ADOLFO LEÓN GÓMEZ

Breve tratado sobre la mentira

Colección Artes y Humanidades

Universidad del Valle

Programa Editorial

Este breve tratado es el esfuerzo por presentar una reflexión panorámica sobre la mentira y conceptos afines tales como el secreto y la ficción de la forma más totalizante posible. De allí que en él se aborden los conceptos desde la filosofía del lenguaje, la teoría de la argumentación, el derecho, la filosofía política, la reflexión moral, la metodología científica y, hasta cierto punto, la literatura. El lector podrá constatar que el panorama mendaciológico es mucho más amplio de lo que a primera vista se podría pensar. Es el trabajo de un filósofo y está escrito desde una óptica filosófica, pero el lector se dará cuenta de que no es una obra esotérica, ya que podrá ser leída por cualquier persona medianamente culta.
Si pudiera resumirse su intención en dos líneas, se podría decir que es una tentativa por desacademizar la filosofía sin vulgarizarla.

Universidad del Valle

Programa Editorial

ADOLFO LEÓN GÓMEZ

Breve tratado sobre la mentira

ADOLFO LEÓN GÓMEZ

Nació en Manizales en 1944. Es Licenciado en Filosofía y Letras de la Universidad de Caldas (1967) y Doctor en Filosofía del Instituto Superior de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina (1974) con una tesis sobre "El conocimiento científico en la filosofía de Descartes". Fue profesor y Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Caldas y desde 1980 profesor titular de Filosofía de la Universidad del Valle. Ha escrito Filosofía analítica y lenguaje cotidiano (USTA, 1988), El primado de la razón práctica (Universidad del Valle, 1983 y 1991) y una veintena de artículos en libros colectivos y revistas especializadas sobre diversos tópicos filosóficos desde la perspectiva de la filosofía anglosajona y de la teoría de la argumentación.

ADOLFO LEÓN GÓMEZ

Breve tratado sobre la mentira

Universidad del Valle
Programa Editorial

Título: *Breve tratado sobre la mentira*
Autor: Adolfo León Gómez
ISBN: 978-958-670-214-0
ISBN PDF: 978-958-765-778-4
DOI: 10.25100/peu.212
Colección: Artes y Humanidades - Filosofía
Primera Edición Impresa enero 2003
Edición Digital junio 2018

Rector de la Universidad del Valle: Édgar Varela Barrios
Vicerrector de Investigaciones: Jaime R. Cantera Kintz
Director del Programa Editorial: Omar Díaz Saldaña

© Universidad del Valle
© Adolfo León Gómez

Diseño de carátula: U.V.media

Este libro, o parte de él, no puede ser reproducido por ningún medio sin autorización escrita de la Universidad del Valle.

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión del autor y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad del Valle, ni genera responsabilidad frente a terceros. El autor es el responsable del respeto a los derechos de autor y del material contenido en la publicación (fotografías, ilustraciones, tablas, etc.), razón por la cual la Universidad no puede asumir ninguna responsabilidad en caso de omisiones o errores.

Cali, Colombia, junio de 2018

ÍNDICE

Breve tratado sobre la mentira ..... **(i)**

Introducción .....**(iii)**

I. La mentira desde el lenguaje y en el lenguaje ..... **(1)**
Sección primera: aspecto descriptivo: 1
La mentira y la teoría de los actos lingüísticos 1
La mentira en la lógica de la conversación 11
Sección segunda: aspectos normativos 11
Sección tercera: cortesía y mentira 17
El eufemismo 20
Sección cuarta: algunos actos lingüísticos emparentados con la mentira 22
Sección quinta: el discurso de ficción 28
Sección sexta: presunción y mentira (análisis descriptivo-normativo) 32
Sección séptima: la eficacia de la mentira 38
Sección octava: para qué la mentira 41
Primer apéndice al capítulo 1. Simulación e hipocresía 45
Segundo apéndice. La primera mentira 47

II. Argumentación y mentira **51**
Sección primera: sinceridad y argumentación 51
Sección segunda: mentira e interpretación de los datos 54
Sección tercera: incompatibilidades, argumentación
y mentira.....58
Sección cuarta: falacias y mentira.....61
Sección quinta: cómico y mentira.....66

III. Mentira y derecho **69**

IV. Ética y mentira **73**
Sección primera: un poco de historia 73
Sección segunda: un poco de casuística 80
Los conflictos de valores (o normas) 80
Sección tercera: la mentira en el utilitarismo contemporáneo 84
Sección cuarta: el utilitarismo de Schopenhauer 87

V. La mentira política **95**
Sección primera: la ficción del contrato social originario 95
Sección segunda: la mentira política en Platón 100
Sección tercera: la mentira para legitimar y encubrir
las actuaciones de un régimen 110
Sección cuarta: una mentira política para defender
la imagen de primera potencia mundial 111

VI. Lógica, metodología y ficciones **117**

Epílogo. La mentira en la literatura **129**

Apéndices (Basura reciclable) **151**
I. Iconografía de la mentira 153
II. Moral y mentira 157
III. La mentira política 167
IV. Mentira y metodología 173
V. Máximas, dichos, chistes, canciones 175

Bibliografía **185**

BREVE TRATADO SOBRE LA MENTIRA*

Si uno roba de un autor,
lo llaman plagiario,
si roba de muchos, investigador.

Wilson Misher

Grave problema es este de la *mentira* y que frecuentemente nos inquieta en nuestros quehaceres cotidianos, porque tal vez acusemos temerariamente de mentira lo que no es o acaso juzguemos que se pueda mentir alguna vez con una honesta, oficiosa o misericordiosa mentira. Examinaremos con todo cuidado el problema, de suerte que busquemos con los que buscan; y sin que nosotros afirmemos nada temerariamente, el atento lector verá si al fin del estudio hemos podido poner algo en claro. La cuestión es oscura en extremo y rehuye la intención del investigador con sinuosos culebreos; ahora se os escurre de las manos lo que habéis ya encontrado, más allá se os aparece de nuevo, para ocultárseos después. Pero al fin la acertada investigación podrá sustanciar

* Según el diccionario de sinónimos, *mentir* es sinónimo de fingir, disfrazar, engañar, trufar, falsificar; *mentira,* de patraña, bola, embuste, farsa, falsedad, enredo, invención; y *mentiroso* de farsante, embaucador, embustero, engañoso, engañador.

nuestra sentencia. Si en ella hay algún error, la verdad nos librará de él, como nos libra de todos, así como la falsedad nos enreda en todos los errores. Pero nunca creo que se puede errar con más tranquilidad que cuando se yerra con amor extremado a la verdad y con expresa repulsa de todo lo falso. Los que juzgan con severidad, dicen que esto es excesivo; pero la verdad tal vez nos diga que aún no es suficiente. De todos modos, tú, oh lector, no censures nada hasta que no lo hayas leído todo, y así lo encontrarás menos digno de censura. No busques la elegancia; trabajé mucho por el contenido doctrinal y por terminar pronto una obra tan necesaria para la vida de todos los días, por lo cual ha sido muy ligera y casi nula la lima de las palabras.

(San Agustín, *Sobre la mentira*, Capítulo 10).

INTRODUCCIÓN

En estos ensayos pretendo hacer un *minitratado sobre la mentira* -una especie de *summula*-, que creo será de utilidad para filósofos del lenguaje, de la moral, de la política, etc., y para los hombres inquietos de cualquier clase o profesión.

En la primera parte estudiaré la mentira desde el punto de vista de una teoría amplia del lenguaje, incluida la filosofía del lenguaje -la teoría de los actos lingüísticos, la lógica de la conversación y el aspecto presuntivo de sus máximas-. A partir de estas teorías estudiaré algunas manifestaciones emparentadas con la mentira, pero que no se reducen a ella, como son los tropos, la ficción, etc.

En la segunda y tercera partes haré algunas consideraciones sobre la mentira y la teoría de la argumentación, por una parte, y la mentira y el derecho, por otra.

En la cuarta parte, tocaré el problema moral de la mentira y recurriré con frecuencia a aspectos históricos. En la quinta parte sobrevolaré *algunas* mentiras políticas. La sexta será una reseña de una obra filosófica consagrada a las ficciones y, por último, dedicaré un epílogo a la mentira en la literatura.

El trabajo contiene, además, un apéndice que llamo basura reciclable con materiales que quedan en bruto y que podrán analizarse en una versión posterior de este trabajo.

En ellos no pretendo decir "toda la verdad y sólo la verdad" sobre la mentira, pero al menos algo más de lo que hasta hoy -en nuestros días- se ha dicho sobre ella, ¡porque nuestra época está mucho más interesada en el problema de la verdad!

Tampoco pretendo decir únicamente la verdad. ¡Creo -aunque no sé dónde de manera precisa-, haber dicho cosas imprecisas, simplificadas, recortadas, valoradas, emocionadas y mentiras!

Acepto sin reservas la idea de Austin de que el pecado original del filósofo -o su tara hereditaria- es la *hipersimplificación*, pero es, también, su *profesión*.

Acepto la idea, sin reservas, igualmente, de Aldous Huxley de que "el alma del saber puede convertirse en el mismísimo cuerpo de la falsedad" ya que "en un tema así... la omisión y la simplificación nos ayudan a comprender lo erróneo, pues nuestra concepción puede ser únicamente formulada por quien abrevia, no de la vasta y ramificada realidad de lo que esas nociones han sido arbitrariamente abstraídas"[1].

Sin embargo, como lo agrega Huxley en la misma página, puesto que "la vida es breve y la información inacabable, nadie tiene tiempo para todo". Vale más hacer *algo*, ¡lo que es una mentira explicable, que no hacer *nada*, lo que es una omisión incomprensible!

En este punto Austin me ha ayudado a comprender la teoría sobre la verdad. Según mi autor hay diversas *dimensiones* y *grados* de fortuna al hacer afirmaciones; las afirmaciones se ajustan a los hechos más o menos laxamente: "verdadero" y "falso" no designan en modo alguno algo simple; tales palabras sólo apuntan a una dimensión general de crítica que admite la posibilidad de sostener que en circunstancias dadas, en relación con un auditorio determinado, para ciertos fines y con ciertas intenciones, *se ha dicho lo que ha sido propio o correcto como cosa* opuesta a algo incorrecto. "Francia es hexagonal" es verdadera, en cierta medida, para algunos fines y propósitos, por ejemplo, puede ser suficiente

---

[1] Huxley, A. *Nueva visita a un mundo feliz*, Seix Barral, 1960, p. 7.

para un general, pero no para un cartógrafo.

Como puede verse tal doctrina también vale para la mentira según se observará a lo largo del trabajo. Tal verdad será mentira en un contexto específico, y, a la inversa, tal mentira en un contexto será considerada verdad en otro diferente.

Austin propone este ejemplo curioso:

Consideremos el constativo. "Lord Raglan ganó la batalla de Alma", teniendo en cuenta que Alma fue una batalla de soldados y que las órdenes de aquél nunca fueron transmitidas a algunos de sus subordinados. En esas circunstancias, ¿Lord Raglan ganó o no la batalla de Alma? Por supuesto que en algunos contextos, por ejemplo, *en un libro de texto escolar*, está perfectamente justificado decir esto. Quizá sea *una exageración*, pero no se trata de darle una medalla a Lord Reglan"[2].

Esta tesis austiniana es quizás la que permite entender la *boutade* de que, *la educación consiste en enseñarle a los niños a decir siempre la verdad y decirles muchas mentiras.*

Por último, debo observar que en algunas secciones de mi trabajo he hablado de moral y política, y en ellas he *moralizado.*

No dudo que seré criticado por esto, pero estoy dispuesto a defender mis convicciones, hasta que me prueben que son mentiras inaceptables.

---

[2] *Palabras y acciones*, Paidós, 1971, p. 190.

James Henry -*Lord Raglan*- Mariscal británico, nacido en Bedminton (1788-1855). Comandante de las tropas británicas de Crimea (1854). Murió del cólera. *Alma,* Río de Crimea, 86 Km. Derrota de los rusos por los franceses y los ingleses en 1854.

PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA

I
LA MENTIRA DESDE EL LENGUAJE Y EN EL LENGUAJE

Sección primera: aspecto descriptivo

La mentira y la teoría de los actos lingüísticos

1. Si consultamos un diccionario cualquiera, descubriremos que *mentira* es "un discurso *contrario a la verdad*"[1], Una enciclopedia más sofisticada agrega que es "expresión o manifestación contraria a lo que se sabe, *se cree o se piensa*"[2], Un diccionario especializado de filosofía reciente[3] nos precisa que la mentira "es una expresión o manifestación *conscientemente contraria* a la verdad que *por lo común ocasiona el engaño del prójimo*"[4].

---

[1] *Pequeño Larousse.*

[2] *Enciclopedia Universal Ilustrada*, Espasa Calpe.

[3] Los Clásicos Lalande y Ferrater Mora no la mencionan, excepto este último a partir de la paradoja del mentiroso.

[4] W. Brugger, Herder, 1958. A ella también hace referencia Abbagnano, *Diccionario de Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, 1963.

Las concordancias y discordancias en estas definiciones sólo se podrán analizar con las explicaciones más sofisticadas que vendrán enseguida.

2. Un primer análisis de los elementos de la mentira

Santo Tomás en la *Suma Teológica*[5] considera como elementos de la mentira los siguientes:

a. *Lo dicho contrario a la mente* (a lo que es, *o debería ser*).
b. *La voluntad* de decir una cosa falsa.
c. *La intención de engañar* a otro como consecuencia de tal falsedad[6].

Según Santo Tomás, el primer elemento constituye la *falsedad material* de la mentira, el segundo la falsedad *formal* y el tercero la falsedad *efectiva*. De estos tres elementos, es el segundo, el que propiamente constituye la mentira (la voluntad de enunciar algo falso). De allí que *no sea mentira* expresar algo falso creyendo que es verdad (lo que constituye una falsedad material pero no formal), porque no se profiere con la intención de decir lo falso. Por el contrario, sí lo es decir una falsedad formal con intención y conciencia de mentir, aunque en sí sea verdad.

Sobre el tercer aspecto nos agrega un punto muy importante por lo problemático, ya que Santo Tomás nos dice que "querer engañar a otro haciéndole creer lo que es falso no es propiamente mentira, *sino cierta consecuencia de la misma*; de igual manera que un ser físico recibe su especificación cuando tiene su forma natural, aunque no se siga su efecto propio. Por ejemplo, un cuerpo pesado mantenido en el aire por una fuerza superior que le impide caer, contra la exigencia de su propia naturaleza".

---

[5] *Suma Theologica*, 2a. 2ae. q. 110.

[6] La mentira es un acto humano, lo que hace que el bello epigrama de Quevedo:
"El mentir de las estrellas
es muy seguro mentir,
porque ninguno ha de ir
a preguntárselo a ellas"
no sea una mentira, por razones obvias.

Sobre este punto volveré pronto, por el momento, debo decir que algún comentarista considera que según Santo Tomás "el ánimo de engañar parece pertenecer a la esencia de la mentira de un *modo implícito y virtual* en cuanto el mentiroso *prevé y quiere* que sus oyentes den fe a lo que atestigua. De donde se sigue que no miente quien prevé que por las circunstancias en que habla y por el modo de hablar no han de ser creídas las cosas que dice y, por otra parte, tampoco intenta que sus palabras se tomen en sentido material"; en consecuencia, no son mentiras ni las ironías, ni las hipérboles, ni las expresiones que en el uso común tienen sentido distinto de lo que significan en rigor[7].

Santo Tomás extrapola este análisis de la mentira a las *manifestaciones gestuales y comportamentales*, lo que hace que de más de una manera, la simulación y la hipocresía sean mentiras, es decir "expresiones contrarias a la mente" (de allí *mentiri*)[8].

3. Afirmación y mentira

Si por un momento reducimos la mentira a las expresiones lingüísticas, y entre éstas a las *afirmaciones*, por ejemplo:

"El Cometa Halley es un invento de la televisión alemana", es una mentira porque:

a. Es contraria a lo que se *piensa* de que es real (aunque ahora casi nadie lo haya podido ver y que yo sé (o tengo buenas razones para pensar) que existe en la realidad[9].

---

[7] Espasa Calpe, p. 715.

Sin embargo Santo Tomás agrega en a.1, *ad tertium* "El deseo de engaño es consecuencia del acto del mentiroso, al margen de la esencia de ésta; lo mismo que el efecto no es de la esencia de la causa".

[8] Cfr., Apéndice a este capítulo 1.

[9] Cuando se afirma se pueden tener grados de creencia variados: *saber* -en el caso de una creencia enfática- de que mi creencia corresponde con la realidad, *simple creencia* que es una creencia *razonable* y no *descreencia* que es más o menos razonable. En ningún caso pienso que saber es idéntico a "es verdadero". Cfr., Austin, *Other Minds*. En *Ensayos filosóficos*, Revista de Occidente, 1975.

b. Tengo la intención de decir algo falso (es decir, contrario a lo que pienso y sé). Y
c. Tengo la intención de engañar a mi interlocutor a partir de tal falsedad.

La mentira es una patología de la afirmación. Cuando afirmo implico *pragmáticamente* que *sé* o *creo*, o, por lo menos, no *descreo* lo afirmado. La implicación pragmática es una inferencia que consiste en *dar a entender* un saber, una creencia. Esta inferencia es lingüística (pero pragmática).

Cuando miento doy a entender que lo que digo es verdadero y mediante esta sugerencia transmitida implícitamente por mi afirmación, trato de engañar a mi interlocutor[10].

4. Actos lingüísticos y mentira

J.L. Austin enfrentó el prejuicio inveterado de que el lenguaje sólo tiene por función representar la realidad, describirla o informar sobre ella. Inicialmente descubrió enunciados -que el llamó performativos y nosotros podemos llamar realizativos-, que no *describen* la realidad ni actos preexistentes o coexistentes con el enunciado, sino que aquellos son actos; cuando digo "prometo" o "juro" no estoy describiendo nada sino que estoy realizando los actos lingüísticos de "prometer" o "jurar", si se cumplen las condiciones requeridas, como veremos enseguida. Posteriormente descubrió que *todos los enunciados son actos* -que *todos los decires son haceres*- y la afirmación -paradigma de los enunciados descriptivos- es un acto más. Es esta teoría la que emplearemos para hacer una primera aproximación lingüística a la mentira[11].

---

[10] "Hay una diferencia entre la eficacia de una mentira y la de una verdad; la mentira no produce el efecto buscado sino tanto tiempo como se espera la verdad. De hecho, nadie podría aprender a hablar si lo verdadero no fuera la regla; si su niño ve un perro y usted dice "gato", "caballo" o "cocodrilo", usted no estaría en *medida de engañarlo; o de enseñarle*" a hablar -agrego yo-. B. Russell. *Signification et vérité*, Flammarion, 1969, p. 38.

[11] Quien desee informarse en detalle sobre esta teoría deberá consultar a J.L. Austin. *Palabras y acciones*, Paidós, 1971; J.R. Searle. *Actos de habla*, Cátedra, 1980. En mi obra *Filosofía analítica y lenguaje cotidiano*, Biblioteca Colombiana de Filosofía, Universidad Santo Tomás, 1988; estudio en detalle las dos teorías de Austin.

Afirmar es un acto lingüístico pero no el único; además prometemos, juramos, apostamos, aconsejamos, analizamos, argumentamos, consideramos, estipulamos, saludamos, caracterizamos, reclamamos, proclamamos, sancionamos, suspendemos, vetamos, abrimos y cerramos sesiones, vendemos y compramos, etc., etc...

Cupo también a Austin el mérito de pensar que estos actos (diferentes de la afirmación) *a veces* pueden ser *insinceros* (es decir, falsos o mentirosos).

Según Austin, para realizar un acto lingüístico se requiere que se cumplan tres tipos de condiciones:

A_1 Tiene que existir un procedimiento convencional aceptado que posea cierto efecto convencional. A_2 En un caso dado, las personas y las circunstancias deben ser las adecuadas para recurrir al procedimiento particular que se emplea.

B_1 El procedimiento debe llevarse a cabo por todos los participantes en forma correcta y B_2 en todos sus pasos.

Γ_1 *En aquellos casos en que, como sucede a menudo*, el procedimiento requiera que quienes lo usan tengan ciertos pensamientos o sentimientos, o está dirigido a que sobrevenga cierta conducta correspondiente de uno de los participantes, entonces quien participa en él y recurre así al procedimiento debe tener en los hechos tales pensamientos o sentimientos, o los participantes deben estar animados por el propósito de conducirse de la manera adecuada, y, además, Γ_2 los participantes tienen que comportarse efectivamente así en su oportunidad. La falta de una de estas condiciones produce actos infortunados: *desaciertos* (A y B) [mala invocación de una convención (A_1), mala aplicación de una convención (A_2), actos viciados (B_1), actos inconclusos (B_2)] y *abusos* [actos insinceros (Γ_1) e inconsecuencias (Γ_2)].

El incumplimiento de las condiciones A y B *anula* el acto, mientras que el incumplimiento de las condiciones Γ no lo anula- pero lo hace *insincero*.

Como salta a la vista sólo las condiciones Γ (condiciones de sinceridad) interesan para el estudio de la mentira.

En efecto, todo acto lingüístico que requiere de esos pensamientos o sentimientos los implica pragmáticamente.

Si *te felicito* implico pragmáticamente que me siento complacido.

Si *te doy mi pésame* implico pragmáticamente que me solidarizo con tu pena.

Si *te prometo* implico pragmáticamente que tengo la intención de hacer lo prometido.

Si *te apuesto* implico pragmáticamente que tengo intención de pagar.

Si *te aconsejo hacer tal cosa* implico pragmáticamente pienso que el acto aconsejado es benéfico para ti.

Una falta en los sentimientos, pensamientos, creencias, intenciones, etc., requeridos, produce un acto, pero insincero, es decir un acto similar al de

afirmo que p pero no lo *creo*.

En términos generales, la mentira consiste en realizar un acto lingüístico donde el agente *da a entender* creencias, pensamientos, sentimientos, intenciones que de hecho no tiene y *con la intención de dar a entender que se tienen*[12].

---

[12] En la tradición cristiana (S. Agustín, S. Tomás y los casuistas) esto fue conocido, por ejemplo en el caso del *perjurio* que es un juramento *falso* y del *falso_testimonio*, pero su interés era moral, no lingüístico.

Debe observarse que la mentira tiene que ver con la inexistencia de pensamientos, sentimientos, etc., y no con la realización de los actos subsiguientes con los cuales nos hemos comprometido (realizar lo prometido, pagar lo apostado, etc.).

Es de anotar que aquí también Santo Tomás tiene reflexiones muy acertadas:

> "El que prometió algo, si tiene intención de cumplirlo, no mintió, porque no habla en contra de lo que piensa. Si, en cambio, no lo cumple después, parece que falta a la fidelidad al cambiar su intención. Sin embargo, puede excusarse esta infidelidad por dos razones: la una, porque prometió algo pecaminoso, y entonces hace bien en cambiar de intención. O también porque han cambiado las condiciones personales o reales del caso, porque según Séneca, para estar obligado a cumplir una promesa, ninguna circunstancia debe cambiar; si se diesen tales cambios, no mintió al hacer la primera, porque prometió algo de acuerdo con su pensamiento bajo ciertas condiciones estipuladas".

Creo que esta doctrina de Santo Tomás explica a la perfección el elemento de mentira y de no mentira del famoso pasaje de la *República* referente a la pregunta de si "la justicia consiste en decir la verdad y en dar a cada uno lo que le pertenece":

> Si uno, después de haber confiado sus armas a su amigo, se las reclama estando demente, todo el mundo conviene en que no debiera devolvérselas y que cometería un acto injusto dándoselas. También están todos acordes en que obraría mal si no disfrazaba algo la verdad, atendida la situación en que su amigo estaba".

5. Actos lingüísticos, implicación pragmática y mentira

Hemos dicho que todo acto lingüístico que requiere creencias, pensamientos, intenciones, sentimientos, para su realización sincera, los implica.

La implicación pragmática se llama así porque no es una inferencia lógica de arrastre ya que en ésta vale la ley lógica de contraposición, mientras que en la implicación pragmática no, pues si "todo hombre es mortal entonces alguno lo es, pero si alguno no lo es entonces no todos lo son", mientras que "si el gato está sobre la alfombra implica pragmáticamente que lo *creo*" no se sigue de allí que "si no lo creo entonces el gato no está sobre la alfombra", porque perfectamente puede suceder *que esté y no crea*, puesto que puedo *tener creencias sinceras* que no corresponden efectivamente a la realidad.

También se llama así porque la inferencia no se da entre frases (de la lengua), sino entre enunciados (del habla): no se trata de que las frases "el gato está sobre el sombrero" y "no creo que el gato esté sobre el sombrero" sean incompatibles; lo absurdo proviene de que alguien (por ejemplo yo) afirme que "el gato está sobre la alfombra" y agregue "pero no lo creo".

G.E. Moore, quien llamó la atención sobre esta inferencia, consideró que ella tenía una justificación inductiva. Moore insistentemente repite: quien afirma, o realiza *otro* acto, *normalmente, en la inmensa mayoría de casos, en general,* etc., *cree* lo que dice. Sin embargo, la implicación pragmática no es una inferencia inductiva ya que como lo dice Grant "si podemos inferir que un hablante cree que *p* por el hecho de que afirma *p*, es evidente que la inferencia no podría ser simplemente la aplicación de una generalización psicológica inductiva, ya que si revelara que el hablante no cree *p*, no concluiríamos por este motivo que nuestra inferencia pragmática no era válida".

Cuando digo "prometo" sin intención de cumplir, he prometido, pero...[13]. "Al hacer una promesa insincera, el hablante no tiene todas las intenciones que tiene cuando hace una sincera; en particular carece de la intención de realizar el acto prometido. Sin embargo, él da a entender que tiene esa intención. En efecto, puesto que da a entender

[13] *Palabras y acciones*, p. 57.

que tiene intenciones que no tiene es por lo que describimos su acto como insincero".

En las promesas insinceras el locutor "asume la responsabilidad de tener la intención más bien que la de enunciar que la tiene efectivamente. Un indicio de que asume tal responsabilidad lo constituye el hecho de que no podría decir sin absurdo "prometo hacer *a* pero no tengo la intención de hacer *a*.

Prometo hacer *a* es asumir la responsabilidad de tener la intención de hacer *a* y esta condición vale, ya sea la emisión sincera o insincera"[14].

Quien afirma (insinceramente) asume la responsabilidad de creer lo que dice, quien pregunta (insinceramente) asume la responsabilidad de pensar que le interesa la respuesta y que aún no la sabe, quien felicita (insinceramente) asume la responsabilidad de tener el sentimiento de alegría, etc., de otra manera, mentir sería más difícil de lo que es. El lenguaje no sólo es asunto de intención sino de convención. El mentiroso juega con la significación convencional de su acto lingüístico para producir una impresión de engaño.

Con respecto a la implicación pragmática Austin hace varias observaciones de las que destacaré dos:

La primera tiene que ver con la imprecisión entre las fronteras de creencias, sentimientos, intenciones, pensamientos y sobre su combinación, por ejemplo "si digo lo felicito", ¿qué debo tener realmente, el sentimiento o el pensamiento de que el otro merece la felicitación?

En el caso del prometer, debo tener la intención de cumplir, pero además, tengo que pensar que lo que prometo es practicable y, pensar, quizás, que el acto prometido resultará ventajoso para el destinatario de la promesa, o que éste considera que dicho acto será ventajoso para él.

La última parte de este pasaje es muy significativa porque Austin engloba entre las condiciones de sinceridad, tanto las condiciones preparatorias como la condición de sinceridad en la terminología de Searle; esto tiene consecuencias para el análisis de la mentira

---

[14] J.R. Searle. *Actos de habla*. Cátedra, 1980, pp. 69-70.

porque es tan mendaz la promesa cuando no se tiene la intención de cumplir, como cuando se piensa que no se puede realizar lo prometido, etc.

La segunda aclaración va en la línea de reflexión que hicimos al comienzo con Santo Tomás: no debemos confundir la exigencia de pensar realmente que las cosas son así, -por ejemplo, que la persona a quien se refiere el veredicto es culpable, que fue él quien cometió el hecho, o que la persona felicitada fue quien realizó la proeza-, con el requisito de que lo que pensamos que es realmente así, es decir, con la exigencia de que el pensamiento sea correcto. De la misma manera debemos distinguir entre el hecho de sentir realmente lo que sentimos y el hecho de que ese sentimiento sea justificado, y entre proponernos a hacer algo y la circunstancia de que lo que me propongo hacer sea practicable.

Si algunos de nuestros pensamientos son incorrectos, como algo opuesto a insinceros, esto no dará lugar a la mentira o insinceridad: puedo obsequiar algo que en realidad no es mío, aunque creo que lo es, igualmente puedo aconsejar a alguien que haga algo pensando que será benéfico para el interlocutor, aunque de hecho no lo sea.

En resumen, desarrollando el esquema analítico de Santo Tomás, la mentira consiste en:

a. La realización de un acto lingüístico contrario a las intenciones, pensamientos, creencias, sentimientos, que el acto lingüístico implica pragmáticamente.
b. La voluntad (intención) de decir algo contrario a estas intenciones, etc., implicadas.
c. *La intención de engañar* a otro (u otros) como consecuencia de tal falsedad.

6. La relación del engaño con el acto lingüístico

Wittgenstein alguna vez dijo que la mentira es un juego de lenguaje como cualquier otro; pero, en realidad, si la mentira es una desviación de la norma, se deberá entender a partir de ella.

Si nos limitamos a la mentira de la afirmación, se puede decir que la mentira es una infracción de las reglas regulativas (es decir, que no anulan el acto) que rigen la realización del acto de afirmar.

Esta desviación sólo puede entenderse a partir de un propósito cual es la *intención de engañar*. Si no hubiese intención de engañar no se comprende cuál sería el objeto de mentir; por lo demás es claro que para que la mentira logre su objetivo será preciso que las intenciones b. y c. permanezcan *secretas*, puesto que desde el momento en que se descubren se pierde toda la eficacia; las mentiras que no pretenden engañar (metáforas, hipérboles, lítotes, por ejemplo) no son mentiras en el sentido más preciso de la palabra, como veremos en la segunda sección.

Si pudiera decirse con exactitud que la mentira es un acto ilocucionario, diría que la mentira es un acto ilocucionario insincero que *intenta esencialmente* producir un *efecto perlocucionario* (el de ser creído, el engaño).

Por supuesto que una cosa es intentar el efecto y otra lograrlo.

De hecho la mentira a veces no engaña, pero si la mentira no engañara a veces, dejaríamos de mentir porque sería un artilugio inútil. Por lo demás, como todos los efectos perlocucionarios, uno puede intentar producirlos y no lograrlos (como acabamos de verlo) y lograrlo sin intentarlo (a un suspicaz se le puede engañar diciéndole la verdad)[15].

El interés de Santo Tomás por situar la esencia de la mentira en b. la intención de decir algo falso contrario a la mente, radica en el hecho de que él quiere situar la mentira frente a la afirmación e insistir en que la mentira es *intrínsecamente mala* (pecado):

---

[15] Santiago Ramírez, el traductor y comentarista de la *Suma Teológica* (BAC) dice algo curioso: "hasta se compadece por el contrario con lo que no puede tacharse de mentira: cuando nos consta la suspicacia del oyente y que ha de tomar por falsa nuestra afirmación, podemos decir la verdad precisamente para que se engañe, sin que por eso 'engañemos" (p. 655). El pasaje es curioso, porque contrasta con la historia que narra Freud y que él considera que afecta los fundamentos de la racionalidad -pero es la historia del ultra-desconfiado-. "…Si dices que vas a Cracovia es para hacerme creer que vas a Lemberg, pero ahora sé que vas a Cracovia ¿entonces para qué mientes?". Transcribo parte del comentario que hace Freud sobre este chiste porque me parece muy útil, si se interpreta en una perspectiva de filosofía lingüística: "El más serio contenido de este chiste es, sin embargo, la interrogación y aprovecha la inseguridad de unos de nuestros usuales conceptos. ¿Decimos verdad cuando describimos las cosas tal como son, sin ocupamos de cómo el que nos oye interpretará nuestras palabras? ¿O es ésta tan sólo una verdad jesuítica y la legítima veracidad consistirá más bien en tener en cuenta al que nos escucha y procurarle un fiel retrato de su propio conocimiento?".

la malicia de la mentira no depende del daño que acarrea al oyente, como la obligación de decir la verdad no se basa en un título que el oyente tenga; la malicia de la mentira radica en el desorden consistente en emplear un signo dando a entender que se quiere significar lo que voluntariamente no se significa, en que hablemos para exteriorizar nuestro interior y al mismo tiempo e intencionalmente no lo exterioricemos[16]. Mi interés no descarta la afirmación, pero se centra en la mentira.

Le pido al lector considere en esta parte sólo los aspectos lingüísticos del asunto, ya que los morales los trataremos en la cuarta parte.

LA MENTIRA EN LA LÓGICA DE LA CONVERSACIÓN

Sección segunda: aspecto normativo

Grice ha considerado, y estoy de acuerdo con él, que la conversación (es decir, todo intercambio comunicativo verbal o escrito) es una *actividad cooperativa y racional*. Esta actividad está regida por un *principio de colaboración* (P.C.) que estipula "haz tu contribución a la conversación tal como se requiere en el estado a que ella ha llegado, para el fin o la dirección aceptados del intercambio hablado (o escrito) en que tú estás comprometido".

La situación de Casandra -la pobre profetisa que predecía los males del porvenir con verdad pero a la que nadie le creía por castigo de Apolo a quien no quiso complacer-, es una historia tan verosímil como la anterior y ¡quizás más porque tiene que ver con los altos designios de los dioses! Tal historia que se podrá leer en el *Agamenón* de Esquilo -1201 y siguientes-, no en Homero como un poeta me quiso hacer creer, donde la Casandra es una virgen asediada por el mismo dios, que presuntamente cedió a sus caprichos y -quizás- pudo predecir el futuro... y fue creída.

[16] Art. 3, Resp.

Tal como veo los titubeos de San Agustín en *Sobre la mentira*, creo que estaría de acuerdo conmigo, como en buena parte puede colegirse de los capítulos III y IV de tal opúsculo.

Este principio se ramifica en cuatro clases de máximas que Grice agrupa siguiendo las cuatro clases de categorías kantianas así:

A. *Máximas de la cantidad*

a. Haz tu contribución tan informativa como se requiere para los propósitos del intercambio.

b. *No* hagas tu contribución *más* informativa de lo requerido.

B. *Máximas de la cualidad*

a. *No* digas lo que creas falso.

b. *No* digas aquello de lo que careces de prueba.

C. *Máximas de la relación*

Sé pertinente.

D. *Máximas de la modalidad*

a. Evita la oscuridad de la expresión.

b. Evita la ambigüedad.

c. Sé breve (evita la prolijidad innecesaria).

d. Sé ordenado.

El principio de cooperación y las máximas son *normativos* (de allí el título de esta sección) pero no son necesariamente normas morales sino más bien normas que intentan regir la comunicación como actividad racional; estas normas son *hipotéticas* puesto que pueden formularse de la siguiente manera: *si pretendes ser racional, obra de tal o cual manera*.

Por ejemplo, si quieres ser racional evita la mentira, es decir, no infrinjas las *máximas de la cualidad* (no afirmes lo que crees falso o aquello de lo que careces de prueba).

En esta perspectiva, *la mentira será* un comportamiento irracional en el que se infringen las máximas de la cualidad para la afirmación y los actos lingüísticos aseverativos, pero esta definición es generalizable para toda clase de actos lingüísticos; si la norma es:

no prometas lo que no intentas realizar,
no des un veredicto que creas injusto,
no felicites si no te alegras,

hacerlo sin tener las *actitudes proposicionales* requeridas es un comportamiento irracional insincero.

Cuando se violan las máximas deliberadamente pero sin intención de engañar se genera el subentendido o implicatura. Se da una *implicatura* cuando el locutor viola una máxima, la viola conscientemente, el interlocutor reconoce que la viola conscientemente y el interlocutor presume que el locutor respeta la máxima en cuestión, o, por lo menos el principio de colaboración (P.C.). En este caso el locutor quiere decir algo diferente de lo que significa la frase literal y el interlocutor deberá inferir lo que el locutor quiere decir a partir del significado de la frase, del contexto y de las máximas. Si al director del hospital se le solicita una recomendación de uno de sus residentes y escribe "El señor X es un excelente calígrafo y conoce muy bien la historia de la música", indudablemente da a entender que "el recomendado es mal médico"; porque si el candidato fuera bueno en su profesión, sería una violación de la máxima de la cantidad elogiar sus talentos de calígrafo y de historiador de la música"; ahora bien, el director colabora con su interlocutor y lo que dice no lo dice por ignorancia porque lo conoce bien; luego, si no dijo más es porque no tenía más que decir; por consiguiente, en el contexto presente, lo dicho cuenta como una insinuación de incompetencia del candidato.

Las implicaturas son *anulables*, pues el director del hospital puede agregar "y este calígrafo e historiador de la música es el mejor médico que conozco".

Si analizamos una por una las máximas podremos ver diversos fenómenos lingüísticos emparentados con la mentira:

Máximas de la cualidad

Las mentiras que infringen estas máximas son mentiras por *comisión: dicen (hacen)* algo con la intención de engañar. En relación con ellas hay expresiones *materialmente* mentirosas que *formalmente* no lo son; por ejemplo, la *ironía*, algunas *metáforas*, las *paradojas*, etc. Sobre este punto volveré más adelante.

Máximas de la cantidad

Algunos fenómenos emparentados con la mentira tienen que ver con estas máximas, por ejemplo, *cuando se da menos información de la requerida*. En el límite, el *secreto* que "es el conocimiento de algo oculto con la obligación de no manifestarlo" y que en principio no se manifiesta. Estas mentiras son *mentiras por omisión* pues consisten en *no decir la verdad* más que en *decir algo contrario a la verdad* y, con frecuencia, no buscan engañar. En relación con esta clase de mentira hay que estudiar la *restricción mental*. La lítote y la hipérbole que son "mentiras" que no pretenden engañar, tienen que ver con la infracción de las máximas de la cantidad (decir menos o más de lo requerido), y por lo mismo, decir algo que no se cree verdadero y que se espera que el interlocutor no crea verdadero.

Las llamadas "cañas", en Colombia, pertenecen a este grupo; los llamados "concursos de mentirosos" más bien deberían ser apodados "concursos de exageraciones". Recuérdese que Descartes llamó *hiperbólica* a su duda metódica.

Máxima de la pertinencia

Esta máxima da lugar a uno de los fenómenos más interesantes en relación con la mentira. *Se puede mentir diciendo la verdad cuando se infringe esta máxima*, como lo atestigua esta historia cómica:

> "Casi a punto de partir un barco, hubo una disputa entre el capitán y su primer oficial. La discusión se agravaba por la tendencia a beber del primer oficial, pues el capitán era un fanático de la abstinencia y rara vez perdía oportunidad para regañarlo por su defecto. Inútil decir que sus sermones sólo conseguían que el oficial bebiera aún más. Después de repetidas advertencias, un día en que el primer oficial había bebido más que de costumbre, el capitán registró el hecho en el diario de bitácora y escribió: *"Hoy el primer oficial estaba borracho"*. Cuando le tocó al primer oficial hacer los registros en el libro, se horrorizó al ver esta constancia oficial de su mala conducta. El propietario del barco iba a leer el diario

> y su reacción, probablemente, sería despedirlo con malas referencias. Suplicó al capitán que eliminara la constancia, pero el capitán se negó. El primer oficial no sabía qué hacer, hasta que, finalmente dio con la manera de vengarse.
> Al final de los registros regulares que había en el diario ese día, agregó: *"Hoy el capitán estaba sobrio"*.

I. Copi considera que esta última afirmación es una falacia de *énfasis* que consiste en modificar el significado de un enunciado mediante el *énfasis y el acento*[17]. Sin embargo, la historia se analiza mejor a partir de la lógica de la conversación como lo hace R. Posner[18]. La última afirmación es verdadera, pero ¿qué pertinencia puede tener escrita en un diario de bitácora? Normalmente no se comunica información obvia y sabida por el interlocutor. Una vez que el interlocutor ha descubierto que hay una violación de la pertinencia, los demás pasos de la inferencia son fáciles de establecer: si el autor del *diario colaboraba*, debió considerarse que la afirmación era relevante. Un diario registra hechos excepcionales en un viaje; el autor de la afirmación quería insinuar que la sobriedad era excepcional en el capitán, puesto que la sobriedad es excepcional ¡si uno se mantiene borracho! El primer oficial transforma una *afirmación trivial y verdadera* en una *falsa*, de naturaleza difamatoria, infringiendo la máxima de la pertinencia -y creo además- las máximas de la cantidad (de la informatividad).

Digo esto último porque lo obvio no es informativo cuando se dice lo obvio, y, en el caso extremo, lo tautológico, con intención de infringir la máxima de la cantidad y de que así lo reconozca el interlocutor, se genera una implicatura, como en

Las mujeres *son* las mujeres

---

[17] *Introduction to logic*, p. 89.

[18] Semantics and pragmatics of sentence connectives in natural Language, en *Speech act theory and pragmatics*, ed. by Searle, Kiefer and Bierbisch. Reidel, London, 1980, p. 179.

o (para que las feministas no se exasperen conmigo) esta tierna historia que narra Perelman: una madre al ver que su marido lloraba de alegría cuando regresó su hijo del ejército exclamó: "Ahora comprendo que un padre *sí* es un padre"[19].

Dije antes que las implicaturas son anulables, pero de manera expresa. El mentiroso, en el caso presente, insinúa algo perverso pero se guarda el derecho de anularla en el caso de que se complique la situación.

Máximas de modo

Cuando se infringe la máxima "evita la ambigüedad" conscientemente, sin la intención de que el interlocutor reconozca la infracción se produce las mentiras del *estafador*:

> "Victor Schwitz ofrecía en los avisos clasificados una máquina de escribir y una de coser en perfecto estado, por 500 francos antiguos. Enviaba a sus clientes un lápiz y una aguja. La estafa le produjo 2 millones en tres años"[20];

o del *oráculo*, en su *respuesta anfibológica*:

> "Si Creso emprende la guerra contra Persia, destruirá un reino poderoso".

Encantado con esta predicción, Creso inició la guerra y fue derrotado por Ciro. Como se le perdonó la vida, después escribió una carta al oráculo en la que se quejaba amargamente. Los sacerdotes de Delfos respondieron que el oráculo había hecho una predicción correcta.

> "Al desencadenar la guerra, Creso destruyó un poderoso reino: ¡el suyo propio!".

---

[19] Ch. Perelman. *L'Empire rhétorique*, p. 23.

[20] La estafa es una mentira engañosa porque como dice Soler: "Si hay acuerdo para transferir el dominio de una cosa mediante precio, hay *compraventa*; si suprimimos el precio, hay donación; si en vez de la cosa suponemos un crédito, hay *cesión*; si no hay acuerdo si no engaño, hay *estafa*", Citado por G. Carrió en *Notas sobre Derecho y Lenguaje*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1979.

El oráculo transcrito es muy similar a la apuesta clásica: "con cara gano yo y con sello pierde usted".

Sección tercera: cortesía y mentira

La sinceridad es el pasaporte de la mala educación
(J. Poncela)

Vale la pena anotar que las máximas estudiadas anteriormente son reglas que rigen la conversación estudiada como actividad racional -es decir, como comunicación *eficaz al máximo y sin obstáculos*; pero como observa Grice, la conversación está regida por toda clase de reglas: estéticas, éticas, de cortesía (del tipo "sé cortés"), etc. En algunos casos, la aplicación de unas reglas puede entrar en conflicto con otras y generar lo que la teoría de la argumentación -como veremos más adelante-, llama incompatibilidades. Tales conflictos se resolverán, a veces, mediante la jerarquización de las reglas; así, por ejemplo, el secreto (y la *mentira por omisión*), y, a veces, la mentira *por comisión*, como calificar falsamente los hechos, cosa que sucede en la ficción jurídica, podrá justificarse por razones *éticas y jurídicas*. El eufemismo, que es la *edulcoración de una verdad cruda*, podrá justificarse por las reglas de cortesía[21]. Como veremos más adelante en el apéndice a esta sección.

