general no cubre sus matices y sus vericuetos. El vicio de mentir siguió entonces la clasificación de los pecados que desde el período paleocristiano los había separado en dos grandes clases: los pecados mortales los cuales, si no son redimidos por la penitencia, conducen a la muerte y el castigo eternos, y los pecados menores, insertos en la vida cotidiana cuyas denominaciones revelan que son de segundo grado; ligeros, veniales. Con todo, aún esta separación era insuficiente porque las circunstancias eran susceptibles de cambiar la naturaleza de la falta. Se requería una estrategia más precisa.

Las vías para dulcificar la prohibición de mentir fueron diversas: o bien perdonando algunas mentiras, o bien afirmando que algunas expresiones engañosas no eran falsedades, o bien explorando el campo de equívocos que se localiza entre el mentir y el ocultar la verdad. Los intentos fueron imaginativos y variados; uno de los más representativos es el de Santo Tomás de Aquino. Santo Tomás coincide con Agustín en la condena invariable a la mentira y estima que aquello que es malo de manera inherente no puede llegar a ser lícito. La mentira es en esencia dañina por su propósito desordenador; «por su naturaleza, las palabras son signos del pensamiento y es contrario a la naturaleza e ilegal para cualquiera el significar mediante palabras otra cosa de la que se piensa»<sup>15</sup>. Pero su interés en las dificultades morales cotidianas lleva a Aquino a plantear dos estrategias que manteniendo la prohibición, ofrecen una salida aceptable al creyente: primero aunque

---

<sup>14</sup> *Cfr.* Bok, S. (1978), p. 45 y Zagorín, P. (1990), pp. 3-4.

<sup>15</sup> Aquino, Tomás, citado en Jonses, A. R. (1993), p. 179.

la mentira es condenable, ciertas formas de ocultamiento o discreción no son mentiras. De allí concluye que para un acusado no hay obligación de autoincriminarse e incluso si un acusado es cuestionado por un juez contrario a la ley, no está obligado a responder y aunque no debe mentir, puede recurrir a «algún otro subterfugio lícito»<sup>16</sup>.

La segunda estrategia afirma que aunque toda mentira es un pecado, no todas las mentiras son pecados mortales. En la evaluación de la falta debe considerarse el fin que se pretende y esta asociación mentira-consecuencia crea una gradación en la cual entre mayor es el bien perseguido, mayor es la disminución en la gravedad del delito. Es por eso que Santo Tomás hace suya una clasificación sugerida por Pedro Lombardo que permite reclasificar la mentira en: a) mentira oficiosa o falsedad destinada a ayudar a otro; b) mentira jocosa, pronunciada con el fin de agrandar; c) mentira pernicioso, cuyo objetivo es dañar a alguien y la única que equivale a un pecado mortal. Una mentira que injuria a Dios y que atenta contra la caridad es un pecado mortal; pero una mentira útil o jocosa que persiguen un placer sin daño o el bienestar de alguien son sólo pecados veniales.

Con su doctrina, Aquino explora el único resquicio permitido por la idea de la mentira como pecado: decir o significar por actos lo que es falso no es mentir, pero permanecer en silencio o refrenarse de expresar la verdad por otros signos no lo es. Su indagación no se detiene en la cuestión de si mentir es una falta porque esa pregunta ya está resuelta; su interés se dirige más bien hacia ¿qué es lo legal?, ¿cuál es el límite de lo permisible? En la tradición cristiana esta interrogación es legítima porque el sacramento de la penitencia permite caer en la falta y sin embargo ser redimido. El sacramento de la penitencia no busca sólo la remisión del pecado sino el restablecimiento del culpable en el estado de justicia del que ha caído, testimoniándole el perdón divino. Era pues inevitable que surgiera la cuestión de ¿hasta dónde puede mentirse y volver al perdón?, ¿puede hacerse repetidamente y aún planearse teniendo en cuenta el perdón siempre posible? La prohibición de mentir se encontró entonces inserta en la indagación de los subterfugios lícitos en el marco de una obediencia formal a Dios.

