

# La prohibición de mentir

El presente trabajo es un fragmento de historia de la vida moral. Admitiendo que la mentira es un problema moral, se ofrece aquí un sucinto recorrido histórico, desde San Agustín hasta Emmanuel Kant, de la serie de mandatos, prescripciones y argumentos que han sido ofrecidos al individuo para prohibirle mentir. El artículo busca probar que si la mentira es siempre condenable, en cambio las razones para prohibirla son muy diversas: como pecado, como deshonor, o como una violación a la libertad del individuo. La denegación de la mentira descansa en aquello que cada momento civilizatorio considera como lo más valioso. Este trabajo, que forma parte de una investigación que está en desarrollo, con el mismo título, relata una parte, minúscula si se quiere, de la moralidad en Occidente.

SERGIO PÉREZ CORTÉS ♦

# M

entir es una falta moral. Qué duda cabe. Quizá no hay convicción moral más compartida e indiscutible; por eso es que la mentira puede encontrar atenuantes o justificaciones, pero a lo largo de la historia ha encontrado muy pocos defensores directos. Y sin embargo, no es fácil para los seres humanos mantenerse en la veracidad, decir y escuchar la verdad. No sabríamos si tienen una inclinación instintiva a mentir, pero el hecho es que los seres humanos no siempre buscan ni quieren la verdad y a veces tampoco tienen el poder para quererla. Es por eso que han debido establecer un cerco de sanciones, reprobaciones explícitas y penalizaciones con el fin de limitar y exorcisar la mendacidad.

♦ Profesor de la UAM-Ixtapalapa



El presente trabajo busca recorrer a grandes pasos la historia de esas prohibiciones. Decimos que es una historia, porque aunque la mentira siempre ha sido condenada, las razones de esta reprobación no son las mismas. La mentira es reprobable porque es un pecado, porque lleva al deshonor, porque es una traición a la libertad de sí mismo o porque es una violación a la libertad y al derecho del otro. Nuestro propósito es entonces responder a las preguntas: ¿Con qué argumentos se han obligado los hombres a la veracidad? ¿qué hacen para alejar de sí un acto que reprueban y que sin embargo no siempre logran evadir?. Finalmente plantearemos la cuestión de si esa exigencia de veracidad se extiende hasta el ejercicio del poder político, exigencia que nuestra sociedad hoy resiente más que nunca. Una última precaución previa: el artículo desea evitar un tono de lección moral que juzgamos inútil; a cambio, espera colaborar en un reclamo más amplio que nos conduzca a una mayor veracidad acerca de nuestras condiciones de existencia.

### La mentira es un pecado

Lo mismo que la verdad, la prohibición de mentir también tiene una historia. Esto es así, porque aunque la mentira posee una dimensión permanentemente moral es, además, un problema que irrumpe en los dominios teológico, jurídico, político e incluso lógico. Quisiéramos probar aquí que cada momento civilizatorio se caracteriza justamente por una manera peculiar de valorar y combinar esos dominios prácticos y conceptuales.

A grandes rasgos, a lo largo de 20 siglos la reprobación a mentir se ha desplazado desde un horizonte definido por las nociones de pecado, salvación y gracia, hasta asociarse con categorías como libertad, autonomía y derecho del otro. En el trayecto, la prohibición de mentir nunca ha perdido su vínculo con la acción moral individual, pero al modificar su fundamento, ella se secularizó, se interiorizó en la psicología del sujeto y, finalmente, se ha dispersado en múltiples instancias de juicio y de sanción. Incluso la presencia reconocible de la mentira parece depender de la manera en que se entrelazan las

---

categorías que la prohíben. Así, mientras la civilización cristiana meditaba frecuentemente acerca de la falsedad, otorgándole una importancia extraordinaria, como si tuviera el sentimiento de que la sociedad estaba formada por mentirosos, nuestra civilización ilustrada raramente la hace objeto explícito de reflexión, como si toda la sociedad estuviera compuesta por gente veraz. Por supuesto, ni lo uno ni lo otro. Sucede simplemente que dos momentos civilizatorios poseen formas distintas de focalizar a la falsedad, de introducir a los individuos en el lenguaje de la obligación y en la serie de juegos de verdad que les constituyen.