En efecto, las reglas de cortesía para H. Vaihinger son "ficciones *necesarias* sin las cuales los más refinados tipos de la vida social se volverían imposibles y por esto siempre han existido", así "algunas formas de lenguaje y de pensamiento que en sí mismas son puramente formales e irreales, facilitan más la relación social".

Si concluyo una carta con las palabras "su obediente siervo" (servidor), esto no significa "que soy un siervo", pero me

[21] El eufemismo también puede justificarse por razones de conveniencia social y, en algunos pueblos, por razones religiosas (en este caso se vuelve *tabú*).

considero *como si* fuese un sirviente. De la misma manera, en la vida social es corriente el juramento "en nombre de Dios todo poderoso", aunque no se crea en él ya que quien jura hace como si Dios lo escuchase. Sin tales ficciones no sería posible una forma de vida refinada, y bajo ciertas circunstancias son necesarias y resistir a ellas es ridículo[22].

Don Manuel Antonio Carreño, nuestro venerable maestro, es aún más exigente. El considera que la *Urbanidad "es una emanación de los deberes morales*, y como tal sus prescripciones tienden todas a la conservación del orden y de la buena armonía que deben reinar entre los hombres y estrechar los lazos que los unen, por medio de impresiones agradables que produzcan los unos sobre los otros"[23].

> "las reglas de la urbanidad nos enseñan a ser metódicos y exactos en el cumplimiento de nuestros deberes sociales: a dirigir nuestra conducta de manera que a nadie causemos mortificación o disgusto; a tolerar *los caprichos y debilidades de los hombres*; a ser atentos, afables, y complacientes, sacrificando, cada vez que sea necesario y posible, nuestros gustos y comodidades a los ajenos gustos y comodidades..."[24].

En consonancia con estos principios, don Manuel Antonio nos recomienda, para el caso de la conversación:

* *No mencionar la cuerda en casa del ahorcado:* "Antes de resolvernos a referir un hecho o anécdota cualquiera, pensemos si, bajo algún respecto puede ser desagradable a alguna de las personas presentes, o a sus allegados o amigos; y en tal caso, desistamos de nuestro intento"[25].

---

[22] Hans Vaihinger. *The philosophy of "As if"*. A System of the theoretical, practical and religions fictions of Mankind, Kegan Paul, 1924, pp. 83-84.

[23] *Urbanidad. Compendio del Manual de Urbanidad y buenas maneras de Manuel Carreño*. Tipografía Mogollón, Cartagena, S.D., p. 24.

[24] *Ibid.,* p. 23.

[25] *Ibid.,* p. 60.

* *Mentirles a los demás cuando la verdad hiere el amor ajeno:* "En el caso de conocer que la persona con quien hablamos no nos ha comprendido, no debemos decirle que no nos entiende *ni otra expresión semejante que puede mortificar su amor propio*".

  "Aunque creamos habernos explicado con bastante claridad, la buena educación exige que le digamos: veo que no he tenido la fortuna de explicarme bien: sin duda no he sabido hacerme entender; o cualquiera otra expresión análoga"[26].

* *Edulcorar al máximo nuestro lenguaje*:

  "No expresemos en sociedad ninguna idea poco decorosa, aun cuando nazca de una sana intención y venga a formar parte de una conversación seria y docente. Lo que por su naturaleza es repugnante y grosero, pierde bien poco de su carácter por el barniz de una impresión delicada y culta".

  "No está admitido el nombrar en sociedad los miembros o lugares del cuerpo, con excepción de aquellos que están descubiertos...".

  "Es soberanamente chocante y vulgar el uso del juramento y de todas aquellas expresiones con las cuales el que habla se empeña en dar autoridad a sus asertos, comprometiendo su honor y la fe de su palabra, o invocando el testimonio de otras personas" y "respecto de las interjecciones..., cuidemos igualmente de no emplear jamás aquellas que la buena sociedad tiene prescritas, como *caramba, diablo, demonio*, y otras semejantes"[27].

* *No desmentir a nadie:*

  "Lo más grave, acaso, de todas las faltas que pueden cometerse en sociedad, es la de desmentir a una persona, por cuanto de este modo se hace una herida profunda a su carácter moral; y no creamos que las palabras suaves que se empleen, puedan en manera alguna atenuar semejante injuria"[28].

---

[26] *Ibid.,* p. 61.
[27] *Ibid.,* p. 59.
[28] *Ibid.,* pp. 61-62.

Dentro de este *sistema de reglas* es comprensible la estupenda salida de B. Shaw, o de otro brillante cualquiera (sic), según la cual "No hay que llegar a tiempo a las citas para no hacer quedar mal a los demás" -en versión Alarcón. Los puntuales lo hacen quedar mal a uno-.

Según mi análisis este chiste llama la atención sobre la infracción de una de las máximas de la cortesía: "sé responsable, trata bien a los demás, respeta su tiempo". Ahora bien, si cumple con el principio de urbanidad ("sé cortés"), entonces se *insinúa* (o se genera la implicatura), de que "los demás nunca llegan a tiempo", es decir, ¡y que muy pocos llegan a tiempo, según la lógica de la reciprocidad, y que son éstos los que tienen que ruñir uñas de la rabia!

El eufemismo[29]

La regla de "edulcorar al máximo nuestro lenguaje" de don M.A. Carreño, nos introduce en otro tema emparentado con la mentira, cual es el de la falsa denominación que se da como consecuencia de una interdicción de vocabulario. Entre los primitivos las palabras, a veces, tienen carácter místico y esto las preserva de ser empleadas por algunos individuos y en algunas circunstancias. El eufemismo es una forma pulida y cultivada de la prohibición de vocabulario por razones de decencia.

En la sociedad, a veces, no es conveniente hablar de actos o cosas reputados, groseros o deshonestos y las palabras que los expresan se excluyen del vocabulario de la gente bien educada. El eufemismo -"buen decir"- es una especie de *desinfectante* lingüístico que permite referirse a algo ofensivo o indelicado en términos que lo hacen sentir más agradable o mejor de lo que es.

---

[29] En esta sección me inspiraré de cerca de las obras de J. Vendryes. *Le Langage*. Introduction Linguistique a l'histoire, A. Michel, 1968, pp. 243-246, y de J. Leech. *Semantics*, Penguin Books, 1974, pp. 53-54.

El número y la naturaleza de las palabras chocantes varía según los medios y los tiempos. En una sociedad cortesana donde las mujeres dan el tono el lenguaje aceptable, el número de eufemismos es mayor; se llega al extremo de restricción del vocabulario que se termina hablando por *alusiones*, como en el caso extremo de las *Preciosas ridículas*. Como siempre se requiere encontrar palabras para las cosas, se termina, si la innovación no es muy ridícula, transformando el léxico común.

Las técnicas del eufemismo son variadas. Algunas veces se recurre al préstamo *lingüístico: pissoir* es menos chocante en alemán que en francés y *lavatory* o *water closet* suenan mejor en español que en inglés[30], el préstamo extranjero atenúa la brutalidad de la cosa que se quiere expresar. Otras veces se recurre a la metáfora o a la *perífrasis*; se evitan las connotaciones ofensivas de la palabra y se la cambia por otra expresión que alude al lado agradable del asunto: *morir* puede volverse *entregar el alma al Señor, dormir, descansar; países atrasados o subdesarrollados*, pueden convertirse en *menos desarrollados, en vía de desarrollo o emergentes. Campo de concentración* fue un eufemismo de esta naturaleza, aplicado a un campo donde se guardaban y ejecutaban prisioneros políticos y de guerra, es decir, un lugar peor que un presidio o una colonia penal. Hay muchos ejemplos muy bien conocidos.

Con frecuencia el eufemismo usa una expresión positiva y equivocada, como cuando la anfitriona pregunta a su invitado si quiere "lavarse las manos". Pero a veces, no hay sustitución de una palabra por otra, sino que sólo se *deforman* las existentes, cambiando o desplazando un sonido o conjunto de sonidos; así se atenúa lo que la palabra tiene de indecoroso o peligroso sin que se disminuya su valor semántico. Cada cual comprende

---

[30] A veces, en los préstamos lingüísticos, el préstamo corresponde a la palabra detestable en el idioma original; *lavatory* entre los belgas es el eufemismo para designar el sitio que los franceses llaman el "petit coin", pero es una palabra detestable para la buena sociedad inglesa.

inmediatamente de qué se trata. En muchas lenguas las maldiciones y groserías sufren una deformación convencional que permite introducirlas en la mejor sociedad, como *pardiez, miércoles, hijuepucha, caramba, parbleu, ostias, tot, verdoemt,* etc.

El eufemismo es un *desinfectante, un paliativo, no una cura*; en fin de cuentas las connotaciones desagradables no son la culpa de la palabra sino de la forma como la sociedad mira sus referentes; de allí que los eufemismos que reemplazan a los términos originales, pronto adquieren la tara originaria: en nuestra lengua hispano-americana el anglicismo *men* (hombres) se ha convertido en algo tan grosero como la denominación mingitoria habitual debido a sus asociaciones con el verbo español, que corresponde al *mingere* latino y que no quiero nombrar; el *men* lo entiende el gran público no sólo como una necesidad, ¡sino, sobre todo, como una orden!

Sección cuarta: algunos actos lingüísticos emparentados con la mentira

1. El secreto y la restricción mental

Hemos dicho que el secreto es una infracción a las máximas de la cantidad, pero también hemos agregado que tal infracción puede ser justificada por reglas diferentes de la conversación, como pueden ser normas morales, jurídicas u otras.

Se entiende por *secreto* el conocimiento de algo oculto que tenemos la *obligación* de no *manifestarlo*. Los tratadistas, generalmente teólogos morales, distinguen tres clases de secreto: *secreto natural*, cuya manifestación está vedada independientemente de toda promesa o pacto, cuando lo que se sabe no se puede manifestar sin daño del prójimo; secreto *prometido*, cuando prometemos guardarlo pero ya estábamos al corriente del asunto; secreto *confiado* o *encomendado*,

cuando llega a nuestro conocimiento sólo con esa condición[31]. Además se distingue entre secreto *privado*, cuando el silencio se impone por la sola utilidad de quien confía el secreto, y *profesional* o *de oficio,* si también se impone silencio por utilidad común[32].

Los secretos, sin embargo, siempre están asediados por el impertinente y por el curioso. Como lo anota Pedro Lumbreras, comentarista de la *Suma Teológica, quien calla no dice nada*, pero sucede con frecuencia que el curioso puede interpretar el silencio como un indicio o prueba en contrario, *quien calla otorga*. Para evitar esta dificultad, algunos moralistas inventaron la figura de la *restricción* o *reserva mental*, que permite ocultar o disimular la verdad hablando. La restricción mental es un acto de la mente por el cual cuando hablamos restringimos o torcemos el sentido de una locución a otro, distinto del obvio y corriente. Como puede constatarse, la restricción mental es un caso de *anfibología* y por lo mismo una violación de las máximas de *modalidad*, porque para lograr su fin el locutor llama en su auxilio una palabra que tiene dos sentidos, la usa en uno previendo que el oyente la tomará en otro, -de allí que cuando la expresión es unívoca, no puede darse restricción mental-.

Los tratadistas distinguen dos clases. Restricción mental *amplia (reservatio late-mere-mentalis) o anfibología externa*, en la que un enunciado tiene dos sentidos, uno verdadero y otro falso, y aunque el sentido verdadero no es presumible por el uso corriente de la lengua, sí lo es por las circunstancias del asunto, por la interpretación admitida de las expresiones usadas o por las condiciones del que las emplea. Ante la pregunta indiscreta de "sí sabe...", el médico, el psicoanalista, el abogado, etc., puede responder "No lo sé", queriendo decir, no lo sé para decírselo

---

[31] Puede parecer extraño llamar acto lingüístico al acto de callar, pero no lo es tanto porque el silencio del secreto está sellado por una promesa o pacto, así sean solamente implícitos, como en el caso del secreto natural.

[32] *Compendio de Teología moral* de San Alfonso María de Ligorio. En estas definiciones deben ponerse entre paréntesis, en la medida de lo posible, los aspectos morales; sobre estos aspectos volveremos en un capítulo especial.

a usted; la muchacha del servicio ante una visita importuna o indeseada contestará "la señora está con jaqueca"; y cuentan algunos comentaristas que cuando San Francisco fue interrogado por los ministros de la justicia si había pasado por allí el reo que buscaban, contestó: "no ha pasado por aquí", metiendo la mano en la manga del hábito.

Por el contrario, la restricción mental *estricta (reservatio estricte mentalis)* o anfibología interna, no permite entender de ningún modo el sentido del que habla y por lo mismo induce inevitablemente en error al oyente; esto hace que la restricción puramente mental se confunda con la mentira; si por ejemplo, a alguien que nunca ha estado en un museo o en una iglesia se le pregunta si ha visto la *Pietá* y contesta muy serio que *sí* -queriendo decir en una estampa litográfica o en una tarjeta postal-, está mintiendo porque el verdadero sentido queda tan oculto que ni las circunstancias ni los antecedentes del locutor permiten descubrirlo. En relación con la restricción mental estricta está la respuesta falsa a la pregunta, pero que pretende concordar con la intención de quien nos pregunta: así, por ejemplo, si he tenido una vida muy desarreglada en mi última temporada en Haití -donde se han registrado numerosos casos de sida-, lo que se pretende elucidar es si vengo contagiado, y es lo que yo niego negando haber tenido una vida desarreglada.

2. La calumnia y la adulación

La calumnia es una *mentira* (y, por lo mismo, tiene intención de engañar) con *la intención adicional de producir daño en el prójimo*. Según Michel Adam, la mentira clásica es una *actitud intelectual* donde la verdad entra en conflicto con la falsedad y es *individualista* en la medida en que el mentiroso tiende a afirmar su individualidad para salir de un mal lance; en cambio la calumnia es más efectiva; en ella entran en conflicto la verdad con el odio, y es más social porque ella se hace en nombre de la presente violación de las reglas morales más rígidas de una sociedad. Como en todas las mentiras, en la calumnia "serán las verdades a medias" las más eficaces para producir el efecto buscado[33].

[33] M. Adam, *La calumnia, relación humana* Siglo XXI, 1968.

Vale anotar, siempre con ánimo descriptivo, y curioso, que Adam observa que Maquiavelo *condena la calumnia* a la vez que recomienda la *acusación*; la acusación puede comprobarse y es pública, frente al pueblo o los consejos; la calumnia prefiere los sitios escondidos y privados; la calumnia se hará desaparecer sólo institucionalizando la denuncia: "la calumnia irrita a los hombres y no los corrige; aquellos a los que hiere piensan en vengarse, y todos los discursos sembrados contra ellos les inspiran más odio que temor"[34].

En relación con la calumnia y la acusación existe lo que los moralistas llaman la *detracción* (o murmuración) que consiste en publicar un delito *o defecto* oculto del prójimo, que al menos dentro de poco, no se publicaría o no debería publicarse. Nietzsche no se explicaba la necesidad de la calumnia; ¡si queremos dañar a otro bastaría con decirle (o recordarle) alguna verdad!

La adulación, sigue un ritmo inverso al de la calumnia; el adulador engaña a su víctima con halagos hiperbólicos para derivar de ellos un favor personal; mientras que en la calumnia el motor es el odio hacia el calumniador, en la adulación, el adulador explota el narcisismo de su víctima, si no fuese así no se entendería, el extremo al que llegó -y éste es sólo un ejemplo- Luis XIV, el *rey sol* como lo llamaban, a arrogarse el derecho de ser el Estado -*L'Etat ce nést que moi*-. De allí que la adulación se represente "en forma de una mujer vestida elegantemente que toca una flauta, está rodeada de abejas, productoras de miel y que están armadas de aguijones, y un fuelle, para significar que apaga la luz de la razón y enciende el fuego de las pasiones".

Pasemos a asuntos menos trascendentales.

3. Mentiras didácticas

Las preguntas respuestas son preguntas que dan la respuesta so pretexto de mostrar interés en conocer la respuesta que es

[34] *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* 1, 8, citado en M. Adam, pp. 52-53. Como podría verse en el apéndice 1 el tema de la calumnia fue abordado por los contemporáneos de Maquiavelo. G. Bellini, R. Sanzio y S. Botticelly, inspirados por la obra *De picture* de Lean Battista Alberti.

presuntamente desconocida; tienen que ver con las máximas de la cantidad y las presunciones que ellas generan; son de gran valor didáctico y tienen por finalidad sancionar nuestros automatismos y llamarnos a la lucidez.

¿De qué color es el caballo blanco de Bolívar?
¿Cómo se llama la clara de huevo?

Recuerdo la respuesta que dio un condiscípulo de bachillerato a quien cariñosamente apodamos "Yemo". Hay otras preguntas que podríamos llamar mentiras presuposicionales, y en tanto que tal afectan las máximas de la cualidad; también tienen carácter didáctico y las hay para uso pedagógico.

¿Quién mató a Caín?
¿De qué color eran las mangas del chaleco de Churchill?
¿Cómo se dice, sombrero de pelo de ganso o con pelo de ganso?

y para uso de intelectuales:

¿Haz leído la autobiografía de Hemingway?
¿Haz leído el último libro de H. Losain?

4. Los tropos

Los tropos no son simples adornos lingüísticos sino estrategias discursivas para producir efectos de sentido (es decir, implicaturas); son *mentiras materiales* que no intentan decir lo falso: la *ironía* dice lo contrario de lo que se dice, la *lítote* dice menos, la *hipérbole* dice más, la *personificación* finge algo diferente, y la *metáfora* dice algo falso, incoherente o absurdo. Como ya lo dijimos, los tropos son violaciones conscientes de las máximas en el locutor y en el interlocutor y pretende producir efectos de sentido que no son simplemente estilísticos sino argumentativos -es decir, lógicos-, como puede verse en el tropo más absurdo, la *paradoja*.

La paradoja consiste en hacer una afirmación *absurda* que quiere conservar *algún aspecto de literalidad*, lo que la diferencia de la metáfora.

Me encanta recordar dos paradojas de dos autores ingleses,

un pensador *mágico* y uno *lógico*. Chesterton agregará que son propensos a la locura *los lógicos* y los jugadores de ajedrez.

* Loco es aquél que ha perdido *todo, menos la razón*.
* La lógica y las matemáticas son lenguajes que no saben de qué hablan, y si saben lo que dicen, no saben si lo que dicen es verdadero o falso[35].

La primera caracterización es *absurda* pero es verdadera; los locos (¡qué palabra!), por lo menos algunos, no pecan por falta de razonamiento; los que padecen de delirio persecutorio probarán que son perseguidos; los hipocondríacos que sufren de enfermedades imaginarias, demostrarán que en realidad las padecen; los mitómanos, que dicen la verdad; pero razonan *en el vacío*.

El pensamiento común adormece, la paradoja lo estimula[36]. La paradoja, mediante el absurdo aparente, nos invita a pensar en aspectos reales en los que no habíamos pensado, debido a nuestros calambres mentales[37].

Con respecto a la paradoja del lógico la cosa es menos obvia, pero clara para el lógico; es claro, para el lógico, que los formalismos son *sistemas no interpretados*, es decir, simples juegos de signos regulados (sintaxis) que sólo pasan a ser *útiles prácticamente* cuando se *interpretan* y se vuelven aplicables al mundo real mediante las teorías científicas.

---

[35] B. Russell. *Mysticism and logic,* Unwin Books, London, pp. 59-60. "Mathematics is the subject in which we do not know what are talking about, or whether what we are saying is true". Con mucha seriedad comenta Bachelard esta *boutade* de Russell: "Es muy simple repetir permanentemente que el matemático no sabe de qué habla; en realidad, él finge no saberlo, debe hablar como si no lo supiese;
él reprime la intuición, sublima la experiencia". *Le Nouvel Esprit Scientifique*, Presses Universitaires de France, 1973, p. 36; y J.B. Grize agrega con la misma falta de humor "si de derecho, el sistema formal es absolutamente independiente de toda teoría previa, de hecho él se construye *ad hoc*. De allí que, si el lógico finge buscarle una interpretación, se encuentra en la situación de alguien a quien se le plantea una adivinanza que ya conoce y que se regocija ¡en jugar al ignorante!" *Logique*, en *Logique et Epistémologue*, Encyclopédié de la pléiade, 1967, 169.

[36] J. Guitton, *Nuevo arte de pensar*, pp. 131-132.

[37] Al respecto G. Carrió en *Notas sobre Derecho y Lenguaje*, Abeledo-Perrot, llama la atención sobre la paradoja de la expresión "Los jueces crean derecho", en una sociedad donde existe la *división de poderes*.

Más chocante que la paradoja, es la *contradicción aparente*. *Un centavo no es un centavo.*

Como en el caso de la *tautología aparente* ("un centavo es un centavo"), cuando se presenta como un enunciado informativo, el interlocutor de buena voluntad se esfuerza por convertir al enunciado de manera suficientemente interesante como para merecer ser comunicativo y, por consiguiente, se esfuerzan por diferenciar los términos que se encuentran identificados[38].

Sección quinta: el discurso de ficción[39]

Platón sostuvo en pasajes conocidos *de la República* que las fábulas (es decir, las narraciones ficticias) son mentiras y, por lo mismo, los creadores de fábulas deben ser *controlados* y, en últimas, *expulsados* de la ciudad.

Pero los discursos ficticios no pretenden engañarnos -como lo dice Searle-; cuando Cervantes al comienzo de *Rinconete y Cortadillo* comienza diciendo:

> En la venta del Molinillo, que está puesta en los fines de los famosos campos de Alcudia, un día de los calurosos del verano se hallaron en ella acaso dos muchachos de hasta edad de catorce años; el uno ni el otro no pasaban de diecisiete; ambos de buena gracia, pero muy descosidos, rotos y maltratados...

no pretende *hacernos creer* que tales situaciones son reales; en cambio, el periodista García Márquez sí pretende que le creamos, porque lo cree verdadero, cuando escribe en el *Relato de un náufrago*:

> El 22 de febrero se nos anunció que regresaríamos a Colombia. Teníamos ocho meses de estar en Mobile, Alabama, Estados Unidos, donde el A.R.C. "Caldas" fue sometido a reparaciones

---

[38] Ch. Perelman. *L'empire rhétorique*, p. 23.

[39] En esta parte sigo las ideas de J. R. Searle en su trabajo *The logical status of fictional discourse*, publicado como capítulo 3 de su libro *Expression and Meaning*. Cambridge University Press, 1979.

> electrónicas y de sus armamentos. Mientras reparaban el buque, los miembros de la tripulación recibíamos una instrucción especial. En los días de franquicia hacíamos lo que hacen todos los marineros en tierra: íbamos al cine con la novia y nos reuníamos después en "Joe Polooka", una taberna, del puerto, donde tomábamos whisky y armábamos una bronca de vez en cuando.

En los dos pasajes citados tenemos *secuencias de afirmaciones*; pero, mientras que en el segundo las afirmaciones son *literales y serias*, en el primero son *literales pero no serias*. Son serias, en el segundo pasaje, porque allí se pretende cumplir con las reglas que rigen el acto de afirmar, el agente de una afirmación se compromete con la verdad de la proposición expresada, es decir, con la *referencia* y la *predicación* expresada (regla esencial); el locutor debe estar en posición de exhibir evidencias o razones para la verdad de la presuposición expresada y la proposición expresada debe ser obviamente verdadera para locutor e interlocutor (reglas preparatorias); el locutor se compromete con la creencia en la verdad de la proposición expresada (regla de sinceridad).

En cambio en el primer caso el locutor no se compromete con ninguna de las reglas antes mencionadas, por eso se dice que el discurso de ficción es no-serio; este es el único sentido en el que debe tomarse el calificativo de no-serio, jamás en el significado de que la ficción carezca de sentido o de importancia.

Valga anotar, antes de continuar con la exposición, que Searle distingue entre discurso de ficción y literatura, porque mientras que el primero depende de las intenciones del locutor (o escritor), la segunda depende de los gustos e intenciones del interlocutor (o lector). Por otro lado, hay ficción que pocos considerarían literaria (las tiras cómicas, por ejemplo) y literatura que pocos considerarían pura ficción (como las Memorias de Adriano).

La otra reflexión tiene que ver con la *metáfora*. El discurso metafórico, por oposición con la ficción, *es serio pero no literal*. Sin embargo nada impide que una vez *creado* el mundo

de la ficción, pueda superponerse en él el discurso metafórico, ya sea dentro de la coherencia del mundo ficticio, o desde el *metadiscurso* que habla del discurso ficticio.

Pero, ¿por qué en la ficción el discurso es literal? Searle parte de la tesis favorita de muchos estudiosos de la ficción. Según ellos, en el discurso serio y literal, hacemos *afirmaciones y reportamos* otras clases de actos, mientras que en la ficción realizamos otra clase de actos ilocucionarios: *contamos una historia, escribimos un cuento o un poema*, o una pieza de teatro, etc.; es decir, que el narrador o escritor de ficción, agrega Searle, tiene *su propio repertorio de actos ilocucionarios*, además de los actos ilocucionarios estándares de afirmar, preguntar, solicitar, prometer, implorar, describir, ordenar, etc. Tal tesis la considera Searle incorrecta porque contradice una de las suyas, a saber, la de que "en general el acto ilocucionario realizado al proferir una frase es *una función* del significado de la frase": sabemos proferir la frase "¿fueron adecuados los procedimientos?" es la realización de una clase de actos diferentes de los que se realizan con la frase "los procedimientos fueron adecuados", porque también sabemos que una frase indicativa significa algo diferente de una interrogativa[40]. Ahora bien, si las frases en una obra de ficción realizan actos completamente diferentes, del determinado por su significado, deberán tener otro significado; pero esto no parece posible porque *cualquiera comprende una obra de ficción sin necesidad de aprender una nueva lista de significados diferente* de los significados literales y serios del lenguaje común.

En la ficción no se está realizando el acto de narrar una historia o de escribir una novela sino que más bien el autor *simula*, si se puede decir, *hacer una afirmación*, o actúa como si estuviera haciendo una afirmación, o *imita* hacer una afirmación.

Simular, imitar o hacer como si incluyen la intención del locutor

---

[40] La propuesta de Searle tendría dificultades desde la perspectiva de Austin, como puede verse en nuestro trabajo *Filosofía analítica y lenguaje cotidiano* (análisis de Forguson y Gochet) pero para los propósitos actuales es suficiente. De hecho, la terminología de *serio y literal* está desarrollada de manera embrionaria en *Palabras y acciones* (Conferencia 1, p. 50).

(o escritor) de simular, imitar o hacer como si, ya que ninguna marca literal, fonológica, sintáctica o semántica, permite identificar si la obra es de ficción o no. Así que si nos equivocamos sobre sus intenciones podremos engañarnos. Habitualmente los niños creen las fábulas.

Lo cierto del caso es que en el uso serio y literal del lenguaje usamos reglas que *correlacionan palabras y frases con el mundo*; estas reglas que conectan el lenguaje con el mundo son reglas *verticales*. La ficción es posible porque hay, sugiere Searle, un conjunto de convenciones no horizontales semánticas que bloquean -o rompen- las convenciones verticales. Estas convenciones horizontales no son reglas de significado ya que no hacen parte de la competencia lingüística del locutor; por lo mismo no cambian los significados de ninguna palabra o frase; ella, más bien, dan el poder al locutor de usar las palabras con su significado literal sin *asumir los compromisos* que normalmente exigen estos significados. Desde este punto de vista, narrar historias es un juego de lenguaje separado, que obedece a convenciones extralingüísticas; pero no es un juego de lenguaje al lado de los demás actos ilocucionarios, sino *parásito* de estos.

Mientras que mentir es violar una de las reglas regulativas de la realización de actos lingüísticos con ánimo de engañar, la ficción, mediante la presencia de las convenciones horizontales, capacita al autor para imitar afirmaciones que sabe que no son verdaderas aunque sin la intención de engañar.

Ahora bien, la pregunta que se plantea enseguida es la de saber ¿cómo se realiza esta simulación o imitación? Es un rasgo de toda simulación el de que uno simula realizar una acción compleja o de un orden más alto, realizando *efectivamente* acciones menos complejas o de orden más bajo que son partes constitutivas de las más complejas o de orden superior; así, por ejemplo, uno puede simular golpear a alguien realizando actualmente movimientos de las manos que son característicos para golpear a alguien. El golpear es simulado, pero el movimiento de las manos es real. De manera análoga en el discurso de la ficción, el autor simula realizar actos ilocucionarios escribiendo -o pronunciando- frases. En la

terminología de *Actos de habla*, se simula un acto ilocucionario pero el acto de *emisión* es real. En la terminología de Austin, diríamos nosotros, se simula realizar un acto ilocucionario mediante la realización efectiva de un acto locucionario (es decir, el complejo de actos fonético, fático, y rético). Aquí, de nuevo, hay una diferencia con Searle como lo vimos en nuestro trabajo *sobre la filosofía de Austin*, pero para el caso presente la diferencia no es importante. Es esta la última razón que permite entender que el acto locucionario en el discurso de la ficción no se distingue del mismo acto en el discurso literal y serio del lenguaje, y por esta razón, es por la cual no existen marcas textuales que permitan identificar un fragmento de discurso como una obra de ficción. *La simulada realización de un acto ilocucionario es la realización de un acto locucionario con la intención de invocar las convenciones horizontales.*

Sección sexta: presunciones y mentira (análisis descriptivo-normativo)

1. I.J. Tönissen en un artículo de *Philosophica*[41] objeta a la lógica de la conversación que ella no es apta para constituir una ciencia empíricamente falsable ya que el principio de cooperación y las máximas de la conversación son conceptos normativos que tienen que ver con la racionalidad de la conversación; las normas no pueden falsarse porque si asumimos mediante un experimento imaginario que la comunicación verbal humana actual no satisface las exigencias que ellas plantean, ese hecho no refuta la teoría sino que simplemente muestra que los seres humanos ahora no comunicamos racionalmente de acuerdo con los estándares de la teoría.

Mi respuesta a la objeción de Tönissen se basa en la interpretación de las máximas y del principio de cooperación como presunciones, lo que permite conservar el aspecto

[41] Vol. 27, No. 1, 1981, pp. 95-106.

normativo y a la vez la posibilidad de refutar el hecho presunto (es decir, el aspecto empírico).

Una presunción es una premisa que nos permite tomar decisiones en los casos en que tenemos información insuficiente; esta premisa tiene un aspecto proposicional que tiene que ver con los hechos, pero la fórmula proposicional autoriza una inferencia que puede esquematizarse así:

> "Dado que es el caso de que *p* (es decir, el hecho que plantea la presunción) proceda como si *q* (hecho presunto) fuese verdadera a no ser que tenga razón suficiente para creer que *q* no es el caso".

Esta regla tiene dos características: es parcial porque favorece una parte en contra de otra; por lo demás, la regla de presunción sólo nos dice que en presencia de *p* procedamos *como si q* fuese verdadera, pero no conlleva que debamos creerla verdadera o aceptarla como verdadera; algo diferente sucede con la cláusula restrictiva "a no ser (hasta) que tenga razón suficiente para creer que *q* no es verdadera"; como lo dice esta cláusula, para invertir la presunción (es decir, para concluir que no *q*) se requiere creer que no *q* y tener razones suficientes para creerlo. Las razones para creer que no *q* tienen diversos grados (fuerte, débil e intermedio) y las presunciones lingüísticas son débiles. Tanto las máximas como el principio de cooperación pueden ser reformulados en términos presuntivos, así:

Cuando el locutor L haga una afirmación (o realice cualquier acto lingüístico) el interlocutor I *debe presumir* que L coopera, da toda la información requerida, dice la verdad y tiene pruebas para decirlo, es pertinente, evita la ambigüedad, es breve y ordenado, a no ser que I tenga razones suficientes para creer lo contrario.

Como puede verse, esta reformulación del principio y de las máximas en términos de presunciones interpretativas, conserva su aspecto normativo (I *debe* presumir) y a la vez permite *refutar* el hecho presunto cuando hay razones para creer lo contrario. Para comprender esta situación importa saber que en el derecho existen dos grandes clases de presunciones: presunciones de derecho *(juris et de jure)* que no admiten prueba en contrario

pero que son revisables, es decir, se pueden cambiar por otras (antiguamente el derecho norteamericano presumía que la mujer podía engendrar durante toda su vida, pero los datos de la biología y de la medicina obligaron a revisar la presunción); y *presunciones legales* que admiten prueba en contrario y son también revisables (la presunción de culpabilidad que hacía parte de las ordalías fue reemplazada por la de inocencia en el derecho moderno, pero ambas admiten prueba en contrario).

Ahora bien la *supermáxima de la cualidad* con sus presunciones de veracidad –correlativamente, de credibilidad– y el *principio de cooperación*, se pueden ver como presunciones *legales, débiles, que admiten prueba en contrario pero no son revisables*, y no son revisables, porque presumir la mentira y la falta de cooperación en la comunicación en general, sería quitarle toda posibilidad a la comunicación misma, ya que ésta supone cooperación y un mínimo de buena voluntad que incluye la confianza mutua entre los participantes.

Esta idea que reiteré con Radnidzky y Gochet en mi trabajo sobre Austin, *Filosofía analítica y lenguaje cotidiano*, puedo ahora certificarla con un pasaje de Santo Tomás, tan curioso como los que he citado antes:

> "Por ser animal sociable, el hombre debe a los demás cuanto es necesario para la conservación de la sociedad. Ahora bien, es necesario para tal convivencia el dar mutuo crédito a las palabras y creer nos dicen la verdad. Y en este sentido adquiere la virtud de la veracidad cierta razón de débito"[42].

Este análisis preserva el aspecto normativo de estos principios, que los hace *constitutivos* como condiciones de posibilidad de la comunicación, y, por lo mismo, de toda teoría del lenguaje, y, por otra parte, se preserva el aspecto empírico de los hechos presuntos.

---

[42] 2a. 2ae., q. 109, a, 3. ad. primum.

2. La paradoja del mentiroso

Los lógicos modernos han reducido la paradoja del mentiroso a la expresión: "miento", pronunciada por alguien que no agrega nada más. Tal expresión, si es verdadera es falsa y si es falsa es verdadera, porque:

1) Si alguien dice que miente, entonces no miente cuando dice que miente, por consiguiente, no miente; y
2) Si alguien no miente cuando dice que miente, entonces miente[43].

Este análisis lógico, válido para muchos propósitos, está posibilitado por la idea de la bivalencia de valores de verdad (lo verdadero y lo falso). Son postulados de la lógica que *existe al menos una proposición verdadera* y que *existe al menos una proposición falsa*. Este postulado es el que le permite decir a Aristóteles que es tan absurdo afirmar "todas las proposiciones son falsas" como "todas las proposiciones son verdaderas"[44].

Es también esta idea de bivalencia la que permite resolver diversos problemas lógicos, como este curioso, en el que a partir de la mentira formal o material se puede descubrir la verdad:

Un lógico se encuentra en una prisión que sólo posee dos salidas: una conduce al cadalso y la otra a la libertad. Cada puerta está vigilada por un guardián, uno de los cuales siempre dice la verdad, y el otro siempre miente. Los guardianes se conocen muy bien el uno al otro. Se da al prisionero la oportunidad de salir libre si determina con una sola pregunta formulada a un guardián cuál es la puerta que conduce a la libertad. El lógico desconoce absolutamente cuál de los dos guardianes es el veraz y cuál el mentiroso, e ignora también cuál es la puerta adecuada para escapar. No sabe tampoco si la puerta de la libertad se encuentra bajo la vigilancia del veraz y la del cadalso bajo vigilancia del mentiroso o si sucede a la inversa. ¿Cuál es la pregunta que debe hacer y el raciocinio que debe hacerse para acertar?

---

[43] Anton Dumutriu. The antinomy of liar en *International logic review*, No. 22, diciembre 1980, pp. 109-110.

[44] *Ibid*., p. 108.

El lógico se acercará a cualquier guardián y le dirá "¿si yo le preguntara a su compañero si la puerta que él vigila es la verdadera salida a la libertad, él qué me respondería?" Cualquiera sea la respuesta de (el mentiroso o el veraz), el lógico escogerá la puerta contraria a la indicada y quedará libre, porque si quien da la respuesta es mentiroso, entonces *dirá una mentira* y si es veraz *reportará* la mentira del compañero mentiroso.

Sin embargo, la paradoja (o casi paradoja) clásica del mentiroso es la de Eubulides de Mileto: "Epiménides el cretense decía que todos los cretenses son mentirosos". Esta casi paradoja es más bien una proposición falsa como lo hemos visto con Radnitzky en mi trabajo sobre Austin, porque si todos los cretenses fueran mentirosos, Creta no hubiera podido existir como *comunidad de lenguaje*, y esto está aceptado por hipótesis[45]. La presunción de veracidad es una de las condiciones de posibilidad de la comunicación humana; como lo dice Austin en una fórmula provocadora, *"nadie puede engañar a todos todo el tiempo, es un enunciado analítico"*[46].

3. El cogito cartesiano y las mentiras que no engañan a nadie

Es bien sabido que el *cogito* cartesiano ("soy, existo") es el resultado de una duda *hiperbólica*, ¡tan hiperbólica! que como último recurso se quiere poner en la condición de pensar que *él no existe*; ahora bien, enunciados de la forma *"yo no existo"* (pronunciado por aquél a quien se refiere *yo*) son falsedades que *a nadie engañan* porque nadie puede *inducir a creer* a otro -en el caso límite, a sí mismo- que no existe diciéndole (o diciéndose) "yo no existo". La razón de ello es muy interesante, y es porque "yo no existo" no es una falsedad cualquiera sino una *contradicción lógica* (contingente) y yo no puedo, a una persona normal que tiene la competencia lingüística adecuada, hacerle creer una contradicción.

---

[45] Tres estilos de pensar en la actual teoría de la ciencia, en *Pensamiento*, Vol. 35, No. 13, pp. 7-19.

[46] J.L. Austin. *Ensayos filosóficos*. Revista de Occidente, 1975, p.92.

Por lo mismo la negación del enunciado "yo no existo", a saber "yo existo" (el famoso cogito cartesiano) es también una verdad analítica, una *tautología* contingente.

Descartes intuyó sólo parte de este planteamiento. En la meditación segunda por ejemplo, había dicho con mucha lucidez "*Ego Sum*, ego *existo*, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum", que equivale aproximadamente a "*Soy, existo*, es necesariamente verdadero todas las veces que lo pronuncio o lo concibo en mi espíritu".

Tal tesis no difiere de la presentada en mi trabajo sobre Austin a partir de Kaplan-Gochet, si se entiende el "necesariamente verdadero" como "no puede ser falso cuando alguien lo profiere o lo piensa" como inversamente, "yo no existo" es falso cada vez que alguien lo profiere o lo piensa.

Sin embargo, Descartes sigue pensando que él descubrió una realidad, una existencia, su *alma pensante*. En una famosa carta a Clerselier[47], Descartes opone los principios formales (lógicos) a los *principios materiales* (o reales).

La palabra principio, dice Descartes, se puede tomar en dos sentidos diferentes; "una cosa es buscar una *noción común*, que sea tan clara y tan general que pueda servir de principio para probar la existencia de todos los seres, que se conocerán después" y otra es "buscar *un ser* cuya existencia nos sea la más conocida que todos los demás, de tal manera que nos pueda servir de *principio* para conocer los demás". En el primer sentido, tenemos el principio de no contradicción, *impossible est idem simul esse et non esse*, que no puede servir para hacernos conocer la existencia de nada -en lo que tiene absoluta razón-, sino sólo para confirmar su existencia, cuando ésta se conoce, mediante el siguiente raciocinio: *es imposible que lo que es no sea*; ahora bien, yo conozco que *tal cosa es; luego yo conozco que es imposible que ella no sea*, lo que es -agrega Descartes, y yo lo subrayo- *de poca importancia (o superfluo), no nos hace más sabios.* En el otro sentido, el principio

---

[47] Egmod, junio-julio de 1646, publicado en el tomo IV de la edición Adam-Milhaud, pp. 443-445.

es que *nuestra alma existe*, puesto que no hay otra existencia más notoria y de gran utilidad porque con *la consideración de la propia existencia* comenzamos a asegurarnos de *la existencia de Dios y después de todas las creaturas.*

Sin saberlo muy claramente, Descartes descubrió la analiticidad de yo existo y la imposibilidad de que a una persona normal, un Dios engañador, un genio maligno o un demonio cualquiera, pueda hacerle creer que no existe cuando dice o piensa que "no existe", descubrimiento tan útil e informativo ¡como el descubrimiento de la analiticidad de la célebre máxima de Lincoln!

Sección séptima: la eficacia de la mentira

¿Por qué es eficaz la mentira? La mentira a veces es eficaz por cuatro razones, tres de las cuales son lingüísticas, la cuarta es una razón lógica.

La primera se debe a la presencia de la implicación pragmática en todos los actos lingüísticos que supongan condiciones de sinceridad, ya que todo acto lingüístico que las suponga implica pragmáticamente que el locutor tiene los pensamientos, sentimientos, intenciones, etc., que el mentiroso da a entender[48].

La segunda tiene que ver con la presunción de veracidad informativa del locutor y la correspondiente credulidad del interlocutor. En general, como lo hemos visto en detalle, presumo que lo que se me comunica es veraz.

La tercera es una razón general dadas las condiciones de ejercicio del lenguaje. El lenguaje es una forma de *representar*

[48] Recientemente leyendo el trabajo de año sabático de mi colega D. Guzmán "La configuración del sentido" he podido captar la razón más obvia -pero no por ello inane- de la eficacia de la mentira. Se trata del hecho de que soy un ser consciente, es decir, un ser capaz de tomarse a sí mismo como interlocutor; mi situación con respecto a mí mismo es diferente de mi situación con respecto a los demás. "Es la diferencia de mi situación con respecto a mí mismo en contraste con la de los otros con respecto a ésta (…), lo que permite que yo pueda desorientar a los demás a través de la insinceridad, el disimulo, etc. Los demás podrán hacer lo correspondiente conmigo".

lo ausente (aspecto locucionario) y de *actuar* sobre él (aspecto ilocucionario).

Esta idea que hoy es ampliamente aceptada, aparece bosquejada en las *Refutaciones de los sofistas*[49].

> "...Como no se puede discutir mostrando las cosas mismas de que se trata, y es preciso servirse de palabras que las representan, en lugar de las cosas por aquellas reemplazadas, creemos que lo que se verifica con las palabras, tiene lugar igualmente con las cosas, a la manera que se concluye de los guijarros la cuenta que se quiere hacer".

Será claro, por lo anterior, que las mentiras más insidiosas son "las verdades moderadamente desfiguradas"[50]. Prometerle a la amada llevarla al cielo es una bella demostración de amor pero en ningún caso una promesa falaz; cuando más una seductora exageración.

Es evidente que la mentira más insidiosa es la que versa sobre *hechos contingentes* a los que el interlocutor tiene difícil acceso: "cuando estuve en Europa me sucedió...". "Cuando pasé por los Alpes...", etc. A este mentiroso se le podría bautizar como el *mentiroso irrefutable*, recordando la célebre tesis de Popper de que existen verdades indemostrables y falsedades irrefutables a las que se podría aplicar el verso de Calderón.

> *Porque tienen de su parte*
> *mucho poder las mentiras*
> *cuando parecen verdades*
> *(Los dos amantes del cielo).*

Al respecto anota J. Balmes en *El criterio*[51]: 1) que la desconfianza de la fidelidad de los cuadros de viajes debe guardar alguna proporción con la distancia del lugar de la escena, por aquello: "De luengas tierras, luengas mentiras"; 2) que los viajeros corren riesgo de exagerar, desfigurar y hasta fingir, haciendo formar ideas muy equivocadas sobre el país que describen por el vanidoso

---

[49] Capítulo l, párrafo 4. El lenguaje es inexonerablemente una representación de lo ausente. J. Swift tiene en los *Viajes de Gulliver* una certera refutación de un *lenguaje con objetos*.

[50] Lichtenberg, *Aforismos*, Buenos Aires, Conip. p. 87.