El examen circunstanciado del pecado ha sido una constante de la cristiandad, pero alcanzó su forma más acabada en torno a un sacramento que es característico de la piedad cristiana, la confesión auricular frecuente y la ciencia que acompaña a ésta, la casuística de los siglos XVI y XVII. La casuística es la doctrina que busca ofrecer una solución a casos morales complejos por parte de mentes expertas. El propósito de estos directores de conducta era indicar al individuo el camino hacia la salvación, la decisión moral que convenía tomar en cada caso y el grado en que podría satisfacer sus deseos sin transgredir la ley de Dios, en aquellos casos en que no había enseñanzas

---

<sup>16</sup> Aquino, Tomás citado en Jonsen, A. R. (1993), p. 180.

explícitas. Era un desarrollo natural de esta doctrina el que, en la evaluación del acto moral, otorgara un lugar destacado a la idea de circunstancia. En realidad las circunstancias habían tenido siempre un papel decisivo en la discriminación entre pecados: ellas podían alterar la categoría del delito haciéndolo pasar de mortal a venial y viceversa, podían atenuar o agravar el pecado, de manera leve o intensa. La casuística dio culminación lógica a este proceso e hizo de la circunstancia una parte integrante de la evaluación moral y de la vida ética del individuo.

En este contexto la casuística pronto tropezó con el problema de la mentira. Como toda la tradición, ella no buscó evadir la prohibición absoluta, pero intentó situarla en el contexto de la circunstancia y la justificación, de manera que las cuestiones que se formulaban eran ¿hasta dónde llega la legalidad?, ¿cuándo se atenúa la falta al mentir? Un peligro se advierte de inmediato: la idea de circunstancia como atenuante es susceptible de abrir una suspensión de la ley moral, un día domingo del deber en beneficio de una necesidad o de un impulso moral justificado. Quizá estas cuestiones tienen poca significación en las circunstancias de la vida cotidiana, pero son relevantes cuando la mentira se convierte en un dilema moral, en circunstancias excepcionales. Una circunstancia excepcional surge cuando el decir la verdad acarrea consecuencias graves mientras que por el contrario, el silencio o el equívoco pueden evitar o mitigar el posible daño. Ella indica que existe un conflicto entre deberes morales, sea entre deberes absolutos, sea entre principios que protegen el bienestar temporal de la humanidad y principios que precisan los propósitos de Dios hacia el hombre. Las circunstancias excepcionales son indicativas de períodos críticos. Y es en efecto en épocas de persecución, represión y opresión social cuando la casuística brilla con su mayor esplendor. Las persecuciones de la primera cristiandad, la normalización de la fe en el siglo XII, los cambios de lealtades y valores de los siglos XVI XVII, pero también las grandes hambrunas y ciudades pestíferas, ofrecen innumerables casos en los que la lealtad o la fe o la palabra supone una difícil decisión moral. En esos momentos destaca la pretensión de la casuística que no consiste en posibilitar, sugerir o excusar a la mentira, sino en reconciliar la prohibición de mentir con otros deberes como conservar secretos o proteger vidas humana. Aunque siempre ha sido difícil admitir que mentir es un acto absolutamente equivocado, en época de persecuciones y acosos son aún menos los que los aceptan como una verdad indiscutible.

La casuística desarrolló dos formas de escapatoria a dar una información verídica que se consideraba injustificablemente dañina: la equivocación lógica y la doctrina de la reserva mental. La primera, la equivocación lógica descansa en la ambigüedad del lenguaje. Según esta doctrina no es mentir hacer afirmaciones que sean susceptibles de interpretaciones tanto correctas como incorrectas, con la única condición de que aquel que las pronuncia conozca la interpretación verídica del enunciado. Así, ante una pregunta

comprometedora era legítimo para una hablante de latín responder *non est hic* no con el sentido de «él no está aquí» sino con el sentido «él no comió aquí», para evadir la denuncia. La doctrina de la equivocación lógica explora la distancia probable entre lo que se enuncia y lo que se interpreta, bajo la suposición de que las circunstancias pueden convertir en verdadero algo falso. Como forma de simulación y evasión la equivocación lógica ha provocado una baja reprobación moral sin duda porque sitúa los límites de la responsabilidad del individuo en conexión con ambigüedades lingüísticas reales.