Era natural que en el mundo cristiano la reprobación de la mentira se encontrara en el cruce entre el mandato moral y los preceptos doctrinales y teológicos. La falta y su prohibición resultan inseparables de un horizonte de pecado y salvación personal sin el cual esa prohibición carece de sustento. Y en la constitución de este contexto la figura inevitable es San Agustín. Durante su episcopado en Hipona, Agustín debió de enfrentar a la mentira, pero a partir del año 397 se presentaron dos ocasiones memorables para combatir ese mal: la primera, en torno a la herejía de los priscilianos; la segunda, el debate epistolar que sostuvo con San Jerónimo acerca de la existencia de casos de simulación en las Escrituras. A los primeros dedica un texto importante titulado *Contra Mendacio*. Al oponerse a esa opinión herética, Agustín estableció el que sería el marco general del mundo cristiano en torno a ese fenómeno “complejo y lleno de oscuridades” que es la mentira.

“La mentira es una expresión que tiene un significado falso, pronunciada con la intención de engañar”. Los principios de esta definición ofrecida en *Contra Mendacio* han desafiado con éxito 2000 años de vida moral: ante todo, porque hace de la mentira, que es lenguaje, el patrimonio exclusivo de los seres humanos. Es cierto que la mentira no agota el dominio del engaño que incluye entre otros a la simulación, la disimulación, la finta, el ocultamiento y hasta el silencio. Si la verdad es una, la falsedad en cambio tiene muchísimos rostros. Algunos de ellos están incluso al alcance de las criaturas no racionales: el animal es capaz de fingir y de simular.



Pero sólo el hombre es capaz de mentir, porque la mentira es una expresión del habla humana. En segundo lugar, porque Agustín no da a la mentira un sentido epistemológico sino moral: la falsedad no se determina en la relación entre un juicio racional y un estado de cosas, y no es un problema que afecte a la referencia o a la verdad del enunciado, sino solo al impulso ético del agente. La mentira es una oposición entre lo que se sabe (o se cree saber) y lo que se enuncia, entre lo que se piensa y lo que se dice, entre el espíritu y la palabra. Es un problema moral porque descansa en la intención del enunciador y no en la verificación del enunciado. Equivocarse no es mentir porque mentir contiene una funesta separación entre la convicción y la expresión -muda o explícita-.

Para encontrar la dimensión del pecado es preciso considerar, además, el carácter de la dádiva divina del lenguaje. En efecto, el lenguaje, signo privilegiado entre todos, fue dado a los hombres con el fin de que cada uno pudiera expresar a otro sus sentimientos. Usar el lenguaje con el propósito de engañar es un pecado porque violenta el propósito de Dios al otorgar esa facultad; la mentira, al enunciar lo opuesto a lo que se tiene en el corazón, abre una separación ontológica entre verbo divino y palabra humana, remitiendo inevitablemente al pecado original de satán -quien ya había sido denunciado por Juan como el primer mentiroso-. El fundamento doctrinal más profundo contra la mentira es, sin embargo, la concepción de Dios como la verdad. Puesto que Dios es la verdad, mentir es un pecado y al omitir la verdad se omite a Dios. Mentir es un distanciamiento de Dios y un extravío del camino de su luz y su gracia. Así, cuando Agustín vacila bajo el peso moral y lo abrumba la debilidad de entregarse a la mentira, reconoce que sólo puede encontrar la senda de Dios y mirar frente a frente su verdad respetando ese precepto sin desmayo, en un esfuerzo casi heroico de veracidad: "... (en esos momentos) estoy de tal modo inflamado de amor por esa gran belleza que desdeño toda consideración humana que pretenda alejarme de ahí". (San Agustín, 1952:252)