[51] Capítulo X, párrafo 1.

prurito de hacerse interesantes y de darle importancia contando peregrinas aventuras[52].

La cuarta razón es una razón lógica. La mentira es eficaz sobre todo porque *no existe un criterio general* –o un método de decisión, como dicen los lógicos–, que permita *detectar* toda la mentira y sólo la mentira. Con la mentira sucede algo análogo a lo que sucede con la verdad: sabemos qué es la mentira, pero con frecuencia no detectamos quién o cuándo la cometen. Nadie puede engañar a todos todo el tiempo, pero alguno puede engañar a todos algún tiempo o a algunos siempre[53].

Sin embargo la insensata humanidad, desafiando las enseñanzas de la lógica, ha inventado dos reactivos tecnológicos para detectar la presencia de la mentira. La primera técnica, la más antigua y salvaje es la *tortura* a la que Beccaria en un célebre alegato llamó "infame petición de principio", e "infame criterio de verdad", como si el criterio de ella residiera en los músculos y en los nervios de un desgraciado, pésimo criterio porque "es un medio seguro para absolver a los criminales robustos y condenar a los inocentes débiles". He aquí "los falsos inconvenientes de este pretendido criterio de verdad, digno de un caníbal..."[54].

El segundo criterio, más reciente y más ingenuo, es un aparato llamado *detector de mentiras* (o polígrafo), "instrumento que por medio de un manguito mecánico colocado en el brazo del individuo y del tubo en un neumógrafo colocado alrededor del tórax, produce una gráfica de los cambios que se originan en su presión arterial, pulso y respiración; además de estos registros pueden tomarse gráficas de las contracciones y presiones musculares. Los brazos y el asiento en que se coloca al sujeto están equipados con fuelles metálicos que registran cada movimiento muscular por ligero que sea... *Con estos gráficos adicionales se puede distinguir fácilmente los esfuerzos musculares conscientes que haga* el

---

[52] Recomiendo esta bella obrita en lo que se refiere al análisis de los periódicos y de sus mentiras (Cap. X), ¡por ser una obra del siglo pasado!

[53] Consúltese al respecto K. R. Popper. *The Open Society and its ennemies*, II, Routledge and Kegan Paul, 1966, pp. 371-372.

[54] Cesare Beccaria. *De los delitos y las penas*, Aguilar, 1976, Cap. XII, De la Tortura.

sujeto para engañar a la máquina”[55]. No veo cómo sea factible engañar (esconder pensamientos, intenciones, sentimientos) a una máquina, pero sí veo que este aparatito es *mutatis mutandis* tan inocuo para detectar la mentira como la tortura, ya que es difícil –si no imposible– establecer un paralelismo psicofísico entre la mentira y las alteraciones orgánicas, que serían sus síntomas. Las estadísticas del laboratorio científico de investigación criminal de la policía de Chicago, después de examinar con el detector a 2.500 sospechosos, establecen un margen de seguridad que oscila entre el 80 y el 85%. Pero de nuevo se plantea el problema de la validez del criterio. ¡La estadística no es el mejor expediente, máxime cuando sabemos que no es nada difícil mentir con estadísticas!

Sección octava: para qué la mentira

En esta sección, que concluye el capítulo primero, quiero completar la definición de mentira que presenté en las primeras secciones. En ellas dije que la mentira es un acto lingüístico contrario a lo que se cree, piensa, siente, etc., con la intención de decir algo contrario a esas creencias, pensamientos, etc., y con intención de engañar. Pero, ¿para qué la mentira? *Para obtener una ventaja* más o menos inmediata; la mentira es un expediente para salir de un mal trance.

En términos biológicos la mentira es una artimaña, entre otras, al servicio de la supervivencia; algunos la han comparado con el *camuflaje* animal, llámese *homocromía, mimetismo* o *necromimesis.*

En la historia de la humanidad ha jugado un papel importante, como una especie de *astucia de la comunicación*. En su entrevista de la televisión neerlandesa, Popper expresó lo siguiente:

[55] *Gran Enciclopedia del Mundo*, Durvan S.A. de ediciones, Bilbao, 1961, Tomo 6, pp. 702-703.

> "Lo más característico del hombre, del mundo tres y de la mayoría de los productos humanos, es el lenguaje del hombre. Y quizás el momento más importante en la aparición del lenguaje humano fue aquél en que el hombre fue capaz de *contar una historia*, de relatar algo que no era verdad. Y, por consiguiente, de *inventar la diferencia entre verdad y mentira, y falsedad*. Porque tal distinción abrió la posibilidad de la *invención imaginativa*, como de la *discusión crítica*".
>
> "La idea de verdad y falsedad... es el resultado del descubrimiento de la mentira. Le debemos nosotros mucho al hombre que dijo la primera mentira; y lo dijo quizás para escapar de las desagradables consecuencias de algo que tenía que expresar. Porque sin la idea de falsedad no podríamos tener la idea de verdad, y cuanto semejante distinción ha supuesto posteriormente para el desarrollo de los humanos. Por supuesto que las abejas tienen también su lenguaje; un lenguaje que, creemos, posee ciertos poderes descriptivos; pero las abejas no pueden mentir, supongo"[56].

Para decirlo en una terminología más acorde con la filosofía del lenguaje, podríamos decir que la *conciencia de la regla* nace con ocasión de su violación, pues la manera de obrar precede a la regla que prescribe una manera de obrar. También podríamos decir que el *saber cómo* (regido por una norma prerreflexiva) *precede al saber qué* (regido por una norma temática y explícita) y que el saber temático de la regla sólo se presenta con ocasión de la violación de la regla implícita en el saber como. Por esta razón en mi obra sobre Austin afirmo con mucha convicción que "aunque lo normal es lógicamente primero, lo anormal es *gnoseológicamente* prioritario". De allí el interés de la patología en todas las ramas del conocimiento, y, en nuestro caso, de la mentira.

---

[56] *La filosofía y los problemas actuales*. Ed. Fons Elders, Editorial Fundamentos. 1981. Entrevista con K. Popper y Sir J. Eccles, pp. 115-116.

Para terminar, ¿qué pensar del *supongo* que aparece al final de la cita de Popper? El etólogo F.J.J. Buytendijk se ha hecho la pregunta con mucha seriedad pero pensando en los antropoides superiores: ¿puede el chimpancé "fingir" o mentir?[57].

Aunque Nietzsche definió al hombre como el único ser capaz de mentir, nos dice Buytendijk, Yerkes le atribuye a los simios superiores comportamientos y sentimientos específicamente humanos y Kellog cuenta que su heroína de laboratorio, la chimpancé Gua, *obedece a regañadientes*. Gua también puede disimular: varias veces su amo le prohibió morder bloques colorados, sancionándola después de repetidas infracciones; sin embargo, Kellog observó que la chimpancé, escondida detrás de un mueble, mordisqueaba un bloque colorado; al ser sorprendida en flagrante delito, lo arroja lejos de sí "como un niño". ¿Está engañando la chimpancé? Buytendijk piensa que no y que se trata más bien de un fenómeno de *repartición de las fuerzas* de las que el animal siente la influencia, según Lewin lo ha tratado de mostrar; por ejemplo, un perro que en el jardín se entrega a una ocupación prohibida, al ser llamado por su amo, no regresa directo a casa, sino que se desvía para hacer como si viniese de otra parte. Lewin ha tratado de demostrar que si las fuerzas se portan de cierta manera en el campo de fuerzas, el niño elude la reacción directa, sale del campo de fuerzas, pero esto no es un engaño.

A Gua le está prohibido comer arena y sin embargo lo hace; cuando se le sorprende se limpia la lengua con las dos manos para mostrar que está intacta. ¿Será esto un engaño? De nuevo, insiste Buytendijk, esto no es sino anticipar un acontecimiento que a su vez es una anticipación de un castigo que sería posible prevenir mediante una forma de conducta debidamente escogida, pero esto tampoco es un engaño.

[57] *Traité de Psychologie animale*, Presses Universitaires de France, 1952, Cap. XI, pp. 315-319.

En definitiva, concluye Buytendijk, sigue siendo verdad que el único animal capaz de mentir es el hombre porque "sólo él es libre de manera que permita una escogencia entre verdad y error".

El hombre puede encontrarse, como una *conciencia testigo*, en una situación *apráctica*, objetiva, desinteresada; entonces, creando e inventando a partir de esta posición "excéntrica", puede intervenir en la situación. Tal es la condición de todo engaño. El animal, al contrario, se encuentra siempre en una situación *práctica*, efectiva, anclada en los hechos, fortuita. El hombre puede tener conciencia de lo que no es fortuito, de lo que se caracteriza por ser objetivo tal como se lo descubre en "lo que es así", en el dato tal como es, en la realidad. Sin duda, existe una presencia para la bestia *-de dingen zijn daar-,* pero para el hombre, existe además una realidad *-de dingen zijn zo-,* y, por consiguiente, una verdad y una mentira.

PRIMER APÉNDICE AL CAPÍTULO I

Simulación e hipocresía

Siguiendo a Santo Tomás podríamos decir que la simulación es una mentira con hechos, ya que "los signos exteriores no sólo son las palabras, sino también los hechos. Y como se opone a la veracidad el decir una cosa contra su pensamiento, que es lo que constituye la mentira, igualmente es contrario a la veracidad manifestar con hechos o acciones lo contrario de lo que uno es en realidad, lo que es propiamente la simulación"[1]. No se trata simplemente de hacer u obrar *como si* -como el actor teatral- sino sobre todo de obrar como si, con el objeto de hacerlo creer.

La hipocresía es una forma o especie de simulación en la que "se finge otra personalidad distinta de la suya propia, como el malvado que quiere pasar por hombre de bien"[2]. El hipócrita emplea todos

---

[1] *Suma Teológica*, 2a 2ae, q. 111. a. 1.

[2] *Ibid*., a. 2.

Santo Tomás sabía muy bien que, como explica San Isidoro, "el nombre de hipócrita se tomó de los cómicos, que trabajan en el escenario con el rostro cubierto por la careta, que les da distintas expresiones para producir en el público la ilusión del propio personaje que representan hombre o mujer". Así mismo, San Agustín, dice que como los comediantes (hipócritas), cuando fingen otros personajes, hacen el papel de otro distinto de ellos mismos (porque quien representa el papel de Agamenón, no es él realmente, sino que lo finge), así también en la vida religiosa y civil, quien pretende aparentar lo que no es, es un hipócrita: finge obrar la justicia, pero no la guarda".

sus recursos corporales, psíquicos, afectivos, lingüísticos, para aparentar sentimientos, actitudes, ideas opuestos a los que dominan su espíritu.

Molière, tan versado en el trazo detallado de caracteres, ha dibujado este personaje en su obra *Tartufo*. El Tartufo es el personaje haragán, glotón y lúbrico, que finge devoción religiosa, desvelo por los pobres, y moderación en sus costumbres. En esta obra Molière critica agriamente la mojigatería religiosa -indudablemente, la más frecuente-; estuvo prohibida durante varios años. En el prefacio de su obra, Molière responde a estas interdicciones así:

> "He aquí una comedia que ha hecho ruido, que fue perseguida largo tiempo y los personajes que allí se representan han hecho ver bien que ellos eran más poderosos en Francia que todos los que he representado hasta el momento. Los marqueses, las preciosas, los cornudos y los médicos han soportado suavemente su representación y han simulado divertirse, con todo el mundo, de las pinturas que se hizo de ellos; pero los hipócritas no han comprendido esta burla, primero se asustaron y encontraron extraño que yo tuviese la osadía de representar sus muecas y de querer describir un oficio en el que se mezcla tanta gente honrada. Es un crimen que ellos no podían perdonarme; se han alzado en armas contra mi comedia con un furor de espanto. No se han cuidado de atacarlo por el lado que los hirió: ellos son demasiado políticos para ello y saben vivir demasiado para descubrir el fondo de sus almas. Siguiendo su loable costumbre, cubrieron sus intereses con la causa de Dios; y el *Tartufo*, en su boca, es una pieza que ofende la piedad. Ella, desde el comienzo hasta el fin, está llena de abominaciones y no hay nada en ella que no merezca el fuego. Todas las sílabas son impías; incluso los gestos son criminales; la mirada más pequeña, el menor movimiento de la cabeza, un mínimo paso a derecha o a izquierda, esconden misterios para los cuales se pretende descubrir explicaciones en mi contra".

Mi regocijo con esta larga cita sólo busca mostrar nuevos procedimientos de enmascaramiento del hipócrita, pero en ningún momento injuriar creencias legítimas y genuinas, "puedo no creer una cosa sin creerme obligado a mancharla o a quitarle a los demás el derecho de creer en ella"[3]. Personalmente creo con Bourdalou que "la comedia queriendo arrancar la careta corre el riesgo de rasguñar la cara"; pero también creo -con Robert Jouanny, editor de las obras de Molière-, que es bueno hacer sangrar los rostros, si es para liberarlos de una máscara.

SEGUNDO APÉNDICE

La primera mentira

En el capítulo primero de este trabajo hablé en abstracto, refiriéndome a Popper, de la primera mentira. Ahora intentaré detectar la misma mentira partiendo de documentos de ficción histórica.

Todos los códigos religiosos, éticos o políticos han proscrito la mentira. Las leyes de Zoroastro nos dicen: *"Castiga con azotes al falsario; desprecia al mentiroso";* los hindúes, "Confiesa las faltas de tus hijos al sol y a los hombres"; los egipcios, "No reveles los misterios"[4], los de Solón nos proponen examinar a los hombres uno a uno y "observa si con rostros placenteros, ocultan falsedad en sus corazones y si hablan con doblez palabras claras del oscuro entendimiento precedido"[5]. El legislador de los muiscas, Noamponem ordenó "no mentir, no hurtar...", y los caballerosos caballeros consideraron que faltar a sus promesas "era el primero de los delitos", y "la fidelidad a su palabra era tenida

---

[3] Dirigiéndose a Calígula, en *Calígula* de A. Camus, acto 3, escena II.

[4] Chateaubriand. *El genio del Cristianismo*, París, Garnier, s.d. T, I, pp. 63-64.

[5] Diógenes Laercio. *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Solón, parágrafo 12.

como el primer deber de un caballero”[6]. Es tal la represión de la mentira en los códigos antiguos, modernos y recientes, que casi nos atreveríamos a decir, parodiando a Freud, ¡que descendemos de una larga y ancha estirpe de mentirosos![7].

Nuestro libro sagrado también anota la mentira en su mandamiento “No darás testimonio falso contra tu prójimo”. Sin embargo él mismo nos traza la historia de la primera mentira, que, por lo demás, tiene sus vericuetos.

A través de la Biblia he tratado de detectar la primera mentira. Me fue difícil hacerlo porque la primera candidata, la de la serpiente, no encajó en el modelo construido. La mentira es un acto humano y como tal una serpiente no puede mentir; ahora bien, si se piensa que es uno de los posibles símbolos del Maligno, tampoco habría mentira porque -me parece- que un ser absolutamente malvado puede engañar pero no mentir, desde el momento en que se le reconozca como tal, lo que me parece obvio en el lenguaje de una serpiente, aunque parece ser que la primera pareja no tenía malicia y se portaba con la mayor ingenuidad. Lo que sí me parece muy significativo de este episodio del Génesis es el parentesco con la reflexión de Popper, cuando la serpiente -el animal más astuto de cuantos el Señor había creado-, dice a Eva: ¡Nada de pena de muerte! Lo que pasa es que sabe Dios que cuando ustedes coman de él, se les abrirán los ojos y serán como dioses versados en el bien y el mal.

La respuesta de Caín a la pregunta del Señor tampoco es una mentira:

---

[6] L.M., Traductor y anotador de *Jerusalén libertada* de T. Tasso, Obras Maestras, Barcelona, 1955, p. 107.

[7] Debe anotarse que las leyes de Licurgo daban incentivo a la imaginación mentirosa. Se cuenta que “como no se daba comida suficiente a los niños -en Esparta-, era preciso que se la procuraran robando en los campos o en las cocinas de las mujeres. Y si se les cogía robando eran azotados hasta hacerlos brotar la sangre. Hacían así para acostumbrarlos a salir del paso en compañía.

“Un día unos niños robaron un zorro pequeño, dándole a guardar a uno de ellos que lo escondió debajo del manto. Acertaron a pasar algunas personas, y el niño, para no ser descubierto dejó que el animal le destrozara el vientre sin exhalar una queja”. Ch. Seignobos. *Historia Universal*, Editora Nacional, s.d., t. 2, p. 324.

> “El Señor dijo a Caín:
> ¿Dónde está Abel, tu hermano?
> Respondió: no sé. ¿Soy yo el guardián de mi hermano?
> El Señor le replicó: ¿Qué has hecho? La sangre de tu hermano me está gritando desde la tierra...”.

No es una mentira porque no se puede engañar al Todopoderoso; tampoco es una mentira la pregunta del Señor que busca más bien una confesión de parte (cfr. el análisis de chiste que propone M.T. Herrán, y que veremos más adelante, en el capítulo siguiente).

La primera mentira parece ser la de Abrham cuando la gente del lugar le preguntó por Rebeca y él contestó: “-Es mi hermana; pues tenía miedo; como es tan bonita, esta gente me va a matar a causa de ella”. Pero más bien es una respuesta anfibológica, como la de Abraham, en donde se presenta una *restrictio stricte mentalis*:

> “Mientras residía en Guerar, Abraham, decía que Sara era hermana suya”, porque cuando Abimelec lo interrogó: “¿Qué has hecho con nosotros? ¿Qué mal te he hecho, para que nos expusieras a mí y a mi reino a cometer un pecado tan grave?
> Te has portado conmigo como no se debe, y añadió: ¿temías algo para obrar de este modo?”.
> Abraham contestó:
> -Pensé que en este país no respetan a Dios y que me matarían por causa de mi mujer. Además, es realmente hermana mía; de padre, aunque no de madre, y la tomé por mujer. Cuando Dios me hizo vagar lejos de mi casa paterna, le dije “Hazme este favor: ¡en todos los sitios a donde lleguemos, di que soy tu hermano!”.

En realidad, Rebeca, según la genealogía, era hija de Betuel, el hijo de Milcá, la mujer de Najor, el hermano de Abraham.

Si las cosas son así, la primera clásica mentira fue la de Jacob con su padre Isaac. Es curioso constatar que esta primera mentira tiene que ver de una manera u otra con la política, porque es la rivalidad por la progenitura; y, claro está, la mujer también está presente en esta trama.

PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA

II
ARGUMENTACIÓN Y MENTIRA

Sección primera: sinceridad y argumentación

La teoría de la argumentación de Perelman y Olbrechts es una disciplina que pretende *describir* todos los elementos que componen la argumentación no formal (es decir, corriente, periodística, jurídica, política, filosófica, etc.) e igualmente pretende describir las maneras como en estos campos no formales evaluamos nuestros argumentos.

Ahora bien, la argumentación no formal busca *persuadir* a un público (que eventualmente puede ser una persona e incluso uno mismo) y para ello debe partir de premisas que acepte el público a quien se dirige; dicho en términos más precisos, la argumentación es *ad hominem*, es decir relativa al público o auditorio. Esta característica conduce al hecho curioso de que en la argumentación uno puede partir de premisas que *no cree* o que *no acepta* pero que cree que su interlocutor acepta o cree. Esta situación ha conducido a algunos lógicos a pensar que la argumentación es de *mala fe* y, en últimas falaz porque "todo argumento *debe*, por supuesto, *comenzar con premisas a las cuales ambas partes asienten*", como

lo plantean Creighton y Smart en su *Introduction to Logic*[1].

Como bien lo dice Perelman, los lógicos que consideran los argumentos *ad hominem* (*strictu* sensu) como falacias,

> como signos de debilidad humana, son espíritus muy exigentes que consideran aceptable sólo una argumentación válida para el auditorio universal;
>
> pero un argumento *ad hominem* puede ser calificado de *razonable*, aun si se acepta que las premisas discutidas no las admiten todos.

En mi librito *El primado de la razón práctica*[2], donde esquematizo las condiciones del acto de argumentar a partir de la teoría de Searle, ilustrada en su análisis de la promesa, planteo que en la argumentación *ad hominem no existe la condición de sinceridad*. Pero puesto que quiero revisar algunos puntos de aquel análisis, le pido disculpas al lector por repetir lo revisado en algunos casos.

Las condiciones (exceptuando las del contenido proposicional, que no estudio porque se reducen a las de los microactos que componen el argumento) son las siguientes:

Condiciones preparatorias

1. O (orador) propone la tesis p a A (público).
2. O propone p a A con base en q.
3. O cree que A acepta q y que si acepta q, aceptará p.
   Las condiciones 1 a 3 son las que hacen que la argumentación sea *ad hominem*.
4. La tesis p no puede ser equivalente a q (desde el punto de vista semántico); si así fuera caería en *petitio principii.*
5. La tesis p no puede ser *más fuerte* que el fundamento q, entendiendo por más fuerte el grado de creencia que tiene O del grado de aceptación que A da a p y a q, y a la creencia que tiene O del grado de aceptación hacia p y q que tiene A. Esta es la condición de *fuerza del argumento.*
   Pero debe observarse que esta condición difiere de la

[1] Macmillan, 1936, p. 214.

[2] Universidad del Valle, Cali, Colombia, 1991 (2ª edición).

regla del *latius hos* según la cual la conclusión sigue la parte más débil de las premisas. En la argumentación, la convergencia de un gran número de indicios, susceptibles de interpretaciones variadas y más o menos verosímiles, puede conducir a conclusiones tan seguras que sólo un loco las pondría en duda, como sucede en nuestro conocimiento del pasado. En la argumentación, a veces, debemos pensar nuestros argumentos más como un *tejido* cuya solidez es muy superior a cada hilo de la trama, que como una *cadena* cuya solidez es la del más frágil de los eslabones[3].

6. O cree que q es relevante para que A acepte p, en el contexto y para los fines que O y A buscan con la argumentación. Condición de *pertinencia*.

Condición de Sinceridad

Esta condición no existe porque en la argumentación se parte de lo que acepta el auditor y la argumentación se dirige a él: O siempre puede argumentar en favor de p a partir de q aunque O no adhiera a q ni acepte p, ni considere sólido o relevante el argumento, siempre y cuando O crea que A acepta q, y, por consiguiente, p. y O crea que A juzga pertinente la relación entre p y q.

Es obvio que la condición de sinceridad se da en la argumentación *ad hominem* cuando O y A tienen los mismos acuerdos previos, pero no se requiere necesariamente. Otra cosa sucede en la argumentación *ad humanitatem* donde el orador debe hacer parte de su auditorio, y, en consecuencia, debe tener las mismas creencias.

Debo anotar que cuando hablo de q por consiguiente p no debe entenderse como una relación lógico-formal; en lógica la transmisión de la verdad y la retrotransmisión de la falsedad son *necesarias*; en la argumentación no, porque si lo fueran se acabarían las condiciones de la argumentación; sería mejor decir que es verosímil o plausible que el acuerdo se transmita o que el desacuerdo se retrotransmita; de otra manera acabaríamos con el

[3] Ch. Perelman. *Justice et Raison*, Presses Universitaires de Bruxelles, 1963, Cap. VIII, p. 151.

principio de responsabilidad y mecanizaríamos la argumentación: el razonamiento práctico implica un poder de decisión y la libertad de quien juzga. Su fin es el de mostrar, según el caso, que la decisión no es arbitraria, ilegal, inmoral o inoportuna, que está motivada por las razones indicadas"[4].

Condición esencial

Comunicar p sobre la base de q a A cuenta como (es) un intento de persuadir a A de p.

La inexistencia de una condición de sinceridad en la argumentación *ad hominem* no tiene nada de extraño porque un argumento se plantea como *condicional*: si usted acepta q (es, por lo menos, lo que yo O creo) es sensato, razonable, justificado o, quizás, nada descabellado, que usted A acepte p, según sus propios estándares de pertinencia, adecuación, solidez, o lo que sea.

Pero esto no quiere decir que no existan unas mínimas condiciones de sinceridad en la argumentación; pues también, a veces, se emplean argumentos (o pseudo argumentos) cuya relevancia no acepta nadie, en el contexto considerado, pero que se esgrimen con la *intención de engañar*; se trata de las famosas falacias o sofismas de los que hablaremos en la sección cuarta.

Sección segunda: mentira e interpretación de los datos

La argumentación parte de premisas y pretende llegar a conclusiones; premisas y conclusiones hablan de datos (en un sentido muy amplio) que pueden ser objetivos o lingüísticos; los datos son *ambiguos* y tienen que ser interpretados; cuando interpretamos datos objetivos hacemos interpretación de *indicios o síntomas*, cuando interpretamos datos lingüísticos, lo hacemos de *signos*.

---

[4] Ch. Perelman. *Le Champ del'argumentation*, Presses Universitaires de Bruxelles, 1970, XIV, p. 185.

Los datos son ambiguos y admiten una pluralidad (a veces multiplicidad) de interpretaciones; sin embargo no acepto la expresión irresponsable según la cual existen interpretaciones infinitas y, mucho menos, la de que todas las interpretaciones son aceptables. Me parece que existen principios interpretativos, discutibles pero utilizables, como son el *contexto*, la *coherencia* y el *principio* de caridad (que yo prefiero llamar principio de justicia) y que ellos por separado, o en conjunto, pueden emplearse según las situaciones argumentativas[5].

El ejemplo más patético de interpretación adecuada según el contexto es la historia del pastorcito mentiroso, que vale la pena citar en este trabajo:

> "un pastorcito cuidaba cada día sus ovejas mientras éstas comían hierba. Pasaba el rato lanzando piedras y viendo hasta dónde llegaban, o mirando las nubes para ver cuántas formas de animales distinguía. Le gustaba mucho su trabajo, pero hubiera deseado que fuera algo más divertido. Y, un día, decidió gastar una broma a la gente del pueblo.
>
> –¡Socorro, socorro! ¡El lobo, el lobo!- gritó muy fuerte.
>
> Al oír los gritos del pastor, los hombres del pueblo cogieron palos y bastones y corrieron para ayudar al niño a salvar sus ovejas. Pero cuando llegaron, no vieron ningún lobo. Sólo vieron al pastorcillo que lanzaba grandes carcajadas.
>
> –Os he engañado! Os he engañado!- decía.
>
> Los hombres pensaban que era una broma muy pesada. Le advirtieron que no volviera a hacerla, a menos que, verdaderamente, estuviera allí el lobo.
>
> Una semana después, el pastorcillo volvió a gastar la misma broma a la gente del pueblo.
>
> –¡El lobo, el lobo!- gritó.

[5] Cfr. *Argumentos y falacias* (inédito). Su capítulo inicial fue publicado en *Ideas y valores*, No. 68-69, diciembre, 1985, pp. 117-139.

> Una vez más, los hombres corrieron a ayudarle y no encontraron lobo alguno; sólo al chico, que se reía de ellos.
> Al día siguiente llegó de verdad el lobo de la colina para devorar unas cuantas ovejas gordas.
> –¡El lobo, el lobo!- gritaba el pastorcillo con toda su fuerza.
> Los hombres del pueblo oyeron sus gritos de socorro y se rieron:
> Trata de gastarnos otra broma -dijeron-, pero no nos engañará.

Finalmente, el chico dejó de gritar. Sabía que los del pueblo no le creían. Sabía que no iban a acudir. Todo lo que podía hacer era quedarse allí, viendo cómo el lobo devoraba sus ovejas.

La historia termina con esta moraleja: *al que dice mentiras, nadie le cree ni aun cuando diga la verdad.*

¿Por qué razón? Al respecto dice Perelman:

> "Cuando el niño grita por tercera vez, ¡el lobo, el lobo! y no llama más la atención, a pesar del peligro real que esta vez lo amenaza, es porque la interpretación de sus gritos ha sido determinada por el conjunto de la situación, del que sus llamados anteriores hacen parte igualmente. El niño no desea esta extensión del contexto, sin embargo"[6].

El pastorcito sentó un precedente y creó la presunción en favor de su mentira, tanto como el niño veraz[7] puede sentar precedentes y crear la presunción de veracidad en todo lo que dice, ¡lo que le permitirá mentir más eficazmente![8].

---

[6] *Traité*, p. 166.

[7] La fábula es de R. Pombo.

[8] La proverbial historia del cerezo, seguramente que le permitió a G. Washington ser eficaz ¡con más de una mentira!

La historia del prestigio justifica la máxima "un mensonge ne trompe bien que celiu qui le fait" (C.A.D. *Hondetot*, Dix épines pour une fleur), ya que, como se dice "el castigo del mentiroso es no poderle creer a nadie", aunque en nuestro caso "el mentiroso cree lo que dice, pero su público no".

Pero cuando todos los pastorcitos son mentirosos, perfectamente puede suceder lo que se dice afirmaba el conde de Cavour, que logró la unidad italiana valiéndose, en parte, de este sutil artificio: *"He descubierto el arte de engañar a los diplomáticos. Digo la verdad y, naturalmente, no la creen"*.

No olvidemos que Descartes utiliza este mismo raciocinio jurídico cuando descalifica a los sentidos como *testigos* veraces, porque a veces le han mentido.

Toda interpretación es *selectiva* porque siempre trata de presentificar elementos que interesan al orador; por lo mismo se expone al reproche de ser *parcial y tendenciosa*. Según Perelman, quien piensa dirigirse al auditorio universal, debe tener en cuenta este reproche, ya que una argumentación que favorece a un partido deberá ser balanceada con la argumentación del partido contrario, para que el *juez imparcial* -pero no don Prudencio-, pueda decidir según la máxima *et audiatur altera pars*. Sin embargo, "pasar de esta exigencia a la afirmación de que es preciso presentar la totalidad de los elementos de información, acordando a cada uno el lugar que debe ocupar, es suponer que existe un criterio que permite determinar cuáles son los elementos pertinentes y suponer que se puede agotar el inventario de la totalidad. Esto es una ilusión...[9].

No obstante, creo que hay situaciones en las que la parcialidad y la tendencia son obvias en función del contexto. Los lógicos tradicionales y modernos, Copi, Toulmin, Carney y Scheer, hablan de una *falacia de énfasis* que consiste en sacar las citas del contexto, en mutilarlas, en introducir bastardillas donde no existen o en eliminarlas donde existen; ya que -agrega Toulmin-, los enunciados sólo se pueden interpretar con exactitud en los contextos más amplios en que aparecen:

> "puede ser de crucial importancia saber si el argumento particular estaba destinado a los miembros de un sindicato, a los estudiantes del colegio o a un congreso científico. Sin esta información, no podemos esperar entenderlo adecuadamente, como quería el autor que se le tomara. De manera análoga, es crucial saber si el autor del pasaje era irónico, expositivo o analítico, o si sus propósitos eran literarios, científicos o morales. Sin esta información seremos incapaces de comprender su tesis"[10].

---

[9] Ch. Perelman. *Traité de l'argumentation,* p. 160.

[10] J. Toulmin. *Introduction to Reasoning*. Macmillan, 1979, p. 181.

Me parece que esta parcialidad se encuentra en buena parte de la propaganda política y que esa parcialidad es mendaz en tanto que busca engañar; no ilustraré mi tesis aquí, puesto que en la sección sobre falacias me detendré sobre el asunto. Aquí sólo diré que *silenciar* parte de los datos aun en situaciones que no tienen que ver con el auditorio universal, tanto como recalificar al *voto* de *veto*, a la *reubicación* de *exclusión* o a una *edición de Toá*, como de *trabajo filosófico antimetafísico*, es mendaz si se conoce el contexto en el cual se han producido los silencios y las recalificaciones![11].

Sección tercera: incompatibilidades argumentativas y mentira

En la teoría de la argumentación existe una clase de argumentos cuasilógicos; ellos pretenden tener alguna fuerza en tanto se presentan como comparables con razonamientos formales -lógicos o matemáticos-, pero sólo un esfuerzo de reducción o precisión (no formal) les permite dar una apariencia demostrativa. Entre ellos se encuentra la incompatibilidad, análoga de la contradicción lógica[12].

La incompatibilidad se parece a la contradicción en cuanto consiste en dos afirmaciones (también normas o valores) entre las cuales hay que escoger, a menos que se renuncie a ambas; pero a diferencia de la contradicción, la incompatibilidad depende de una decisión, que una vez puesta –y no levantada–, aparecerá como algo que depende de la naturaleza misma de las cosas. También difieren las incompatibilidades de las contradicciones, en tanto que aquellas sólo existen en función de las circunstancias: se requiere que dos reglas sean aplicables simultáneamente, para que se presente el conflicto; desde el momento en que se pueden aplicar sucesivamente se desvanece la dificultad.

---

[11] En vez de filósofo antimetafísico yo hablaría de *filósofo a palos*. A veces encontramos cuerpos sin órganos que preferiría llamar *sin hígados*.

[12] Ch. Perelman. *Traité de l'argumentación*.Editions de l'université de Bruxelles (3a. ed.), 1970, pp.262 y ss.

Frente a reglas o normas incompatibles se impone, normalmente, una *jerarquía* que implica el sacrificio de una de las dos reglas en conflicto. Pero, a veces, se recurre a *técnicas* que permiten evitar la *incompatibilidad* o a aplazar la decisión.

Algunas de ellas son:

1. *La mentira*, que como ya lo sabemos, es la realización de un acto lingüístico contrario a las intenciones, pensamientos, etc., con la intención de decir algo contrario a aquellas intenciones, pensamientos, etc., y con la intención de engañar a otros como consecuencia de tal falsedad.
   En efecto, la mentira puede resolver una incompatibilidad, pero al precio de crear nuevas dificultades -incompatibilidades- en el futuro; pues "la mentira es como la limosna, aplaza el problema sin resolverlo, haciéndolo más pesado" ("más fácil se coge a un mentiroso que a un cojo"); pero resuelve el problema presente, que es el más urgente[13].
2. *La hipocresía*, que consiste en aparentar o hacer creer que se adopta una conducta conforme a la que otros esperan del hipócrita; el hipócrita aparenta adoptar una regla de conducta conforme a la de los demás para no tener que justificar una conducta que prefiere o adopta en realidad; por lo mismo, la hipocresía no sólo es "un homenaje del vicio a la virtud", sino, más precisamente, "un homenaje a un valor determinado, a saber, el que se sacrifica, fingiendo seguirlo, porque se rehusa confrontarlo con los otros valores en conflicto"[14].
3. *La ficción* es una mentira aceptada por las partes (a la inversa, la mentira sería una ficción unilateral), por las *convenciones sociales* o el *sistema social*, que permite conducirse y razonar como si algunos hechos se hubiesen producido o no, contra lo que sucede realmente.

---

[13] De allí que "mendacem memorem esse opportet" (Quintiliano).
[14] *Traité*..., p. 268.

Perelman, en el *Tratado de la argumentación* cita dos ejemplos maravillosos, el primero de Proust y el segundo de *El Crisantemo y la espada*.

> "en algunos casos ante la imposibilidad de un entendimiento se prefiere convenir que el hijo de Luis XIV, no recibirá en su casa a tal soberano sino fuera, al aire libre, para que no se diga que al entrar en el castillo, uno precedió al otro; el Elector Palatino al recibir al duque de Chevreuse para comer, fingió para no darle la mano, estar enfermo y come con él, pero acostado, lo que resuelve la dificultad"[15].

y agrega Perelman:

> "Es regla en el Japón, no recibir huéspedes sino con ropa limpia; si el granjero es sorprendido en su trabajo por un huésped inesperado, el granjero simulará no verlo hasta el momento en que haya cambiado de ropa, lo que podrá hacerse en el cuarto en que el huésped espera"[16].

4. *El silencio.* A veces "el que calla otorga" o "no dice nada", para no delatar algún secreto, pero con frecuencia el silente se calla para "evitar tomar una decisión relativa a una incompatibilidad[17].
5. *La enfermedad diplomática,* sirve para evitar tomar algunas decisiones, pero también para esconder -como don Prudencio- el hecho de que ya se tomó una decisión.

   De nuevo Perelman trae a colación una ilustración llamativa:

   > El interesado, decidido a no participar en una reunión, finge estar en la incapacidad de escoger, a causa de su enfermedad[18].

Es, de nuevo, curioso observar que un diccionario de teología moral considera que decir "La señora no está", queriendo decir que "La señora no puede o no quiere recibirla", no es una mentira

[15] *Traité*..., pp. 266-267.
[16] *Ibid*., p. 267.
[17] *Traité*, p. 267.
[18] *Traité*, pp. 268-269.

sino una expresión que comúnmente se entiende en un sentido diferente al que tienen las palabras; es decir, no es una mentira sino una *cortés restricción mental* en el sentido amplio[19].

6. *La mala fe*, es un concepto típicamente sartriano; según Sartre es una actitud determinada que "a la vez, es esencial a la realidad humana y tal que la conciencia, en lugar de dirigir su negación hacia afuera, la vuelve hacia sí misma[20]. Con frecuencia se la asimila a la mentira, pero la mala fe es *una mentira a sí mismo*; la mentira es una actitud negativa que apunta a lo trascendente (lo que hace que el mentiroso esté al corriente de la verdad que ignora el interlocutor); en la mala fe se trata de enmascarar una verdad desagradable o presentar como verdad un error agradable, pero, con la diferencia de que aquí yo mismo me enmascaro la verdad y, así, desaparece la dualidad del engañado[21]. Sartre considera que la mala fe es un cierto arte de formar conceptos contradictorios que unen en ellos una idea y la negación de esta idea; sin embargo —agrega Perelman—, por los ejemplos que él da, se puede colegir que no estamos en el dominio de lo contradictorio sino en el campo de las incompatibilidades, tal como se ve en el caso de la mujer que acepta extasiada las palabras espirituales de su interlocutor y simultáneamente se deja coger la mano[22].

Sección cuarta: falacias y mentira

En alguna tradición lógica se acostumbra distinguir entre dos clases de argumentos irrelevantes (o débiles), cuales son los *paralogismos* y los *sofismas*; los primeros son argumentos simplemente paralógicos o para-argumentativos; los segundos

[19] *Diccionario de teología moral*, dirigido por el Cardenal Francisco Roberti, Editorial Litúrgica Española, 1960.

[20] *El ser y la nada*, Losada, 1966, p. 92.

[21] *Ibid*., pp. 92-93.

[22] *Traité*, p. 269.

son argumentos con los que se deleitan los sofistas para *engañar o embarazar al adversario en la discusión.*

En general, los lógicos también están de acuerdo en que esta distinción no es pertinente porque cuando se habla de lógica, las intenciones del agente no cuentan. Mi idea es que todos distinguimos entre estas dos clases de argumentos, a veces tenemos criterios explícitos para distinguirlos, y la distinción es útil dentro de la teoría de la argumentación (que incluye locutor, interlocutor e intenciones), en general, y, en particular, para nuestro estudio de la mentira.

Para simplificar las cosas, a los paralogismos lógico-formales los llamaré *razonamientos no válidos* (o inferencias inaceptables); a los paralogismos argumentativos, *falacias*, siguiendo una vetusta tradición, y a los paralogismos argumentativos de mala fe con intención de engañar los llamaré *sofismas*. Según Aristóteles, el sofista, con su argumento puede proponerse cinco cosas: la refutación, el error, la paradoja, el solecismo y hacer charlar al interlocutor[23]. Para mi propósito sólo me interesa la segunda (a la cual se puede reducir la cuarta); me parece que el inducir en la paradoja (y quizás en el solecismo) no son fines específicamente sofísticos, y los "pretendidos" sofismas de esta clase más bien deberían llamarse *enigmas para hacer pensar* (tales como la paradoja del mentiroso, y las dificultades del cornudo, del velo, del sorites, tanto como las dificultades de Zenón de Elea).

Hechas estas precisiones pasemos al estudio de dos sofismas evidentes para cuya detección disponemos de criterios más o menos aceptados -es decir, de la regla de justicia con reciprocidad-.

El primero tiene que ver con una propaganda (de la radio y la televisión colombianas) de un dentífrico al que llamaré REFREGATE. Este anuncio, en una de sus versiones, dice así:

> "¿Sabía usted que la caries dental sólo pudo ser curada hace treinta años? Se descubrió que la caries es producida por la capa bacteriana que dejan los residuos de la comida en la boca.

---

[23] *Refutaciones sofísticas*, Cap. 3, parágrafo 1.

Para evitar la carie dental cepille sus dientes con crema dental Refregate".

Este argumento es muy curioso, porque tiene premisas presuntamente verdaderas, pero conclusión evidentemente falsa, ya que de todos es sabido que la limpieza eficaz de la dentadura no la produce el dentífrico sino el cepillo (y, en su defecto, aún mejor, la seda dental)[24].

El sofisma es obvio -para una persona semiculta-, pero indudablemente que busca engañar al gran público, puesto que lo que busca una multinacional del negocio no es de ninguna manera dar la información adecuada en todos sus pasos.

Y aún en el caso de que la información fuese adecuada eso no haría más racional la publicidad, porque como lo anota Popper, no es que la propaganda carezca de razones y argumentos; al contrario, ella abunda en justificaciones; pero estas razones -reales o fingidas- son unilaterales, porque siempre van en una sola dirección; el auténtico argumento racional exige reciprocidad y por lo mismo debe someterse a la discusión pública. Esto es lo que no permite, en general, la publicidad.

El segundo, más espinoso, tiene que ver con la reciente campaña electoral de un país latinoamericano que culminó con la elección del presidente a quien llamaré con un supuesto nombre, Virigoil Cobra. De todos es conocido, el mismo día del cierre de campaña la oposición de Cobra, le lanzó un terrible petardo propagandístico, en el que denunciaba sus antecedentes como petrolero -cosa muy sabida por los profesores universitarios-, y sobre todo, la demanda millonaria que él y su familia tenían contra el Estado por concepto de las regalías de la concesión Cobra -el monto era dos y media veces superior al famoso robo del erario de 12.5 millones de dólares y se daba por descontado que la familia Cobra perdiera el pleito-. Los abogados colombianos tienen un dicho: "aquel

[24] Esta falacia tan frecuente en la publicidad es la que justifica decir "que la publicidad es el arte de sacar mentiras completas de medias verdades". Varios estudios sobre las falacias en la publicidad comercial y política se pueden encontrar en A. Huxley. *Nueva visita a un mundo feliz*, Seix Barral, 1984, Cap, IV, V, VI. También consúltese a Hitler, *Mi lucha*, Cap. IV de la primera parte y Cap. XI de la segunda.

abogado es tan malo, que perdió un pleito con el Estado". Dejo de lado, el análisis de si fue un golpe bajo de la oposición, de si fue oportuno o inoportuno, etc. Me limito a estudiar la respuesta que el periódico *The Time,* único periódico colombiano escrito en inglés, dio al famoso programa televisivo. En su página editorial decía más o menos esto, que no altero ni interpreto, en lo esencial:

> No es el doctor Cobra ni su dignísima esposa los que tienen demanda contra la nación, sino sus dos hijos; pero si fuera el doctor Cobra, el demandante, esto no tendría nada de ilícito porque tanto *él como cualquier ciudadano* puede demandar reparación a la nación cuando se cree lesionado injustamente en sus bienes por ella (cosa curiosa, el editorialista no hablaba de la vida o de la honra).

Es aquí donde está la falacia, porque si las cosas fueran así tendríamos un estado de derecho justo donde se aplica la regla de justicia, pero *muchos ciudadanos cualesquiera* sabemos que una de las condiciones que imponen las instituciones públicas a los demandantes de brazos caídos, es la de permanecer por fuera de ellos hasta el fallo, o de desistir de la demanda.

Esto lo sabemos muchos ciudadanos que hemos padecido tal situación jurídica, y el sofisma no nos engaña; pero si engaña -y allí está el sofisma- a la inmensa mayoría que no ha tenido tal desdicha ¡o a aquellos que se contentan con los argumentos de *The Time*!

El criterio que me permite decir que tal argumento es un sofisma es simplemente -como ya lo anuncié-, *la regla de justicia,* según la cual es razonable tratar de la misma manera a seres o situaciones que pertenezcan a la misma categoría (en este caso, ciudadanos, no prófugos, ni suspendidos en sus derechos, con una demanda de indemnización contra la nación).