La reserva mental es una forma de evasión diferente y mucho más peligrosa. Ella descansa en la idea de que hacer una afirmación explícita que se sabe falsa y que se cree que va a engañar al destinatario no es mentir, siempre y cuando aquel que la pronuncia agregue en su pensamiento algunas palabras que hagan verdadera la proposición completa. El emisor pronuncia pues algunas palabras y agrega el resto en silencio; así, ante una pregunta comprometedoramente injustamente formulada, el interrogado puede responder «no» agregando mentalmente «no, para quien no tiene derecho a saberlo». Para los casuistas esta afirmación explícita no era mentir, porque de acuerdo con Agustín, mentir era enunciar algo falso con el propósito de engañar y la proposición enunciada era, con el agregado del silencio, verdadera «por lo menos a los oídos de Dios». Se mantenía el precepto de no mentir -que era inescapable- pero se combinaba con un precepto que en ciertas circunstancias permitía e incluso obligaba a decir falsedades destinadas a engañar. La reserva mental abría una brecha entre la palabra y la convicción, pero no carecía de apoyos doctrinales: Gregorio El Grande había escrito, comentando a Job, «los oídos de los hombres juzgan nuestras palabras por como suenan exteriormente, pero el juicio divino las escucha tal como se expresan en el interior. Entre los hombres el corazón es juzgado por las palabras, con Dios las palabras son juzgadas por el corazón»<sup>17</sup>.

El propósito de la reserva mental no era sugerir la mentira como guía de la conducta moral sino ofrecer una salida sin conflicto entre el mentir y el no-decir en situaciones dañinas. Pero era por supuesto altamente peligrosa y susceptible de destruir cualquier base de confianza entre sus practicantes. Por eso se buscó de inmediato restringir un arma tan letal: se le asoció a casos muy específicos, por ejemplo, de un hombre injustamente interrogado (sea porque el cuestionador no tiene derecho, o porque interroga en circunstancias desleales, o porque puede obtener beneficios directos en detrimento de otros) el cual no está obligado a pronunciar todo aquello que expresaría en circunstancias normales. Como no existe la flexibilidad sin contrapartida surgió un pecado adicional: el de la reserva mental injustificada.

---

<sup>17</sup> Gregorio Magno, citado en Zagorín, P. (1990), p. 30.

La equivocación lógica, la reserva mental y una gran parte del dispositivo doctrinal que sostenía a la casuística fueron condenados en 1679 por el Papa Inocencio XI y desaparecieron meteóricamente de la historia moral de occidente. Su condena es sin duda una reacción contra un cierto laxismo moral, pero es difícil explicarla por un sobresalto de moralidad o un respeto más escrupuloso a la prohibición de mentir. La razón profunda parece encontrarse más bien en las transformaciones que había sufrido la idea de ley moral. En efecto, al sustituir a la prohibición incondicionada con la pregunta ¿qué es lo permisible?, la casuística hacía explícita una característica de las éticas de salvación: el abrir un cierto regateo ante la ley. La cuestión de ¿cuál es el grado exacto que se requiere para no faltar a la norma? abre una suspensión ante el deber, colocando la libertad del individuo justo en torno a su compromiso con la obligación. Pero como se ha visto esta cuestión es inaceptable para la modernidad, la cual no deja ningún resquicio de evasión ante seguir la norma. A los ojos de la modernidad, el razonamiento casuístico es siempre sospechosos de laxismo porque permite al individuo reconsiderar en cuál de sus diversos deberes se funda la obligación ante la ley.

En realidad, la prohibición de mentir servía a la casuística para probar que el acto moral no depende sólo de la obediencia del individuo al mandato. El razonamiento casuístico hace patente que los deberes hacia los demás forman parte del acto moral y que la salvaguarda de la salvación o la virtud personal no es el único valor que el individuo debe preservar. La casuística introduce la sospecha de que ser un agente moral es algo más que evitar la fechoría individual porque actuar moralmente es prestar atención a otros miembros de la comunidad y a la comunidad misma. Por eso hace de las circunstancias, las consecuencias y los deberes hacia los demás, una parte significativa del razonamiento ético. Pero incluir estos elementos en el razonamiento moral es incitar a la insubordinación contra la concepción deontológica del vínculo entre ley y deber que subyace a Agustín y a Kant. La desaparición de la casuística no hizo cesar la revuelta. La prohibición de mentir es un caso llamativo pero sólo un ejemplo de ese debate en torno a la norma moral que aún prosigue en la ética contemporánea. Conviene pues seguir los problemas que aún plantea la prohibición de mentir ante la concepción deontológica de la ley moral.