La mentira hace al hombre odioso ante Dios. Al definirla como un pecado, la tradición cristiana hizo que la mentira fuera en todos los

---

casos aborrecible y condenable. Bajo la misma prohibición cayeron la mentira benévola, la mentira inocente, la mentira blanca. Pero para comprender mejor esta inflexibilidad es necesario desplazarse al terreno exegético. De hecho, las escrituras no carecen de ejemplos que pueden ser calificados de simulación o abiertamente de mentiras. Tales eran los casos de Abraham simulando que su esposa Sarai es su hermana (Gen.12, 11-13), el engaño de las parteras egipcias al faraón (Exodo 1, 17-29), el fingimiento de David acerca de su locura (1 Samuel 21, 12-13) y la simulación de Jesús a sus discípulos sobre el camino de Emmaús (Lucas 24, 13-28). Quizá el más célebre de ellos sea la reprimenda que Pablo había hecho a Pedro por haber recaído en las costumbres judías que ya había abandonado, por el temor de irritar a un conjunto de judíos y paganos recién conversos (Gal. 2, 11-14). El episodio había retenido la atención de San Jerónimo quien pensaba que el regaño era fingido, una simulación de los apóstoles para no intranquilizar a los nuevos cristianos. Agustín rechazó la interpretación de Jerónimo con el argumento de que ella podría establecer peligrosos precedentes. Si se admite la existencia de mentiras en las escrituras ¿qué autoridad les restaría?: “si admitimos por una vez una mentira útil en esa autoridad suprema, nada quedaría en los libros, porque cualquiera que encuentre algo difícil de practicar o de creer podría recurrir a ese peligroso precedente y explicar el caso como la idea o la práctica de un autor mentiroso”. (Citado en Zagorín, P., 1990:18) No puede haber doctrina verdadera en una enseñanza en la cual el que enseña engaña y el enseñado es engañado.

Agustín no solamente señalaba una posible contradicción en la doctrina sino también una particularidad de la mentira: su productividad, el hecho de que ella multiplica sus efectos más allá de su presencia. Poco a poco ese pequeño mal de aspecto inocente se extendería hasta alcanzar las proporciones de una plaga inerradicable, hasta que no habría ya medio de restaurar la credibilidad de las escrituras y, por tanto, el fundamento de la fe. Es comprensible el por qué prevaleció la interpretación de San Agustín: en adelante, la exégesis consideró que en los hechos de los santos no



había ninguna mentira o simulación que pudiera ser juzgada aceptable.

En la mala intención, en la ofensa y el distanciamiento a Dios, en la renuncia a Su verdad y en la cohesión de comunidad de creyentes, Agustín ofrecía a los hombres diversas razones e imperativos para contenerse de caer en el vicio de la mentira. Sin embargo, todas ellas confluían en la idea de pecado y en el riesgo para la salvación del cristiano. Y esa perspectiva de salud personal agregaba una dimensión adicional, porque si todas las mentiras son pecado, no todas ellas revisten la misma gravedad para la salvación del individuo. Agustín mismo estaba dispuesto a aceptarlo, por eso la prohibición de mentir incluyó a partir de entonces una clasificación de las mentiras que sólo es comprensible por la necesidad de evaluar la magnitud de la falta. En grado decreciente de gravedad se encuentran: 1) la mentira que se refiere a la doctrina, la peor de todas, un pecado mortal sin remisión; 2) la mentira que no sirve a nadie y daña a alguien; 3) la mentira que daña a alguien en beneficio de otro; 4) la mentira pronunciada por el placer de engañar; 5) la mentira motivada por el deseo de agradar; 6) la mentira para proteger los bienes materiales; 7) la mentira para salvaguardar la vida; 8) la mentira para conservar la pureza del cuerpo.