En el caso anotado hay una flagrante violación de la regla de justicia con reciprocidad, ya que es la *ley del embudo* o la apuesta de que con cara gano yo y con sello pierde usted, que se resumen en el famoso *sofisma del ventajoso:* cuando las decisiones me gustan, los procedimientos son inobjetables; cuando no me gustan

las decisiones, los procedimientos son inadecuados e inoportunos.

Lo cómico que *nunca se equivoca* sanciona fulminantemente esta forma de sofisma.

> "¿No es chistoso que cuando otro tarda mucho en hacer una cosa lo tildemos de lento? En cambio, cuando nosotros nos retrasamos en hacerla es porque somos concienzudos. Si el otro no hace esto o aquello, es perezoso; cuando nosotros dejamos de hacerlo, es que estamos muy ocupados. Si aquél hace algo sin esperar a que se le diga, se ha tomado atribuciones que no le corresponden; si nosotros procedemos espontánea-mente es porque tenemos iniciativa. Cuando el otro sostiene con vigor sus puntos de vista, es terco; si nosotros afirmamos fogosamente los propios, somos personas de convicciones firmes. Cuando él hace caso omiso de las reglas de urbanidad, es mal educado, si las violamos nosotros, nos tenemos por muy originales".

Los sofismas tienen dos características comunes con la mentira:

1. Buscan engañar y por lo mismo esta intención debe permanecer secreta (si pretende ser eficaz);
2. son argumentos *que se parasitan* sobre la argumentación pertinente, atinada, etc.

He repetido hasta la saciedad, valiéndome de Perelman, que el hecho de que la argumentación pueda utilizarse de manera sofística, confirma -de manera espectacular-, su valor intrínseco: precisamente porque la argumentación retórica tiene algún valor, es por lo que puede emplearse de mala fe, de la misma manera que la falsificación de billetes de banco no se concibe si no existieran billetes auténticos que tienen valor. He insistido con Austin en que la idea de engaño sólo puede existir en un *background* normal de no engaño (no sabría qué decir si Regina 11 exclamara: "mi bola de cristal me engaña"). Creo que ahora sólo me queda dejar decir al Filósofo que la *apariencia* sólo es pensable a partir de una realidad:

> "Es evidente que hay unos silogismos que son verdaderos, y otros que lo parecen sin serlo. Como en tantos otros casos, esta confusión nace aquí de

cierta semejanza que pueden presentar igualmente los discursos. Y así, entre los hombres hay unos que gozan realmente de salud, y otros que sólo tienen la apariencia, hinchándose y ataviándose a sí mismos... Unos son hermosos por su propia belleza, y otros lo parecen a fuerza de componerse...; estos casos son verdaderamente de plata y aquéllos de oro, y otros no lo son realmente, y lo parecen engañando a nuestros sentidos..."[25].

Sección quinta: cómico y mentira

Creo que mis lectores saben ya que lo cómico del discurso y de la argumentación son reactivos que permiten *detectar* conductas discursivas o argumentativas anormales o patológicas, por una parte, y por otra, *dar a entender*, mediante el uso de conductas discursivas o argumentativas extravagantes, que comprendemos el uso adecuado del lenguaje y de los argumentos[26]. En relación con la mentira ya hemos encontrado tres casos bastante curiosos.

El primero tiene que ver con la historia cómica narrada por Freud, que en aquel lugar llamamos el chiste del *ultrasuspicaz* (desconfiado); el segundo tiene que ver con la historia del capitán y su primer oficial, en la cual se mentía diciendo la verdad, pero infringiendo una de las máximas de la conversación; y el tercero con la falacia que infringe la regla de justicia con reciprocidad y a la que hicimos alusión al terminar la sección anterior. Ahora me limitaré a hacerle anotaciones muy someras a tres historias de mentiras:

---

[25] *Refutaciones de los sofistas*, Cap. 1, parágrafo 2.

[26] Iriarte, *El Buey y la Cigarra*:
"Arando estaba el Buey, y a poco trecho la Cigarra, cantando le decía:
–¡Ay, Ay! ¡Qué surco tan torcido haz hecho! Pero él respondió:
–Señora mía, si no tuviera lo demás derecho, usted no conociera lo torcido".

1. La primera es la caricatura de Velezefe publicada hace casi dos años en el diario *El Colombiano*, con motivo de la celebración del célebre concurso de "mentirosos" que se realiza en la ciudad de Medellín, y en la cual aparece un juez tomándole el juramento a uno de los "mentirosos": "¿Jura usted decir la mentira, toda la mentira y sólo la mentira?".

Tal chiste imita la forma solemne del juramento "¿Jura decir la verdad, toda la verdad y sólo la verdad?". Tal fórmula nada tiene de anormal (aunque en algunos contextos es una exigencia desmesurada), pero tan pronto se la parodia en la forma anotada se vuelve paradójica ya que desde el momento en que se jura decir toda la mentira y sólo la mentira se excluye que sea toda y sólo ella (a no ser que la interprete en una de las formas que da Aristóteles a la paradoja del mentiroso, según la cual quien ha jurado que perjurará, al perjurar jura en verdad sobre este punto solamente, pero no jura en verdad de manera absoluta[27]). Pero el efecto cómico se amplifica por la confusión que se da entre mentira y exageración ("mentira" o "caña"), ya que bien se podría jurar (aunque es bastante difícil) "decir exageraciones y sólo exageraciones".

2. Consuelo Lago publicó otra caricatura en *El Espectador*, más recientemente, pero en un contexto que no pude, ni puedo, identificar, haciéndole decir a su personaje, la Negra Nieves, que toma un teléfono muy digna y decidida: "La verdad ante todo, ¡sea cual sea! ¡Aunque sea mentira!".

Me parece que la explicación es casi obvia; en medio de nuestras exigencias tan categóricas de verdad sin condiciones y a cualquier precio (aunque mueran Sansón y los filisteos), nos terminamos transando por cualquier mentira que nos agrade o edulcorando (y aun velando) cualquier verdad que nos disguste.

3. M.T. Herrán en su primer artículo de una serie de artículos consagrados al tema ¿La sociedad de la mentira?[28], cita el caso de unas mentiras muy sutiles de las cuales a veces ni el propio autor cae en la cuenta, como ésta:

---

[27] *Refutaciones sofísticas*, Cap. 25.

[28] Actualmente en forma de libro.

> "Un padre observa a su hijo -sin que éste se dé cuenta- tomar de la cartera de la mamá un billete de cien pesos".
> "¿Dónde conseguiste esa plata?". Le pregunta luego.
> "Me la regalaron" contesta el hijo.
> "¡Mentiroso!" —grita el padre—. "¡Vi cuando la tomabas de la cartera!".

M.T.H. agrega, con su psiquiatra de cabecera, este segundo comentario: "sin duda, el hijo mintió. Pero el padre también, al hacerle al hijo una pregunta como si no supiera de dónde había tomado el dinero".

En esta ilustración lo que me parece chistoso no es la historia, que no es cómica, sino los comentarios del psiquiatra. En primer lugar, la mentira tiene que ser voluntaria y consciente, pero si el autor no cae en la cuenta, puede ser cualquier fenómeno psiquiátrico o psicoanalítico pero no una mentira. El segundo comentario es algo más atinado porque, como ya lo dijimos a propósito de la implicación pragmática, quien pregunta implica que *desconoce* la respuesta y que le *interesa* y puesto que la conoce, *miente*. Pero no toda pregunta tiene esa implicación; conocemos preguntas que no buscan ser contestadas (las preguntas retóricas); y en el caso presente bien pudo ser una pregunta para facilitarle al hijo una confesión de parte menos dramática, como la que le hizo el padre a Washington.

¡Hasta el día de hoy no sé cuál prefieren los psiquiatras![29].

[29] Existe, podría agregar, *la mentira del ingenuo* que aún no sabe mentir, donde lo cómico sanciona esta ignorancia! Se trata de la historia del niño a quien su padre le da lección para que niegue su presencia cuando lleguen los chepitos a cobrarle viejas deudas. Cuando éstos llegan el niño sale y les dice "que mi papá les manda a decir que no está".

III
MENTIRA Y DERECHO

Los seres humanos normalmente tienen conflictos; tales conflictos pueden resolverse mediante la *violencia*, por la *transacción*, y cuando esta última no es posible, por el recurso de la *mediación* de un juez imparcial. La forma más elaborada de mediación en los conflictos humanos es la *institución* del derecho, que, por lo mismo, no puede existir si no hay jueces que administren justicia.

A pesar de que el derecho busca resolver casos *prácticos de acuerdo* con la verdad de sentido común y jurídica para lograr *la seguridad jurídica*, con frecuencia, determina situaciones o hechos contrarios a ellas para tener el máximo de seguridad, ya que en el derecho, muchas veces, se presentan conflictos entre valores, y en estos casos son preferibles la justicia, la confianza, el respeto, el amor, la verdad etc.

Así por ejemplo, en el derecho moderno la *presunción de inocencia* garantiza al inculpado el derecho al *silencio*; incluso, agrega Perelman, "el derecho americano va todavía más lejos y en la quinta enmienda de la Constitución permite incluso guardar silencio a un testigo bajo juramento, si en virtud de su testimonio

corre el riesgo de incriminarse a sí mismo"[1].

La pretendida *ciega señora justicia* a veces, por razones bastante videntes, le permite al reo la mudez. La tortura, eufemísticamente -pero no por razones de cortesía-, llamada "interrogatorio" es una abominable petición de principio.

Igualmente, en el derecho, muchas personas están obligadas al *secreto confiado* en razón de su profesión: médicos, cirujanos, comadronas, abogados, confesores, etc.; tal obligación los exime de testimoniar cuando se les exija excepto cuando tal secreto, como puede suceder con los secretos médicos, pueda afectar al paciente, a la familia o a la sociedad.

De la misma manera, la *mentira* sólo es punible si el testigo se ha comprometido bajo la gravedad del juramento. El código belga no admite que se citen como testigos al cónyuge o a los parientes en línea recta de una de las partes, y cuando se les oye, sin obligación de prestar juramento, estipula que no se les puede condenar por falso testimonio o por declaración falsa si han testimoniado en favor del reo. En este caso se anteponen a la verdad, las relaciones de confianza y amor que se supone existen entre parientes próximos.

Por el contrario, una *verdad sin pruebas*, es calificada de calumnia, es decir, de mentira agravada; como de nuevo, anota Perelman, en moral, "los ruidos incontrolables bastan para hacerle mella a la reputación de alguien, ya que en moral, parece que todo el mundo es competente y no existen *procedimientos* que permitan reglamentar la carga de la prueba y permitan absolver o condenar, según la moral[2]; pero en derecho, existen las *presunciones* legales *juris tantum* que son complemento indispensable de la función judicial y de la obligación de juzgar".

---

[1] En esta tercera parte me inspiro muy literalmente de Ch. Perelman: *Lógica jurídica y nueva retórica,* Civitas, 1979. *Droit, Morale et Philosophie*, Pichon et Duras, 1976. *Logique et Argumentation*, Presses Universitaires de Bruxelles, 1971.

[2] Normalmente, la prensa comete esta clase de injurias pero creemos que a ella se le debe reconocer el derecho de ser vocero de la opinión común, si fuese *limpia e imparcial.* El escándalo de Watergate es un bello ejemplo de denuncia moral que terminó siendo jurídica.

Incluso, en el código belga, en algunos casos, por ejemplo, *la denuncia del enemigo* está severamente castigada y la gravedad de la pena es proporcional a la gravedad de las consecuencias de la denuncia. Aquí, de nuevo, *se puede ser culpable*, no sólo propagando mentiras que suponen un ataque al honor de la persona, sino alegando hechos cuya verdad no se está en disposición de probar.

Sin embargo, la forma más espectacular -en apariencia- de desafío a la verdad dentro del derecho se encuentra en la *ficción jurídica* que es un procedimiento de técnica jurídica "consistente en suponer un hecho o situación diferente de la realidad (jurídica) para sacar consecuencias jurídicas". Se recurre a la ficción cuando, por una u otra razón, las categorías y las técnicas jurídicas no permiten dar una solución justa, aceptable o razonable, al problema en cuestión.

Perelman cita un ejemplo sorprendente para un espectador de una sociedad de justicia desigual, injusta, de justicia inoperante y en la que cada cual quiere -a veces, puede- hacer justicia por sus propias manos. Se trata de la *revolución de los jueces* en Inglaterra.

A finales del siglo XVIII, la ley penal condenaba a la horca a todos los culpables de *grand larceny* (delito grave). Esta ley calificaba de delito grave al robo de 40 chelines o más, durante muchos años los jueces ingleses estimaron que todos los robos, sin importar la suma, eran de 39 chelines.

El otro caso es más conmovedor y, a todas luces, nuestra sociedad estará de acuerdo con el fallo: "una respetable madre de familia, que había actuado conscientemente y con la ayuda de un médico católico, provocó la muerte de su hijo, que nació en condiciones monstruosas a consecuencia de los efectos nefastos, pero no conocidos en aquella época de una droga, el Softenón, fue declarada no culpable por el jurado, aunque la ley belga distinguía la eutanasia de un homicidio puro y simple".

Tales ficciones descorazonarán al juez -mi amigo Eutiquio-, que cree que el derecho nada tiene que ver con la justicia, pero me animan a seguir pensando la justicia dentro del derecho porque como anota, de nuevo, mi maestro, "la obligación de recurrir a

la ficción es significativa, pues indica que la realidad jurídica constituye un freno inadmisible para una buena administración de justicia". De hecho cuando en el proceso de 1808, se evaluó en 39 chelines el robo de 10 libras esterlinas, explotó la ficción y se tuvo que modificar la ley. Esta es la función -u oficio- de las ficciones. Conservan las apariencias y el sistema, hasta que ello sea posible. Cuando la ficción es flagrante, ¡el poder legislativo deberá modificar la ley! He aquí las ventajas de la ficción judicial; pero en eso mismo radican sus peligros, porque así como se puede utilizar "la falsa calificación de los hechos" por preocupaciones de equidad, también se puede emplear para perseguir a los enemigos políticos como sucedió en la Alemania hitleriana y en la Rusia stalinista, para enviar a los inocentes a la cámara de gas o a penas de trabajos forzados, partiendo de disposiciones legales, pero por crímenes imaginarios. Debo anotar que las ficciones jurídicas difieren de las presunciones *juris tantum* y *juris et de jure*, porque las ficciones son calificaciones de los hechos contrarios a la realidad jurídica, para sacar conclusiones jurídicas. Mientras que las presunciones *juris tantum* son técnicas de procedimiento que dispensan de la prueba a quien favorecen y facilitan la tarea del juez, o del administrador, de juzgar en ausencia de hechos difíciles de probar; esta presunción *favorece a una de las partes* (es parcial), pero admite prueba en contrario, permitiendo que se manifieste la verdad, pero teniendo en cuenta, a la vez, otros valores tan importantes como la verdad. Las presunciones *juris et de jure* no tienen que ver con la prueba de un hecho pasado sino que promueven una influencia sobre los hechos futuros de manera que se conformen, tanto como sea posible con la presunción establecida (la presunción de ignorancia de la ley)[3].

Estas presunciones, estoy dispuesto a aceptarlo, son técnicas de procedimiento para hacer *como si* los hechos *pasados* o *futuros*, fuesen verdaderos, pero las *ficciones califican falsamente los hechos jurídicos*. Es de anotar que cuando el legislador califica con falsedad la realidad común estamos en presencia de presunciones; las ficciones tienen más que ver con la función jurisprudencial.

[3] Que el Diccionario de Lalande y algunos juristas califican de ficción.

IV
ÉTICA Y MENTIRA

Sección primera: un poco de historia

Una reflexión ética sobre la mentira, obligadamente debe comenzar con Kant tanto por su afirmación *categórica* de que *no es lícito* (en sentido jurídico o moral), mentir, en ninguna circunstancia, cuanto por lo *chocante* de esa misma tesis.

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant explicita su primera fórmula del imperativo categórico: "obra siempre según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se vuelva ley universal" -imperativo porque es un deber de someterse a él en razón de la libertad humana, y categórico porque este deber es incondicional-; si prometo, sin tener la intención de cumplir la promesa, aunque pueda serme útil para salir de algún aprieto, no es moral, no es racional, ya que si erigiese el motivo de esta acción en ley universal, nadie cumpliría sus promesas y resultaría *una falta de confianza generalizada*; algo similar sucede con la mentira (de la que la promesa insincera es sólo un caso, ya que no puedo querer que todo el mundo mienta, pues no habría más la posibilidad de la comunicación y de la confianza mutua).

El *deber de la veracidad es incondicional y no admite excepciones*[1].

Kant distingue entre deberes estrictos y deberes amplios; son estrictos, para consigo mismo, no suicidarse y, para con los demás, *no mentir* y pagar sus deudas; son amplios, para consigo, no desperdiciar sus dotes naturales y, para con los demás, ayudar al prójimo cuando está en desgracia. Es claro que los deberes estrictos son superiores a los amplios puesto que si debo pagar mis deudas, me eximo -de alguna manera-, de ayudar al necesitado; y si un asesino te pregunta si tu amigo, que persigue, está refugiado en tu casa -en caso de que lo esté- debes decir la verdad[2].

---

[1] "La veracidad es un deber que debe ser considerado como la base de todos los deberes que se fundan sobre un contrato, deberes que si toleran la menor excepción, su ley se vuelve cambiante y vana". *Sobre un pretendido derecho a mentir por humanidad*. En *Teoría y práctica*, Tecnos, 1986.

[2] En el número 45 de *Kant Studien* apareció un artículo de H.J. Paton, *An Alleged Right to Lie. A Problem in Kantian Ethics,* se hacen puntualizaciones importantes sobre este artículo de Kant, que pueden relativizar mi análisis de este texto pero no lo destruye de manera decisiva. Ellos son:

1. El artículo de Kant es de 1797 y responde a uno de Constant en el que arguye que si todos adhiriéramos de manera estricta al principio de decir la verdad, ninguna sociedad sería posible; "la prueba de esto está en las consecuencias inmediatas que un filósofo alemán derivó de este principio. Él llegó a afirmar que sería un crimen decirle una mentira a un asesino que nos preguntara si un amigo a quien él persigue se esconde en nuestra casa". Constant no menciona a Kant.
2. Lo más extraño del caso es que aunque un filósofo alemán llamado Michaelis había publicado una tesis como la que critica Constant, Kant mismo, no lo habría hecho -lo que es realidad, por lo menos, con esta ilustración del asesino-.
3. Kant, que ya tenía más de 73 años y estaba en la cima de su fama, lo tomó como un ataque indirecto a sí, bajo el disfraz de "un filósofo alemán".
4. Indignado por lo que consideró como un insulto a la filosofía alemana, asume su defensa refiriéndose a Constant como "el filósofo francés" en una discusión que toma los colores de un partido internacional de *football*.
5. La doctrina que Kant defiende en este opúsculo repugna de manera manifiesta al sentido común tanto en cuanto a la tesis como a su justificación.
6. Aunque no estamos seguros de lo que puede escribir un estudiante en sus notas de clase, se puede decir que Kant en sus *Conferencias sobre la Ética* de 1780, y en otras obras como *La Antropología* y su *Doctrina de la virtud* -cuando estaba en plena posesión de sus poderes mentales-, acepta las restricciones mentales -o por

Esta última ilustración que es de B. Constant, dio lugar a una respuesta de Kant -*sobre un pretendido derecho a mentir por humanidad*-, en la que confirma su tesis, pensando no sólo en el daño eventual que pueda recaer sobre *el prójimo* sino también *sobre sí,* alegando las siguientes razones:

1. En la mentira, "hago, tanto como depende de mí, que, en consecuencia, todos los derechos fundados sobre contratos se vuelven caducos y pierden vigor, lo que es una injusticia cometida contra *la humanidad en general*".

2. Además, si por una mentira haz impedido obrar a alguien que se alistaba a cometer un crimen, tú eres responsable jurídicamente

---

lo menos no las condena-, acepta la doctrina curiosa de que varía de acuerdo con lo que previamente habíamos declarado o no a nuestro interlocutor e intentábamos decirle que es verdadero. Allí analiza el caso del ladrón que me pregunta si llevo dinero; si decimos que no, le diremos una mentira, si él nos fuerza, mi mentira es un acto de autodefensa y me es permitido defenderme. Si esto es verdad cuando me defiendo de un ladrón, *a fortiori* lo será cuando trato de defenderme o defender a alguien -un amigo-, de un asesinato.

7. Según todos los indicios Kant endureció su doctrina pasada al calor de la emoción ya mencionada; pero en trabajos anteriores fue menos rigorista de lo que muchos comentaristas piensan.

8. Sin embargo, parte de las dificultades de Kant se deben a que no acertó a distinguir netamente *los principios morales* que son las condiciones de posibilidad de la moral y no admiten excepciones -las fórmulas del imperativo categórico-; las leyes morales, como "no matarás" o "no mentirás", no se aplican a todos los humanos finitos conocidos y que poseen ciertas características empíricas -por ejemplo, que tenemos de matar o de mentir-; y las *reglas morales* que son de más bajo nivel y sólo se aplican a clases particulares de hombres -por ejemplo, el deber de un verdugo o de un soldado a matar-. Estoy de acuerdo con lo central de este análisis y le reconozco grandes méritos interpretativos. Sin embargo, parto de la base de que Kant escribió este artículo en pleno uso de sus facultades mentales; si fue como reacción a su nacionalismo ofendido o a un desgaste de sus facultades mentales, no me atrevería a analizarlo. De 1797 -es decir del mismo año-, datan su *Doctrina del Derecho* y su *Doctrina de la virtud,* y de 1798, *El conflicto de las facultades.*

de todas sus consecuencias, porque es posible si dices la verdad, que el fugitivo "haya salido sin ser notado, y escapado al peligro"; en cambio, si mientes, diciendo que no está, y que realmente haya salido -sin que lo supieras-, y el asesino lo encuentra y realiza el acto, con derecho se te puede acusar de ser el "origen" de su muerte, ya que "si hubieras dicho la verdad, el criminal hubiese sido detenido por los vecinos que han acudido en su defensa y se hubiera impedido el crimen". Con respecto a la primera razón, que es sin duda la más sólida, Kant agrega que la mentira es "una declaración intencionalmente falsa y no es necesario agregarle la cláusula que hace que haga daño a otro, que los juristas exigen para su definición (*mendacium est falsiloquium in praejudicium alterius)*; ya que siempre es nociva para otro; aunque no sea a otro hombre, es la humanidad en general, puesto que descalifica la fuente del derecho".

En esta tesis, parece que Kant concuerda con Santo Tomás al considerar que la mentira se define *esencialmente* por la intención de decir algo contrario a lo que se piensa, siente, etc., es decir, *algo contrario a la verdad*, sin que interese el ánimo de engañar ni el interés de hacer daño a otro (calumnia, en el sentido jurídico).

Como podríamos decirlo, en nuestra jerga lingüística, universalizar la máxima de la mentira sistemática conduciría a la eliminación de la comunicación humana y de la sociedad. Como lo dijimos en nuestro trabajo sobre Austin, Kant descubrió que *nadie puede mentirle a todos todo el tiempo*, es analítico, a eso se debe el *formalismo* de la moral kantiana.

Santo Tomás de Aquino, tan inteligente como despreciado, había dicho -ya lo dijimos en una nota en pie de página, refiriéndose a la veracidad como una virtud que tiene que ver con la justicia-, que:

> "puesto que el hombre es un animal social, es una ley de la naturaleza que cada hombre debe al otro, aquello sin lo cual la sociedad humana no podría subsistir; pero los hombres no podrían vivir en relación los unos con los otros si no tuvieran los unos con los otros una confianza fundada sobre el hecho de que ellos se dicen recíprocamente la verdad; y

por esto, la virtud de veracidad presenta en ciertos aspectos el carácter de una deuda”[3].

En resumen, la veracidad es una condición de posibilidad de la sociedad y del contrato lingüístico; sin ella la sociedad perecería. Sin embargo, ¿acaso excepcionalmente será lícito mentir y, en ocasiones, hasta obligatorio?

Como ya lo sabemos, la respuesta de Kant es negativa; en ningún caso es lícita la mentira y, por lo mismo, mucho menos obligatoria, ni siquiera para salvar la vida de un inocente ni la propia vida, porque ello supone una máxima que al ser universalizada, se autodestruye.

Una tesis análoga encontramos en Spinoza, quien en la *Ética*, IV, proposición LXXII, con su respectiva demostración y escolio, nos plantea lo siguiente:

Proposición LXXII

El hombre libre jamás obra como engañador, sino siempre de buena fe.

Demostración

Si un hombre libre, en tanto que libre, obrase como engañador, lo haría por mandamiento de la Razón (ya que lo llamamos libre bajo esta condición); en consecuencia, engañar sería una virtud (proposición 24), y por lo mismo (misma proposición), sería bien visto, a cada uno de engañar para conservar su ser; es decir (lo que es obvio), sería bien visto a los hombres el ponerse de acuerdo sólo de palabra y estar en realidad en desacuerdo unos con otros (corolario de la proposición 31), lo que es absurdo. Luego un hombre libre, etc.

Q. E. D.

Escolio

Se pregunta, en caso de que un hombre pudiese liberarse de

[3] Cito la traducción que trae la obra de E. Gilson. *Santo Tomás de Aquino*, Aguilar (Crisol, 23), 1964, p. 373. San Agustín tiene un pasaje similar que pudo darle la pista a Santo Tomás, más racionalista y aristotélico, que aparece en el capítulo IV de *Contra la mentira* que tiene por título *“mintienti in uno, non haberi fidem in aliüs”* y que el traductor vierte candorosamente -pero de acuerdo con el contexto-, “Admitiendo la mentira, se perderá la confianza entre todos los cristianos”.

un peligro de muerte inminente mediante el recurso a la mala fe, si la regla de la conservación del ser propio no ordenaría netamente la mala fe. A lo que responde: si la Razón manda esto, ella no manda a todos los hombres, y así la Razón no manda de una manera general a todos los hombres a realizar entre sí por la unión de sus fuerzas y el establecimiento de los derechos comunes, sino acuerdos engañadores, es decir, manda en realidad no tener derechos comunes, pero esto es absurdo[4]. Santo Tomás y San Agustín, tienen planteamientos más matizados. Para ellos *toda mentira* es pecado, pero *no toda* mentira es *pecado mortal*.

Toda mentira es pecado porque trastorna un orden[5]:

> "La mentira es mala por naturaleza, porque es un acto que recae sobre materia indebida; pues siendo las palabras signos naturales de las ideas, es antinatural y fuera del orden debido, el significar por una palabra o gesto lo que no se tiene en el pensamiento. Por lo cual dice el filósofo que "la mentira es por sí misma mala y debe evitarse; la verdad, en cambio, es buena y digna de la alabanza". Luego toda mentira es pecado como también lo afirma San Agustín"[6]. Y más adelante, agrega: "Por lo tanto, *no es lícito mentir para evitar cualquier perjuicio a otro.* Se puede,

[4] Debo esta referencia de Spinoza a mi colega L. Fernández.

[5] La noción de pecado pertenece a la teología moral. "El pecado *es un dicho o un hecho o un deseo contrario a la ley eterna de Dios*. Esta definición comprende todas las transgresiones de todas las leyes cuyas transgresiones son contrarias a la razón de la divina sabiduría, que quiere que los hombres cumplan las leyes... El pecado mortal es una injuria grave; el venial una injuria ligera... Para que el pecado sea mortal se requiere que se cometa con plena y perfecta advertencia". Con frecuencia se habla de pecados de acción (los señalados) y de omisión; en estos últimos se requiere el acto positivo de la voluntad que deliberadamente consiente en la omisión de la obra mandada. *Compendio de Teología Moral de San Alfonso María de Ligorio*, pp. 100-102. El Catecismo del padre G. Astete la define como una ofensa a la ley divina o a la ley humana en materia grave con plena advertencia y pleno consentimiento, para el pecado mortal, y en materia leve o ¡sin plena advertencia y/o consentimiento!, para el pecado venial.

[6] *Suma Teológica*, 2a. 2ae, q. 110, Art. 3, Resp. subrayados míos, 512.

no obstante, ocultar prudentemente la verdad disimulándola como enseña San Agustín"[7].

Sin embargo, no todas las mentiras tienen la misma gravedad. San Agustín distingue ocho clases de mentiras:

1. Mentir en la doctrina sagrada.
2. Mentira inútil para todos y nociva para algunos en concreto.
3. La que aprovecha a uno y daña a otro.
4. La inspirada por el simple placer de mentir y engañar.
5. La mentira para recrear.
6. La que a nadie daña, pero sirve a alguno para salvaguardar sus bienes.
7. La que ayuda a uno a salvar su vida sin perjuicio de nadie; y
8. La que sin perjuicio de nadie libra a alguno de manchar la virtud[8]; sin embargo, agrega más adelante. "En estas ocho clases de mentiras, al mentir va disminuyendo el pecado a medida que nos acerquemos a la octava y va aumentando a medida que nos tornamos a la primera"[9].

Santo Tomás reclasifica las mentiras -a partir de sugerencias dispersas de San Agustín- en *oficiosa, jocosa y perniciosa* (y en la cual incluye las ocho de San Agustín, las tres primeras son perniciosas, las dos siguientes son jocosas y las tres últimas oficiosas), y hace reflexiones análogas a las de San Agustín, por ejemplo, con respecto a las cuatro últimas, dice que es claro que

---

[7] *Ibid*., ad. 4um, p. 51. Santo Tomás toma esta doctrina de San Agustín que la ha desarrollado en dos ricos opúsculos *Sobre la mentira* y *Contra la mentira*. Por eso aquí nos contentaremos con la exposición de Santo Tomás, que es más orgánica, para presentar la doctrina de los dos. Sólo cuando haya algún problema especial en la doctrina de San Agustín, recurriremos a él directamente. Los pasajes a los que puede aludir Santo Tomás son prácticamente los dos opúsculos citados porque están saturados de la pecaminosidad de la mentira, pero en *Contra la mentira*, podría mirarse con detalle el capítulo XV que se titula "La mentira es injusta por ser contraria a la verdad". Con respecto a la mentira oficiosa -para evitar daño a otro-, Cfr. *Sobre la mentira*, capítulos VIII, XII, XIII, XVIII, XXI, y *Contra la mentira*, capítulo VI, VIII. Con respecto al ocultamiento de la verdad, *Sobre la mentira*, capítulo XIII.

[8] *Sobre la mentira*, capítulo XIV.

[9] *Ibid*., Cap. XXI.

"cuando el bien intentado es mayor, tanto más disminuye la culpa de la mentira". Y por esto, se considera que las cuatro últimas modalidades están en el orden conveniente de más o menos gravedad, pues el bien útil es preferible al bien deleitable; la vida corporal a las riquezas, y la honestidad, por fin, se antepone a la vida del cuerpo"[10].

Y en artículo 4o. de la misma cuestión agrega: la mentira puede ser contraria a la caridad (es decir, pecado mortal) por tres razones, *por sí misma, por el fin que intenta y por alguna circunstancia accidental*. La mentira en asuntos sagrados es pecado mortal por sí misma, el mentir para hacer daño al prójimo (en su persona, bienes o fama) lo es por razón de su fin y el mentir por el placer de mentir lo es en razón de las circunstancias de escándalo que se pueden seguir; pero no lo son la mentira jocosa (segundo sentido) cuyo fin es el esparcimiento momentáneo, ni la mentira oficiosa, que busca la utilidad del prójimo o de sí mismo[11].

Sección segunda: un poco de casuística. Los conflictos de valores (o normas)

Además del caso sobre la licitud de la mentira que propone Kant, mentir para salvar a un *inocente* de la muerte[12], y de la mentira para salvar *la propia vida*, San Agustín propone en *Sobre la mentira* un amplio abanico de casos, que enumero en su orden de aparición:

* Si alguien recurre a ti y lo puedes librar de la muerte con una mentira, ¿lo harías?
* ¿Se puede mentir para salvar la pureza del cuerpo?
* ¿Se puede mentir para salvar a alguien de los males del infierno?

---

[10] *Suma Teológica*, 2a, 2ae, q. 110, a.2. Respuesta.

[11] *Ibid.*, 2a. 2ae., q. 110, a.4, Respuesta.

[12] Que dio lugar a la terrible sátira de Tomás de Quincey, en *El asesinato como una de las bellas artes*.

* ¿Se puede mentir para atraer a la fe a otros?
* ¿Se puede alabar falsamente la doctrina de Cristo?
* Si un homicida se refugia en casa de un cristiano y pregunta por él quien viene a matarlo, ¿se deberá mentir para salvarlo?, y si es el juez el que viene a prenderlo, y te toma juramento, ¿darías un falso testimonio?
* Supongamos que es inocente y el juez viene a prenderlo, ¿darías falso testimonio o caerías en el delito de la delación?; más este último que trae en *Contra la mentira*:
* Si se puede mentir a los priscilianitas para desenmascarar su herejía.

Como puede apreciarse, San Agustín estudió el tema con minucia y profundidad.

Sin embargo, siempre concluye que no es lícito y que es pecado mentir, porque el cuerpo, la vida, etc., son bienes despreciables al lado de la vida eterna, y, para pensar en otro caso, la doctrina cristiana que es la verdad no puede propagarse mediante la mentira[13].

Incluso, en el caso más dramático que es la incompatibilidad entre el *falso testimonio* y el *delito de delación* (que S. Agustín lo reconoce como delito y pecado), la respuesta del Santo es más que sorprendente, allí propone el modelo del sacerdote Firmo: por mandato del emperador buscaban los alguaciles a un hombre que se había refugiado en su casa y a quien guardaba con todo cuidado; al preguntarle contestó que no podía ni mentir ni entregarles al interesado, "ni delataré ni mentiré tampoco"; por mantenerse en su decisión Firmo tuvo que sufrir atroces tormentos.

---

[13] Sin embargo, el personaje ficticio de la novela *El nombre de la rosa*, Ubertino de Casale acepta la última clase de mentira como lícita y quizás obligatoria. Al reproche de Guillermo de Baskerville: "Te seré franco: tampoco me gustó el procedimiento de que te valiste para inducir a Bentivenga a confesar sus errores. Fingiste que querías entrar en su secta, suponiendo que la hubiera, le arrancaste sus secretos y lo hiciste arrestar", responde Ubertino: "¡pero así hay que actuar con los enemigos de Cristo! ¡Eran herejes, eran pseudoapóstoles, hedían a azufre dulcinista!" (p. 73 de la edición de Lumen). Esta forma de engaño no es diferente de la mentira del agente secreto cuyo oficio puede complicarse como puede verse en la magistral historia de G.K. Chesterton "El hombre que fue jueves". El caso del agente doble es aún más complicado.

Me parece dramática y a la vez curiosa esta situación porque aquí el agente moral se niega a aceptar una jerarquización de valores (y de normas) y acepta la incompatibilidad en pleno (aun a riesgo de resolverla en otro plano, el de preferir la tortura a la mentira y la delación).

Me parece que allí está el enredo de esta concepción del deber incondicionado de la veracidad tanto como de la incondicionalidad del secreto. Si las normas son incondicionadas nunca habrá manera de resolver las incompatibilidades, que son una realidad en la *vida* moral; a no ser que se acepte la solución mecánica que propone Kant de que los deberes estrictos se deben preferir a los laxos, pero como lo dice Perelman, si uno sigue literalmente los imperativos kantianos puede chocar con la conciencia moral común y corriente: "sería preciso, por ejemplo, en tiempo de guerra, responder la verdad a las preguntas que hace el enemigo. No suicidarse puede chocar a la conciencia moral común de los japoneses, porque sin él quedarían deshonrados". Kant, en fin de cuentas, niega la existencia de conflictos de deberes, ya que cuando dos deberes parecen oponerse, esto es sólo apariencia, puesto que cuando se da, siempre habrá uno preferible al otro. En el caso de San Agustín, la situación es más dramática porque -exceptuada la gravedad o venialidad del pecado-, los dos deberes son estrictos.

No es que falten principios jerarquizantes en San Agustín (ni en Santo Tomás) como lo vimos en la jerarquía de gravedad de las mentiras; San Agustín acepta, en el capítulo XVIII de *Contra la mentira* que *homines sumus et inter homines vivimus*; acepta que de dos males el menor[14] -a pesar de la figura de teología moral del pecado venial-, pero, por otro lado, considera que *el fin no justifica los medios*[15].

Si pudiera traducirse esta teoría en un lenguaje jurídico, podríamos decir que *la mentira siempre es delito aunque puede tener circunstancias atenuantes*, tanto como agravantes.

---

[14] *Sobre la mentira*, Cap. IX, XVIII.

[15] *Contra la mentira*, Cap. II.

Este enredo es el que enreda las incompatibilidades y las posibles jerarquizaciones; y que aún persiste.

Así, por ejemplo, en su comentario a las cuestiones 110 y siguientes de la *Suma*, Fray Pedro Lumbreras, refiriéndose a la restricción mental, hace las siguientes consideraciones, que perfectamente podemos extrapolar al caso de la mentira por humanidad. Ellas rezan así:

> "Invocaron otros el principio de colisión o encuentro de las leyes, caso en que, según es sabido, prevalece la superior y la otra cede o deja de obligar; cuando hay que ocultar la verdad y, simultáneamente, no mentir, predomina y apremia la ley de no dañar al prójimo -en su fama, en su integridad, en su vida y cesa la prohibición de la mentira".
>
> "El principio es incuestionable cuando chocan dos leyes afirmativas; si al llegar la hora de oír la misa el domingo precisara simultáneamente la asistencia a un enfermo grave, habría que omitir la misa y asistir al enfermo, pues esto es de derecho natural, y aquello de derecho eclesiástico. Se trata de dos leyes afirmativas, que no pueden observarse juntamente; la inferior deja de obligar; la superior obliga. Mas en el caso que ahora estudiamos, no manifestar la verdad, y no decir mentira, son leyes negativas; y no se ve cómo dos leyes negativas no pueden observarse al mismo tiempo. Añádase que, mientras se busca el modo de hacer lícita la mentira, se recurre a un principio que vendría a hacerla obligatoria; y es el caso de recordar que lo que prueba demasiado, no prueba nada"[16].

Las consideraciones de Lumbreras me parecen muy curiosas, porque en el caso de la mentira por humanidad, las normas en conflicto son aparentemente negativas, pero perfectamente las podemos presentar como normas positivas en conflicto: "decir siempre la verdad" y "proteger la vida del prójimo"; el aspecto

[16] Apéndices al tratado de las virtudes sociales, p. 679 (*S. Teológica*, Tomo IX. Biblioteca de Autores Cristianos).

negativo sólo aparece cuando se introduce la incompatibilidad entre las dos normas, cuando se dice la verdad y no se puede proteger la vida del prójimo o a la inversa, cuando se protege la vida del prójimo pero no se puede decir la verdad.

Lo que parece más bien en este caso, es que ya se han jerarquizado las normas, y que se considera que la norma superior es la de decir siempre la verdad, ya que difícilmente se las puede considerar de otra manera o de igual valor cuando a la mentira oficiosa se la considera pecado, así sólo sea venial.

Por mi parte, considero que la mentira por humanidad es obligatoria, y *a fortiori* la restricción mental (como veremos en seguida).

Sección tercera: la mentira en el utilitarismo contemporáneo

Dije en mi trabajo sobre Austin que según el utilitarismo de Harrison

> Una acción es justa o injusta, buena o mala, en función de las consecuencias que se seguirían de su generalización. El utilitarismo define el bien y el mal con relación a reglas referentes a actos de cierta especie. Una vez admitida la regla en razón de las consecuencias del conjunto de los comportamientos que prescribe, no tenemos que preocuparnos de cada acto en particular... Para los utilitaristas modernos que tuvieron cuenta de las objeciones de los intuicionistas, hay una síntesis entre la aceptación de la regla y la escogencia de la regla. Es moral la conducta cuya universalización tendría consecuencias útiles para el mayor número. Se elimina la idea del deber estricto: se puede mentir para salvar a un inocente, por una parte, y por la otra, el acto injusto y útil -la razón de Estado- autorizada por el utilitarismo salvaje, se vuelve inmoral".

Tal tesis que tomé de Perelman[17] me parece correcta con respecto a la mentira mencionada, me parece incorrecta con respecto a la apreciación del utilitarismo de Harrison. En las correcciones que haré citaré la obra de M.D. Farrell, *Utilitarismo, Ética y Política*[18].

Tradicionalmente se han distinguido dos clases de utilitarismo, utilitarismo de actos y utilitarismo de reglas; en el primer caso se evalúa la corrección e incorrección por las consecuencias de *acciones particulares*; según el segundo caso, no se consideran las consecuencias de cada acción particular, sino las consecuencias de adoptar alguna regla general (por ejemplo, "respetar las promesas"); esta segunda clase de utilitarismo adopta la regla si las consecuencias de su adopción general son mejores que las de la adopción de alguna regla alternativa. Ahora bien, el utilitarismo de Harrison -seguimos de nuevo a Farrell- es un *utilitarismo generalizado* según el cual la pregunta central, muy parecida a la kantiana, es "¿qué hubiera pasado si todos hicieran lo mismo?". Hay acciones acerca de las cuales pensamos que tenemos el deber de hacerlas, aunque en sí mismas no producen buenas consecuencias, precisamente porque tales acciones producirían buenas consecuencias si fueran generalmente realizadas; y hay acciones sobre las cuales pensamos que tenemos el deber de abstenernos de hacerlas, aunque ellas en sí mismas no produzcan consecuencias dañosas, porque tales acciones producirían consecuencias dañosas si su realización se convirtiera en regla general.

Esta generalización utilitarista no es un utilitarismo de reglas, por tres razones:

Primero, porque el *ser correcta* y *el producir buenas consecuencias* son propiedades de *acciones individuales*. Segundo, porque el utilitarismo de reglas está sujeto a un conjunto de objeciones, que colectivamente parecen insuperables, de las que sólo cito algunas:

[17] Ch. Perelman, *Introduction Historique a la Philosophie Moral*, Editions de I'Université de Bruxelles, 1980, p. 139. El ensayo de Harrison al que alude Perelman es *Utilitarisme, Universalisation et notre de voir d'etre juste*.

[18] Abeledo-Perrot, 1983.

1. No es el caso de que deba obedecer a una regla que tiene buenas consecuencias, no obstante las malas consecuencias de mi obediencia. Si realmente el cielo fuera a desplomarse en caso de que yo cumpliera con mi promesa, entonces sin duda yo debo quebrantar la regla que dice que las promesas deben cumplirse -es por ejemplo el caso de la infracción de la promesa de devolver las armas al amigo que ha perdido el juicio, que propone Platón en *La República*.
2. El utilitarismo de reglas presupone al utilitarismo de actos del siguiente modo: hablar de la utilidad de una regla es hablar de la utilidad de los actos realizados con referencia a tal regla.
3. El utilitarismo de reglas establece dos condiciones que deben ser cumplidas antes de que una acción pueda ser declarada correcta. Ella debe ser realizada de acuerdo con una regla, y la regla con la que está de acuerdo debe ser útil. Este punto de vista es mucho más plausible respecto de algunas acciones que de otras.
4. Desde que el utilitarismo de reglas establece esas dos condiciones, no dice nada acerca de lo que debemos hacer en aquellos casos en que se cumple una condición pero no la otra. Y, por último, el utilitarismo generalizado, a diferencia del utilitarismo de reglas, dice como comportarse uno cuando hay reglas, tanto como cuando no las hay; dice cómo debe comportarse uno cuando hay reglas dañosas, tanto cómo cuando hay reglas útiles; cuando hay reglas dice cuándo debe obedecérselas y cuándo no; y cuando hay conflictos de reglas ¡dice cómo resolver la incompatibilidad y realizar la jerarquía!