### III. LA EXIGENCIA DE VERACIDAD

En el plano ético una deontología es una doctrina estricta del deber. Las éticas de corte deontológico, antiguas y modernas, comparten la idea de que en la definición de sus principios básicos no debe participar ninguna consideración empírica, por eso no buscan examinar las consecuencias que acarrea un acto moral, ni maximizar ningún valor hedonista o de felicidad, y tampoco comparan la acción que prescriben respecto a alguna otra norma de

conducta. En el caso de Kant la ley moral proviene de un ejercicio de la razón práctica, en Agustín proviene de ley de Dios y en las éticas contemporáneas proviene de la intuición moral del agente; pero todas ellas confluyen en la convicción de que hay cosas que el agente moral no debe hacer bajo ninguna circunstancia como asesinar, violentar a otro o mentir. Cualquiera que sea el origen de esos mandatos, éstos son cruciales porque establecen la distinción moral más importante en el plano deontológico entre lo permisible y lo no permisible, y este último se convierte a su vez en la definición de lo obligatorio: lo que es obligatorio es lo que no es permisible omitir.

En las éticas deontológicas lo obligatorio es objeto de una prohibición explícita. La definición de lo no-permisible debe ser precisa con el fin de afectar únicamente aquello que cae bajo su acción, por eso lo obligatorio suele ser formulado bajo la forma de una negación. Este es el caso de «nunca mentir». La ley se convierte así en una línea de demarcación que atraviesa un ámbito de actividad que preexiste a su intervención. La razón es que la deontología, que identifica la norma moral con una concepción jurídica de la ley, debe cancelar ciertos actos, pero está obligada a dejar un libre curso de acción en dominios que no son de su competencia. Una consecuencia inmediata para la vía moral es que la prohibición explícita concede a todo aquello que no cabe bajo su jurisdicción un margen de permisividad dudoso: así, en estas éticas, mentir es una falta, mientras que es permisible no explicitar la verdad, ocultarla o fingir no conocerla, cosas que sin duda forman parte del reino de la falsedad. Es comprensible, porque la ley moral tiene como propósito esencial separar claramente unos actos de otros instaurando un límite que desde el punto de vista formal es infranqueable. Las deontologías prohíben explícitamente, pero no buscan guiar al agente moral en aquello que no cae bajo sus límites.

En esta concepción, la motivación legítima del acto moral es la intención del agente de seguir los mandatos de la ley. Una de sus expresiones más característica es el «cumplir el deber por respeto al deber» de origen kantiano, que erige al «querer» como única motivación de la voluntad. Sea que obedezca a los mandatos de Dios o a la razón práctica, la deontología sólo llama a la conciencia para certificar la concordancia entre el acto moral y lo que la ley ordena. La conciencia no prescribe lo que hay que hacer -eso ya lo hizo la razón o la palabra divina- sino que procede a un juicio acerca de la motivación del individuo y de la concordancia con la máxima prescrita. La moralidad consiste justamente en la motivación y la decisión de cumplir la ley sin consideración a las consecuencias utilitarias o benéficas que puedan derivarse, o a los deseos o impulsos del individuo. Lo dañino de la mentira puede agravar la magnitud del delito, pero no hay ningún atenuante que cancele el hecho de que es una falta. La mendacidad es condenable porque cae bajo la prohibición de la ley, y eso aún en el caso de que pueda producir buenas consecuencias morales. A la inversa, si las consecuencias de un acto permisible

son funestas, con ello no se cambia el sentido moral y puesto que en la evaluación sólo cuenta la intención de seguir la ley, si no hay intento de evadirla entonces no hay falta y no debe haber culpa.

No puede evitarse entonces dar a la idea de obligación una prioridad individual, porque se ha colocado como parámetro de la vida moral simplemente el evitar violar las restricciones deontológicas. El concepto de ley moral de la deontología es bastante sencillo: es un mandato incondicional, pero la obediencia es simplemente cumplimiento y este cumplimiento basta para definir al individuo como persona recta y ética. El individuo moral es el coloso guardián de un único valor; el seguir la ley, sea para preservar la salvación personal, sea por cumplir con el deber. La tarea del individuo se reduce a evitar las desviaciones de la ley y a evadir el mal radical de reconsiderar su obediencia; para ello no requiere de grandes dilemas morales sino sólo un propósito firme y constante. Naturalmente, un individuo así no es malo, pero es legítimo interrogarse si no se comporta como un fariseo.