En el mundo cristiano la prohibición de mentir ya no abandonó esta matriz básica. Pero no cesó de recibir notables precisiones y ajustes. El más general de ellos es que durante los siglos de desarrollo de la doctrina, la mentira adquirió una suerte de prioridad lógica y epistemológica. El examen de las blasfemias, obscenidades, murmuraciones, estupideces, difamaciones, halagos, perjurios y maldiciones, condujo poco a poco a la convicción de que las faltas que el hombre puede cometer con el lenguaje se reducen a una sola: la violación de la verdad.

Hubo, además, progresos más específicos que conviene señalar. El primero es que aunque la fidelidad a Agustín era completa en el plano doctrinal, en la tarea pastoral el análisis de la mentira debió ser más flexible, más libre y más casuístico. Las vías para dulcificar la inflexibilidad absoluta fueron diversas, sea perdonando algunas

mentiras, sea afirmando que algunas expresiones engañosas no eran falsedades o bien explorando en campo de equívocos que se localiza entre el mentir y el no-decir. Sto. Tomás de Aquino es un buen ejemplo de ello. No es que él busque debilitar la prohibición de mentir, pero su interés en las dificultades morales que surgen en juicios y veredictos lo llevó a examinar dos estrategias: primero, aunque la mentira es un delito, ciertas formas de ocultamiento o discreción no son mentiras. Decir o significar mediante actos algo que es falso es mentir, pero permanecer en silencio o refrenarse de decir la verdad, no lo es. La segunda estrategia afirma que aunque toda mentira es un pecado, no toda mentira es un pecado mortal. Sto. Tomás no hace sino aplicar a la mentira la separación, cada vez mas nítida a partir del siglo XII, entre pecado mortal y venial, agregando que para detectar su atenuación o su agravamiento, hay que considerar el fin que se persigue. Por eso hace suya una clasificación ya sugerida por Pedro Lombardo que no contradice aquélla de Agustín, pero que permite una distinción más clara entre las faltas; así la mentira se reclasifica en: 1) mentira officiosa o falsedad destinada a ayudar a otro; 2) mentira jocosa, pronunciada con el fin de agrandar; 3) mentira pernicioso cuyo fin es dañar a alguien, que es la única que cae en la categoría de pecado mortal.

En un mundo moral en que lo más universal es la idea de falta y de pecado, la obediencia a no mentir divide a los hombres que pueden lograrlo de acuerdo a su grado de perfección y de acuerdo a la situación que cada uno tiene ante la veracidad. El recurso a la mentira es siempre malo pero para algunos carece incluso de atenuantes: es el caso de los perfectos. Los signos de la perfección moral son diversos, pero la autocontención en el mentir es uno de los más significativos. Pero lo mismo que no todos están provistos de los mismos recursos de la fe, no todos pueden cumplir sus obligaciones respecto a no mentir. Algunas categorías sociales son afectadas con mayor virulencia y otras son irremediabilmente pecadoras. Los herejes son, por supuesto, una categoría aparte porque las mentiras que difunden acerca de la doctrina cancelan cualquier posibilidad de diálogo. Pero otras categorías de apariencia más inofensivas son



también atraídos por la mentira: los comerciantes, los abogados, los médicos; unos porque su objetivo es la ganancia, otros porque desean multiplicar los litigios, los últimos porque esconden su incapacidad de curar bajo sofismas interminables. Detrás de ellos siguen los mercaderes, envidiosos, bromistas, mentirosos puros, cómicos, sicofantes o simplemente amigos; todos éstos, situados a cierta distancia de la prohibición, muestran que los caminos a la gracia son diversos y tortuosos.