Me parece que -para terminar este capítulo- las tesis utilitaristas sobre la mentira, se pueden ilustrar muy bien con este manuscrito de Leibniz que publica G. Grua y en el caso que se refleja una polémica con San Agustín y el teólogo moral Paul Layma. El pasaje reza así:

> *Accurate loquendo conveniens erit distinguire falsiloquium a Mendacio, uti Dolum a Fraude. Datur enim, ut dolus bonus, ita falsiloquium (nullius in fraudem vergens), non tantum licitum, sed et imperatum, ita ut sine peccato gravi omitti non possit uti si quis [veritatem indebite dicando] misso falsiloquio necem innocentis,*

imo magnam ruinam reipuliblicae procuraret. Nam si non statim suppetat ars eludendi quaerentem per aequivoca, proestat verum negare, quam fatendo maximis malis causam dare.
Nec refert quod facienda non sint mala ut eveniant bona, talia enim saepe mala cessant per usus bonas; quod secus est in his quoe sua natura sunt peccaminosa. Omne autem falsiloquium sua natura esse peccaminosum neque ratoine neque Sacrarum Scripturarum autoritate demostrari potest. Et contrarium potius pro demostrato haberi potest[19].

Sección cuarta: el utilitarismo de Schopenhauer

Aunque pueda parecer que éste no es el lugar, quiero regresar a una idea de la mentira, anterior al "utilitarismo moderno", y un poco diferente de lo que esta doctrina propone, cual es la de Schopenhauer, que es una polémica esencialmente con el puritanismo kantiano.

Vale la pena decir desde el comienzo que Schopenhauer no legitima la mentira en general, sino en situaciones especiales, cuales son aquellas en que hubiera derecho a emplear la fuerza contra los otros. Según nuestro autor hay dos vías para cometer la injusticia, la de la *violencia* y la de la *astucia*. "Así como por la violencia puedo matar a otro, o robarlo o forzarlo a que me

[19] G.W. Leibniz. *Textes inédites publiés et annotés* para G. Grua, II, Presses Universitaires de France, 1948, p. 702. En el apéndice aparece una traducción con anotaciones de Lelio Fernández de este manuscrito de Leibniz. Allí mismo transcribo la definición que da Leibniz de mentira y una carta a Landgrave en la que aborda de nuevo el tema de este manuscrito.

obedezca, puedo lograr el mismo fin por la astucia, representando a su espíritu motivos falaces que lo forzarán a hacer lo que no haría de otra manera, por medio de la mentira"[20]. Por lo mismo la mentira como instrumento de engaño, es decir, de fuerza con la ayuda de la ley de los motivos, es *ilegítima*; ella es por regla general, y con muy pocas excepciones, injusta. "La mentira es despreciable porque desarma al adversario antes de atacarlo. La traición es su punto culminante, y cuando entra en la categoría de la doble injusticia es repudiada profundamente, ya que la justicia quiere que seamos veraces con todos".

Sin embargo, así como de pleno derecho, es decir, justamente, puedo rechazar la violencia con la violencia, también tengo derecho, cuando me falta fuerza y me parece más cómodo, a emplear la astucia y recurrir a la mentira. En esta situación la mentira es un caso de *legítima defensa*, pero anota Schopenhauer, "sin embargo este derecho debe limitarse estrictamente al caso de legítima defensa; de otra manera sería abrir la puerta a abusos detestables; pues, en sí, la mentira es uno de los instrumentos más peligrosos".

Schopenhauer considera que la legítima defensa puede darse frente a un agresor real o frente a un *presunto* agresor.

Frente a una agresión *real* puedo mentir cuando una promesa me es arrancada a la fuerza, "así como puedo tenderles una trampa a los bandidos que me fuerzan".

En cuanto al segundo caso, tengo este derecho "frente a toda pregunta que venga de personas que no tienen la categoría de preguntarme"; por ejemplo, cuando alguien me pregunta sobre mi vida privada o mis negocios, puedo mentir, porque de contestarles me pondría en peligro, responder con un "no quiero" o "no puedo decirlo" despertaría sospechas. En estos casos "la mentira es una forma de legítima defensa contra una curiosidad ilegítima y cuyos móviles, a menudo, no son benevolentes". Porque así como puedo tomar mis medidas por anticipado para oponerme a la violencia material que presumo, -por ejemplo soltar los perros bravos en

[20] Esta doctrina se encuentra ampliamente desarrollada en *Le Fondement de la Morale*, Paris, Flammarion, 1925, pp. 251-259. Esquemáticamente la presentó en *Estudios filosóficos*, Buenos Aires, 1947, pp. 187-188, a propósito del juramento.

el jardín-, así mismo "tengo el derecho de conservar en secreto, por todos los medios, las cosas cuya divulgación me convertirían en presa de los demás; y tengo razón de hacerlo porque en estos casos también puedo considerar como muy probables las malas intenciones de los demás y debo precaverme a tiempo". La sabiduría inglesa pone alerta al que sin ningún derecho trata de inmiscuirse en mis asuntos, con la máxima *"ask me no questions, and I'll tell you no lies"* (no me pregunte y no le mentiré).

La doctrina corriente de la veracidad forzosa "es un remiendo añadido a la bata de una moral lamentable". Los problemas de la ilegitimidad de la mentira, sacados de la *facultad de hablar* que posee el hombre, que se encuentran en muchos manuales, y en los que se rinde homenaje a Kant, son de una banalidad, de una puerilidad, de una insipidez tales que uno podía estar tentado por el único placer de desmentirlo, de ir a echarse en los brazos del diablo y exclamar con Talleyrand: "el hombre recibió la palabra para poder esconder su pensamiento".

El principio de honor caballeresco consideró que el reproche de "haber mentido" es tan grave que no se puede lavar sino con la sangre del acusador; pero, agrega Schopenhauer, esta idea proviene del hecho de que según el honor caballeresco "la fuerza crea el derecho" y quien miente muestra con su mentira su pusilanimidad, porque prueba, o que carece de fuerza, o que carece del coraje necesario para usarla. Pero esto no habla en contra de la injusticia de la mentira, porque "de otra manera sería un insulto igualmente grave el de acusar a alguien de haber cometido por fuerza una injusticia, lo que no es, bien se sabe".

Sin embargo, lo que mejor prueba que la mentira no debe ser golpeada con una reprobación absoluta, es el hecho de que hay *mentiras obligatorias* como las del médico, del abogado, del contador, o, para citar una profesión desacreditada, la de la *secretaria*.

Por lo demás, -agrega Schopenhauer-, hay *mentiras nobles*, o heroicas, en las que un inocente asume -o quiere asumir-, la falta de otro, por ejemplo la del Marqués de Posa en el drama de Shiller *Don Carlos* (V. 3), o la de *Jerusalén libertada* (II. 22). "El

mismo Jesucristo una vez dijo algo con intención contraria a la verdad". Cuando afirmó que no *iría* a la fiesta de los tabernáculos (Juan, VII, 8). A estas mentiras difícilmente se las puede motejar de pusilánimes[21].

Existen igualmente las *mentiras piadosas* como la de Sor Simplicia en *Los miserables* de Victor Hugo (Tomo I, Primera Parte, Libro Séptimo). Sor Simplicia miente a Fantine sobre la suerte de Madeleine, para evitar que se agrave su enfermedad. Sin embargo él mismo describe a Sor Simplicia, así:

> "Insistamos sobre un detalle. Jamás mintió, jamás dijo, por un interés cualquiera, ni siquiera de manera indiferente, una cosa que no fuera la verdad; la santa verdad era el rasgo distintivo de Sor Simplicia; era el acento de su virtud. Casi era célebre en la congregación por esta veracidad imperturbable. El padre Sicard habla de la hermana Simplicia en una carta al sordomudo Massieu que por sinceros, leales y puros que seamos, tenemos todos sobre nuestro candor al menos la mancha de una mentirilla inocente. Ella no. ¿Acaso existe una mentirilla inocente? Mentir poco no es posible; quien miente, miente toda la mentira; mentir es la misma faz del demonio; Satanás tiene dos nombres, se llama Satanás y se llama mentira. Esto es lo que ella pensaba. Y así como pensaba lo practicaba"[22].

Valdría la pena anotar de paso que también existe la mentira vital, pero de ella hablaremos a propósito del drama de Ibsen, *El pato salvaje*.

[21] Otra ilustración de esta noble mentira es la mentira de Tom Sawyer por la cual asume sobre sí la culpa de Becky y que el juez Tatcher (en el capítulo XXX) describe como "una mentira noble, generosa y magnánima, una mentira que hacía levantar la cabeza y merecía entrar en la historia aliada de la tan loada verdad de George Washington acerca del hacha".

[22] Un caso menos patético de mentira piadosa se encuentra en el capítulo X de la novela de César Uribe Piedrahíta, *Toá*.

APÉNDICE AL CAPÍTULO IV
ARISTÓTELES Y LA MENTIRA

Así sea en un apéndice, no puedo dejar de lado las reflexiones "del filósofo" sobre la mentira. Si lo he dejado para este último lugar es porque su reflexión más amplia sobre el tema (*Etica a Nicómaco*) abarca no sólo la mentira verbal sino también *la comportamental*.

Para comenzar diré que Diógenes Laercio le atribuye la siguiente doctrina: "Preguntando qué ganancia es la de los mentirosos, respondió que cuando dicen la verdad no son creídos". Menos obvia es la reflexión crítica que en la *Metafísica*[23], hace de la doctrina del *Hipias Menor*, "según la cual el mismo ser es a la vez verídico y mentiroso: en efecto, allí se llama falso al que es capaz de mentir, es decir, al que sabe, al sabio; además allí se prefiere al que es malo voluntariamente". Dicho en otros términos, vale más el mentiroso que conoce aquello sobre lo que miente, que el verídico que no conoce aquello sobre lo que dice la verdad; para demostrar esta tesis algo escandalosa, Platón se apoya en la experiencia: un cojo voluntario es mejor (goza de mejor salud) que quien cojea involuntariamente. Aristóteles considera que este es un argumento engañador que reposa sobre una falsa inducción: el que cojea voluntariamente, en efecto, no es preferible al cojo involuntario que si por cojear se entiende *imitar a un cojo*; pues quien cojea *ex professo* será sin duda peor. Lo mismo sucede con el carácter"[24]. El mentiroso voluntario a quien le gusta mentir es peor que el mentiroso involuntario. En el capítulo siguiente hablaremos en detalle de este Diálogo de Platón.

[23] A, 30, 1025 a 2-4.

[24] El cojo involuntario cojea *realmente*; el voluntario finge cojear.

Pasemos pues a la doctrina de la *Ética a Nicómaco*[25]. Siguiendo su doctrina de que la virtud es un término medio entre dos extremos, Aristóteles considera que la veracidad en las *palabras y las acciones* es una virtud que ocupa la medianía entre la *jactancia* y la *disimulación*. La veracidad de que habla Aristóteles aquí no es la virtud de decir la verdad en materia de contratos o en asuntos que tengan que ver con la justicia, sino la de aquel hombre que es veraz en sus palabras y en su manera de vivir simplemente porque ese es su carácter, aunque no haya ningún interés en juego. El veraz es virtuoso y digno de alabanza, "pues quien ama la verdad y la dice cuando nada está en juego, con mayor razón diría la verdad cuando hay algún interés de por medio, pues entonces evitará como una villanía la mentira que, en cualquier caso, evitaría por sí misma".

En los extremos de la virtud se encuentran la jactancia y la disimulación que son viles y despreciables, sobre todo la jactancia.

El jactancioso finge poseer títulos de gloria más de los que posee, aunque no busque nada, tiene lo de un vil, pero en apariencia es más un ser vano que malo. Sin embargo, si lo hace por un interés, gloria, honor o dinero, se vuelve más censurable en la medida en que el interés es más mezquino. "Los que se jactan por la gloria fingen poseer lo que es motivo de alabanza y de felicitaciones; los que se jactan por deseo de ganancia -médicos o adivinos-, fingen poseer los títulos de los que el prójimo tiene necesidad y puede querer sacar provecho".

El disimulado, al contrario, sólo habla para minimizar sus méritos. A primera vista es una persona distinguida porque parece movido a hacerlo no por interés sino por miedo a la exageración; es así como procedía Sócrates. Pero llegan a negar méritos que se tienen de una manera *innegable*, "es lo que se llama un refinamiento de la picardía y se presta fácilmente al desprecio". "A veces es jactancia manifiesta, como la forma de vestir del espartano, pues tanto la ostentación de riqueza como la negligencia exagerada del vestido tienen que ver con la jactancia".

---

[25] Libro IV, cap. 13. He consultado la edición española de Samaranch y las francesas de Tricot y Gautier-Jolif.

Sin embargo, disimular méritos que no son muy evidentes, es algo distinguido. De allí que el veraz, cuando debe alejarse de la verdad, preferirá minimizar sus títulos de gloria, ya que todo exceso es grosería.

Por esto concluye Aristóteles: "Cuando se busca el opuesto del verídico, se piensa inmediatamente en el jactancioso, pues éste es peor que el disimulado".

Podríamos agregar que en la vida social cuando se trata de la justicia, la veracidad también es la regla, pero *no es una regla inflexible* porque "la materia de las cosas prácticas es, en lo más profundo de ellas, rebelde a una legislación universal"[26]. De hecho, los comentaristas consideran que Aristóteles acepta que el veraz puede decir lo falso "cuando el bien de la patria, el de sus amigos o el propio así lo exigen -a condición de no dañar a otro-, pues en este caso faltaría a la justicia"[27].

Por lo demás, agregan los comentaristas Gautier-Jolif, "la aceptación de la mentira útil parece haber sido bastante corriente entre los griegos. Se la encuentra ya en Heródoto, Platón la hace suya en su teoría del mito educativo; mucho más tarde, Heliodoro dará de ella una fórmula perfecta: "es una cosa bella la mentira cuando es útil a los que la dicen sin dañar a los que la escuchan"[28].

Sin embargo, Aristóteles no llega hasta legitimar las mentiras políticas como Platón -de quien hablaremos en el capítulo siguiente-, según lo sugiere este pasaje del libro X de la *Ética a Nicómaco*[29], que cito en su totalidad:

> "...Otros piensan que es preferible para el interés de nuestra vida moral el de colocar abiertamente al placer entre las cosas malas aunque no sea así: pues como la mayor parte de los hombres tienen por el placer una fuerte inclinación y son esclavos de sus placeres, conviene, dicen ellos, llevarlos en la dirección contraria, pues así alcanzarán el justo medio".

---

[26] *Etica a Nicómaco*, Libro V, Cap. 14, 1137 b.

[27] Aspasius. Citado por *L'Ethique a Nicomaque*. Tome II, Commentaire de Gautier-Jolif, premiére partie, Livres I-V, pp. 309-310. B. Nauwelaerts, 1970.

[28] *Ibid*, p. 310.

[29] 1172 a y b.

"Pero es de temer que esta forma de ver no sea exacta. En efecto, cuando se trata de sentimientos y acciones, los argumentos son de menor credibilidad que los hechos y así cuando están en desacuerdo con los datos de la percepción son rechazados con desprecio y arruinan la verdad. Pues una vez que uno se ha dado cuenta, quien desprecia el placer tiene tendencia hacia él, su inclinación al placer parece indicar bien que todo placer es digno de buscarse, dado que las distinciones que se deben hacer no están al alcance del gran público. Aparece *así que son los argumentos conformes* a la verdad *los que son más útiles no sólo para el conocimiento, sino también para la vida práctica,* pues estando de acuerdo con los hechos, producen la convicción y de esta manera incitan a aquellos que los comprenden a conformar su vida a ellos"[30].

[30] Subrayados míos.

V
LA MENTIRA POLÍTICA

Sección primera:
la ficción del contrato social originario

El contrato social es una ficción bastante popular en el pensamiento *teórico* político, que tiene como objetivo práctico la justificación de un determinado régimen o pensamiento político. En el pensamiento político clásico esta ficción es correlativa de un *estado de naturaleza* igualmente *ficticio*.

Esta ficción tiene un *status* muy ambiguo. En Rousseau, por ejemplo, inicialmente, el estado de naturaleza se describe "no como verdades históricas, sino simplemente como hipotéticas y condicionales, más propias para esclarecer la naturaleza de las cosas que para demostrar su verdadero origen, semejantes a las que hacen todos los días nuestros físicos con respecto a la formación del mundo", y agrega "la religión nos manda a creer que Dios mismo, antes de haber sacado a los hombres del estado natural inmediatamente después de haber sido creados, fueron desiguales porque él así lo quiso; pero no nos prohíbe hacer conjeturas basadas en la misma naturaleza del hombre y de los seres que lo rodean, sobre lo que sería el género humano si hubiese sido abandonado a

sus propios esfuerzos"[1]. Pero un poco más adelante agrega: "¡Oh, hombres! Cualquiera que sea tu patria, cualesquiera que sean tus opiniones, escuchad: *He aquí tu historia tal cual he creído leerla, no en los libros de tus semejantes, que son unos farsantes, sino en la naturaleza que no miente jamás. Todo lo que provenga de ella será cierto*"[2].

Tal ambigüedad, en el planteamiento de Rousseau, se debe a que este pensador sigue casi a la letra las tesis que Descartes desarrolla en los *Principios de la Filosofía* para la física.

Allí Descartes, cuando comienza a describir la fábrica del mundo, debe detener su deducción *a priori* e introducir unas *hipótesis* o *suposiciones* sobre las condiciones iniciales del universo tanto para la materia como para el movimiento[3], como son: a) Dios dividió al comienzo toda la materia de la que está compuesto el mundo visible, en partes iguales, y cuyo tamaño es mediano, y b) Dios ha impuesto movimientos a todas ellas y ellas se moverán con una fuerza igual en dos direcciones, alrededor de su propio centro y formando torbellinos[4].

Tales suposiciones son hipótesis y no verdades porque: a) El mundo fue creado al comienzo con tanta perfección como tiene ahora, pues considerando la omnipotencia de Dios, debemos juzgar que todo lo que hizo, tuvo desde el comienzo toda la perfección que debió tener; pero -agrega Descartes-, como es mejor conocida una cosa cuando se examina cómo se forma, entonces se pueden imaginar ciertos principios simples e inteligibles de los que se pueden explicar cómo se ha formado la tierra..., así describiremos las cosas no como son sino como creemos que han sido creadas[5]. En efecto, si por otro conocimiento (la fe) sabemos que el mundo ha sido creado de otra manera, la génesis del mundo que explicará Descartes, sólo será una *génesis imaginaria,* y b) las partículas de la materia y sus movimientos opuestos son todos *imperceptibles*[6].

---

[1] *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Porrúa, 1977, p. 110.

[2] *Ibid.,* pp. 110-111.

[3] *Principios*, III, 46.

[4] *Ibid*., III, 46.

[5] *Ibid.,* III, 45.

[6] *Ibid*., IV, 203.

Tales suposiciones en sí mismas "están alejadas de la verdad"[7] e incluso *"son falsas"*[8]; pero cuando se relacionan con la experiencia que las confirma, adquieren un valor creciente que las hace inicialmente posibles, posteriormente probables y, por último, verdaderas y necesariamente verdaderas[9]; como lo anoté en mi tesis de doctorado, este curioso argumento de Descartes fue utilizado, en forma más concentrada, por Leibniz en una famosa carta a Lady Masham, y en la que trata de justificar su tesis de la Armonía preestablecida[10]. Pero me estoy desviando del camino, cuando mi único objetivo era mostrar el paralelismo en los razonamientos de Rousseau y Descartes, y mostrar igualmente a quién se refiere Rousseau cuando habla de que su procedimiento no difiere de "los que hacen todos los días nuestros físicos con respecto a la formación del mundo", ya que Newton, refiriéndose críticamente a Descartes había dicho en su *Optica, Hypothesis non fingo*. ¡Y aquí me detengo porque podría extraviarme otra vez!

En la ficción del contrato originario la situación no parece tan ambigua, aunque creo ver analogías en los pasajes donde se da el *salto* del estado natural a la vida civil, en el capítulo VI del *Contrato social*, ya que comienza diciendo "*Supongo* a los hombres llegados al punto en que los obstáculos que impiden su conservación en el estado natural, superan las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en él. Entonces este estado primitivo no puede subsistir, y el género humano perecería si no cambiaba su forma de ser", mediante la realización de un *Contrato social* cuyas cláusulas "*están determinadas* por la naturaleza del acto...; de manera que aunque no hayan sido jamás formalmente enunciadas, son *en todas partes las mismas y han sido en todas partes tácitamente reconocidas y admitidas*...; para concluir:

> "Estas cláusulas bien estudiadas se reducen a una sola, a saber: la enajenación total de cada asociado con todos sus

---

[7] *Ibid*., III, 45 y 47, y IV, 1.

[8] *Ibid*., III, 46; IV, 205, 199, 203, 206.

[9] *Ibid.,* III, 45.

[10] *Principios*, IV, 203.

derechos a la comunidad entera, porque, primeramente, dándose por completo cada uno de los asociados, la condición es igual para todos; y siendo igual, ninguno tiene interés en hacerla onerosa para los demás."

En el caso de la ficción del contrato en Hobbes, la situación es, creo, más curiosa, porque el raciocinio es más rápido que en Rousseau, ya que después de afirmar que el Contrato es "una verdadera unidad" de todos ellos en una idéntica persona hecha por pacto de cada hombre con cada hombre, "*como si* (subrayados míos) (*as if*) todo hombre, debiera decir a todo hombre: *autorizo y abandono el derecho a gobernarme a mí mismo*, a este hombre o a esta asamblea de hombres, con la condición de *que tú abandones tu derecho a ello y autorices sus acciones de* manera semejante"[11] -lo que constituye ese *Dios mortal* a quien debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y defensa-, en el capítulo siguiente, cuando plantea la imposibilidad de cambiar el contrato y la forma de gobierno por iniciativa de los súbditos, nos dice: "y aunque algunos hombres hayan pretendido para justificar su desobediencia al soberano un nuevo pacto, no hecho con los hombres sino con Dios, esto es también injusto pues no hay pacto con Dios, sino por mediación de algún cuerpo que representa la persona de Dios, y nadie lo hace sino el lugarteniente de Dios, que tiene la soberanía bajo Dios. Pero esta pretensión de pacto con Dios es tan evidentemente *una mentira, incluso en la propia conciencia de quienes la defienden, que no es sólo un acto de disposición injusta, sino vil y no varonil*"[12].

"But this pretence of covenant with god, is so evident a lye, even in the pretenders own consciences, that is not onely an act of an injust, but also of a vile, and unmaney disposition"[13].

Dados los ejemplos anteriores parecen leves las críticas de J. Bentham con respecto a la ficción del contrato social originario:

---

[11] Thomas Hobbes. *Leviatán*, Editora Nacional, 1980, parte segunda, capítulo XVII, p. 267.

[12] *Ibid.,* pp. 269-270.

[13] Cito la edición inglesa *Leviathan* de Penguin Books, 1968.

"con respecto a estas, y otras ficciones, hubo una época en que tuvieron su utilidad. No negaré que con instrumentos de esta naturaleza se pudo haber hecho algún trabajo político y que este trabajo útil difícilmente pudo haberse hecho sin ellas. Pero la estación de la ficción ha pasado y, así como antes podría haber sido tolerada e incentivada; ahora, si pretendiera entronizarse debería ser censurada y estigmatizada con los más duros epítetos de *usurpación e impostura*"[14].

Debo observar que no se trata de que Bentham -y yo mismo- desconozcamos la utilidad de las ficciones en el campo de la política, sino más bien el olvido subrepticio que se opera en sus creadores, que rápidamente las transforma en dogmas y hasta en evidencias. En este punto Bentham y Vaihinger están de acuerdo y yo los acolito.

Algo diferente de la ficción del *Contrato social*, es lo que Kelsen llama la *norma fundamental* que es el postulado -o *condición de posibilidad*-, del derecho; según la cual "la voluntad del primer constituyente debe ser considerada como poseedora de un carácter normativo" legitimado[15], so pena de entrar en el laberinto de la regresión viciosa infinita. Sin embargo, sólo a partir de esta norma fundamental es posible un ordenamiento jurídico positivo, aunque ella no es puesta, sino supuesta; pero la suposición no es completamente arbitraria ya que la validez del ordenamiento jurídico, que esta norma apoya en buena parte, se justifica por su eficacia. Sin embargo, existe una transición imperceptible entre la ficción y la norma fundamental, como puede verse en Kant, en su opúsculo "sobre el dicho de lo que es verdadero en teoría, es inútil en la práctica". Pero este tema lo dejaré para un trabajo que consagraré a Kelsen y a Perelman.

---

[14] *Bentham's theory of fictions*. Ed. by C.K. Ogden, Kegan Paul, 1932, IV, *The Fiction of an original contract*, pp. 122-125. Una versión completa de este ensayo de Bentham, en el *Ultílogo* de este trabajo.

[15] Hans Kelsen, *Teoría pura del derecho*, Eudeba, 1960, pp. 138-142.

Sección segunda: la mentira política en Platón

En Platón encontramos dos reflexiones diferentes sobre la mentira; una sobre la mentira pura y simple, y otra sobre la mentira política propiamente dicha. Aunque el objeto de este capítulo es el de la mentira política, inicialmente me referiré al otro aspecto, así sea sólo para completar el panorama que pretende presentar este minitratado sobre la mentira.

En el *Hipias Menor*, Platón-Sócrates, plantean el problema de la mentira a partir de la tesis de Hipias de que Hornero ha hecho de Aquiles *el más simple y sincero de los hombres* y de Ulises el más *astuto*. A esto responde Sócrates que: 1) (tesis accesoria) Ulises a pesar de haber jurado delante de todo el ejército "regresar a Tiótida...", poco después cambia de parecer y "con la mayor bizarría del mundo desdeña toda sinceridad"[16]; 2) (tesis central) el que miente con conocimiento de causa es más hábil y más capaz que el que miente sin saberlo; ahora bien, en todos los órdenes el más instruido es superior al ignorante y *es mejor que él.* Esta tesis chocante, -M. Alexandre glosa como "un elogio a la potencia" ya que "el verdadero mentiroso, el técnico de la mentira, es el hombre que tiene en sí la potencia de saber lo verdadero; esa es la condición de la mentira: quien no es capaz de verdad no es capaz de mentir: virtuoso y vicioso son el mismo hombre, son de estofa semejante. Sólo quien es capaz de conocer lo verdadero y también de exponer lo verdadero, es capaz de administrar lo falso"[17], en más de una ocasión me tentaron a calificar el diálogo de ejercicio sofístico al servicio de la arrogante ignorancia docta; pero Samaranch, el buen Samaranch, me ha sugerido una interpretación menos desesperada.

La idea, muy plausible, de Samaranch es que Platón parte de la idea socrática de que *nadie hace el mal voluntariamente;*

---

[16] Ya observamos en una nota del primer capítulo lo poco que tiene que ver el incumplimiento de promesas y juramentos con la mentira. En aquel lugar aludimos a otro pasaje de *La República* relativo al incumplimiento de una promesa.

[17] M. Alexandre. *Lecture de Platon*, Bordas, 1966, pp. 6 y 7.

pero, en lugar de recurrir a la prueba, en este caso se recurre a la prueba indirecta o de reducción al absurdo, ya que si se admite la concepción del mal cometido conscientemente, se llega por lógica a una serie de conclusiones casi escandalosas[18], tal como esta última conclusión de Sócrates: "Así, pues, Hipias, el que voluntariamente hace el mal, el que se conduce vergonzosamente, y con injusticia, este tal, si existe alguien que sea así, no puede ser más que el hombre bueno", tesis que resulta inaceptable, tanto para Sócrates, como para el sofista Hipias. Por consiguiente, hay que aceptar la tesis contraria de que *nadie hace el mal voluntariamente.*

Esta tesis que no es de mi agrado (por aquello de que *"video meliora proboque, deteriora sequor"*), deja inalterado el problema de la mentira puesto que ésta se define, como lo hemos visto en el capítulo primero, intrínsecamente por la intención de decir algo contrario a lo que se piensa (etc.) y por la intención de engañar al interlocutor.

El otro aspecto de la mentira en Platón tiene que ver con la política y está desarrollado fundamentalmente en sus dos tratados políticos, *La República* y *Las leyes*.

Primero que todo, nos dice Platón en *La República* que "la mentira designa la ignorancia que existe en el alma del que es engañado"[19], y puesto que la veracidad es algo divino no hay "motivo alguno para que un dios mienta"[20]. Incluso la mentira es algo que odian no sólo los dioses sino también los hombres "ya que nadie desea ser o haber sido engañado en el alma con respecto a la realidad"[21]. La divinidad es enteramente simple y verdadera: no se transforma, ni engaña a los demás valiéndose de fantasmas, de discursos o de signos, tanto en sueños como en estado de vigilia"[22], etc. Por lo mismo, "no daremos la razón a Homero, ni prestaremos atención al pasaje en el que es enviado el sueño a Agamenón por

---

[18] F. de P. Samaranch, Preámbulo al Hipias Menor de la edición de *Obras completas de Platón*, Aguilar, 1977, p. 99.

[19] 382b, p. 700 (Aguilar).

[20] *Ibid*., p. 700 (Aguilar).

[21] *Aguilar,* 699.

[22] *Aguilar*, 700.

Zeus, ni creemos a Esquilo cuando hace decir a Tetis que Apolo contó en sus bodas la dicha de tener buenos hijos"[23]. "Cuando se habla así acerca de los dioses, mostraremos nuestro disgusto y no le daremos caso ni permitiremos que nuestros maestros se sirvan de sus obras para instruir a los jóvenes, si pretendemos que los guardianes sean piadosos y que se asemejen a los dioses tanto como es posible en la naturaleza humana"[24].

Sin embargo, la mentira odiada por los dioses y los hombres, e inútil para los dioses, puede serle útil a los hombres "cual si se tratara de un medicamento; está claro que su uso corresponde *tan sólo a los médicos, pero no a los particulares*"[25]. Le será lícito faltar a la verdad sólo "a los que gobiernan la ciudad, autorizados para hacerlo con respecto *a sus enemigos y conciudadanos*. Nadie más podría hacerlo. El que un particular engañase a los gobernantes lo consideraría más como una falta mayor que la que pueden cometer el enfermo que miente a su médico o el educando que no dice la verdad a su maestro..."[26]. La primera mentira lícita para el legislador platónico (que es el supergobernante), es la fábula del origen de los hombres o el mito fenicio[27] que dice así:

[23] *Aguilar*, 700.

[24] *Aguilar,* 700.

[25] *Aguilar*, 703. "El ejemplo -dice Popper-, es bien escogido, puesto que Platón parece visualizar su misión política como la del curandero o sanador del cuerpo social enfermo. Además de esto, el papel que le asigna a la medicina da luz sobre el carácter totalitario de la ciudad platónica donde el interés del estado domina la vida del ciudadano, desde su matrimonio hasta su tumba.

Platón interpreta la medicina como una forma de política, o como él lo plantea, considera a Esculapio, dios de la medicina, como un político. El arte médico, explica, no debe considerar la prolongación de la vida, como su fin, sino sólo el interés del estado... *The Open Society and its Ennemies*, Routledge and Kegan Paul, 1962, Capítulo VIII, *The Philosopher King*, pp. 138-139.

[26] *Aguilar*, 703.

[27] Popper nos dice que "una sugerencia que puede explicar esta denominación se debe a R. Eisler. Él señala que los etíopes, griegos (los mismos de la plata), los sudaneses y los sirios (Damasco), en el oriente, se les describía como razas de oro, plata, bronce y hierro, y que esta descripción fue utilizada en Egipto para efectos de propaganda política (...), y sugiere que la fábula de las cuatro razas fue llevada a Grecia por los fenicios (como se podría esperar), en los tiempos de Hesíodo; Platón alude a este hecho". *Op. cit.,* notas al capítulo VIII, p. 272.

“Hablaré, pues aunque no sé de qué modo y con qué palabras para intentar persuadir a los mismos gobernantes y a los soldados, y después al resto de la ciudad de que la educación y la instrucción que les hemos dado no es otra cosa que un sueño experimentado por ellos. Pues ciertamente permanecieron bajo tierra, mientras se modelaban y formaban sus cuerpos, sus almas y el resto de sus enseres, y hasta que, terminada en totalidad esa confirmación, la tierra, su madre, les dio a luz. Es ahora, en realidad, cuando conviene que se preocupen de la tierra en que viven, como si de su madre y de su nodriza se tratase, defendiéndola si alguien la atacase y considerando a los demás ciudadanos como hermanos que han salido del mismo seno...

“Sois hermanos, por tanto, cuando habitéis en la ciudad”, les diremos prosiguiendo la fábula, y “sois hermanos en los que los dioses hicieron entrar oro al formar los destinados al gobierno, plata al preparar a los auxiliares, y bronce y hierro al hacer surgir a los labradores y demás artesanos. Así, pues, como tenéis un mismo origen, ocurrirá que engendraréis hijos parecidos a vosotros aunque quizás pueda llegar a nacer un hijo de plata de un padre de oro, o un hijo de oro de un padre de plata, pudiendo producirse también combinaciones semejantes. La divinidad prescribe de manera primordial y principalísima a los gobernantes que ejerzan su vigilancia como buenos guardianes respecto al metal que entra en composición en las almas de los niños, con el objeto de que si alguno de ellos, incluso su propio hijo, cuenta en la suya con parte de bronce o de hierro, no se compadezca en absoluto, sino que le relegue al estado que le ‘conviene, bien sea este el de los artesanos o el de los labradores... etc... puesto que según la predicción de un oráculo, la ciudad será destruida cuando la vigile un guardián de hierro o de bronce”[28].

[28] Aguilar, 720.

Tal fábula, dice Platón:

> "aconteció hace ya mucho tiempo" y a ella "dan crédito los poetas con íntima convicción", pero "desde luego no ocurrió en nuestros días ni creo que pueda ocurrir, pues dista mucho de llegar a ser creíble"[29]. Sin embargo, aunque "no estimo... que podamos convencer a los hombres de nuestra generación", pero "sí a sus hijos, a los hijos de éstos y a todos los demás que nazcan en el futuro"[30].

Tal mentira la califica Platón de *benéfica* y debemos tratar de convencer con ella "a los gobernantes, o cuando menos, al resto de la ciudad"[31].

La segunda mentira que debe instaurar el legislador es mucho más curiosa: *la vida justa es la más feliz*. Tal mentira lo es porque aunque de hecho no es así (los justos a veces son infelices y los injustos felices), es igualmente "la más útil de las mentiras, la más capaz de hacer realizar a todos, no por la fuerza, sino libremente, todo lo que es justo"[32]. El legislador procurará "*obligar a los poetas* y a todos los demás ciudadanos a que se expresen en este sentido" y aplicará la mayor de las penas a todo aquel que se atreva a expresar lo contrario"[33], porque el legislador tiene un gran poder "de hacer que se admita lo que él quiere inculcar en las almas jóvenes, de manera que la única cosa que él ha de buscar y encontrar es saber qué es lo que él podría hacer creer a la ciudad para serle lo más útil posible y, en este orden de cosas, el descubrir el medio, sea el que sea, de que una comunidad como esa no deje toda ella de expresar, en la medida de lo posible, acerca de la cuestión, una sola y única opinión a lo largo de toda la existencia, en los cantos, las leyendas y los discursos"[34].

---

[29] *Aguilar*, 719.

[30] *Aguilar*, 721.

[31] *Aguilar*, 719.

[32] *Leyes*, Aguilar, p. 1.302.

[33] *Leyes*, Aguilar, p. 1.301.

[34] *Leyes*, Aguilar, p. 1.302.

No soy capaz de discernir, en estos pasajes de Platón, *las dosis* de *arcaísmo, ingenuidad, ironía* o *cinismo* que representan, pero interpretando sus tesis por la vía del simple veraz, y no por el sendero del astuto mentiroso, me parece que en Platón afloran -aunque no sé con qué claridad- muchos problemas de la política:

1. *Saber y poder*.
2. *Literatura, mentira y poder.*
3. *Poder y felicidad.*
4. *Ficción, historia y poder político.*

Brevemente abordaré los problemas 1, 3 y 4 a partir de planteamientos popperianos, pero antes expresaré mi perplejidad frente a las tesis *2* como lo plantea Platón. No deja de ser curioso que los poetas (autores de ficción) deban ser reprendidos por los gobernantes cuando dicen mentiras sobre los dioses, pero que sean impulsados (y hasta obligados) por los gobernantes -que son los más cercanos a los dioses-, a propalar las mentiras que justifican la justicia, es decir, la hermandad en medio de la distinción natural de castas[35] -áureos, plateados, broncíneos y férreos-; ¡y que esta justificación de la mentira tenga que hacerse con fábulas poéticas! Sobre este punto volveré en el análisis de 4.

1. Saber y poder político

Detrás de la concepción platónica de la verdad y de la mentira está la idea de que el que sabe es el que debe mandar; o, dicho en un lenguaje más técnico, *el hecho de poseer autoridad epistemológica confiere el derecho a ejercer la autoridad deóntica*, que a su vez puede emplearse (y de hecho se emplea) para imponer la verdad del que sabe y, como lo vimos, *también la mentira*. Este hecho me hace pensar de nuevo en mi sospecha inicial respecto a las conclusiones del Hipias Menor, ya que en *La República*, y sin las reticencias del Hipias, el que *sabe es el único que puede mentir* y al que, además, *le es lícito y obligatorio hacerlo*. Pero éste no es el

[35] La segunda mentira empalma con la primera porque "un estado es verdaderamente justo cuando cada ciudadano realiza en la comunidad la función que debe cumplir por naturaleza".

punto que me interesa aquí. Me interesa más, ahora, negar la tesis platónica y negarla categóricamente: el hecho de tener autoridad epistemológica no confiere derecho a ejercer la autoridad deóntica, es decir, el poder político. Y esto por varias razones.

La autoridad epistemológica no puede ser forzada porque ella surge del reconocimiento y no de la imposición. La autoridad epistemológica que requiere el reconocimiento de parte del "súbdito" de esa autoridad, involucra sólo *creencias* y en ningún caso un *voto de obediencia*; es por esto que el conocimiento por sí mismo no concede *derecho* a enseñar, ni actuar por otro, ni imponer sus creencias a los demás; ¡el filósofo no tiene derecho a ser rey![36] Si esto vale para el saber, con mucha mayor razón vale para la mentira[37]. Esta razón contra la tesis platónica vale, suponiendo que poseamos verdadero saber.

Sin embargo, Popper nos ha acostumbrado a pensar que no tenemos verdadero conocimiento, sino más bien opiniones:

> "... La 'falsa religión' está obsesionada no sólo con el poder de Dios sobre los hombres, sino también con su poder para crear un mundo; de manera análoga, el falso racionalismo está fascinado con la idea de crear máquinas enormes y mundos sociales utópicos. El 'saber es poder' de Bacon y 'el gobierno del sabio' de Platón son expresiones diferentes de la actitud que, en el fondo, pretende detentar el poder sobre la base de las dotes intelectuales superiores de alguien. El verdadero racionalista, por el contrario, siempre sabrá

---

[36] Esta tentación ha sido grande en la historia de los filósofos -y de la filosofía- como bien lo dice G. Gusdorf, "el arquetipo mítico del filósofo rey atestigua la intención profunda del metafísico que ambiciona ser el mediador de la razón absoluta y utilizar al soberano en forma de brazo secular para la salvación de la humanidad" (*Tratado de Metafísica*, Companhia editora nacional, Sao Paulo, 1960, pp. 52-57). Sin embargo, agrega Wright Mills, el papel del intelectual, "ahora el más usual, es convertirse en consejero del rey" (*La imaginación sociológica*, Fondo de Cultura Económica, 1961, p. 191).

[37] R.T. De George, The Nature an Function of epistemic authority, en *Authority: a philosophical analysis* ed. by R. Baine Harris, The University of Alabama Press, 1976, p. 87. Las ideas centrales le vienen a De George, de Bochensky *¿Qué es autoridad?,* Herder, 1979.

cuán poco conoce, y estará consciente del hecho simple de que cualquiera sea la facultad crítica -o razón- que posea, la debe al intercambio con los demás. Estará inclinado, por lo mismo, a considerar a los hombres como fundamentalmente iguales y la razón, para él, es precisamente lo contrario de un instrumento de poder y violencia: él la ve como algo por medio de lo cual pueden ser domesticados"[38].

3. Poder y felicidad

Con respecto a la mentira de *Las leyes*, H. Kelsen plantea la siguiente incompatibilidad: "Platón ubica la justicia -esto es, lo que el gobierno por tal entiende, o sea, lo legal- por encima de la verdad. Sin embargo, no existe razón alguna que nos impida poner la verdad por encima de la legalidad y rechazar la propaganda del estado por hallarse fundada en la mentira, aun en el caso de que ésta sirva para la prosecución de un buen fin"[39]. No obstante, agrega Kelsen, "la solución dada al problema de la jerarquía de valores -... verdad-justicia...- será distinta si el problema se le plantea a un cristiano... o si se le presenta a un materialista..., si se acepta la libertad como el valor supremo,... o cuando se supone que la seguridad económica es el fin último del orden social. *La respuesta, entonces, tendría siempre el carácter de un juicio subjetivo, por lo tanto, relativo*"[40].

El problema lo resuelve irracionalmente Kelsen porque él es un positivista, pero por nuestra parte creemos que tenemos una justificación, ya que si no tenemos derecho a imponerle a los demás un determinado saber, con mucha menor razón tenemos derecho a

---

[38] K. Popper. Utopia and violence en *Conjectures and Refutations*, Routledge and Kegan Paul, 1972, p. 363. Esta tesis popperiana contrasta con la clásica del racionalismo optimista, según la cual, en la expresión de Gusdorf, "... el arquetipo mítico del filósofo rey atestigua la intención profunda del metafísico que tiene la ambición de ser el mediador de la razón absoluta y de utilizar al soberano a la manera de un brazo secular para la salvación de la humanidad" (*Tratado de Metafísica*, Companhia editora Nacional, Sao Paulo, 1960, p. 52).

[39] *¿Qué es la justicia?* Buenos Aires, Ed. Leviatán, 1981, p. 34.

[40] *Ibid*., p. 35.

imponerle una concepción de la felicidad -mucho menos cuando es presumiblemente mendaz-.

Mi idea, muy popperiana, es que el estado no debe entremeterse con la felicidad de sus asociados; que ésta en tanto valor individual y subjetivo debe dejarse a la iniciativa de los individuos para que cada uno trate de construirla a su manera (el placer, la riqueza, la vida mística, el trabajo intelectual, la creación artística, la vida de oración, o lo que sea). Cederle este derecho al estado es hacerle concesiones al despotismo ilustrado y producir la infelicidad de muchos, si no de todos. Lo que sí debe hacer el estado es promover al máximo el *bienestar* de sus asociados (salud, educación, trabajo y ocio, seguridad social, derechos de expresión, etc., etc.). Tal bienestar social no produce la felicidad -que, repito, obedece a un proyecto personal-, pero contribuye a una vida humana más llevadera, y, en el mejor de los casos, ¡a disminuir la infelicidad!

Supongo que a mis lectores les quedará claro que si es detestable la mentira política -para el bien presunto de los asociados-, será mucho más la mentira para conservar el poder del príncipe, como se predica en más de un pasaje de Maquiavelo.

4. Ficción, historia y poder político

Por último haré alusión a un punto que enlaza las tres consideraciones anteriores a partir de un reciente ensayo de Mario Vargas Llosa que lleva por título *El poder de la mentira*, publicado en *El Mercurio* de Chile. Si sitúo esta reflexión aquí es porque el literato parte de consideraciones popperianas que glosa con mucha originalidad.

Según Vargas Llosa es prerrogativa de las sociedades abiertas el tener fronteras bien delimitadas entre literatura (ficción) e historia. En estas sociedades "ambos quehaceres coexisten independientes y soberanos", "sin invadir ni corromper la una los dominios ni las funciones de la otra". En las sociedades cerradas ocurre todo lo contrario. "La mejor manera -dice Vargas Llosa- de definir a una sociedad cerrada tal vez sea diciendo que en ella la ficción y la historia han dejado de ser cosas distintas y pasado a confundirse y suplantar la una a la otra, cambiando de identidades como un baile

de máscaras". Se condena a la historia a mentir y a la literatura a propagar las verdades confeccionadas por el poder.

En una sociedad cerrada la historia pasa a ser ficción pues "la historia se inventa y reinventa en función de la ortodoxia religiosa o política dominante. Al mismo tiempo se instala un rígido sistema de censura "para que la literatura fantasee también dentro de cauces rígidos, de modo que sus verdades subjetivas no contradigan ni echen sombras sobre la historia oficial, sino más bien la divulguen e ilustren". De esta forma la diferencia entre verdad histórica y ficción se esfuma y aparece "un híbrido que baña a la historia de irrealidad y vacía a la ficción de misterios, iniciativa y de inconformidad hacia lo establecido".