Las limitaciones de esta concepción se hacen visibles cuando la mentira benevolente se convierte en un dilema moral. Entonces se percibe que la idea de deber no es simplemente obediencia y que la vida ética no es un ejercicio legalista. Es cierto que la prohibición de mentir es inseparable de la acción intencional de cada individuo, pero simultáneamente el acto moral no puede reducirse a la correspondencia forma con la ley. Reconocer ese hecho no equivale a optar por un régimen laxo de conducta sino comprender dónde radica la eficacia del razonamiento y la sujeción a la ley moral. En occidente, los hombres han considerado siempre necesario prohibir la mendacidad, no porque sea una suerte de invariante moral innata sino porque la mentira es susceptible de destruir la base de credibilidad de cualquier comunidad. La eficacia de la prohibición depende de que se establezca un cerco de reprobaciones, sanciones y recompensas asociado a los valores civilizatorios legítimos para cada comunidad. Como norma moral su productividad consiste justamente en que establece su función normativa a medida que se ejerce en esos dominios y se constituye como guía de conducta en este mismo ejercicio. Los argumentos de Agustín y Kant se diferencian no sólo por el dominio discursivo en el que se expresan sino también por su concepción de los que hace legítima a una comunidad ética: como un pueblo de pecadores ante la bondad de Dios, o como una comunidad de seres autónomos y libres. Los argumentos que esos dos mundos ofrecen para contenerse y reprimir el vicio residen entonces en distintas facultades intelectuales, exigen diferentes prácticas morales, provocan distintas formas de vigilancia de sí mismo y del otro. La ley moral no es sólo el mandato explícito de no mentir sino ese conjunto diferenciado de argumentos, prácticas, restricciones y recompensas.

En la modernidad esa configuración de mandatos y deberes tienen varias particularidades. Ante todo, ella se ha dispersado en múltiples instancias de



reconocimiento y sanción. Incluso se ha constituido paulatinamente una geografía de tolerancia a la falsedad. Existen dominios en los cuales la falsedad es por completo condenada y en principio está proscrita, por ejemplo en la práctica científica. En otros dominios la falta de veracidad no es considerada un engaño y por el contrario es alentada y valorizada como ficción (un mundo relativamente reciente que Platón, por ejemplo, desconocía). Existen por último dominios más ambiguos en los cuales la presencia de la mentira parecer ser más tolerada, como en el caso de la política. Siguiendo los pasos de esta dispersión se han establecido formas distintas de penalización civil, política o mercantil que varían en rigor o en impunidad y que circunscriben y definen la mendacidad.

En segundo lugar, la prohibición de mentir se ha desplazado del horizonte del pecado y del honor aristócrata hasta asociarse a la libertad, el derecho y la autonomía del otro. No sólo ha cambiado la relación de sí a sí por la cual la conciencia individual se convierte en el único tribunal del delito, sino que en la relación del yo al nosotros se ha deslizado la idea de autonomía moral y política de la persona. La mentira es un vínculo entre mi existencia, la existencia del otro, mi existencia para el otro y la existencia del otro para mí -escribe Sartre<sup>18</sup>. Sin duda, la falsedad siempre ha representado una violencia hecha a otro, pero este aspecto se ha convertido en dominante a medida que el individuo reconoce como primordial su autonomía racional y moral. Lo que para el falsario es una violación del deber, para el engaño es una violación a su libertad de acción y juicio que son constitutivas de su autocomprensión como ser autónomo. La mentira altera la elección, disminuye el poder de decisión o lo cancela porque trastorna las opciones: las aleja o ficticiamente las posibilita, las hace indispensables o artificialmente deseables. Puesto que la mentira manipula la certeza, se convierte en una forma injusta de ejercer poder sobre las decisiones del engaño. Toda la serie de elecciones y cursos de acción dependen de aquello que consideremos como premisas verdaderas, por eso la mendacidad es resentida como una agresión a nuestra autonomía racional y volitiva.