Finalmente, la mentira es un vicio pegajoso, difícil de erradicar cuando se ha caído en él. No son muchos los remedios imaginables pero los penitenciales sugieren uno seguro: el silencio. Un penitencial irlandés del siglo VIII establece para cualquiera que mienta deliberadamente sin cometer un daño a otro, tres días completos de silencio. Thomas de Chobham aconseja al mentiroso habitual la penitencia monástica: un silencio estricto pero circunscrito a días y horas precisos o, si eso no le es posible, al menos “alejarse del parloteo y la locuacidad que son los lugares donde el pecado planta sus raíces”. (Citado en Casagrande, C., 1991: 201) En silencio, el penitente reflexionará, no como lo haríamos nosotros acerca del prestigio, el crédito o la confianza perdidas, sino sobre el grado en que está comprometida su alma.

La mentira es un deshonor

Además de un problema moral del individuo, la mentira es una forma de disolución de los lazos entre los hombres. Es normal entonces que acompañe tanto a las transformaciones que sufre la conciencia de sí, como a las cambiantes relaciones sociales. Siguiendo el ritmo de esos cambios, se alteran no sólo los mandatos, preceptos y deberes sino también las razones por las que el sujeto se obliga a sí mismo a seguirlos, ante quienes siente obligación de respetarlos y las prácticas y disciplinas que se autoimpone para lograrlo.

Una característica notable de la prohibición de mentir es que ha podido configurarse en nuevos dominios éticos, jurídicos y políticos

---



en los que establece nuevos tipos de sanción. De manera general acerca de la prohibición de mentir puede decirse que los hombres han visto transformarse los deberes hacia sí mismos, hacerse más complejos y opresivos los deberes hacia los demás y debilitarse los deberes hacia Dios. En efecto, en un proceso que se desarrolló al interior del mundo moral cristiano, pero que acabó por convertirse en dominante, la prohibición de mentir quedó asociada, en la primera Europa moderna, a la cultura tradicional del honor. Este no era un fenómeno reciente: el concepto y la práctica de la veracidad estaban inscritos en la cultura del honor desde la aristocracia de la antigüedad tardía, prolongándose a lo largo de la Edad Media. Una serie de virtudes clásicas y paganas -la fortaleza, la fidelidad, el valor- se habían ido agregando a la veracidad, hasta concentrarse en la idea de nobleza. Pero entre estas virtudes fue la prohibición de mentir -y su contraparte, la obligación de veracidad- las que acabaron siendo el signo distintivo de la caballería y la aristocracia. Mantener las promesas, dar la palabra de honor, fueron prueba de carácter moral; fracasar en el cumplimiento de la palabra fue signo de debilidad. Hacia el siglo XVII el evitar mentir se había impuesto como marca definitiva de una naturaleza moral noble e íntegra.

La prohibición de mentir no era únicamente un mandato ético o de conducta individual, sino parte de la manera en que se reproducían una serie de relaciones jerárquicas en la sociedad. Una clase social de origen aristocrático gusta de poseer marcas distintivas que garanticen su identidad y su continuidad. La prohibición de mentir jugó ese papel, al lado del uso de la retórica, el autocontrol de los afectos, cierta disciplina corporal. (Cfr. Bremner, J., Ed., *A cultural history of gesture*, Polity Press, 1993) La fidelidad, el cumplimiento de las promesas fueron entonces una marca de honor, la prueba de la nobleza de cuna y de corazón. Respecto a la mentira, pronto se vio que en este mundo moral el código del honor se imponía sobre el temor al pecado.

La prohibición de mentir había cambiado incluso de horizonte discursivo. Ella ya no aparecía sólo en los manuales de doctrina cristiana o en los catálogos de faltas a Dios. Se la encontraba ahora