Y continúa Vargas Llosa: "En una sociedad cerrada el poder no sólo se arroga el privilegio de controlar las acciones de los hombres, lo que hacen y lo que dicen; aspira también a gobernar su fantasía, sus sueños y por supuesto su memoria", lo que se puede ilustrar con la historia oficial plasmada en la enciclopedia soviética donde aparecen y desaparecen protagonistas como por arte de magia "según sean redimidos o purgados por el poder".

Vargas Llosa no desconoce que las sociedades cerradas -antiguas, como la Inca o contemporáneas- pueden tener un gran desarrollo científico y tecnológico y pueden instaurar cierto grado de justicia social y de bienestar, educación, salud, trabajo, deporte, al servicio de las mayorías. Pero cuando el estado "arrebata de los seres el derecho de inventar mentiras y creer lo que a ellos les plazca -un gran centro neurálgico de la vida queda abolido. Y hombres y mujeres padecen una mutilación que empobrece su existencia aun cuando sus necesidades básicas estén resueltas". Para decirlo en términos fuertemente popperianos, la libertad de pensar -de inventar mitos, acertijos, conjeturas", etc.- es también *vital* para la supervivencia del ser humano

Sección tercera: la mentira para legitimar y encubrir las actuaciones de un régimen

Por lo pronto, para no seguir injuriando la memoria del mártir de la historia, San Maquiavelo, hablemos de otra mentira menos santa, que es la que Pascal les atribuye a los jesuitas. Según Pascal, los jesuitas *calumniaban* de frente a los enemigos de la compañía, negaban que alguno de sus miembros hubiese escrito lo que se les imputaba, o afirmaban -para el mismo caso-, que lo dicho o escrito no era en modo alguno reprensible: forzaban el sentido de los escritos de sus adversarios, atribuyéndoles obras -llenas de impiedad- que nunca existieron; y aun llegaban a acusar a sus enemigos de crímenes abominables, pero sin mencionar a sus autores.

Tales mentiras -y es este el aspecto que me interesa por el momento-, eran *autojustificadas* ya que según la doctrina de los casuistas de la compañía "sólo es pecado venial calumniar e imputar falsos crímenes para arruinar el crédito de aquellos que hablan mal de nosotros. *Quidni nonnis si veniale sit, detrahentis auctoritatem magnam, tibi noxiam, falso crimine elidere*[41]".

Tal mentira -trama de mentiras- la califico de política porque, como lo dice Pascal: esa es "vuestra política", la de defender su compañía a todo trance, ¡así fuese mediante estas estratagemas mentirosas!

Como bien lo dice el profesor A. Adam en su introducción al texto de las *Provinciales*, Pascal no se comporta como un *calumniador de genio*, según el calificativo que le puso Chateaubriand, sino más bien como un francés ofendido por la nueva forma de catolicismo que comenzaba a penetrar en su país "al que le importaba mucho menos, evitar el pecado que obtener la absolución". Para seducir y dominar, los casuistas se permiten toda clase de complacencias. Su ingenio, en este dominio, es infinito y sólo por razón de que la voluntad de poder de la compañía era insaciable. Pascal no dice que todos los casuistas enseñan una

---

[41] B. Pascal. *Lettres écrites a un provincial*, Garnier-Flammarion, 1967.

moral relajada, sino algo muy curioso y es que todos los libros escritos por sus religiosos -relajados o estrictos- han aparecido con la aprobación de los superiores. Y esto no puede ser sino con un designio que no es la verdad sino el poder. La compañía encontró así el *medio de dar a cada uno la manera de tranquilizar su conciencia* y así puede reinar, porque ya no se trata de verdad. Según la casuística, "si una opinión es probable, su contraria no lo es menos"[42].

Pascal no nos dice si los jesuitas practicaron la *automentira a nombre de otro* -que es la mentira que uno produce sobre sí o sus allegados a nombre de otro con el objeto de que recaiga la ira, pública o privada, sobre él-, pero creo que debe mencionarse aquí para redondear un poco más el panorama mendaciológico[43].

En cuanto a la *automentira simple* -la mentira que yo escribo sobre mí mismo-, como la de la carta autoescrita en la famosa narración de Guareschi, *La duda*, creo que debe dejarse de lado porque ella linda con la patología psíquica, que no es mi tema de estudio. Aunque debe anotarse que sí existe un *autoengaño* (calificado de "arrogancia de poder" y deseos de "omnipotencia" como veremos enseguida), pero que, como es normal, es *inducido desde fuera*.

Sección cuarta: una mentira política para defender la imagen de primera potencia mundial

A partir de la publicación de los documentos del Pentágono relativos a las peripecias de la guerra del Vietnam, Hannah Arendt

---

[42] *Op. Cit*., pp. 13-20.

[43] Tal estrategia cuasi jesuítica, fue, por ejemplo, utilizada por los norteamericanos en la guerra de Vietnam, según lo testimonia Hannah Arendt en su ensayo *La mentira en política*: "Durante la administración de Eisenhower se constituyó en Saigón la misión militar... para... acometer operaciones paramilitares... Esto significa en la práctica *imprimir pasquines que difundían mentiras falsamente atribuidas al otro bando...* Esta clase de automentira se vuelve *refleja* en el caso del testimonio del torturado cuando rinde el testimonio del torturador; pero claro que la mentira ha sido forzada. A veces el calumniador, también puede inventar mentiras a nombre de otro, conocido o anónimo: "alguien (o x) me dijo que...".

emprende un análisis de la mentira política en el siglo XX[44].

Según la señora Arendt, la guerra del Vietnam, aparentemente comenzó y se continuó "para lograr que el pueblo de Vietnam del Sur pudiera determinar su futuro" o "ayudar al país a ganar su combate contra la conspiración comunista", o contener a China y así evitar el efecto de la teoría de las fichas de dominó, o impedir el estallido de la tercera guerra mundial, etc. A Estados Unidos, en Vietnam no le interesaba obtener una victoria para beneficios territoriales o económicos, o ayudar a un amigo u obtener beneficios estratégicos. Con esa guerra se buscaba fundamentalmente conservar la "imagen" del poder, de ser la "primera potencia" mundial; la guerra de Vietnam se realizó para *comportarse* como la mayor potencia del mundo por la exclusiva razón de convencer al mundo de este "simple hecho". El objetivo era la *imagen misma*. Toda la finalidad del enorme y costoso esfuerzo para crear un estado mental, el de conservar "la imagen de la más poderosa potencia de la tierra", cliché detrás del cual acechaba *el peligroso mito de la omnipotencia* respaldada por la *arrogancia del poder*. Pero los arrogantes perdieron de vista que *incluso* una gran potencia, es una potencia *limitada*. La omnipotencia no es de este mundo.

Para lograr su objetivo el poder se alió con la arrogancia de la mente, mediante el recurso a dos clases de mentiras, típicas de nuestra época:

a. La mentira de los especialistas en relaciones públicas (una forma de publicidad) al servicio del gobierno, cuyo origen se encuentra en la sociedad de consumo con su bulimia de bienes distribuidos a través de la economía de mercado; y sobre todo,

b. las mentiras de "los profesionales de la resolución de problemas". Estos solucionadores de problemas llegaron al gobierno desde las universidades, pertrechados con la teoría de los juegos y los análisis de sistemas; los solucionadores de problemas eran hombres de gran confianza en sí mismos, pocas veces dudaban de su capacidad para triunfar y, según su propia

[44] H. Arendt, en *Crisis de la República*, Taurus, 1973.

opinión, estaban preparados para resolver todos los "problemas" de la política exterior. Diferían de los habituales fabricantes de imágenes, ya que los "solucionadores de problemas" no sólo eran inteligentes, sino que se enorgullecían de ser "racionales" por encima del sentimentalismo. Su ambición era la de descubrir "leyes" -expresadas en lenguaje matemático-, para explicar los hechos políticos e históricos como si fueran necesarios. Eran hombres enamorados de sus modelos teóricos, que no tenían la paciencia del científico natural como para esperar hasta que sus teorías e hipótesis fuesen comprobadas o negadas por los hechos. Al contrario, experimentaron la tentación de encajar la realidad en su teoría, desprendiéndola de su desconcertante contingencia.

Lo que los "solucionadores de problemas" tienen en común con los vulgares mentirosos es su intención de desembarazarse de los hechos y la confianza de lograrlo gracias a la inherente contingencia de tales hechos[45], la verdad es que lo lograron *hasta cierto punto*, ya que, por una parte, la mentira hasta cierto punto está inscrita en la condición humana, puesto que la acción humana -la capacidad de iniciar algo nuevo y, por lo mismo, de negar algo- y la mentira, se hayan interconectadas, deben su existencia a la misma fuente, *la imaginación*; pero, sobre todo, por otra parte, porque la falsedad deliberada en política atañe a hechos *contingentes*; ahora bien, éstas son las mentiras eficaces, porque las verdades fácticas nunca son obligatoriamente ciertas -como sí lo son las verdades analíticas que son verdaderas en virtud de su forma-. De allí que ninguna declaración fáctica pueda situarse más allá de toda duda. Es esta fragilidad la que hace al engaño tan fácil hasta cierto punto y tan tentador; nunca entra en conflicto con la razón porque las cosas podrían haber sido como el mentiroso asegura que son.

[45] Los ideólogos de la izquierda no hacen cosas distintas -afirma H. Arendt-, "la extrema izquierda tiene la desgraciada inclinación a calificar de "fascista" o "nazi" a todo lo que, a menudo con razón, le desagrada, y de denominar genocidio a cada matanza, lo que obviamente no es exacto; esta actitud ha contribuido tan sólo a crear una mentalidad dispuesta a perdonar matanzas y otros crímenes de guerra mientras no constituyan genocidio".

Sin embargo, he agregado que ha tenido eficacia *hasta cierto punto*, porque la mentira también es *limitada*, el mentiroso puede salir adelante con cualquier número de mentiras individualizadas, pero le será imposible imponer la mentira como principio, ya que la mentira supone la verdad; la realidad se puede eliminar hasta cierto punto, pero no totalmente, a pesar de algunos experimentos totalitarios, pero, incluso, cuando esta voluntad total de eliminación ha existido, "el poder para realizarla tendría que haber alcanzado la omnipotencia". Para eliminar el papel que Trotsky desempeñó en la Revolución rusa no bastaba matarle y borrar su nombre de todos los archivos rusos, si no se podía matar a todos sus contemporáneos y extender ese poder a todas las bibliotecas y a todos los archivos de todos los países del mundo[46].

Por otra parte, una operación sistemática de engaño, por bien organizada que esté y por más sofisticadas que sean las artimañas publicitarias, "concluirá *por encallar o tornarse contraproducente, esto es, llegará a confundir sin convencer*", como bien lo ha demostrado mi colega R. Romero con respecto a la guerra informativa que se dio en el pasado gobierno de Belisario Betancur, referente al proceso de paz[47].

Como concluye H. Arendt, "el inconveniente de la mentira y del engaño es que su eficacia descansa enteramente sobre una clara noción de la verdad que el que miente y el que engaña desean ocultar. En este sentido, la verdad, incluso si no prevalece en

---

[46] Recuérdese también el intento del califa Omar con la biblioteca de Alejandría.

[47] *La mentira y el deber de la verdad*, xeroscopia, pp. 25-28, aunque acepto como muy probable que el presidente B. Betancur estuviese mal informado y engañado, ya que como acertadamente lo dice H. Arendt: "Resulta curioso que la única persona que puede ser víctima ideal de una completa manipulación, sea el presidente de los Estados Unidos (o de cualquier estado complejo). Por obra de la inmensidad de su tarea, debe rodearse de consejeros... quienes ejercen fundamentalmente su poder, filtrando la información que llega hasta el presidente y proporcionándole una interpretación del mundo exterior". Hace varios años el teólogo monseñor Delhaye nos contaba una anécdota similar del papa Paulo VI, referente a la promulgación de la encíclica *Humanae Vitae*. En este caso los filtros no eran "los gerentes de la seguridad nacional" sino los cardenales de la curia romana.

público, posee una irradicable primacía sobre todas las falsedades".

No obstante, los poderosos y sabios arrogantes -confiados en su poder y saber-, vivían autoengañados, cuando la prensa comenzó a divulgar los secretos de estado y a denunciar las atrocidades de la guerra. Como concluye H. Arendt: "La gran ventaja que las afirmaciones públicamente establecidas y aceptadas tienen sobre lo que un individuo pueda conocer secretamente que es cierto, fue claramente ilustrada por una anécdota medieval que refería cómo un centinela, encargado de vigilar y advertir a una población de la aproximación del enemigo, lanzó por broma una falsa alarma y fue después el último en correr a las murallas para defender la ciudad de los enemigos que él mismo había inventado. De aquí cabe concluir que cuanto más éxito tenga un mentiroso y mayor el número de los convencidos, más probable será que acabará por creer sus propias mentiras".

PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA

VI
LÓGICA, METODOLOGÍA Y FICCIONES

Como era de esperar, los filósofos no sólo se han interesado en las ficciones como objetos de estudio, sino también como instrumentos *de* pensamiento, de *su* pensamiento. No hace muchos años Hans Vaihinger escribió una obra intitulada *La filosofía del como si* con el pomposo subtítulo "Un sistema de las ficciones teóricas, prácticas y religiosas de la Humanidad"[1]. Para Vaihinger una ficción es una falsedad usada con plena conciencia de su falsedad y con plena conciencia de su fecundidad, de su utilidad.

Para comprender las tesis de Vaihinger es preciso recordar algunas de las tesis fundamentales de su sistema motejado tradicionalmente de "ficcionalismo". Ellas son:

1. Las ideas, juicios, conclusiones, etc., es decir, el pensamiento es un medio al servicio de la lucha por la vida y, por lo mismo tienen una función biológica.
2. Por esto, todos los procesos y constructos del pensamiento, *a priori* se presentan no como fenómenos racionalistas, sino como esencialmente biológicos.

---

[1] *The Philosophy of "as if"*. Kegan Paul, London, 1924, cuyo original alemán data de 1911.

3. Con esta luz muchos procesos y constructos de pensamiento se presentan conscientemente como asunciones falsas que, ora contradicen la realidad, ora son contradictorias en sí pero son construidas intencionalmente para resolver problemas de pensamiento por vías sesgadas. Estos constructos artificiales se llaman ficciones científicas, que constituyen el mundo del "como si".
4. Este mundo irreal "como si" es tan importante como el llamado mundo real -en el sentido ordinario de la palabra-, y tanto más que él en el campo de la ética y de la estética.
5. Lo que ordinariamente llamamos el mundo real es el conjunto de nuestras sensaciones que se nos presentan como un *dato* más o menos irresistible que no se puede eliminar.
6. En este contenido de sensaciones dadas, que incluyen, lo que llamamos nuestro cuerpo, hay mucha regularidad en la coexistencia y la sucesión, que es lo que constituye el contenido de la ciencia.
7. Por medio de las sensaciones que llamamos nuestro cuerpo podemos ejercer mayor o menor grado de influencia sobre el rico mundo de las demás sensaciones.
8. En este mundo descubrimos muchas relaciones adecuadas y muchas inadecuadas. Debemos tomar esto como lo encontramos porque muy poco podemos cambiar en él. Para muchos es una ficción satisfactoria mirar al mundo como si fuese creado o regulado por un espíritu perfecto, pero esto implica aceptar la ficción suplementaria de una fuerza hostil que ha destruido el orden creado[2].

Por lo visto puede colegirse que el ficcionalismo es un *operacionalismo* en tanto que la lógica es una tecnología -es decir, una actividad teleológica consciente- y el pensamiento una actividad de ajuste del material de las sensaciones para un logro más rico y completo de la vida de la experiencia, y el *test* de la corrección de un resultado lógico radica en la *práctica* ya

[2] H. Vaihinger, XLV-XLVII.

que el pensamiento se debe buscar "no en la reflexión del mundo objetivo, sino en el hacer posible el cálculo de los acontecimientos y de las operaciones sobre ellas"[3]. Pero el ficcionalismo no es un pragmatismo, a pesar de su analogía con él, ya que el "ficcionalismo" no admite el principio del pragmatismo según el cual "una idea útil prueba con ello su verdad"; el ficcionalismo, por el contrario afirma que "del hecho de que se admite que una idea es incorrecta y no verdadera, y, por lo mismo falsa, no se sigue que tal idea sea *prácticamente* sin valor e inútil, ya que tal idea, a pesar de su nulidad teórica puede tener gran importancia práctica"[4].

Pero, ¿qué es en concreto una ficción? En términos más precisos, es "un constructo ideacional que está en *contradicción con la realidad* o que es en sí mismo contradictorio". Se deben distinguir las ficciones plenas que son contradictorias en sí mismas -como la *cosa en sí* y la *libertad*-, de las semificciones que sólo contradicen a la realidad dada[5]. Las ficciones *no son hipótesis*. Se parecen externamente y pueden existir casos límites donde no es posible distinguir las unas de las otras y con el tiempo pueden transformarse unas en otras, pero en casos normales difieren.

Una hipótesis es una red lanzada a la realidad que pretende o espera coincidir con alguna experiencia futura, espera ser verificada[6]. La hipótesis es por supuesto provisional, pero su finalidad es en últimas la de ser testada teóricamente y, de ser posible, verificada; pero si es descartada lo es porque no es adecuada con lo que se califica de real. En cambio en una ficción procedemos como si -a sabiendas de que no- tal realidad existiera. Las hipótesis tienen un objetivo teórico, cual es el de organizar los *hechos* y llenar sus vacíos; las ficciones tienen un objetivo práctico en la ciencia ya que no producen real conocimiento. Las hipótesis tratan de resolver las contradicciones observadas mientras que las ficciones crean contradicciones. Las hipótesis tratan de descubrir -ya que las leyes naturales se descubren-, mientras que las ficciones

[3] *Ibid.,* pp. 5-6 y 7.

[4] *Ibid.,* p. VIII.

[5] *Ibid.,* p. 16.

[6] *Ibid.,* p. 85.

inventan -en la medida en que las máquinas o instrumentos se inventan-. Las hipótesis se *verifican*, las ficciones se *justifican*[7].

Según la definición de ficción existen dos clases, las ficciones plenas y las semificciones.

Entre las últimas se encuentran:

1. *La clasificación artificial*, según la cual organizamos la realidad seleccionando algunas cualidades de la totalidad de los caracteres de la realidad, sin tener en cuenta la manera como estos caracteres se determinan naturalmente unos a otros; por ejemplo, la clasificación de las plantas de Lineo según el número de estambres y pistilos. Esta clasificación sirve el propósito práctico de organizar las plantas bajo determinadas rúbricas y dan una ayuda nemotécnica, pero si se toman como hipótesis con valor teórico, son falsas.
2. *Ficciones abstractivas.* En éstas se olvidan importantes elementos de la realidad, como sucede en la asunción de A. Smith según la cual todas las acciones humanas están determinadas por el egoísmo. De esta clase hacen parte la estatua de Condillac, la sociedad con un solo hombre, la ficción estadística del *hombre promedio* o la ficción de la inercia.
3. *Ficciones de tipo, esquemáticas y utópicas.* En los dos grupos anteriores encontramos el caso de las ficciones esquemáticas, sin embargo las esquemáticas constituyen un caso especial, porque mientras en el caso de las abstractivas se separa de la realidad una determinada característica, en éstas lo que queda de la realidad es su estructura, su esqueleto. Las ficciones utópicas aluden a las sociedades utópicas, los estados ideales, los pactos sociales, etc. Dentro de las ficciones tipo se encuentra, por ejemplo, la planta arquetípica de Goethe.
4. *Ficciones analógicas o simbólicas.* Ellas están emparentadas con los símiles poéticos tanto como con el mito; son ellas, por ejemplo, la idea de Dios y su relación con los hombres concebida como relación entre padre e hijos. Estas ficciones son importantes no sólo en teología sino también en metafísica -por ejemplo, pensar el mundo como un organismo o como una obra de arte-.

[7] *Ibid.,* pp. 86-90.

5. *Ficciones jurídicas* en las cuales, algo que no ha sucedido se considera como sucedido o viceversa, o también, un caso individual se subsume bajo otro violentamente, contradiciendo la realidad. Muy acertadamente, Vaihinger distingue la *fictio juris* de la *praesumtio juris*, que la segunda es una hipótesis o *conjetura* jurídica, mientras que la primera es una invención intencional y consciente.
6. *Ficciones personificatorias* como son la energía, la fuerza, la fuerza vital e incluso la *vis dormitiva*. Como puede verse, estas ficciones son un tipo de las ficciones analógicas, donde se hipostasian los fenómenos como si tuvieran personalidad.
7. *Las ficciones sumatorias* son las ideas generales en las cuales se agrupa un gran número de fenómenos de acuerdo con algunas características predominantes; estas ficciones prestan un inmenso servicio al pensamiento.
8. *Ficciones heurísticas.* En estas ficciones -a diferencia de las anteriores-, reemplazamos la realidad por algo absolutamente irreal, aunque no contradictorio. Estas ficciones, que a veces pueden tener valor práctico, pueden ser, por ejemplo, el sistema ptolemaico, la hipótesis cartesiana de los torbellinos, las hipótesis teleológicas en biología, la teoría de los espíritus animales, etc. A veces estas ficciones se vuelven hipótesis, como también algunas hipótesis pueden volverse ficciones[8].

Entre las *ficciones plenas* encontramos:
1. *Las ficciones éticas*, entre las cuales están *la libertad* que no sólo contradice la observación -que muestra que todo obedece a leyes inalterables-, sino que también es contradictoria porque un acto absolutamente libre resultante de la nada éticamente carece de valor como uno absolutamente necesario. Sin embargo, usamos de ella en la vida ordinaria cuando juzgamos las acciones morales y es el fundamento de la ley criminal.
También hacen parte de estas ficciones la absoluta responsabilidad,

[8] Estas semificciones las estudia Vaihinger en las páginas 17-42 y 179-225.

y todos los ideales, Dios y la inmortalidad. En términos de Vaihinger, la moral kantiana está cimentada sobre estas ficciones.

Sin embargo, estas ficciones son útiles ya que así como hay *verdades inocuas*, también hay *errores fructíferos,* lo que permite disociar *bonum* y *verum,* constantemente asociados en la tradición filosófica occidental[9].

2. *Las ficciones matemáticas.* Vaihinger consagra varios capítulos a estas ficciones entre los cuales se encuentran conceptos matemáticos fundamentales: punto -sin extensión-, línea -sin espesor ni anchura-, superficie -sin profundidad-, espacio sin contenido; considerar el círculo como una elipse -cuya distancia entre los dos focos es cero (el método cero)-, o considerarlo como un polígono de infinito número de lados; el círculo perfecto, la línea absolutamente recta, espacios más que tridimensionales; números negativos, fraccionarios, irracionales e imaginarios; el infinito; las coordenadas cartesianas -que permiten construir líneas curvas a partir de líneas rectas-.

3. *La cosa en sí* es otra ficción de este tipo ya[10] que es contradictoria, puesto que se la concibe como una causa absoluta, y por otra parte se supone que el concepto de causalidad es puramente subjetivo[11].

4. *La materia* es otra ficción de este tipo ya que es una idea contradictoria como "conclusivamente" lo demostró el obispo Berkeley; sin embargo, es erróneo seguir a Berkeley en el rechazo de estos conceptos como inútiles, ya que, para repetir la tesis central de Vaihinger, es erróneo imaginar que sólo lo que es lógicamente no contradictorio es fructífero. Si se acepta tal actitud, nos obligaríamos a considerar que la ciencia carece de valor porque muchos conceptos fundamentales de la ciencia son contradictorios[12]. A la ficción de la materia se pueden agregar el átomo, el centro de gravedad, la acción a distancia, el movimiento absoluto, espacio y tiempo absolutos.

---

[9] *Ibid.,* pp. 42-50.

[10] *Ibid.,* pp. 50-64.

[11] *Ibid.,* pp. 59 y 74-76.

[12] *Ibid.,* pp. 64-65.

Al lado de las semificciones -que asumen lo irreal- y de las ficciones plenas -que asumen lo imposible-, Vaihinger enumera otras ficciones que no encajan en los dos grupos anteriores, ya que las ficciones allí mencionadas cumplen un papel científico. Pero antes de mencionarlas debo observar que Vaihinger considera que su estudio sobre las ficciones es una contribución a la *metodología científica*; al lado de la inducción debe colocarse la teoría de las ficciones; la inducción muestra la vía *directa* por la cual nos aproximamos a nuestro fin, mientras que la ficción indica las vías *indirectas* -las semificciones falsean la realidad con el objeto de descubrir la verdad; las ficciones plenas hacen incompatible la realidad con el objeto de comprenderla un poco mejor-; la inducción es la metodología de las ciencias *descriptivas*, la ficción es el método de las matemáticas exactas, y de las ciencias ético políticas.

Las ficciones que quedan por fuera de la clasificación, son las siguientes:

Las ficciones mitológicas. Estas ficciones son muy complejas, porque la mitología es *"la madre común"* de la religión, la poesía, el arte y la ciencia. *Las ficciones estéticas* que a veces son adaptaciones poéticas de las anteriores, pero las más veces son creaciones nuevas. Ellas incluyen todos los símiles, comparaciones, metáforas, personificaciones, alegorías y todas las formas idealizantes, de pensamiento. La ficción estética y su explicación teórica están relacionadas con la ficción científica, lo que es natural, ya que el origen de ambas radica en los mismos procesos psíquicos. *Las ficciones del trato social convencional,* es decir, las ficciones de la cortesía, que como ya lo dijimos "no sólo son *legítimas* sino también *necesarias* pues sin ellas las formas más refinadas del trato social se volverían imposibles". A estas ficciones las llama Vaihinger, ficciones *poéticas*.

En relación con ellas se encuentran las *ficciones oficiales* como la fórmula ritual del juramento "¿jura por Dios todopoderoso...?". Tales ficciones no sólo son permisibles, sino que bajo ciertas circunstancias son necesarias y resistir a ellas sería ridículo[13].

[13] *Ibid.,* pp. 81-84.

En el capítulo XXII[14] de su obra, Vaihinger hace un análisis -en el sentido más analítico de la palabra- de la *forma lingüística* de la ficción, del *"como si"*. Tal análisis le permitirá a Vaihinger mostrar la profunda diferencia entre ficción e hipótesis, y, a nosotros comprender mejor las ficciones a las que he aludido en este trabajo en más de una ocasión. Las fórmulas lingüísticas para expresar la ficción en nuestras lenguas comunes son: *as if, comme si, als ob (wie wenn), quasi (sicut), como si.*

Estas fórmulas, sin excepción, denotan una *comparación* como lo indica la primera partícula (*como*, etc.), pero es una comparación modificada inmediatamente por la segunda partícula (*si,* etc.). La comparación de la ficción se encuentra a mitad de camino entre un *tropo* y una equivalencia actual (analogía). Tomemos un ejemplo: considérese al círculo -figura curvilínea- como una figura rectilínea de infinito número de lados. Esto no es un tropo, es algo más; tampoco es una analogía, es algo menos. Si fuese un tropo o una analogía bastaría el *como*. Pero en la ficción, en el ejemplo propuesto, la comparación sólo es posible de manera indirecta por intermedio de la idea de infinitesimal. De allí la necesidad del *si* que introduce una condición y, en este caso, una condición imposible, en otros casos de una condición simplemente irreal. Si se parte de la condición, el ejemplo dado se podría leer: "*si hubiese* infinitesimales entonces la línea curva podría ser tratada como construida por ellos", o "*si* el egoísmo *fuese* el único incentivo del comportamiento humano, entonces deberíamos ser capaces de deducir las relaciones sociales de él exclusivamente", "*si hubiese* átomos, entonces la materia debe ser tratada como construida por ellos", etc. En la cláusula condicional se afirma algo irreal o imposible y sin embargo esta irrealidad o imposibilidad -que se mantiene- permite hacer inferencias. Las partículas *como si* implican una decisión de mantener *formalmente* la suposición a pesar de sus dificultades.

Dicho esto, podemos ver ahora, así sea con un ejemplo, la

[14] *Ibid.,* pp. 91-95.

diferencia entre ficción e hipótesis. Supongamos que los átomos puedan presentarse bajo la forma de ficción y de hipótesis. La forma de la ficción atómica, sería "la materia debe ser tratada *como si* hubiese átomos que la constituyen". La forma de la hipótesis sería "*sólo si* los átomos existen se pueden explicar los materiales fenoménicos de la experiencia". Pero lo más importante es que las hipótesis se expresan en forma *categórica*: la materia *está* compuesta de átomos, es una hipótesis; hago *como si* la materia estuviese compuesta de átomos, es, por lo menos en el presente análisis, una ficción.

La teoría de Vaihinger es una teoría interesante en la medida en que rescata la idea del *error afortunado*, idea que en alguno de sus aspectos recuerda la teoría popperiana. Es interesante, igualmente, por el intento de sistematizar la teoría del conocimiento y la metodología científica en torno a la idea de ficción y logra construir un cuadro más o menos coherente, siguiendo el modelo de las grandes arquitectónicas alemanas. Pero a mí me deja insatisfecho y mucho más insatisfecho cuanto por muchos años sufrí la frustración de no tener acceso a esta obra que deseaba intensamente leer. No parece muy explicativo el convertir en ficciones todo nuestro aparato conceptual y nuestros procesos de pensamiento. Por lo demás esta reducción se hace a costa de hipersimplificaciones que dentro de la misma terminología de Vaihinger podríamos motejar de ficciones poco útiles.

Por lo demás no sé en qué sentido todas las ficciones son *irreales* o contradictorias. Las semificciones, por una parte, corresponden a algo real, así sea parcial, mutilado, simplificado o esquematizado; y esta aprehensión de la realidad es inexorable ya que no tenemos una percepción de la totalidad de lo real; pero esto no significa que nuestra percepción sea necesariamente falsa. Parte de esta tesis reconoce el autor, cuando acepta que a veces la demarcación entre hipótesis y ficciones no es nítida. Por otra parte, tampoco me parece que las ficciones plenas, o, por lo menos, no todas, sean contradictorias; por ejemplo, Vaihinger justifica la contradicción de los conceptos de espacio y de infinito a partir de las aporías planteadas por los filósofos de Elea, la contradicción del concepto

de materia a partir de las objeciones de Berkeley, y de la libertad, a partir de algunas insinuaciones de Kant. Sin embargo, me parece, que en cada caso hay que analizar los argumentos propuestos y analizar si son concluyentes, cosa que aún no me parece obvia. Por otra parte, no parecen muy sólidos los argumentos que tratan de mostrar que los conceptos matemáticos son contradictorios; el hecho de nombres como *número negativo, quebrado* (fracturado) o *imaginario* es una simple contingencia histórica que nada prueba sobre su inconsistencia interna.

Consideraciones análogas podrían hacerse con respecto a otros conceptos matemáticos.

Pero la dificultad mayor, para mí radica en el hecho de que según Vaihinger las ficciones *son instrumentos indirectos de conocimiento* porque, después de todo nuestro propósito es *obtener resultados verdaderos y no contradictorios*; sin embargo, yo me pregunto: ¿cómo es posible partir de algo falso o contradictorio para llegar a la verdad? Si utilizamos una lógica común y corriente, que acepta Vaihinger, de lo falso y *a fortiori* de lo contradictorio se sigue lo verdadero o lo falso, pero el problema es el de poder discernir cuándo estamos frente a lo verdadero o lo falso. En otros términos el problema real es el de saber cuál es el papel de las ficciones y qué es la verdad. Hay algo que no casa en el análisis de Vaihinger, pues, por una parte, las ficciones *no tienen función teórica sino práctica* -utilitaria- y por otra, nos dice que sin embargo tienen una función cognoscitiva de la realidad, y aquí radica el enredo. La realidad, el mundo para Vaihinger no es ninguna cosa en sí, sino más bien *aquello que sucede sin nuestra intervención*, pero el conocimiento no es adecuación -o reflejo como lo dice Vaihinger- con el llamado mundo real, sino más bien el instrumento que hace posible *el cálculo de los acontecimientos y de las operaciones que se pueden realizar sobre ellas.* Detrás de toda esta teoría se encuentra el operacionalismo, lo que hace posible el empleo de cualquier instrumento, siempre y cuando *funcione*.

La última objeción no es de fondo, pero me permitirá completar la reflexión sobre las ficciones con Bentham. La obra de Vaihinger

pretende ser un sistema de todas las ficciones; para mostrar su exhaustividad y originalidad, Vaihinger, a partir del capítulo XXVIII, nos hace una excelente contribución a la historia de las ficciones -tanto en la práctica como en la teoría, que va de los filósofos greco-romanos, sin olvidar a los medievales, hasta Nietzsche-. Sin embargo, en esta historia omite a Bentham quien desarrolló una teoría de las ficciones, diferente, pero tan sistemática como la suya. Vaihinger, en el prefacio de la edición inglesa[15] reconoce que Bentham empleó las ficciones en su filosofía política, pero en ningún momento reconoce que haya tematizado su estudio. Sin embargo, J. Bentham escribió un *tratado* sistemático sobre las ficciones.

Mi único interés en este momento es el de señalar el hecho histórico de que más de un siglo antes de Vaihinger, se había escrito un tratado sobre las ficciones y su necesidad y valor dentro de la lógica. A los interesados los remito a la obra de Bentham que ha sido publicada por C.K. Ogden, con un amplio comentario muy explicativo.

[15] *Ibid.,* VIII.

PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA

EPÍLOGO

LA MENTIRA EN LA LITERATURA

En el transcurso de mi trabajo he hecho algunas alusiones literarias para ilustrar o corroborar algunas de las tesis propuestas, así, por ejemplo, mencionamos algunas tesis sobre la mentira que aparecen en *El nombre de la rosa* aceptada para descubrir a los herejes, e incluso se podrán agregar otros pasajes[1]; mencioné igualmente la historia del agente doble expuesta con la habitual paradoja chestertoniana de *El hombre que fue jueves*; también aludí al *Agamenón* de Esquilo a propósito de la historia de la profetisa Casandra que profetizaba males con verdad pero a quien, por castigo de Apolo, nadie le creía, etc.

Sin embargo, en este apéndice quiero abordar obras literarias (de ficción literaria) cuyo *tema* es específicamente la mentira. Ellas son *La verdad sospechosa* de Juan Ruiz de Alarcón, *El pato silvestre* (o salvaje, según la traducción) de Henrik Ibsen, el cuento de E.A. Poe "La noche mil y dos de Scheherezade". No

[1] Por ejemplo, 386 en la que se sostiene que se "pueden decir verdades superiores mintiendo en cuanto a la letra" o la restricción mental de Guillermo de Baskerville, quien no queriendo mentir ni decir la verdad responde a una pregunta con otra, p. 542.

aludiré a *Le Menteur* de Corneille porque su lectura corrobora lo que dice Corneille, "en una palabra no es más que una copia de un excelente original... *La verdad sospechosa*"[2]. Al terminar este análisis me centraré en la exposición de un ensayo de Oscar Wilde intitulado *La decadencia de la mentira*, que nos permitirá ver la importancia de la ficción en la vida humana.

La verdad sospechosa comienza con una mentira; esta obra, por la maldad de un editor, apareció publicada atribuyéndosela a Lope de Vega; y esta mentira caló tanto que Corneille cayó en ella (aunque es bueno reconocer que en ediciones posteriores Corneille logró enmendar su error). Esta comedia es la historia del galán Don García, embustero y chicanero, cuyo vicio más grave es "no decir siempre la verdad".

En su primer encuentro con dos damitas cortesanas en Madrid, Jacinta y Lucrecia, que harán parte de la trama hasta el final -puesto que se enamora de Jacinta, creyendo que era Lucrecia- se hace pasar por un acaudalado indiano perulero que lleva un año en Madrid, cuando en realidad es su segundo día en la corte y acaba de llegar de Salamanca, donde era estudiante y sólo es hijo de Don Beltrán, un viejo grave, aunque de dinero. Don Beltrán, al conocer el vicio de su hijo de boca del letrado que acaba de terminar la formación de su hijo, se apresura "a casarle brevemente,/ antes que este inconveniente/ conocido venga a ser", se apresura a solicitar, para su hijo, la mano de Jacinta, de cuyo padre es buen amigo. Jacinta hesita porque está comprometida con el galán Don Juan, pero acepta verlo de lejos, ya que Don Juan después de dos años de noviazgo no se decide a desposarla.

Mientras esto sucede, Don García chicanea con Don Juan, a quien cuenta que la noche anterior, después de un mes de haber llegado a la corte -cuando en realidad dormía a pierna suelta, a raíz del cansancio del viaje-, realizó un festín con una bella dama "entre las pocas sombras/ y opacidades espesas/ que el Soto formaba de Olmos/ y la noche de tinieblas, se ocultaba una quadrada,/ limpia y olorosa mesa,/ a lo italiano, curioso,/ a lo español, opulento./

---

[2] *Théatre Choisi de Corneille*, Classiques Garnier, s.d., p. 621.

En mil figuras prensadas/ manteles y servilletas/ sólo invidiaron las almas/ a las aves y a las fieras./ Quatro aparadores puestos/ en quadra correspondencia/ la plata blanca y dorada/ vidrios y barros ostentan./ Quedó con ramas un olmo/ en todo el sotollo apenas,/ que dellas se edificaron,/ en varias partes, seys tiendas./ Quatro cosas diferentes/ ocultan las cuatro dellas;/ otra, principios y postres,/ y las viandas, la sesta./ Llegó en su coche mi dueño,/ dando embidia a las estrellas;/ etc., etc...”; con tantos colores que su criado Tristán exclama:

“¡Válgate el diablo por hombre!
¡Que tan de repente pueda
pintar un combite tal
que a la verdad misma vença!”.

Don Juan intrigado por tal festejo, del que ninguno de sus amigos ha tenido noticias, entra en una crisis de celos y cree que la bella dama del sarao es su prometida Jacinta. Vase a casa de ella, le reprocha su infidelidad -ante la atónita mirada de Jacinta-, y sale con la resolución de vengar con espada tal afrenta. En este momento, Don Beltrán que ha sabido de Tristán que su hijo “en una hora ha dicho seys [mentiras]”, va a reprender a su hijo:

D. Beltrán: “Todos los vicios al fin,
o dan gusto o dan provecho;
más de mentir, ¿qué se saca
sino infamia y menosprecio?
D. García: Quien dice que miento yo,
ha mentido.
D. Beltrán: También esso
es mentir, que aun desmentir
no sabeys sino mintiendo”,

y le informa que lo ha comprometido con Jacinta, la hija de un amigo. Don García, engañosamente enamorado de Lucrecia, urde una historia maravillosa de una visita amorosa a doña Sancha descubierta por su padre y hermanos que culminó en un matrimonio forzoso:

"Mas en que tu no le sepas
quedamos todos conformes
por no ser con gusto tuyo
y por ser mi esposa pobre;
pero, ya que fue forçoso
saberlo, mira si escoges
por mejor tenerme muerto
que vivo y con muger noble".

Don García inventa cartas -y apellidos-, que por primera vez, repite equivocadamente, y ante la solicitud formal de su padre de que se reúna en Madrid con su esposa, Don García responde:

"porque está preñada;/ y hasta que un dichoso nieto/ te dé, no es bien arriesgar/ su persona en el camino".

En la escena siguiente, a instancias de un recado, conversa con Jacinta, por boca de Lucrecia, quienes ya han sido informadas por don Beltrán de que su hijo es casado y que no es perulero sino ex estudiante de Salamanca, y le jura amor, a lo que Lucrecia responde:

"Siempre ha sido costumbre del mentiroso
de su crédito dudoso,
jurar para ser creído".

y Jacinta:

"Es justo castigo; [el no ser creído]
porque mal puede conmigo
tener crédito quien hoy dixo que era perulero
siendo en la corte nacido;
y, siendo de ayer venido,
afirmó que ha un año entero
que está en la corte; y aviendo
esta tarde confesado
que en Salamanca es casado,
se está agora desdiciendo;
y quien pasando en su cama
toda la noche, contó
que en el río la pasó
haziendo fiesta a una dama".

A pesar de esta puesta en flagrante mentira, en una de las escenas siguientes cuenta Don García embustes sobre su duelo con Don Juan -que en realidad no subió a mayores-, a Tristán, su compañero, su *secretario del alma* (*sécretaire del'âme*, como traduce Corneille):

"... Elegí mi medio al punto,
y, haziéndole una ganancia
por los grados del perfil,
le di una fuerte estocada.
.....
¡Aquí fue Troya! Saqué
un revés con tal pujança,
que la falta de mi azero
hizo allí muy poca falta;
que, abriéndole en la cabeça
un palmo de cuchillada
vino sin sentido al suelo,
y aun sospecho que sin alma
Déxele assí y con secreto
me viene. Esto es lo que pasa
y de no verle estos días,
Tristán, es ésta la causa".

Al ver Tristán a Don Juan que aparece en perfecto estado de salud, pregunta:

"¿También a mí me la pegas?
¿Al secretario del alma?".

Responde *Don García*:

"Sin duda que le han curado
por ensalmo.

Tristán: Cuchillada
que rompió los mismos sesos,
¿en tan breve tiempo sana?

D. García: ¿Es mucho? Ensalmo sé yo
con que un hombre, en Salamanca
a quien cortaron a cercen
un braço con media espalda,
bolviéndosela a pegar,
en menos de una semana

quedó tan sano y tan bueno
como primero.
Tristán: ¡Ya escampa!
D. García: Yo lo vi mismo.
Tristán: Esso basta.
D. García: Dela verdad por la vida
no quitaré una palabra.
Tristán: ¡Que ninguno se conozca!
Señor, mis servicios paga
con enseñarme esse salmo.
D. García: Está en dicciones hebraycas,
y, si no sabes la lengua,
no has de saber pronunciarlas.
Tristán: Y tú, ¿sábesla?
D. García: ¡Qué bueno!
Mejor que la castellana:
hablo diez lenguas.
Tristán: Y todas
para mentir no te bastan.
.....”.

No quiero agotar la presentación de esta comedia cuya trama es elogiada por los franceses como superior a la de *Le Menteur*.

Más bien quiero llamar la atención sobre algunos aspectos de la mentira que el autor quiere recalcar, ya sean descriptivos o normativos morales, y que recuerdan aspectos que ya hemos estudiado en una perspectiva más fría y teórica:

1. La vanidad de la mentira.

“Fingílo, porque no pesa que
piense nadie que hay cosa
que mover mi pecho pueda
a invidia o admiración,
passiones que al hombre afrentan
Que admirarse es ignorancia
como inbidiar es baxesa,
tú no sabes a qué sabe,
quando llega un poste mueves

muy orgulloso a contar
una hazaña o una fiesta,
taparle la boca yo
con otra tal, que se buelva
con sus nuevas en el cuerpo
y que rebiente con ellos".

Al respecto observa, como ya lo anotamos, J. Balmes en *El criterio*, sobre las relaciones de viajes, "que los viajeros corren riesgo de exagerar, desfigurar y hasta fingir, haciendo formar ideas muy equivocadas sobre el país que describen por el vanidoso prurito de hacerse interesantes y darse importancia contando peregrinas aventuras" (Cap. X, parágrafo I).

2. *La mentira sistemática y continuada conduce a un círculo infernal,* porque como ya lo dijimos con Perelman y Jankélévitch, "la mentira, como la limosna aplaza el problema sin resolverlo"; lo posterga haciéndolo cada vez más pesado; como se sabe el peso que representa para el mentiroso el mantenimiento de la coherencia de su universo ficticio es demasiado pesado, de allí que Tristán anote "y huvo bien en qué entender./ El que miente ha menester gran ingenio y gran memoria". El fabuloso relato inventado por Don García comienza a desmoronarse con su confesión con el nombre de su presunto suegro:

D. Beltrán: "¿Diego y Pedro?
D. García: No te asombres;
que por una condición,
'don Diego' se ha de llamar
de su casa el sucesor.
Llamávase mi señor
'on Pedro' antes de heredar;
y como se puso luego
'don Diego' porque heredó,
después acá se llamó
ya 'don Pedro' ya 'don Diego'".