El vínculo entre mendacidad de uno y libertad de otro se ha fortalecido considerablemente. Las razones son bien conocidas: por una parte, la creciente división social del trabajo ha tejido una densa red de interdependencias a lo largo de una cadena interminable. El control y la vigilancia recíprocos se presentan ahora en múltiples direcciones entre individuos autónomos, susceptibles de ejercer presión y sanciones públicas. Con ello se ha modificado la relación entre elección individual y moralidad pública, de tal modo que muchas decisiones que pertenecían al mundo de la privacía se han hecho cuestiones públicas. La intensificación de la interdependencia constituye, además, uno de los más fuertes impulsos civilizatorios que obliga a

---

<sup>18</sup> Sartre, J. P. (1966), p. 93.

cada uno a la autocontención, y en el que el violento, el incontrolado y el mentiroso se encuentran desfavorecidos y sancionados. Es por eso que un tema recurrente en la ética es que el más propenso a la mentira es el solitario y como dice Séneca, la soledad es un impulso al mal. En segundo lugar, esta interdependencia creciente ha reducido, sin llegar a cancelar, las diferenciales de poder -y en consecuencia la impunidad- entre los individuos y entre las clases sociales. La independencia con la que puede actuar un individuo socialmente poderoso en nuestros días puede ser muy grande, pero es incomparablemente menor a la independencia con la que un señor feudal o un miembro de la aristocracia podía actuar ante el pueblo bajo. La prueba es que el deber de veracidad ya no es sólo exigible ante los socialmente iguales e inexistente ante los inferiores, como sucedía en sociedades más fuertemente jerarquizadas; el derecho a la veracidad (a decirla y escucharla), se ha hecho universal y ya no puede ser regateado ni negado a nadie.

Finalmente, este proceso ha alcanzado -aún si es de manera parcial- al ejercicio del poder político. Este, al hacerse menos brutal y más estructural, ha debido reorganizarse como un acto de inducción de las conductas (más que como una forma de represión de los cuerpos) que se ejerce sobre individuos que reclaman autonomía moral y política. Si el individuo no vive y actúa libremente las relaciones sociales a través de actos conscientes y deseados, ese poder político carece de eficacia. Pero al colocar una parte esencial de su justificación racional en esa libertad de juicio y de acción del ciudadano, el poder se ha obligado a sí mismo a una exigencia de veracidad sin la cual su legitimidad es irrealizable. Sería difícil concebir un ejercicio libre y razonado sin una premisa de veracidad. El poder político se encuentra sujeto a un doble mandato antagónico: a una obligación de veracidad y transparencia como base de su justificación racional en el ciudadano, pero que contradice las prácticas a las que conduce la lucha por el control de la inmensa fuerza del Estado. En síntesis: se ha llegado a una gran complejidad en la interdependencia y con ello a una reconfiguración de las sanciones y los controles en múltiples instancias y niveles, cada uno con sus mecanismos y estrategias. La prohibición de mentir como norma de conducta se constituye como objeto de la reflexión moral en este dispositivo y no puede ser considerada independiente de esta acción. Es por eso que la insinceridad puede provocar en nuestros días una sanción económica y moral sin precedente.

En la prohibición de mentir confluyen una serie de obligaciones, restricciones y decisiones individuales, pero también enormes desarrollos sociales. Creemos adecuado llamar a este proceso «exigencia de veracidad», por dos razones: la primera, porque es un dispositivo que va más allá de la voluntad individual del agente. No hay duda que la decisión moral es individual, especialmente en el caso de la mendacidad que supone una intención definida, pero las razones y los argumentos por los cuales el sujeto se contiene y gobierna sus actos morales obedece a una serie de factores que le son externos.

Gradualmente se ha establecido una forma de gobierno de sí mismo que, aunque adopta el carácter de un mandato moral, tiene su impulso inicial en una serie de deberes hacia los demás. El individuo lo psicologiza y lo racionaliza como ley moral, pero lo vive incluso como sanción, en el plano de la vida ética colectiva. En segundo lugar, todos estos elementos internos y externos forman parte del razonamiento moral del individuo. Como se ha visto, nunca mentir le asegura una congruencia moral, pero no lo advierte de las consecuencias y de las circunstancias de sus actos. Quizá el término «exigencia de veracidad» pueda recuperar mejor el hecho de que incluso las excepciones al mandato requieren de profundas consideraciones morales. El que opta por una mentira benevolente, pero también el que elige la falta pura y simple, no puede evadir la reflexión acerca de la libertad y la autonomía del otro como parte del razonamiento ético. La responsabilidad moral, especialmente en el caso de un dilema, requiere también prestar atención a los otros miembros de la comunidad y a la comunidad misma. La eticidad -para usar un término de origen hegeliano- no es la extensión del deber del individuo hacia sí mismo, sino un horizonte que imprime nuevos deberes, nuevas restricciones y razones nuevas para llevar a aquél hacia la decisión moral.