en la literatura cortesana y en los manuales de educación para caballeros. Aquí el individuo aprende la obligación de no mentir como signo de identidad, como prueba de nobleza y pertenencia. No son ciertamente doctrinas morales acabadas sino guías razonables para vivir, consejos mundanos y normas de comportamiento. La literatura cortesana inscribe a la prohibición de mentir en un sistema de valores éticos que dibujan una vida feliz y virtuosa, que a su vez justifica la condición gentil. Aunque otorgó un aspecto más mundano a la prohibición de mentir, esta literatura no está compuesta solo por escritos menores; a ella contribuyeron filósofos y moralistas de primer orden. John Locke por ejemplo, en sus *Pensamientos referentes a la educación*, al ocuparse de la dirección práctica de los caballeros, advierte a éstos que la mentira es: “una marca juzgada como la mayor desgracia, que degrada al hombre al nivel más bajo de vergüenza y bajeza y lo sitúa en la parte más despreciable de la humanidad, al lado de la más aborrecible bellaquería”. (Locke, J., 1963:126)

Locke tiene razón: la mentira jerarquiza, divide, clasifica a los hombres al menos en dos grandes clases: la nobleza, cuya marca distintiva es la fidelidad y la integridad, y las clases inferiores que no tienen más remedio que incurrir en la falsedad. Para la primera de ellas la palabra es signo de un compromiso que no requiere respaldo o apoyo externo. En las clases inferiores la prohibición se relaja; pero no es debido a un talante moral sino por razones de subordinación. El recurso a la mentira se explica en ellas por su dependencia, por su falta de libertad. Sólo un hombre libre puede ser sincero; “el pueblo débil no puede ser veraz” -escribe La Rochefoucauld-. La mentira es signo de condición sumisa; ella es baja y villana porque surge de las consecuencias que afectan al pueblo servil. Entre las clases que recurren a la mentira están entonces todos los subordinados y dependientes: la servidumbre, los trabajadores directos las mujeres -que refrendaban un estigma centenario de falsedad-. Una vida innoble es una vida restringida en la cual la pasión y sobre todo el interés comprometen la libre acción del individuo: “la verdad es privilegio de unos cuantos que,

como los dioses, actúan sin que nada pueda inducirlos en sentido contrario”. (Shapin, S.; 1994:71)

La prohibición de mentir se instaló como signo de identidad de una clase: a un caballero genuinamente moral se le descubriría porque “su corazón odia incluso pensar en la mentira” (Montaigne, M., 1980:491). Hombre de honor y hombre honesto eran lo mismo. Honestidad, honor y solvencia van juntas (y aún es el caso como lo muestra la diversidad de significados de nuestra palabra “crédito”). La pérdida de prestigio en el plano del honor era no solo una pérdida de identidad sino una sanción social considerable. De ahí deriva esa hipersensibilidad a la reputación individual característica del caballero. Sus interminables escrúpulos respecto al honor dependen justamente de ese “tribunal de la reputación”. Y en muchos casos, por una acusación de mentiroso, el veredicto de ese tribunal podía ser la obligación de enfrentar un duelo a muerte.

Reprobado por muchos como absurdo e innecesario, el duelo fue una institución significativa que durante largo tiempo permitió a la aristocracia mantener una ilusoria unidad de identidad. Las dos transgresiones más graves al código de honor que obligaban a un hombre a desafiar a otro eran el recibir un golpe y la acusación de mentir. Ambas suponían ser tratado como un inferior, porque sólo los inferiores pueden ser golpeados impunemente y porque un noble no tiene necesidad de decir falsedades. (Crf. Kiernan, V.G., 1992:62ss.) Naturalmente el ritual del duelo elaboró un complicado código para limitar esa conclusión mortal: la respuesta a un insulto, de acuerdo con su gravedad, podía ser desde una réplica cortés hasta el mentís del agresor, pero la acusación de mendacidad, de la que reconocían hasta 32 formas, siguió siendo uno de sus resortes más poderosos.