Como lo hemos sugerido en otro lugar, hay mentiras irrefutables cuando el contexto al que se alude no es del dominio

del interlocutor -"luengas mentiras de luengas tierras"-, pero se vuelve cada vez más frágil cuando las situaciones fingidas están a la mano del interlocutor.

3. *Las presunciones del mentiroso.* La veracidad y la mendacidad habituales crean presunciones en su favor, de tal manera que son creíbles las mentiras del veraz e increíbles las verdades del mentiroso:

D. García: "¡Estoy loco!
¿Verdades valen tan poco?
Tristán: En la boca mentirosa
……..
que quien en las burlas miente
pierde el crédito en las veras".

y Jacinta agrega más adelante:

"que la boca mentirosa
incurre en tan torpe mengua,
que solamente en su lengua
es la verdad *sospechosa*".

Corroborado más adelante por don Beltrán:

"que ya temo que, en dezirme
que me engañaste, me engañas.
Que, aunque la verdad sabía
antes que hablarte llegara,
la has hecho ya sospechosa
tú, con sólo confesarla".

4. *¿Es inútil o útil la mentira?*

D. Beltrán: "Todos los vicios, al fin,
o dan gusto o dan provecho;
más de mentir, ¿qué se saca sino infamia y
menosprecio?".

A lo que responde en otro pasaje don García:

"dichosamente se ha hecho.
Persuadido el viejo va:
ya del mentir no dirá

que es sin gusto y sin provecho;
pues es tan notorio gusto
el ver que me haya creído,
y provecho a ver huydo
de casarme a mi disgusto"

Sin embargo, como lo prueba el desenlace, el resultado de la mentira es más bien nocivo y produce un profundo disgusto:

Tristán: "Tú tienes la culpa toda;
que si al principio dixeras
la verdad, ésta es la hora
que de Jacinta gozavas.
Ya no hay remedio, perdona,
y da la mano a Lucrecia,
que también es buena moça"

En realidad, como también lo dijimos en otra sección de este trabajo, la mentira resuelve un problema actual (una incompatibilidad), pero puede plantear nuevos problemas, cuya solución, sin embargo, no es considerada por el mentiroso tan urgente como el problema resuelto. ¡En el caso presente, el nuevo problema es de vida o muerte!

El tratamiento que le da Ibsen al problema en *El pato salvaje*[3] es muy diferente porque aquí no se trata de la mentira en el sentido clásico de la palabra, sino de la *mentira vital*, es decir, de la mentira como estímulo para seguir viviendo[4]. El drama se desarrolla alrededor y dentro de una familia de modestos recursos, compuesta por Hjalmar (fotógrafo), su esposa Gina (antigua ama de llaves de la familia Werle), Hedwig, su hija de catorce años, y el viejo Ekdal, papá de Hjalmar que hace pequeños trabajos para Groberg, que es el tenedor de libros del señor Werle, a cambio de

[3] H. Ibsen. *Teatro Selecto*, editorial Ateneo, 1959, pp. 307-397.

[4] Schiller en su drama *Don Carlos, Infante de España*, por su parte, introduce el tema de la mentira heroica en labios del marqués de Posa. Esta mentira consiste en general, al decir de Schopenhauer, en que un inocente asume, mintiendo, la culpa de otro. En la obra de L. Battistelli, *La mentira ante los tribunales*, Temis, 1984, pp. 8-9, se introduce una tipología de mentiras nobles que vale la pena estudiar: *la mentira heroica, la mentira piadosa* (o santa), *la mentira caballerosa, la mentira de conveniencia*, etc.

los cuales recibe dinero suficiente para sus pocos gastos y de vez en cuando algún regalo especial de la señora Sorby -nueva ama de llaves del señor Werle-. El viejo Ekdal es un antiguo teniente, cazador de osos y patos salvajes, explotador de bosques y minas y socio del señor Werle, que cayó en desgracia debido a la compra de unas tierras estatales no negociables, pero en el que no había mala fe; a raíz de esto fue degradado y puesto en prisión, dejando intacta la reputación de Werle. Hjalmar es un antiguo compañero de estudio de Gregor, el hijo de Werle, es protegido de Werle quien le paga sus estudios de fotografía y lo induce a contraer apresuradamente matrimonio con Gina, asegurándoles el futuro mediante los estudios de fotografía.

Aunque las entradas de la familia son modestas y no viven en ningún castillo nórdico, se podría decir que viven bien: el viejo en el desván de la casa tiene gallinas, conejos y un pato salvaje herido, y con frecuencia, con su hijo Hjalmar, simulan escenas de caza y hacen disparos en el desván. Hjalmar le ha cedido el trabajo ordinario de fotografía a Gina, quien le colabora amablemente, porque él está dedicado a realizar un invento que lo hará famoso; Hedwig, a pesar de no poder ir a la escuela -tiene catorce años-, porque en pocos años quedará ciega, hojea los libros que le quedaron a su abuelo y le ayuda a su madre en el trabajo de fotografía.

Sin embargo este precario estado de felicidad se ve interrumpido con la entrada en escena de Gregor Werle, recluido hace quince años en las montañas, donde administra las minas de su padre. Gregor, como lo describe otro de los personajes de la obra, "es un hombre que 'tiene fiebre aguda de rectitud' y que vive -y quiere que los demás vivan- a partir de exigencias ideales". A raíz de una invitación que le hace a su casa Hjalmar, luego de su regreso de las minas, se informa de situaciones que no conocía -la financiación de sus estudios por su padre y su matrimonio con la señora Hansen, es decir, Gina-, comienza a sospechar otras (que la protección que su padre le dio y la premura de su matrimonio con Gina obedecían a otras razones ya que conocía muy bien a su padre en lances de faldas. Después de reprocharle a su padre todos los males causados

a los Ekdal y de renunciar a su herencia, abandona la casa de su padre con el "firme ideal" de "abrirlos ojos a Hjalmar", "quiero que vea su situación tal cual es" y "librar a Hjalmar... de la mentira y del engaño que está a punto de arruinarlo". Mientras tanto Gregor -que ha alquilado un cuarto en casa de Hjalmar- comienza a sospechar -a raíz de la coincidencia entre la ceguera de su padre y la ceguera hereditaria de Hedwig-, que ésta tampoco es hija de Hjalmar. Invita a Hjalmar a dar un paseo para revelarle la verdad, en el mismo momento en que Gina y Relling -personaje del que hablaré más adelante-, le aconsejan que no vaya porque esto puede causarle mucho daño. A su regreso de la conversación con Gregor -quien espera que el matrimonio se reconstruya sobre bases verdaderas-, Hjalmar interroga a Gina y Gina reconoce después de mucho asedio que Werle logró lo que deseaba, sin embargo le replica a Hjalmar que ha sido una esposa fiel, amante y colaboradora en su trabajo. Hjalmar contagiado por el virus de las exigencias ideales termina por pensar que Hedwig tampoco es su hija, duda que se hace más aguda cuando Gina le responde que no sabe si es "de él o de Werle". Después de una noche de farra con Relling (el médico) y Malvig (antiguo estudiante de teología y actual dipsómano), regresa a casa a recoger sus pertenencias después de repudiar a su hija. Mientras esto sucede, la niña se encierra en el desván con el presunto deseo de matar al pato salvaje -que su padre quería matar la víspera como para deshacerse de ese símbolo de su desdicha-. Mientras conversa con Gina y come algo, casi a punto de la reconciliación, se escucha un tiro en el desván... es la niña que se ha dado un balazo en el corazón... La reconciliación se logra pero ya ha sucedido lo inevitable[5].

Mi intención no era contar todo el drama, pero tuve que hacerlo para poder introducir el tema de la mentira del que se hace defensor en la pieza el médico Relling, como puede verse en este diálogo con Gregor:

"**Relling** –Tiene usted una enfermedad complicada. Primero

[5] El viejo Ekdal y Hjalmar, en el momento de su mayor desgracia, intentaron hacer lo mismo, ¡pero no tuvieron el valor!

esa fiebre de rectitud, y luego, lo que es peor, ¡vive usted siempre en un delirio de idolatría! ¡Siempre quiere usted tener algo que admirar fuera de sus asuntos!

Gregor –Es verdad que tengo que buscarlo fuera de mí.

Relling –Pero se engaña usted miserablemente en los monstruos maravillosos que usted cree ver y oír a su alrededor. *Una vez más ha venido usted con sus exigencias ideales a una* choza[6]. En esta casa no viven gentes presentables en un salón.

Gregor –Si no tiene usted mayor opinión que esa de Hjalmar Ekdal, ¿cómo puede usted estar constantemente con él?

Relling –Señor, es que yo soy, con permiso de usted, una especie de médico. Por eso tengo que ocuparme de los pobres enfermos que viven en la misma casa.

Gregor –¿Qué dice usted? ¿Está enfermo Hjalmar Ekdal?

Relling –¡Los hombres, desgraciadamente, están casi todos enfermos!

Gregor –¿Y qué tratamiento emplea usted con Hjalmar?

Relling –*Mi tratamiento ordinario. Procuro que no se desvanezca la mentira vital*.

Gregor –¿La mentira vital? ¡No he debido oír bien!

Relling –Sí, dije la mentira vital, porque la mentira vital es el principio estimulante.

Gregor –¿Puedo preguntarle cuál es la mentira vital de que está afectado Hjalmar?

Relling –No, gracias; no descubro tales secretos a charlatanes. Sería usted capaz de estropeármelo más todavía.

Pero el método está probado. Con Malvig lo he aplicado también. A Malvig lo he hecho satánico.

Gregor –¿Es que no es satánico?[7].

Relling –¿Qué es eso de satánico? No es más que una tontería que he inventado para conservarle en la vida. Si no lo hubiera hecho, el pobre diablo hubiera sucumbido hace muchos años de

[6] Relling en un pasaje anterior dice haber conocido a Gregor en la montaña cuando "andaba de cabaña en cabaña y presentaba unas cosas que llamaba exigencias ideales... era usted muy joven, y nunca en el tiempo en que yo estuve allí vi que cobrase usted sus créditos ideales".

[7] Como el lector podrá colegirlo fácilmente, la mentira vital de Hjalmar es su *invento*.

desesperación, a fuerza de despreciarse a sí mismo. Luego el viejo teniente; ahora que éste ha inventado él mismo el tratamiento.

Gregor –¿El teniente Ekdal? ¿Qué le pasa?

Relling –¿No ve usted cómo él, el cazador de osos, se dedica a cazar conejos ahí, en la oscuridad del desván? No hay en el mundo un tirador tan feliz como el viejo cuando puede estar a sus anchas entre todos estos trastos. Los cuatro o cinco árboles de navidad que ha conservado son para él lo mismo que el bosque de allá arriba. El gallo y las gallinas son para él grandes aves entre pinos. Los conejos que saltan por el suelo son los osos con quienes él lucha, él, el hombre valiente de la naturaleza.

Gregor –El desgraciado Ekdal ha tenido que renunciar a los ideales de su juventud.

Relling –A propósito, señor Werle hijo, ¿para qué emplea usted la palabra literaria ideales, si tenemos la palabra *mentiras*, que es más exacta?

Gregor –¿Cree usted que hay algo de común entre las dos?

Relling –Como entre el tifus y la fiebre tifoidea.

Gregor –Doctor, no me tranquilizaré hasta que haya salvado a Hjalmar de entre sus manos.

Relling –Esto sería lo peor para él. Si a un hombre de tipo medio le quita usted la mentira vital, le quita usted al mismo tiempo la dicha".

Este diálogo continúa en el último diálogo de la pieza.

"**Gregor** –Hedwig no ha muerto en vano ¿No ha visto usted cómo el doctor liberaba en él todos los pensamientos altos?

Relling –La mayor parte de los hombres se sublimizan cuando están ante un cadáver, llenos de dolor. Pero ¿cuánto tiempo cree usted que le durará el efecto?

Gregor –¿No durará toda la vida?

Relling –Dentro de medio año, Hedwig no será para él más que un bello tema de declamación.

Gregor –¿Y dice usted eso de H.E.?

Relling –Ya hablaremos cuando se haya marchitado la primera hierba en la tumba de la niña. Entonces podrá usted oírle sollozar por la hija arrancada tan pronto a su corazón paternal. Entonces

verá usted cómo se embalsama en emoción y admiración y lástima de sí mismo. Aguarde usted.

Gregor –Si usted tiene razón y yo no, la vida no vale la pena de ser vivida.

Relling –¡Oh, la vida podría ser bastante buena si pudiéramos librarnos de esos amables acreedores que vienen a turbar nuestra tranquilidad con sus exigencias ideales!

Gregor –(Para sí) Entonces estoy satisfecho de que mi destino sea el que es.

Relling –Con permiso, ¿cuál es su destino?

Gregor –(A punto de irse). Ser el número trece en la mesa.

Relling –¡Que le crea a usted el diablo!".

No quisiera tomar partido en este hermoso debate entre las exigencias ideales y las mentiras vitales, aunque creo que mi lector podrá colegir de todo este tratado que le tengo alguna simpatía a las últimas, y que buena parte de mi antipatía por Kant se debe a su práctica de los primeros, sobre todo en lo que respecta a la verdad "toda y sólo ella" pase lo que pase, como dice mi abuelo, "muriendo Sansón y sus filisteos", como sabiamente anota mi personaje preferido de las tiras cómicas. Sin embargo me aparto de la mentira vital cuando implican sólo un medio de subsistencia y de permanencia camuflada de "exigencias ideales"; desde este punto de vista, me gustan mucho más las mentiras vitales de Relling y de los personajes de Ibsen, porque son más medios de distracción que alegran a muchos, que los camuflados que entristecen a casi todos. Creo que necesitamos ideales, por lo menos entre personas que pasamos de razonables, bien aterrizados en este mundo -pero no mucho- ya que el hombre no es ángel ni bestia, y si quiere hacerla de ángel termina haciéndolo de bestia.

Sin embargo, no es ese el punto que quiero tratar ahora.

En este momento, pues estamos hablando de literatura, me gustaría abordar rápidamente, un problema metaliterario: ¿qué defiende Ibsen en esta pieza, la verdad ante todo y sobre todo, o la mentira vital?

El prologuista a la edición de la cual estamos comentando *El pato salvaje*, Alfredo de la Guardia, cree que el hombre no

puede "formar, definir, robustecer y ser constante en su propia personalidad, si no es verídico y fidedigno" y más adelante agrega, que en *El pato silvestre* se proclama el decir la verdad "por más que esa verdad -una de las *columnas* sociales- sea, en ocasión terrible y funesta como la que lleva dentro Gregor Werle, en esta obra -mal juzgada por los que la califican de antiibseniana defensa de la mentira-... como lo que alienta, en su trágica partida, a Nora, sacrificando a la verdad hasta los mismos hijos, porque también *'La casa de muñecas' se explica erróneamente con frecuencia, pues ese hogar no es infantil por las generosas* faltas de la esposa, sino, desde luego, por la ficticia, vacua *moral de su marido*". Tal juicio, que parece tener toda la seguridad de la interpretación filológica, se me deshace cuando enseguida leo estas perlas del mismo autor, que bien recuerdan las palabras de cualquier predicador: "Sin una verdad fundamental la sociedad humana no se perfeccionará nunca. Esta es la recia y luminosa idea de Ibsen. Y ese es uno de los elementos que hacen grande su creación dramática, pues evidentemente existe una verdad absoluta en el hombre, por encima de la duda sonriente de los escépticos, de la burla de los cínicos, de todos los debates de los sofistas, sobre todos los conceptos psicológicos de relatividad".

Y es estilo de predicador despistado porque claro es que la verdad es absoluta -en el sentido, poppero-tarskiano de la palabra-, pero aquí no se trata de verdad sino de veracidad -a ultranza- o de mentiras vitales.

Reinterpretado de esta manera, el predicador sugiere que para Ibsen siempre hay que decir la verdad incluso aunque no me la pregunten. ¡En este caso Ibsen iría más allá de Kant y sería un verdadero monstruo o un chismoso! Mi competencia ibseniana no me permite dirimir la cuestión, pero me parece que el predicador, en el pasaje citado sobre *La casa de muñecas* disminuye el alcance ultramontano de su tesis cuando dice: "ese hogar no es infantil por las generosas faltas (mentiras) de la esposa (Nora), sino, desde luego por la ficticia, vacua moral de su marido (Helmer)". Es de notar que Nora llega a descubrir la verdad sólo por las insistentes preguntas de Helmer.

En cuanto a Ibsen, creo que en más de un pasaje acepta esta mentira, así sea sólo como mentira piadosa, por ejemplo, cuando Relling impreca a Hjalmar y a Gina diciéndoles "tenéis que procurar que Hedwig no sepa nada de esto. Vosotros dos sois mayores de edad; podéis, pues pelearos si queréis y hacer experimentos con vuestra situación; pero advierto que seáis prudentes con Hedwig; muy fácilmente podéis hacerla infeliz" y "quizás a otros consigo"; o cuando la misma Hedwig dice de "sí" "puede ser que no sea verdadera hija de papá... mamá pudo haberme encontrado. Y papá no lo habría sabido hasta ahora. Pues cosas así las he leído ya... (y si así fuera) podría quererme también lo mismo. Y hasta más. El pato nos lo han regalado, y, sin embargo, lo quiero tanto...", tales declaraciones concuerdan muy poco con la conclusión de Gregor: "Hedwig no ha muerto en vano" y con la del predicador: "Hay que luchar pues por el triunfo de la verdad, sea en uno u otro orden, aunque se carezca de fuerzas para el combate, aun cuando se parezcan en él... ¡aunque se sea tan débil, tan inocente, tan puro, como la entrañable Eduviges (Hedwig) de *El pato silvestre!*".

En el cuento *La noche mil y dos de Scheherezade*, de Poe, se introduce una nueva dimensión de la mentira. Creo que es de todos conocido que *Las mil y una noches* son cuentos que narra la reina para prolongar su existencia, pero que al cabo de mil y uno, el rey Schahriar perdona definitivamente la vida a su esposa. El cuento de Poe quiere agregarle un final insólito. En este relato, Poe, empeñado en hacer creer lo increíble, invierte su técnica "puesto que aquí la verdad pasa por pura fábula"[8]. So pretexto de continuar y completar la historia de Simbad el marino, Scheherezade, conduce a Simbad a un país fantástico de animales hombres donde, entre otras cosas "hay abejas y pájaros matemáticos de tanto genio y condición que diariamente enseñan geometría a los entendidos del imperio", "un enorme caballo cuyos huesos eran de hierro y tenía agua hirviendo por sangre. En lugar de maíz lo alimentaban con piedras negras; a pesar de esa dura dieta era tan fuerte y veloz como para arrastrar una carga más pesada

[8] J. Cortázar en sus notas a la edición de los *Cuentos completos* de Poe, Círculo de Lectores, 1956.

que el más grande de los templos de esta ciudad, a una velocidad que superaba la de la mayoría de los pájaros", "una gallina sin plumas más grande que un camello; en vez de carne y huesos era de hierro y ladrillos; su sangre, como la del caballo (al que mucho se parecía) era agua hirviendo, y, como él, sólo comía madera y piedras negras. Esta gallina producía con frecuencia un centenar de pollos en un solo día; después de nacidos se instalaban durante varios días en el estómago de su madre"; en este país de magos, uno de ellos "inventó una máquina que efectuaba cálculos que hubieran requerido el trabajo de cincuenta mil hombres durante un año", otro inventó "una máquina capaz de escribir veinte mil copias del *Corán* en una hora", otro mago "obligó al sol a que pintara su retrato y el sol le obedeció", otro "tenía un brazo tan largo que podía estar sentado en Damasco y escribir una carta en Bagdad o en cualquier otro sitio", otro "tenía tal dominio sobre el relámpago que podía hacerlo descender a su antojo", etc., etc... Frente a este relato maravilloso, el califa reacciona, ¡Hum!, ¡Hola!, ¡Toma! ¡Bah!, ¡Cómo!, ¡Demonio!, ¡Cuentos chinos!, ¡Disparates!, ¡Paparruchasl, ¡Dislates!, ¡Ridículo!, ¡Absurdo!, hasta que en el colmo de la exasperación -ante la afirmación de Scheherezade de que las señoras de estos magos cotizaban su belleza en función ascendente del tamaño de sus posaderas-, dice "¡Detente!... ¡Me has dado ya una terrible jaqueca con tus mentiras... ¿Me tomas por un imbécil? Lo mejor que puedes hacer es ir a que te estrangulen".

No tengo intención de discutir el valor u originalidad de la pieza de Poe. Por el momento me interesa más extraer la moraleja del cuento de Poe; me parece que la idea del autor es que no *toda verdad es creíble, ni toda falsedad es descreíble*, y que lo que estamos dispuestos *a creer* y *a descreer* depende en buena parte de nuestros presupuestos culturales de referencia, ya que cuando Scheherezade dice: "Muy poco después de esta aventura encontramos un continente de vastísima extensión y prodigiosa solidez, el cual descansaba enteramente sobre el lomo de una vaca color celeste que tenía no menos de cuatrocientos cuernos" -que es la única mentira del relato-, el califa exclama: "*Esto* sí lo creo, pues he leído algo por el estilo en algún libro"; se refiere a

sus presupuestos de referencia, pues según Poe, está escrito en el *Corán*: "la tierra está sostenida por una vaca azul que tiene cuernos en número de cuatrocientos". Es llamativo -y nos hace reflexionar- que el califa considere verosímiles, o por lo menos *coherentes,* las historias del caballo de ébano, de la alfombra mágica, de la lámpara de Aladino, de Alí Babá, etc., y considere absurdos los inventos del tren, la incubadora, la calculadora, el telégrafo, el pararrayos, etc.

Pero la moraleja no termina aquí, pues siguiendo de cerca las reflexiones de J. Guitton[9], se puede decir que uno de los preceptos del arte de pensar consiste en suponer que existe lo imposible, su secreto reside en el consejo: "No temas pensar lo extraño, lo contradictorio, lo absurdo". Por supuesto, continúa Guitton, que existen *dos clases de absurdo*; el absurdo *radical* "que impide el pensamiento y lo ciega en sus fuentes"; y el absurdo *relativo "que reside únicamente en la costumbre*: muchas *veces llamamos imposible a lo que simplemente resulta chocante a las costumbres de nuestra razón*". Es difícil separar estas dos clases porque en casos límites el segundo absurdo se caracteriza por aparecer bajo los rasgos del primero.

Las invenciones -agrega nuestro filósofo-, parecen siempre al principio como una paradoja más temible: las cualidades imaginarias e irracionales, el cálculo infinitesimal, la atracción a distancia, la degradación de la energía, la curvatura del espacio o la mecánica ondulatoria fueron en algún momento contradicciones vivientes. Algo análogo sucedió en el campo de la tecnología -lo que nos acerca más a las fantasías de Poe-; las invenciones han recibido nombres que llevan en sí el signo del asombro: *máquina de vapor*, qué extraña unión de términos que se destruyen, ¡como si el vapor pudiera animar una máquina!; *ferro-carril* (*chemin de fer*), como si un camino pudiera ser de metal; *telegrafía*, ¡como si la escritura no implicase la presencia!; *motor de explosión*, como si un motor pudiera subsistir con estallidos. Sólo comprendiendo esto se captará -concluye Guitton- lo que Edison decía a su ayudante Rosanoff cuando éste desesperaba de sus repetidos fracasos:

[9] *Nuevo arte de pensar*, Ediciones Paulinas, Bogotá, 1963, pp. 128-130.

> "Usted ha intentado solamente cosas razonables, pero justamente, las cosas razonables jamás tienen éxito. Agradezco al cielo, señor Rosanoff, haber terminado con las cosas razonables; ahora se verá obligado a ensayar cosas irrazonables. ¿Sabe con qué estaba hecho el primer filamento que yo empleé para la lámpara incandescente? Aunque busque cien años no daría con ello. Era queso de Limburgo"[10].

Por esta razón es por la que *no existe una lógica del descubrimiento o de la invención*. ¡Si existieran, todos estaríamos descubriendo e inventando!

El ensayo de Oscar Wilde, *La decadencia de la mentira*, es un texto de crítica literaria, es decir, algo que podríamos motejar de metaliterario. La tesis de Wilde es una crítica fundamentalmente de la literatura realista tan en boga en el siglo XIX, tanto en Inglaterra como en Francia; según la literatura realista, "el arte imita o debe imitar la naturaleza"; paradójicamente, Wilde le opondrá la tesis según la cual no es el arte el que imita a la naturaleza sino la naturaleza la que imita al arte, y en particular, la literatura. Este es el verdadero arte. El arte que es parásito y servil de la realidad es un arte sin imaginación, vil -según lo dice en más de una ocasión-, es un arte donde la mentira ha entrado en decadencia. La mentira, es decir, la exageración, la deformación, y por lo mismo, la imaginación y la creación. Mientras que los antiguos historiadores nos dieron ficciones bajo la forma de hechos, los novelistas modernos nos ofrecen los hechos más insípidos a guisa de ficción, y, a veces, terminan por escribir novelas tan semejantes a la vida que no hay modo de creer en su verosimilitud. Esta literatura pertenece a una raza degenerada que ha vendido su derecho de progenitura por un plato de hechos. Pero insiste Wilde, hay que reivindicar la mentira en todos los campos -al respecto Wilde hace gala de erudición sobre el tema en la filosofía, en las

---

[10] De allí la validez de aquello que dicen que dijo Whitehead: "Una contradicción no es un fracaso, es una oportunidad".

narraciones de los antiguos, en la teología moral, etc.-, pero dice le interesa fundamentalmente reivindicar la mentira en el arte.

Y la reivindicación de la mentira en el arte se expresa en la tesis de que "la naturaleza imita al arte y no el arte a la naturaleza", aunque en algunos momentos exagera menos su expresión diciendo que "la naturaleza imita más al arte que el arte a la naturaleza", y pasa a probar su afirmación casi paradójica:

Schopenhauer ha analizado el pesimismo que caracteriza el pensamiento moderno, pero Hamlet fue el que lo inventó; el mundo se ha entristecido únicamente porque una marioneta estuvo melancólica un día; el nihilista, ese extraño mártir sin fe que marcha hacia el patíbulo sin entusiasmo y muere en aras de lo que no cree, es un producto meramente literario y fue inventado por Turgueniev y completado por Dostoievski; Robespierre brotó de las páginas de Rousseau, tan seguramente como el Palacio del pueblo surgió de los escombros de una novela. La literatura se adelanta siempre a la vida, y, lejos de copiarla, la modela a su imagen y semejanza. El siglo XIX, tal y como lo conocemos, es en gran parte una invención de Balzac: nuestros Lucien de Rubempré, Rastignac y de Marsay, hicieron su primera aparición en el escenario de la *Comedia humana*. La vida es simplemente el deseo de expresión y el arte presenta de continuo las diferentes formas por cuyo medio puede alcanzarse la expresión; la vida se apodera de ellos y los emplea aunque sea para su propio daño. ¡Cuántos mancebos se han suicidado porque así lo hizo Rolla, y cuántos se han dado muerte porque Werther se la dio! y piénsese en lo que debemos a la imitación de Cristo y de César.

¿A quién, si no a los impresionistas, debemos esas maravillosas nieblas parduscas que rastrean por nuestras calles de Londres esfumando la luz de los faroles y convirtiendo las cosas en sombras monstruosas? ¿A quién, si no a ellos y a sus maestros, somos deudores de esas deliciosas brumas plateadas que se ciernen sobre el río trocando en gráciles formas espectrales la curva del puente y la barcaza que pasa? El cambio extraordinario que ha tenido lugar en el clima de Londres durante los últimos diez años se debe por entero a una escuela artística... La forma más evidente

y más vulgar de esta verdad nos la ofrece el caso de esos niños exaltados que después de leer las aventuras de Jack Sheppard o Dick Turpin -dos populares criminales ingleses-, saquean los puestos de las infortunadas fruteras, asaltan de noche las cafeterías y alarman a los pobres vejetes que vuelven de la ciudad hacia la casa, atracándolos en una callejuela solitaria con negros antifaces y revólveres descargados.

Un caso más extraordinario, para sólo citar uno de los muchos que trae a colación Wilde, es el de su amigo el señor Hyde. Poco después de haber publicado el señor Stevenson su curiosa historia psicológica de transformación -*El extraño caso del doctor Jekyll y el señor Hyde*-, mi amigo, el señor Hyde, encontrándose en un barrio al norte de Londres y deseando llegar a una estación de ferrocarril, tomó por el camino que a él se le antojó más corto, se extravió y acabó por encontrarse en medio de una red de callejas pobres y de mala catadura. Sintiéndose un tanto nervioso, empezó a caminar más de prisa, cuando súbitamente, un niño que salía corriendo de un pasaje abovedado vino a enredársele entre las piernas. El niño cayó al suelo, y mi amigo, tropezando con él, no pudo menos que pisarlo; con lo que el niño, asustado y un poco lastimado, empezó a gritar ya llorar. Inmediatamente, en unos pocos segundos, la calle se llenó de gentes del pueblo bajo, que salían a borbotones de las casas, como hormigas. Toda esa gente está ya a punto de asirlo, cuando de repente se acordó del incidente que da comienzo a la narración del señor Stevenson. Y tan horrorizado se sintió de haber realizado con su propia persona aquella terrible y bien escrita escena, y de haber llevado a cabo por casualidad, aunque de hecho, lo que el señor Hyde de la ficción llevara a cabo deliberadamente, que echó a correr lo más de prisa que pudo. La muchedumbre, como es natural, le persiguió de cerca, teniendo mi amigo que acabar por refugiarse en un consultorio médico cuya puerta se hallaba abierta por azar, donde explicó a un ayudante joven que allí se encontraba lo que había sucedido. La humanitaria turba fue inducida a dispersarse mediante unas cuantas monedas, y apenas quedó libre la casa, mi amigo continuó su camino: ¡Pero he aquí que, al salir del consultorio, sus ojos cayeron incidentalmente

sobre la placa donde constaba el nombre del médico, y este nombre era "doctor Jekyll"! ¡Por lo menos debería haberlo sido![11].

La tesis y las historias de Wilde no dejan de tener su atractivo y su verosimilitud. Siempre me ha sorprendido el caso del psicoanálisis donde *los paradigmas* interpretativos de la naturaleza humana son fábulas, -la de Edipo, o la de la horda primitiva, o qué sé yo, la de Empédocles-, corroboradas por citas de poetas. Parece ser, como concluye Wilde -apoyado en esto por Freud-, que la naturaleza -bella o fea, mansa o salvaje-, "¡sirve principalmente para *ilustrar las citas de los poetas*!".

[11] Análoga historia, aunque de índole picaresca, puede leerse en el cuento de G. de Maupassant *El crimen de Bonifacio*. En el caso citado, Wilde parafrasea libremente, y con muy buen humor, la primera parte de la historia de Stevenson llamada *La historia de la puerta*. Sin embargo, la anécdota se vuelve más truculenta cuando constatamos que el ex combatiente de la guerra de Vietnam, autor de la matanza de treinta personas en el restaurante Pozzeto de Bogotá, en sus momentos apacibles (quizás, de su personalidad Jekyll), enseñaba inglés con la extraña historia psicológica de Stevenson.

APÉNDICES

(BASURA RECICLABLE)*

* En estos apéndices recojo sólo una mínima parte de materiales que no pudieron integrarse al trabajo; lo restante es, en buena parte, material gráfico que, de tenerse en cuenta, haría muy difícil su publicación.

PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA

I
ICONOGRAFÍA DE LA MENTIRA

"Se personifica en una mujer hermosa, de afable expresión que seduce con su presencia, en tanto que presenta las manos armadas de garras agudas y se hace acompañar por un tigre.
También se expresa por un *mancebo* con máscara o antifaz en una mano y hollando con sus pies el espejo de la verdad. Una pierna de palo indica que es coja, y Budort le agrega un haz de paja encendida significando lo efímero y pasajero de sus designios e invenciones. También se la representa, por contraposición a la verdad, como a una *mujer* hermosa, pero vestida y ataviada con ropajes tachonados de máscaras y lenguas; lleva, en vez de antorcha, el haz de paja ardiendo, por lo que simboliza lo fugaz de su reinado y no se le ve más que una pierna por tener la otra de palo, distinguiéndose por su cojera"[1].

(Enciclopedia Espasa)

[1] Esta variación de sexo es muy explicable porque mentira en francés es de *género* masculino (*le mensonge*), pero en alemán (*die Lüge*), tanto como en italiano (*la menzogna*), son del género femenino. Este es uno de los problemas que aborda con gran maestría R. Jakobson en su ensayo sobre la traducción *(Ensayos de Lingüística General)*. Las feministas, tan dadas a sexualizarlo todo, olvidan que lenguas como el alemán, el neerlandés, el griego, e incluso el inglés, tienen el género neutro, que no es bisexual ni homosexual.

Hubo un dios menor entre los griegos llamado Harpócrates y ese dios era representado exactamente por la figura de un niño chupando su pulgar. En realidad se trataba de la adaptación griega de uno de los dioses egipcios, Horo, el hijo de Isis y de Osiris, llamado Harpa-Jruti, de donde se derivó el Harpócrates griego.

Era el *dios del silencio y de los secretos* y este hecho ha logrado que en nuestros días esa figura se haya popularizado en ciertos círculos, donde para indicar que algo debe ser confidencial lo acompañan con una representación del mencionado dios. La *adulación* se representa en forma de una mujer vestida elegantemente que toca una flauta y está rodeada de abejas, productoras de miel y que están armadas de aguijones, y un fuelle, para significar que apaga la luz de la razón y enciende el fuego de las pasiones.

(Enciclopedia Espasa)

Se representa la *hipocresía* en figura de una mujer desmedrada y pálida, con la cabeza inclinada hacia adelante y cubierta con un velo. En la mano tiene unos grandes rosarios y pone con afectación su limosna en un cepillo. A veces se le ponen pies de lobo y, en vez de velo, un antifaz.

(Enciclopedia Espasa)

La calumnia figuraba entre las divinidades de Grecia, pueblo que acostumbraba a personificar en los dioses del Olimpo las virtudes, los vicios, los defectos y los delitos. En varias ciudades se les rendía culto, especialmente en Atenas. Se la representa en la figura de una mujer hermosa y lujosamente vestida, que expresa honda pena en su semblante. En la mano izquierda sostiene una antorcha, y con la derecha arrastra a un joven por los cabellos.

También se representa como una furia de cruel aspecto, ojos encendidos y cabellera de serpientes, como la Medusa; antorcha encendida y en la izquierda una copa de la que se derrama veneno. Apeles, durante su permanencia en Egipto, en la Corte del rey Tolomeo, pintó un cuadro cuyo asunto era una hermosa alegoría de la calumnia. Ésta se presentaba ante la *credulidad*, matrona con orejas de pollino como las del rey Midas, que benévolamente

la acogía teniéndole la mano. Acompañaba a la *credulidad*, la *ignorancia* y la *desconfianza*, y con la calumnia, que presentaba con el rostro encendido, y ademán descompuesto, venían la *envidia*, de semblante amarillo y ojos extraviados, el *engaño* y el *artificio*. La calumnia, figura principal del cuadro, agitaba una antorcha encendida con una mano, y con la otra, arrastraba del pelo a la *inocencia*, hermosa joven que levantaba al cielo sus ojos y sus manos, clamando del ultraje. Distanciado de este grupo aparecía el *arrepentimiento*, representado por una mujer enlutada, desgarrado el vestido y en actitud desesperada, que arrasada en llanto dirigía sus miradas a la *verdad*, que aparecía en último término, dispuesta a seguir los pasos de la calumnia para borrar sus huellas. Una descripción de este cuadro, hecha por Luciano, sirvió de guía a Rafael de Urbino para pintar otro cuadro cuyo diseño, que se guarda en la Galería de la Academia de Ciencias y Artes de París, ha sido reproducido por Crosat por medio del grabado.

(Enciclopedia Espasa)

Se encontrará una adaptación de esta psicología del calumniador en el cuadro de Botticelli, *La calumnia*, que se encuentra en el Museo de los Oficios de Florencia. Después de leer *Da picture* de *León Battista Alberti,* y habiendo encontrado allí la descripción de un cuadro de Apeles consagrado a la calumnia, Botticelli se esforzó por volver a tratar el tema. Es sabido, por otra parte, que Botticelli, aunque seguía dependiendo de los Médici, prestaba cierta atención a las predicaciones de Savonarola.

No deberá sorprendemos, pues, la seriedad con que trata el tema. El cómplice del calumniador es el rey Midas. Para que su oído demasiado benevolente sucumba, la calumnia moviliza a sus cómplices: la sospecha y la claudicación, que están a su lado, ponen el sitio [?]. La envidia está segura de sí misma, se mantiene erguida frente a él, bajo los rasgos de un hombre vestido de jirones. Es la envidia la que introduce a la calumnia. La evidencia que parece aportar se manifiesta por la antorcha que sostiene en una mano, mientras que la otra apresa los cabellos del calumniado, al que arrastra por el suelo: la apariencia de la verdad y el mal

se reúnen así en la misma persona. La calumnia encuentra su buena conciencia en la presencia a su lado, para celebrarla, de dos "vírgenes locas", Los Falsos Juramentos. Estas fuerzas del mal arrastran [?] hacia la derecha del cuadro. Otro movimiento se dibuja, sin embargo, hacia la izquierda, suscitado por la imploración del calumniado, y conduce a la presencia ideal de la verdad, manifestada por su tensión ascendiente. La transición entre los dos personajes es realizada por otro personaje vestido de negro, con una mano inclinada hacia el cabello del calumniado y la mirada dirigida hacia la verdad. Se ha querido ver en él la penitencia o el remordimiento. Yo vería, más precisamente, el recogimiento mediador entre las perturbaciones del mundo y el esplendor de la verdad. El dinamismo mezclado a una claridad casi pedagógica de este cuadro, la "presencia" de los personajes hacen de esta obra un testimonio de una exacta sensibilidad moral, que muestra a un humanista en el que era considerado sobre todo como el sutil evocador de *La primavera* o *El nacimiento*. Si hubiera que leer este cuadro como novelistas, se comprobaría que la calumnia es casi siempre el resultado de pulsiones malignas que van a hacer eclosión en aquel que las anuncia, así como culminan en la víctima. Le recordaré que el calumniado apela a la verdad. Lo mismo que el cuadro está constituido por un movimiento auténtico, la pulsión hacia el bien y lo que conduce al mal son de dirección y de significación opuestas. Basta con sucumbir a la facilidad que representa el cortejo de la calumnia. Pero para alcanzar la verdad hay que pasar por la sabiduría y la reflexión. El mal es fácil; basta con abandonarse a él. Exige solamente complacencia hacia uno mismo y hacia los demás. La búsqueda de la verdad exige una tensión del espíritu que debe modificar el movimiento de la naturaleza.

M. Adam. *La calumnia, relación humana,*
Siglo XXI, 1968, pp. 99-101.

II
MORAL Y MENTIRA

1. Un manuscrito de Leibniz

"[La mentira] el decir engañoso([1]) no condenado"[1]. Theol. VI, 15. Lista de textos sagrados, con escritura ajena. Esfuerzo de S. Agustín, *Lib. contra mendacium (lib. contra la mentira),* para explicarlos.

Laymann[2], *Theologia moralis* IV, tract. III, cap. 3, admite que

---

(1) "Decir engañoso" traduce *falsiloquium*. Realmente, *mendacium* y *falsiloquium* son sinónimos. ¿Qué es lo que permite que Leibniz recurra a la distinción entre ambos términos en su argumentación? Creo que dos cosas: a) el carácter compuesto del término *falsiloquium* (*falsum loqui*= decir lo falso) que permite sugerir un hiato entre el enunciado y el acto y, de ese modo, la incontaminación del que habla; b) la etimología de *falsum*, a partir de *fallo, fefelli, falsum, ere* (probablemente del griego *sphallo*), con sus distintas acepciones, tales como engañar, inducir a error, engañar la atención, escapar (algo a alguien), etc. No sería lo mismo, por lo tanto, traducir sin más *falsiloquium* por engaño. Y hasta pienso que lo mejor sería traducirlo por "decir algo engañoso". Pienso que otra alternativa que el latín le ofrece a Leibniz (y él debía saberlo) era oponer *fallacia* a *mendacium*. Creo que si optó por la otra posibilidad se debe a la razón a) que mencioné antes.

---

[1] Ver *de conditionibus,* VI, I, 377; mentir es decir a sabiendas lo falso de manera dañina o injusta, JAG. Conf. 28...

[2] Paul Laymann, *Theologia moralis*, Monachi, 1625, etc.

David y otros justos han podido ignorar que la mentira no está permitida *nullo casu* (jamás). Leibniz:

> "Para hablar con todo cuidado, será conveniente distinguir el decir engañoso de la mentira, así como distinguimos el ardid([2]) del fraude. En efecto, así como se da un ardid bueno, también se da un decir engañoso <que no tiende al fraude contra alguien> no solamente lícito, sino mandado, de tal manera que no se puede omitir sin pecado grave, como, por ejemplo, si alguien <al decir indebidamente una verdad> por abstenerse de un decir engañoso ocasionase([3]) la muerte violenta de un inocente o, lo que es más, un gran desmoronamiento de la república. Así, si de improviso no está al alcance de uno el arte de ganarle de mano([4]) mediante equívocos al que pregunta, más vale negar lo que es verdad que dar lugar([5]) a los más grandes males al declararlo. Y no viene al caso aquello de que no se deben hacer cosas malas para que sucedan cosas buenas; las cosas de esta naturaleza con frecuencia dejan de ser malas por el buen uso; todo lo contrario se da en las cosas que son pecaminosas por naturaleza. Y no se puede demostrar, ni por la razón ni por la autoridad de la Sagrada Escritura, que todo decir engañoso sea pecaminoso por naturaleza. Es más bien lo contrario lo que se puede tener como demostrado".

([2]) Traduzco *dolus* por ardid. Podría traducirse también por treta o artimaña. Preferí ardid porque parece adecuarse mejor a cierta idea de juego (ver abajo).

([3]) Me llama la atención el hecho de que Leibniz use el verbo *procuro* con un sentido que no corresponde a ninguna de sus acepciones clásicas.

([4]) "Ganarle de mano" traduce *eludendi*. Podría haber usado "esquivar"; pero la expresión que usé refleja mejor la referencia al juego que se encuentra en *eludo*. Me llamó la atención yeso me llevó a pensar en la expresión *misso falsiloquio* ("abstenerse de un decir engañoso" o "*abstenerse* de decir un engaño") como una alusión (no sé si pensada) al acto del jugador que omite arrojar una carta que podría detener el juego de otro jugador (*misso falsiloquio* podría traducirse también como renunciar a...).

([5]) *Causam dare* dice Leibniz; no *causam esse*. Por eso traduzco "dar lugar". (Estas notas también son del profesor Fernández).