La prohibición de mentir es un buen ejemplo de la ambigüedad que subyace a la aparente permanencia de una ley moral. Porque si la mendacidad ha sido siempre condenada, a menudo de manera absoluta, el significado de la reprobación ha seguido la cambiante concepción de sí mismo y del nosotros en cada momento particular.

El evitar la mendacidad es en nuestros días un signo de la forma en que se han entrelazado la veracidad de cada uno con la libertad de los otros. En ella se han venido a alojar rasgos fundamentales de la autocontención, del respeto a la autonomía y a la libertad de todos. Y así seguirá durante el tiempo que esos sigan siendo los valores definitorios de la persona moral y política.

## BIBLIOGRAFÍA

---

- Agustín, San (1952); *Against lying* Catholic University of América Press, New York.
- Allison, H. E.; *Kant & theory of freedom* Cambridge University Press, Cambridge.
- Bilbeny, N. (1994); *Kant y el tribunal de la conciencia* Editorial GEDUSA, Barcelona.
- Bok, S. (1978); *Lying, moral choice in public and private life* The Harvester Press, Cambridge, Mass.
- Brown, P. (1971); *La vie de Saint Augustin* Editions du Seuil, París.
- Casagrande, C., Vecchio, S. (1991); *Les péchés de la langue* Editions du Cerf, París.
- Coady, C. A (1994); «Politics and the problems of dirty hands» contenido en Singer, P. (Ed); *A companion to ethics* Blackwell Publishers, Cambridge, Mass.
- Davis, A. N. (1994); «Contemporary deontology» contenido en Singer, P. (Ed); *A companion to ethics* Blackwell Publishers, Cambridge, Mass.
- Delemeau, J. (1992); *La confesión y el perdón* Alianza Universidad, Madrid.
- Gill, Ch., Wiseman, T. P. (1993); *Lies and fiction in the ancient world* University of Exeter Press, Devon, Inglaterra.
- Jonsen, A. R., Toulmin, S. (1993); *The abuse of casuistry* University of California Press, Berkeley.
- Kant, I. (1949); «On a supposed right to lie from benevolent motives» en *The critique of practical reason and other writings* University of Chicago Press.
- Kant I. (1989); *La metafísica de las costumbres* Editorial Tecnos, Madrid.
- Kant, I. (1988); *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la ilustración?* Editorial Tecnos, Madrid.
- Kant, I. (1988); *Lecciones de ética* Editorial Crítica, Barcelona.
- Le Goff, J. (1981); *El nacimiento del purgatorio* Editorial Taurus, Madrid.
- Leites, E. (1988); «Casuistry and character» en Leites, E. (Ed); *Conscience and casuistry in early modern Europe* Cambridge University Press, Cambridge.
- Meeks, W. A. (1993); *The origins of Cristian morality* Yale University Press, New Haven.
- Rose, E. (1975); *Cases of conscience* Cambridge University Press, Cambridge.
- Rosen, A. D. (1993); *Kant & theory of justice* Cornell University Press, IACA.
- Sartre, J. P. (1966); *El ser y la nada* Editorial Losada, Buenos Aires.
- Sommerville, J. P. (1988); «The new art of lying» en Leites, E. (Ed); *Conscience and casuistry in early modern Europe* Cambridge University Press, Cambridge.
- Sullivan, R. J. (1993); *I. Kant & moral theory* Cambridge University Press, Cambridge.
- Swearingen, C. J. (1991); *Rhetoric and irony. Western Literacy and western lies* Oxford University Press, Oxford.
- Vacant, E., Mangenot, E., Amann, E. (1930-1972); «Mensonge» en *Dictionnaire de théologie catholique* París.
- Vincent-Cassy, M. (1979); «Recherches sans le mensonge au Moyen Age» en *Actes du 102 Congrès National des sociétés savantes* Limoges.
- Zagorin, P. (1990); *Ways of lying; dissimulation, persecutions and conformity in early modern Europe* Harvard University Press, Cambridge, Mass.