2. Anexo sobre la mentira en Leibniz

En otro manuscrito editado por G. Grua, llamado *De Religione magnorum virorum* (I p. 42), dice Leibniz *de mendacio officioso, sententia Hieronymi contra Agustinum...*

Y en su carta *au Landgrave sur Nicole* (Grua, I, p. 189) agrega una doctrina menos enfática que la propuesta en el manuscrito traducido,

> *V. A. a raison d'approuver dans le 2e point de sa lettre au dit sieur Nicole qu'il n'a pas entrepris d'excuser ce qu'on fait en France contre les P. Réformés. On ne doit point faire des hypocrites, car un veritable huguenot vaux mieux sans comparaison qu'un faux catholique, et sera bien plus tost sauvé sans aucun doute. C'est pourtant un probleme a mov avis, si un prince absolu / qui n'a point les mains liées par quelque pacte / ne pourroit point faire enlever les enfants des herotiques et infideles, pour les faire elever dans la veritable religion. Car il est pere general de tous ses sujets, et doit repondre de leur salut autant qu'il de luy de le procurer. Il est bien vray qu'on ne doit pas meme commettre un péché veniel, quand on pourroit par la sauver tout le monde, comme V.A.S. le remarque fort bien, mais l'hypothese est metaphysique ou presque impossible, car je crois que tout peché veniel fait contre la conscience devient mortel, et la plupart des pechés ne sont pechés que pour les maux qui en resultent, et ceux qui le sont en eux memes ne seront capables de procurer seurement des forts grands biens. Quant au mensonge, je croy qu'il est souvent licite, les Peres sont partagés la-dessus, et pouquoy ne pas tromper un enfant ou un malade pour son salut? / Sera t il dpefendu a un general d'armée de faire publier une fausse victoire pour animer ses soldats dans 'le chaleur du combat? / Pour ce qui est de la revelation de la confession, quand il s'agiroit de meme de la conservation de la patrie / ou de la religion /, comme dans l'exemple de la conjuration des poudres,*

on peut fort bien employer cet argument ad hominem a l'égard de ceux qui tiennent cette opinion / pour leur prouver q'ils ne doiventpas employer des mauvais moyens pour la conversion des gens; / mais dans le fonds je ne crois pas que ce paradoxe se pisse bien prouver, aussi plusieurs Catholiques en France sont dans un tout autre sentiment. J'ay remarqué dernierement dans l'histoire de François I donnée au public par Mons. Varillas que deux gentilshommes du connetable de Bourbon ayant declaré a leur confession la conspiration dudit connetable, le pretre ne leur i posa pas seulement de le declarer au roy, mais meme pris la poste pour aller le declarer luy meme. On ne voit pas que ce la ait esté puri ou censuré. Cepandannt ce cas n'estoit peut estre assez important pour violer le sceau.

Por último, debo decir que para Leibniz *mentir* es: *mentiri falsum dannose seu injuste dicere scientem*, que quizás podría encontrarse en *Confessio philosophi,* según lo sugiere Grua en II, p. 702 cuando remite a Jagodinsky como JAG, Conf., 28.

3. La mentira en el manual de Epicteto

"1. La primera parte de la filosofía y la más importante es la de poner en práctica las máximas, por ejemplo: "No hay que mentir". La segunda es la demostración de las máximas, por ejemplo: "Por qué no hay que mentir". La tercera es la que confirma y explica estas demostraciones, por ejemplo: "¿Por qué es una demostración? Qué es una demostración, qué es una consecuencia, qué es una proposición, qué es la verdad, qué es la falsedad.

2. Así, pues, la tercera parte es necesaria a causa de la segunda; la segunda a causa de la primera. Pero la más necesaria, aquella sobre la cual hay que apoyarse es la primera.

Nosotros obramos a, la inversa. Nos detenemos mucho en la tercera, toda nuestra solicitud es para ella y olvidamos absolutamente la primera. De hecho mentimos, pero estamos listos a demostrar que no hay que mentir".

Manuel de'Epictète traducido por M. Meunier,
Garnier-Flammarion, 1964, LII, p. 232.

4. Un comentario sobre Epicteto

La doctrina sistemática de la virtud en *Epicteto* no ha sido mencionada hasta ahora, porque éste procede de distinto modo que todos los miembros anteriores de la escuela. No utiliza para la sistemática las tradicionales virtudes cardinales, ni las nombra jamás conjuntamente. No habla nunca de la sabiduría (σοφ□α), sino tan sólo del sabio; de la razón práctica (φρονησις) únicamente dos veces[3]; de la educación (παιδεια) filosófica, en cambio, más a menudo. Con su lema "soporta y renuncia" (αν□χου χαι απε χου) ha querido expresar en forma perifrástica el autodominio[4].

Epicteto parte más bien directamente de los fundamentos del sistema. Según vimos, la *consecuencia* es uno de los principios éticos del estoicismo. Y de acuerdo con éste, exige como primera virtud que el bueno sea, ante todo, sincero consigo mismo (πιστος). La fidelidad para consigo mismo o veracidad íntima (πιστις) es para él la primera de todas las virtudes y, en cierto modo, el aspecto subjetivo de la esencia de la virtud; "el hombre ha nacido para la veracidad, y quien suprime este principio suprime lo que es peculiar del hombre"[5]. No podía Epicteto subrayar con palabras más agudas el carácter fundamental de la veracidad. Cuando el hombre degenera en animal, entonces la insinceridad, la infidelidad a la verdad es su primer vicio[6]. Al enumerar las virtudes de los dioses, la veracidad es la primera[7]. Y toda la esencia del ignorante se resume en que su alma no es veraz[8]; y la del hundido moralmente, en que ha perdido la buena intención y la veracidad[9]. La primera cualidad que se exige de los amigos es la sinceridad[10]. *Epicteto* la enumera en primer lugar[11] entre los bienes verdaderos e inalienables del hombre.

---

[3] I, 20, 6 y III, 13, 19.

[4] Cfr. la edición de *Schenkl*, p. 411. Este lema ha sido conservado por Gellio, según el cual, el soportar se refiere a la injusticia, y el renunciar, al placer.

[5] II, 4, 1.

[6] I, 3, 7; II, 4, 11.

[7] II, 14, 13.

[8] II, 22, 25.

[9] IV, 5, 14.

[10] II, 22, 27 y 29.

[11] I, 25, 4.

Junto a la veracidad se da casi siempre una segunda virtud, que ya no es sólo puramente subjetiva, sino capaz de relaciones objetivas: la decencia (αιδ□ς), que en *Epicteto* abarca algo más que el afecto noble designado en el estoicismo con la misma palabra. Este significa meramente "el temor al reproche justificado"; en cambio, el αιδ□ς de Epicteto comprende casi tanto como en Homero, en el cual abarca el temor respetuoso a los hombres y a los dioses y la consideración a los dioses y a los hombres, que se da necesariamente ligada a él[12]. La veracidad es la virtud subjetiva; la decencia la objetiva.

Por lo tanto, es enteramente consecuente el que la veracidad y la decencia reunidas agoten la esencia de la virtud, según *Epicteto*[13].

[12] αιδ□ς significa en *Epicteto*, ante todo, la vergüenza, el afecto, que todos entienden en esta palabra y que tiene como consecuencia el sonrojarse. Cfr. IV, 3, 2. Frag. 14 8 (Schenkl, p. 414). En el mismo sentido, el adjetivo aiohmvn por ejemplo, en III, 7, 27. Pero además de esto, tienen ambos, tanto el adjetivo como el sustantivo, la significación ética que se ha dicho en el texto: el respetuoso temor ante los dioses y los hombres y la consideración hacia ellos, lo cual puede traducirse por "decencia" que se manifiesta de modo muy claro en que se nombra expresamente a los dioses o a los hombres; pero que hay que admitir también en los restantes pasajes. *Ench*., cap. 33, 15. *Ench.,* cap. 36, I, 16, 17: "Una cosa basta para sentir la providencia, al menos a los pudorosos y agradecidos." IV, 1, 106: "Retírate (de la vida) como un agradecido y αιδημ□ν (frente a aquellos que quieren tu sitio)." II, 20, 32, los hombres que disfrutando los dones de los dioses dudan de ellos, son llamados, irónicamente, agradecidos y decentes. III, 18, 6, llámase decente al hijo agradecido.

[13] Así, en *Epicteto* (II, 10, 29) la voluntad veraz y decente es la suma de toda virtud. I, 3, 4, el hombre ha nacido "para la veracidad y la decencia y para la seguridad en el uso de sus representaciones"; y este tercer extremo no es un nuevo elemento de la virtud, sino (como se desprende del IV, 1,97) tan sólo una explicación más próxima de la veracidad. Ahora bien, "veraz y decente" es en Epicteto una fórmula habitual para denotar el valor pleno de un hombre. Es empleado en este sentido en II, 2, 4; III, 17,3; IV, 13, 13; IV, 13, 19; IV, 13, 20; IV, 1, 161. *Ench.,* 24, 5. Hasta qué punto esta reunión de los dos términos se convirtió en una fórmula, lo prueba su aplicación a los ministerios particulares de la vida. I, 4, 20: "Se baña como un hombre veraz y come como un hombre decente". Esto se refiere a que en los baños se robaba frecuentemente (cfr. L. Von Bar, *Handbuch des Strafrechts* -Manual de Derecho Penal- I, Berlín, 1882, p. 27) y a que en la comida muchos echaban mano a los manjares sin consideración a los demás. Esta fórmula aparece muy a menudo en unión con otras virtudes, de suerte que se nota la intención de subrayarla. Así II, 8, 23; III, 3, 9; I, 4, 18; II, 22, 30; III, 13, 3; III, 23, 18; II, 8, 27; IV, 3, 7; II, 22, 20; I, 28,20; IV, 4, 6 (αοραλως en lugar de πισζως); *Ench.,* 24, 3 y 4. Bonhöffer no notó la importancia del πσιτις y αιδ□ς en *Epicteto.*

La primera, significa la voluntad consecuente; la segunda, la buena voluntad, a fuer de social[14], principio muy próximo a la segunda fórmula del deber de *Séneca*. Todas las virtudes objetivas se pueden derivar de estas dos disposiciones de la voluntad. En *Epicteto* son las mismas que en los demás estoicos; sólo que la fundamentación es distinta, aunque absolutamente homogénea al espíritu de la ética estoica.

Así, pues, en la doctrina de la virtud de los estoicos hay dos corrientes contiguas, y, a veces, contrapuestas. Una, que sigue la tradición, desarrollando y modificando la doctrina intelectualista de la virtud de Platón; otra, que deriva nuevas virtudes del panteísmo psicofísico. En este respecto la metafísica produce en el estoicismo frutos hasta entonces desconocidos del mundo helénico.

Esta metafísica es menos interesante cuando en su afán pueril de interpretarlo todo como cuerpo, al menos como substancia, clasifica la sabiduría como un bien, esto es, como un cuerpo[15], y la virtud como ser vivo (animal). Probablemente fue *Crisipo* el que estableció estas "sutiles tonterías" a las cuales Séneca dedica una prolija refutación[16].

---

[14] *Bonhöffer* (*Wochenschrift für Klassische Philologie*, 1904, cuader. 1o. p. 6) trastrueca la relación y considera que πιστις; es la virtud, αιδ□ς, la individual. Mas por mucho que la traducción más próxima nos induzca engañosamente a esta apariencia, el contenido auténtico es diverso. Πιστος nunca aparece con un dativo. También *Cicerón* (*De off.,* 23) traduce la fides estoica meramente por "consecuencia y veracidad en palabras y conductas". Y en *Platón*, en el *Protágoras* (cap. 12), αιδϖς χαι διϖν constituyen el "arte político", esto es, el arte de la vida social. Es cierto que la fidelidad para consigo mismo y para con los demás sólo pueden separarse por abstracción, como dice *Shakespeare* en el *Hamlet* (I, 3):

Sobre todo esto, sé fiel a ti mismo,
y de aquí se seguirá, como la noche al día,
Que no podrás ser falso contra nadie, fuere quien fuere.

Por eso la veracidad íntima, aunque de origen individual, tiene un resultado social. Es cierto, como hace notar *Bonhöffer*, que junto a la veracidad y pudor, *Epicteto* exige casi tan a menudo la libertad. Pero ésta es sólo la determinación negativa del fin moral. De la cual constituyen el complemento positivo la veracidad y la decencia.

[15] Cfr. *Séneca, Ep.,* 117, 2; asimismo, *Ep.,* 106, 3-12.

[16] *Subtiles ineptiae* las llama *Séneca* (*Ep*., 113, 21). Casi toda la carta 113 está dedicada a su refutación, así como casi toda la 106 va encaminada contra la afirmación de que todo lo bueno es un cuerpo.

Más importante y comprensible es la otra tendencia a equipar la virtud con las ventajas de las cosas concretas, a saber, la tesis de que si ésta fuera visible nos atraería y cautivaría por su belleza. *Cicerón*[17] opina, siguiendo a *Panecio*, que así como el hombre percibe la belleza de las cosas visibles, reconoce también una belleza del alma, que consiste en "consecuencia y orden en la deliberación y en la acción". "Las líneas del alma son más hermosas que las del cuerpo"[18].

Según *Séneca,* no sólo el alma de un hombre moralmente bueno tendría, si fuera visible, una faz bella y santa, radiante de elevación y bondad[19], que se nos presentaría como una divinidad, sino que también la mera virtud, aunque oprimida por el cuerpo, cubierta de miseria, bajeza y vergüenza, nos sería visible en su belleza, si pudiéramos agudizar la mirada espiritual tanto...

Transcribo estas páginas de Paul Barth, *Los estoicos*, Revista de Occidente, Madrid, 1930, porque creo que ellas dan la clave para comprender la idea kantiana -y sus predecesores Tomás de Aquino y Agustín de Hipona-, sobre la mentira. Como dato curioso, debo anotar que si bien pude consultar el *Manual* de Epicteto no logré obtener ni con bibliotecas ni con los colegas el texto de las *Disertaciones*.

5. La mentira magnánima

"El juez Tacher se había formado una buena opinión de Tom. Decía que ningún chico vulgar, había sabido nunca sacar a su hijita de la cueva. Cuando Becky contó a su padre, muy confidencialmente, que Tom había recibido en su espalda la paliza que a ella correspondía, en la escuela, el juez estuvo visiblemente conmovido, y cuando Becky pidió disculpas por la enorme mentira que Tom había dicho para desviar la zurra de sus espaldas a las de él, el juez dijo, con voz firme, que era una mentira noble, generosa y muy magnánima, una mentira que hacía levantar la cabeza y

[17] *De off.*, 14.

[18] *Cicerón, De fin.*, III 75. Cfr. *Arnim*, I, Frag. 221.

[19] *Ep.,* 115, 3 y 4. Estas notas son del autor P. Barth.

merecía entrar en la historia al lado de la tan loada verdad de Jorge Washington acerca del hacha".

(*Aventuras de Tom Sawyer,* XXXV)

"Magnanima menzogna" (?)

Croce dice paradójicamente, refiriéndose a la mentira política, que es similar a la que Tasso llamó "magnanima menzogna", "appunto perché magnanima", non poteva essere menzogna, altro que per poetica metáfora.

Elementi di política, Bari, Laterza, 1925, p. 10.

PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA

III
LA MENTIRA POLÍTICA

1. La ficción de un contrato social originario

Con respecto a esta, y otras ficciones, hubo una época en que quizás tuvieron algún uso. No negaré que sólo con instrumentos de esta índole se ha podido hacer algún trabajo político, trabajo político útil que, dadas las circunstancias, difícilmente pudo realizarse con otro instrumento. Pero la época de la *ficción* ahora está superada: de manera que lo que inicialmente pudo haber sido tolerado e incentivado con este nombre, si ahora intentase restablecerse, debería ser censurado y estigmatizado con los epítetos más rudos de *usurpación o impostura*. Intentar introducirla *de nuevo*, sería un crimen, *ahora*. Por esta razón hay mucho peligro, y ningún uso, en ensalzarla y propagarla tal como ya ha sido introducida. En lo que se refiere al discernimiento político, la difusión universal de la educación ha elevado la humanidad a un nivel superior de discernimiento, en comparación con el que tenía en las épocas anteriores; por lo mismo, ahora no hay ningún hombre tan superior a los demás como para que se permita la peligrosa licencia de engañarlos por su bien.

En cuanto a la ficción que ahora nos ocupa, en su carácter de un *argumentum ad hominem*, llegando cuando llegó y administrada como lo fue, produjo admiración.

Que los contratos -pactos- *deben* ser cumplidos, por quien quiera que los pacte; que los hombres están *obligados* por los contratos, son proposiciones que los hombres están dispuestos a aceptar universalmente, sin saber, o sin averiguar por qué. Ellos se habían acostumbrado a ver puesto en práctica el cumplimiento de promesas con bastante constancia. Se habían acostumbrado a ver a los reyes, tanto como a los demás, como obligados por ellos. Entonces, esta proposición "que los hombres están obligados por sus contratos" y esta otra "que si una parte no realiza su parte, la otra se libera de la suya", son proposiciones que nadie discute, que nadie ha debido probar. En teoría eran aceptadas -asumidas- como axiomas y en la práctica eran observadas como reglas[1]. Si en alguna ocasión se pensó que era correcto intentar probarlos, fue por puro formulismo más que por otra razón; y esto más que todo a manera de memento o instrucción para los auditores que los aceptaban, a manera de prueba contra los opositores.

En tales ocasiones la retahíla de lugares comunes estaba a la mano: *la Justicia y la Recta Razón* lo requerían, *la Ley Natural* lo ordenaba, etc., todos los cuales no son sino maneras de insinuar que un hombre está firmemente persuadido de la verdad de esta proposición moral o de aquella, aunque piense que no *necesita*, o descubre que *no puede*, decir *por qué*. Los hombres estaban tan obvia y tan generalmente interesados en la observación de estas reglas como para tener dudas referentes a la fuerza de cualquiera de los argumentos que veían usados en su apoyo. Es una vieja observación la de cómo el interés allana el camino a la fe.

Entonces se dijo que el Rey y el pueblo habían celebrado un contrato, cuyos términos fueron: el pueblo prometió al rey una *obediencia general*; el Rey, por su parte, prometió *gobernar* al pueblo de una manera *particular* que siempre fuese *conducente (subservient)* a su felicidad. No insisto en las palabras, sino más bien sobre el sentido, tanto como un compromiso imaginario,

---

[1] Un *pacto* o *contrato* (pues las dos palabras se usan en el mismo sentido, por lo menos en este caso), puede definirse como un par de promesas dadas recíprocamente por dos personas, donde una promesa se da en consideración de la *otra*.

redactado (*worded*) de manera tan difusa y variada por aquellos que lo han imaginado, es capaz de una significación precisa. Entonces, asumiendo como regla general, que se deben observar las promesas hechas, y como un hecho que la parte en cuestión había hecho una promesa, los hombres estaban más dispuestos a considerarse calificados para juzgar cuándo había sido *rota* la promesa, que para decidir directa y declaradamente sobre la delicada cuestión de cuándo el Rey actuó tan *en oposición* a la felicidad del Pueblo, que era mejor no obedecerle más.

A partir de una breve consideración, es manifiesto que, después de todo, nada se ha ganado con esta maniobra, no se ha resuelto ninguna dificultad. Aún era necesario, y eso tanto como antes *(as much as ever),* que la cuestión que los hombres intentaban evadir fuese determinada para determinar la cuestión que ellos pensaban plantear poner en su lugar. Aún era necesario determinar si el Rey en cuestión había actuado o no tan *en oposición* a la felicidad de su pueblo que era mejor no obedecerle más, para determinar si la promesa supuestamente hecha había sido rota o no. Porque, ¿cuál fue el supuesto sentido de esta promesa? No fue sino el que se acaba de mencionar.

Digamos que, al menos, parte de esta promesa era la de gobernar *de acuerdo con la ley (subservience to law)*. Con esto se hubiera establecido una regla más precisa para su conducta -por medio de esta supuesta promesa-, que con aquella otra regla difusa y general de gobernar de manera conducente a la *felicidad* de su pueblo; y entonces en este caso es la letra de la *ley* la que le da contenido a esta regla.

Ahora bien, es verdad que gobernar en contra de la ley es *una* manera de gobernar en contra de la felicidad del pueblo, pues el efecto natural de tal desprecio de la ley, aunque no es su destrucción, sí amenaza con la destrucción de todos los derechos y privilegios que se fundan en ella, de cuyo disfrute depende esa felicidad. Pero aún no es esto lo que se puede tomar con seguridad como el significado *(purport)* de esta promesa en cuestión, y esto por varias razones. *Primero*, porque el método más perverso -y, bajo algunas constituciones, el más practicable-, de gobernar en

contra de la felicidad del pueblo, es proclamando las mismas leyes en contra de su felicidad. *Segundo,* porque es concebible que un Rey pueda perjudicar en alto grado la felicidad de su pueblo sin violar la letra de cualquier ley particular. *Tercero,* porque de vez en cuando pueden ocurrir ocasiones extraordinarias en las cuales se pueda promover mejor la felicidad del pueblo en contra de la ley que de acuerdo con ella. *Cuarto,* porque no es una violación particular de la ley como tal, la que se puede tomar propiamente como una ruptura de su parte del contrato y que libere al pueblo de realizar sus obligaciones.

Porque, para dejar la ficción y retomar el lenguaje de la plena verdad, es muy infrecuente que cualquier violación particular de la ley, si se está sometido a ella, pueda producir tanto mal que sobrepasara el mal probable de resistir a ella. Si cada caso cualquiera de tal violación fuese considerado como una completa disolución del contrato, cualquier hombre que reflexione difícilmente podrá descubrir, bajo el sol, un gobierno que pueda subsistir durante veinte años juntos.

Por consiguiente, es claro que para tomar una decisión sobre la cuestión que los inventores de esta ficción cambiaron por la verdadera, era aún necesario decidir la última. Todo lo que ganaron con este artificio fue la conveniencia de decidirlo, por así decir, de manera sesgada *(obliquely)* y por un flanco torcido *(side wind);* esto es de manera cruda y rápida, sin examen firme y directo.

(*Bentham's theory of fictions,* ed. by C.K. Ogden, Kegan Paul, 1932, pp. 122-125. La traducción es del autor, asesorado por la profesora Laura Lee Crumley).

2. Fouché, el genio del engaño

"Su único placer es engañar a todo el mundo, no dar seguridad a nadie y atracarlos a todos, jugar con todos y contra todos a la vez, no obrar nunca con premeditados proyectos, sino siguiendo el impulso de sus nervios, ser un Proteo, dios de la metamorfosis, no un Franz Moor, un Ricardo III, un intrigante consecuente; sólo el papel brillante, lleno de sorpresas, entusiasmó a su naturaleza

apasionada de diplomático. Ama las dificultades precisamente por las dificultades mismas, y las aumenta artificialmente a un grado doble, cuádruple; no es el simple traidor: es múltiple, universal, es un traidor nato. Y así pudo decir de él quien más a fondo le conocía, Napoleón, en Santa Elena, con palabra profunda: "sólo un traidor verdadero, perfecto, he conocido: Fouché". Traidor acabado no ocasional; un verdadero genio de la traición, eso era él, pues la traición está menos en su intención, en su táctica, que en su naturaleza íntima. Se comprenderá mejor su carácter por analogía con los dobles espías, tan conocidos en la guerra que llevan secretos a potencias extranjeras para poder atisbar, de paso, otros secretos más valiosos, y que con tanto traer y, llevar, al cabo no saben ya, en realidad, a qué potencia sirven. Pagados por unos y por otros, sin ser fieles a nadie, están entregados en verdad sólo a un juego, al doble juego de traer y llevar, de introducirse en los secretos: un placer, por otra parte, inmaterial, casi una voluptuosidad mortal y diabólica. Sólo cuando la balanza se inclina definitivamente de un lado, se desecha la pasión del juego y se impone la razón para cobrar la ganancia. Cuando la victoria se ha decidido, entonces se decide Fouché... Así lo hizo en la Convención, bajo el Directorio, bajo el Consulado y bajo el Imperio. Mientras dura la lucha no está con nadie, para estar siempre al final con el vencedor. Si en Waterloo, Grouchy hubiera llegado a tiempo, hubiera sido Fouché (al menos por un tiempo) ministro convencido de Napoleón. Como éste pierde la batalla, le abandona. Sin pretender defender, ha dicho él mismo, con su cinismo acostumbrado, las palabras definidoras de su actitud durante los Cien Días: "No he sido yo quien ha traicionado a Napoleón, ha sido Waterloo".

S. Zweig. *Fouché* en *Obras completas,* editorial Juventud (Clásicos Modernos), 1961, pp. 733-734.

PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA

IV
MENTIRA Y METODOLOGÍA

Simplificación y mentira

"Una escogencia [interpretativa] supone, para ser lícita, el reconocimiento previo de todas las posibilidades de sentido que ofrece la materia estudiada: las sugerencias de cada autor deben recibirse en su total característica. Mutilar este conjunto antes de comprenderlo, mutilarlo para comprenderlo, mutilarlo creyendo comprenderlo por esta mutilación, son justamente diversos modos de insinceridad que vician desde su origen el sentido de la investigación histórica..."

Pierre Ducassé. *Le Positivisme,* en *Tablesu de la Philosophie Contemporaine*, Ed. Fisch Lacher, Paris, 1957, p. 24.

"Toda buena ciencia, y toda buena filosofía consiste en felices hipersimplificaciones o, si usted prefiere, idealizaciones".

Comentarios:

a. Nuestros objetos de estudio, sean cisnes o estrellas o filosofías, son complejos -quizás infinitamente complejos-,

pero todo lo que podemos decir en una vida finita y en pocas palabras como practicable, son cosas simples, que sin embargo pueden proyectar luz sobre el mundo que nos rodea: mejor cuando sea mayor la simplicidad y la luz.

b. Algunas hipersimplificaciones son mejores que otras.
c. La oscuridad se debe o a la incompetencia o al intento por impresionar a la gente con palabras.

En la naturaleza del método de hipersimplificación (o idealización) radica el hecho de que debemos acercamos a nuestro problema *por etapas*. Casi toda solución produce nuevos problemas. Y muy a menudo los nuevos problemas producen sus propias hipersimplificaciones que a menudo son muy fértiles.

Lo que debemos evitar, como grandes artistas, es el mal gusto de un escolasticismo afectado, enredándonos *(getting tied up)* en pequeñas afirmaciones o críticas menores cuando buscamos la crítica.

The philosophy of karl popper. the Library of living philosophiers. La Salle -Hillinois, t.II, Replies to my critics, pp976-977.

V
MÁXIMAS, DICHOS, CHISTES, CANCIONES...

(Todo eso y algo más)

* Más fácil se coge a un mentiroso que a un cojo.
(Proverbio español).

* Más fácil se coge a un mentiroso que a un cojo, aunque no sé qué se puede hacer con cualquiera de los dos.
(Perich).

* *A lie has no legs, but scandalous wings.*
(Japanese proverb).

* *All is not false that seems at first a lie.*
(Southey).

* Si usted quiere que otro guarde su secreto, primero guárdelo usted.
(Proverbio latino).

* La mentira siempre es creíble.
(J. Poncela).

* La verdad siempre es inverosímil.
(J. Poncela).

* Cuando hay demasiados indicios de que un hecho no es verdadero, debe empezarse a creer que es verdadero y cuando hay muchas pruebas de que es verdadero, entonces puede estarse seguro de que es falso.
(J. Poncela).

* *Veritas odium parit*
(Terencio).

* (Mal me quieren mis comadres porque digo las verdades).
(La Celestina).

* *Credo quia absurdum.*
(Tertuliano).

* *Vox populi, vox dei.*
* *L'Etat c'est moi.*
(Luis XIV, el chicanero).

* Los locos y los niños siempre dicen la verdad.
* La verdad existe. Sólo se inventa la mentira.
(O. Braque).

* La verdad no se crea ni se destruye, sólo se transforma.
(Perich).

* El que tiene rabo de paja no se arrima a la candela.
* El que se deja engañar es más despreciable que el que engaña.
(Marqués de Sade).

* Calumniad, calumniad, que de la calumnia algo queda.
(Beaumarchais- Voltaire).

* Al que quiere saber, mentiras en él.
(Refrán español).

* Decir mentira para sacar verdad.
* La mentira no tiene pies.
* La mentira presto es vencida.
* ¡Parece mentira!.
* Las tres mentiras clásicas: préstame cien pesos, tomémonos el último y déjalo...
* El humorismo camina por el sendero de la paradoja, que como decía un tipo importante, es el atajo para llegar a la verdad.
(G. Guareschi).

* Hemos abolido al sujeto, ese prejuicio pequeño burgués.
(Louis Husser). Soit!

* La mujer no existe.
(Can-La, el mago).

* *"El filósofo a palos, es filósofo",* es *indiscutible*
(Gian-Paolo Margarino).

* Si no le teme a Dios, témale a la sífilis.
(Al Sida).

* Respecto a la mentira, sopórtala con paciencia y dulzura
(te avocari: si quid autem falsi dicatur, leniter cedi).
(Versos de oro de los pitagóricos).

* *Traduttore, tradittore.*
(Cultismo italiano).

* El presidente Barco dio instrucciones precisas a sus gobernadores para eliminar la *pobreza absoluta*.
(Información de prensa).

* La honradez es la mejor política.
(Refrán colombiano*).*

* De dientes para afuera.
* Soy amigo *personal* de...
(Lo que supone que hay amigos impersonales, secretos y quizás epistolares).
* De quien pone los ojos en suelo, no fíes tu dinero (no hay que confiar en los hipócritas).
(R.J. Cuervo, Muestra de un diccionario de la lengua española).

* Abrir los ojos...
* Cerrar los ojos...
* Hacerse el loco... (el gringo).
* Llorar con un ojo...
* Mentir (a uno) el ojo...
* No todo lo que brilla es oro.
* Oscuro...
* Había un tipo ¡tan mentiroso!, ¡tan mentiroso!, que le ganaba a los políticos (Concurso de Mentirosos en Manizales). Sin embargo, en Medellín -en el mismo concurso-, los políticos fueron declarados fuera de concurso.
* *Veritas ex ore puerorum*
El hombre nace sincero; la sociedad lo hace mentiroso.
(Rousoi).

* Cuando una dama dice no, quiere decir quizás;
cuando dice quizás, quiere decir que sí;
y cuando dice que sí, ha dejado de ser una dama.
(Voltaire).

Die gäfabrlichsten Unwahrheiten sind Wahrheiten, mäBig enstellt.
(Lichtemberg).

La mentira es el arma preferida por los débiles.
(Batistelli).

Magna est vis veritatis et praevalevit.

* "Sólo los traidores me hicieron saber la verdad" dice Napoleón en Santa Elena, recordando a Fouché.
* "No son más que casos probables los que el hombre más digno de confianza conoce y retiene. Pero la Justicia alcanzará ciertamente a los autores de mentiras y de (falsos) testimonios".
(Heráclito).

* "No digas mal de los demás, pues de otra manera escucharás reflexiones que no te gustarán".
(Quilón el Lacedemonio).

* "Ama la instrucción, la moderación, la prudencia, la verdad, la buena fe, la experiencia, la prudencia, la destreza, la compañía de los demás, la exactitud, la aplicación al cuidado del hogar, el arte y a la piedad".
(Pitacos de Mitilene).

* "No divulgues las conversaciones secretas".
(Periandro de Corinto).

* "Engañadores e hipócritas son aquellos que todo lo hacen con palabras y, de hecho, *nada*".
(Demócrito).

* "Nuestro deber es la característica de un espíritu libre, pero es embarazoso determinar el momento en que es preciso ser franco".
(Demócrito).

* La prudencia debería contar con lo imprevisible.
(Poe).

* "Los juramentos prestados por los malos en circunstancias difíciles, no los cumplen cuando han escapado al peligro".
(Demócrito).

* "El alma del hombre se injuria cuando... disimula, obra o habla sin franqueza o contra la verdad".
(Marco Aurelio, Pensamientos, *II, 16).*

* "Rehusa el juramento, si se puede, en cualquier circunstancia; si no se puede, en la medida de lo posible".
(Epicteto. Manual, *XXXIII, 5).*

* *Omnis homo mendax.*
(Salmos, CXV).

* *Falsus in uno, falsus in omnibus.*
(Máxima latina).

* Observa que los más tontos son los que más mienten.
(Lord Chesterfield).

* He descubierto que todavía hay esperanzas de que el mundo se corrija. No he oído ni una mentira en cuatro días. Pero es que no he oído nada, en realidad.
(Sir Horace Walpole).

* Ese hombre miente hasta cuando no dice nada.
(Lord Palmerstone refiriéndose a Napoleón III).
* Tiene mucho de mentira decir verdades que no se sienten.
* Creo a una mujer sincera cuando no pronuncia mentiras inútiles.
(Anatole France).

* Sólo las mujeres y los médicos saben cuán necesaria y bienhechora es la mentira.
(Anatole France).

* La mentira, la literatura, es lo que distingue al hombre de la bestia.
(Anatole France).

* La mentira es lo más vital que tiene el hombre.
(Pío Baraja).

* Más mentiroso que la luna.
(Comparación popular andaluza).

* Se miente más de la cuenta
por falta de fantasía:
también la verdad se inventa.
(Antonio Machado).

* No todas las verdades se pueden decir.
(B. Gracián).

* Una misma verdad puede vertirse de muchos modos.
(B. Gracián. Agudeza y arte de ingenio*).*

* Nada es más falso que una verdad establecida.
(Millor).

* La firma más antigua del mundo es "Padre, Hijo et Espiritu Santo"
(Paco).

* Sabio es un individuo que sabe más de lo que no sabe.
(Millor).

* *Diplomático*: alguien capaz de convencer a su mujer de que se ve gorda con un abrigo de pieles.
(Rius).

* Si uno roba de un autor, le llaman plagiario, si roba de muchos, investigador.
(Wilson Misher).

* Santofimio desmintió las acusaciones de tener nexos con los narcotraficantes.
(Información de prensa).

* La estadística es una matemática manera de mentir.
* Sus juguetones compañeros gritan que fuera hay un asno volando y corre a verlo, mientras que los demás se desternillan de risa (como se sabe los monjes mendicantes tienen gustos simples); y entonces Tomás (que no tenía nada de tonto) dice que le parecía más verosímil que un asno volara y no que un monje mintiera, y los monjes quedan chasqueados.
(U. Eco. Elogio de Santo Tomás*).*

* ¡A la calumnia sólo se la llama así cuando es verdad!
* Todo arte es una mentira hermosa.
(Jardiel Poncela).

* Cuando mejor se finge es cuando se finge de verdad.
(Jardiel Poncela).

* En el momento en que el orador afirma: "voy a ser breve", faltan dos horas de discurso.
(Jardiel Poncela).

* Un secreto se puede guardar entre tres, a condición de que dos de ellos hayan muerto.
(Jardiel Poncela).

* Eso de que nada en el mundo es verdad, es pura mentira.
* Las mujeres son tan perfectamente sinceras que mienten lo menos posible.
* Se te va a volver la nariz como a Pinocho, por decir tantas mentiras.
(Expresión colombiana).

* *Quand je dis oui, cést une facon de parler.*
(Mme. Smith en La Cantatrice chauve*).*

* En política, las conversaciones son siempre mentira.
(Jardiel Poncela).

* La verdad es una mentira que se repite muchas veces.
(Goebels).

* Más mentiroso que un billete de tres pesos.
(Dicho paisa).

* La verdad es que todo el mundo miente.
* *Ask me no questions, and I'll tell you no lies.*
(Proverbio inglés).

* *Lügen haben Kurze Beine.*
(Dicho alemán).

* La mala fe es dimitir la propia responsabilidad para obedecer a las decisiones de otro, decisiones que se nos presentan ya construidas como leyes físicas.
(Campbell, citado por R. Sierra en la Responsabilidad social del escritor*, Biblioteca de Autores Caldenses, Manizales, 1988, p. 122).*
* Muchas veces se habla bien de la gente, y es simple calumnia.
(Jardiel Poncela).

* *Añagaza*. Señuelo para cazar aves (sinón. v. trampa)// fig. Artificio para atraer con engaño (sinón. v. cebo).
(Diccionario de Sinónimos).

* *La verdad mentira o la mentira verdad*.
"Un hombre de mucho tino le dijo a su estudiante que era inepto para el estudio de la filosofía, con tanta prudencia y diplomacia, que el estudiante quedó convencido de que era un genio".
El autor de este chiste, Ad. merto, tampoco fue capaz de decirle nada al estudiante y le envió un emisario: ¡tiró la piedra y escondió la mano!
* La verdad es revolucionaria.
(Gramsci).

* La mentira es reaccionaria.
(Pablo Giussani, Montoneros*).*

* Una clase, en suma, sólo puede dominar a condición de mentirse a sí misma, de educarse y criarse a sí misma en la mentira.
(Pablo Giussani).

* La historia es la feria de las mentiras.
* Dar gato por liebre.
* La honestidad no es más que una falta de carácter.
* La resequedad en la boca es directamente proporcional a las verdades que se digan en el día e inversamente proporcional al número de mentiras que se digan al día.
(Lechuga fresca).

* "En esotra casa más arriba está durmiendo un mentiroso con una notable pesadilla, porque sueña que dice la verdad".
(El Diablo cojuelo).

BIBLIOGRAFÍA

ADAM, M. *¿La calumnia, relación humana?* Siglo XXI, 1968.

ALEXANDRE, M. *Lecture de Platon*, Bordas, 1966.

ARENDT, Hannah. En *Crisis de la República*, Taurus, 1973, *La mentira en Política*.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Ediciones española (Samaranch) y francesa (Gautier-Jolif).

AUSTIN, J.L. *Palabras y acciones.* Paidós, 1971.

Other Minds... en "Ensayos filosóficos", *Revista de Occidente*, 1975.

BACHELARD. *Le nouvel Esprit Scientifique*. Presses Universitaires de France, 1973.

BALMES, J. *El criterio.*

BARTH, Paul. "Los estoicos", *Revista de Occidente,* Madrid, 1930.

BECCARIA, Cesare. *De los delitos y de las penas*, Aguilar, 1976.

BENTHAM. *Bentham's theory of fictions*, ed. by C.K. Ogden, Kegan Paul, 1932.

BUYTENDIJK, F.J.J. *Traité de Psychologie animale.* Presses Universitaires de France, 1952.

CARREÑO, Manuel. *Urbanidad. Compendio del manual de urbanidad y buenas maneras*. Tipografía Mogollón, Cartagena.
CARRIO, G. *Notas sobre Derecho y Lenguaje.* Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1979.
CHATEAUBRIAND. *El genio del Cristianismo*, París, Garnier.
Compendio de Teología Moral de San Alfonso María de Ligorio.
COPI, I. *Introduction to Logic. Mac Millan, Nueva York y londres, 1968 (3a edición)*
CORTÁZAR, Julio. en Notas a la edición de los *Cuentos completos* de Poe, Círculo de Lectores, 1956.
CREIGHTON-SMART. *Introduction to Logic*. Macmillan, 1936.
DE GEORGE, R.T. The Nature an Function of epistemic authority, en *Authority: a philosophical analysis*, ed. by R. Baine Harris, The University of Alabama Press, 1976.
DESCARTES. R. *Principios de la Filosofía.*
Diccionario de Teología Moral, dirigido por el Cardenal Francisco Roberti. Editorial Litúrgica Española, 1960.
DIÓGENES LAERCIO. *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*.
DUMUTRIU, Anton. The antinomy of liar en *International Logic Review*, No. 22, diciembre, 1980. *Enciclopedia Universal Ilustrada*, Espasa Calpe.
FARRELL, M.D. *Utilitarismo, Ética y Política*, Abeledo-Perrot, 1983.
GILSON, E. *Santo Tomás de Aquino*. Aguilar (Crisol, 23), 1964.
GÓMEZ GIRALDO, Adolfo León. *Filosofía analítica y lenguaje cotidiano*. Biblioteca Colombiana de Filosofía, Universidad Santo Tomás, 1988.
_____. *El primado de la razón práctica*. Universidad del Valle, Cali, Colombia, 1991 (2a. Edición). *Gran Enciclopedia del Mundo*. Durvan S.A. de ediciones, Bilbao, 1961.
GRIZE, J.B. Logique, en *Logique et Epistémologue*, Encyclopédié de la pléiade, 1967.
GUITTON, J. *Nuevo arte de pensar*, Ediciones Paulinas, Bogotá, 1963.
GUSDORF, G. *Tratado de Metafísica*, Companhia editora nacional, Sao Paulo, 1960.
GUZMÁN, Danilo. *La configuración del sentido.*(inédito).
HITLER, A. *Mi lucha.*(varias ediciones en español).
HOBBES, Thomas. *Leviatán*, Editorial Nacional, 1980.
Leviathan, Penguin Books, 1968.
HUXLEY, Aldous. *Nueva visita a un mundo feliz*. Seix Barral, 1960.

IBSEN, H. *Teatro selecto*, Editorial Ateneo, 1959.
KANT, E. Sobre un pretendido derecho de mentir por humanidad, en *Teoría y práctica*. Tecnos, 1986.
KELSEN, Hans. *Teoría pura del Derecho*, Eudeba, 1960.
_____. *Qué es la Justicia?* Buenos Aires, Ed. Leviatán, 1981.
La Filosofía y los problemas actuales. Ed. Fons Elders, Editorial Fundamentos, 1981. Entrevista con K. Popper y Sir J. Eccles.
LAYMANN, Paul. *Theologia Moralis*, Monachi, 1625.
LEECH, J. *Semantics*, Penguin Books, 1974.
LEIBNIZ, G.W. *Textes Inédites publiés et annotés* para G. Grua, II, Presses Universitaires de France, 1948.
De Religione magnorum virorum. Ed. por G. Grua.
LICHTENBERG. *Aforismos*, Buenos Aires, Conip.
Manuel de'Epicte, traducido por M. Meunier, Garnier-Flammarion, 1964.
MILLS, Wright. *La imaginación sociológica*, Fondo de Cultura Económica, 1961.
PASCAL, B. *Lettres écrites a un provincial*, Gernier-Flammarion, 1967.

PERELMAN, Ch. *L'Empire Rhétorique. Vrim, París,1997.*
Justice et Raison. Presses Universitaires de Bruxelles, 1963.
Le Champ del'argumentation. Presses Universitaires de Bruxelles, 1970.
Traité del'argumentation. Editions de l'université de Bruxelles, 1970 (3a. Ed.).
Lógica jurídica y Nueva Retórica. Civitas, 1979.
Droit, Morale et Philosophie, librairie generale de dioit et jurisprudence.
Logique et Argumentation. Presses Universitaires de Bruxelles, 1971.
Introduction Historique a la Philosophie Moral, Editions de l'Université de Bruxelles, 1980.
POPPER, K.R. *The Open Society and its ennemies*, II, Routledge and Kegan Paul, 1966.
Utopia and Violence en *Conjectures and Refutations*, Routledge and Kegan Paul, 1972.
Replies to my Critics, Vol. II.
POSNER, R. Semantics and pragmatics of sentence connectives in natural language, en *Speech act theory and pragmatics*. Ed. by Searle, Kiefer and Bierbisch. Reidel, London, 1980.

ROMERO, Rodrigo. *La mentira y el deber de la verdad*, Xeroscopia.
RUSSELL. B. *Signification et vérité*. Flammarion, 1969.
Mysticism and Logic. Unwin Books, London.
ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Porrúa, 1977.
SAMARANCH, F. de P. Preámbulo al Hipias Menor de la edición de *Obras completas* de Platón. Aguilar, 1977.
SAN AGUSTÍN. *Sobre la mentira.*
Contra la mentira.
*Sobre la mentira.*Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1956, tomo XII
SANTO TOMÁS. *Summa Theologica.*
SCHOPENHAUER. *Le Fondement de la Morale*, Paris, Flammarion, 1925.
Estudios filosóficos, Buenos Aires, 1947.
SEARLE, J.R. *Actos de habla*. Cátedra, 1980.

The Logical Status of Fictional Discourse, en *Expression and Meaning*. Cambridge University Press, 1979.
SEIGNOBOS, Ch. *Historia Universal*, Editora Nacional.

TÖNISSEN, I.J. Artículo en *Philosophica*, Vol. 27, No. 1, 1981.
TOULMIN, J. *Introduction to Reasoning*. Macmillan, 1979.
VAIHINGER, Hans. *The philosophy of "As if"*. A System of the theoretical, practical and religions fictions of mankind, Kegan Paul, London, 1924.
VENDRYES, J. *Le Langage.* Introduction Linguistique a l'histoire, A. Michel, 1968.
ZWEIG, S. *Fouché* en *Obras completas*, Editorial Juventud (Clásicos Modernos), 1961.

Bibliografía sobre la mentira posterior a la redacción de este breve tratado

SARDI U., Pedro. *Los velos de la mentira*, Cali, Colombia, 1989 (Prólogo de Joaquín Vallejo).

HERRÁN, María Teresa. *El país de la mentira*, 1988 (Serie de artículos periodísticos).

El discurso de la mentira, compilado por Carlos Castilla del Pino. Alianza Editorial, 1988.

Cuadernos de Ética, No. 2-3, junio de 1987.

Programa Editorial

Ciudad Universitaria, Meléndez
Cali, Colombia
Teléfonos: (+57) 2 321 2227
321 2100 ext. 7687
http://programaeditorial.univalle.edu.co
programa.editorial@correounivalle.edu.co