La obligación de veracidad tenía sin duda una dimensión propiamente moral. Pero incrustada en la cultura tradicional del honor, ella se convertía simultáneamente en una institución social útil. En tanto que institución social útil, la prohibición de mentir establece las clases de personas que tienen derecho a la veracidad. Así, a los inferiores no hay que mentirles sino tratarlos con circunspección y si es necesario, con un dejo de cinismo. La mentira ante los depen-



dientes es inofensiva, pero debe ser evitada. No es porque ellos puedan reclamar veracidad sino porque el caballero está obligado a ofrecerles una lección permanente de virtud. La mentira ante los iguales es en cambio dañina y peligrosa, no sólo porque los lazos sociales son más difíciles de resarcir sino porque engañar intencionalmente a otro es humillarlo, y cabe esperar alguna clase de respuesta. Este momento civilizatorio asoció integridad con veracidad, pero entendió la veracidad como una obligación sólo con sus pares, relativa entonces de acuerdo al lugar social que se ocupa. Es natural, porque este mundo no se percibe a sí mismo como una comunidad de creyentes preocupados por la salvación personal y la gracia sino como un segmento social ante el tribunal de la reputación. A ella ya no la unifica la idea de pecado sino la cultura del honor, por eso teme más a la vergüenza social que a los mandatos de Dios.

La veracidad es un patrimonio de grupo. La obligación de ser veraz es un bien que se intercambia entre iguales. Es claro, sin embargo, que la democratización del pecado ha cedido su lugar a la aristocratización del honor y del derecho a la veracidad. Los mandatos y las recompensas por los cuales los hombres refrenan su impulso a mentir han cambiado de fundamento, pero no han alcanzado la universalidad y la obligatoriedad que son características de la modernidad. Para que esto suceda será necesaria una nueva configuración de la comunidad de agentes en el mundo moral.

La mentira es una  
violación de la libertad

En una configuración que no tiene precedente en la tradición ética, la civilización surgida de la ilustración ha asociado la prohibición de mentir a la facultad del sujeto como legislador moral, a su libertad interior y al uso de su razón. Aquí, los elementos relevantes ya no son el pecado, la remisión de la falta y la gracia, pero tampoco el malestar del escrúpulo o la pérdida del estatus social. Es en ese nuevo horizonte donde se constituye ahora el dispositivo de méritos, recompensas y sanciones que señalan al individuo las razones para

conjurar y evadir la falsedad. Es al incrustarse en ese dispositivo cuando el sujeto se hace reconocible a sí mismo y a los demás como agente moral. La mentira sigue siendo aborrecible y el individuo debe evitarla, pero las razones que encuentra para contenerse han cambiado siguiendo las alteraciones en la relación de sí a sí en la conciencia y de la relación del yo al nosotros que la modernidad ha traído consigo. Sujeta a una constante profundización, esa estructura moral permanece entre nosotros; puede encontrarse naturalmente en muy diversos pensadores, pero referida a la mentira, la figura obligada es I. Kant. Este mundo secular no es menos rigorista: habría que remontarse hasta San Agustín para encontrar una valoración semejante de la verdad (“ella es algo sublime” y “ser veraz en todas las declaraciones es un mandato sagrado y absoluto decretado por la razón”), o para encontrar una condena tan violenta a la mentira (“ella conduce al autodesprecio personal” y “provoca la deshonra que acompaña al mentiroso como su sombra”). En realidad, todo ello es indicativo de la nueva configuración de la ley moral válida para un sujeto que estima haber alcanzado la autonomía. Para comprenderlo, debe tenerse presente el papel central que el sujeto se ha dado a sí mismo al colocarse como su propio legislador moral. Para la modernidad -y aquí Kant es un paradigma- la vida moral es un ejercicio de la voluntad que se auto-gobierna mediante principios provistos por la razón. La libertad del sujeto se expresa en el plano legislativo en la facultad de auto-otorgarse, por la razón, leyes, es decir, principios objetivos prácticos para determinar la conducta. La ley moral no le viene dictada por ninguna voz o texto externos. La obediencia a cualquier mandato externo le resulta inadmisibile porque equivale a abdicar de la responsabilidad de crear la ley por sí mismo. Este mundo moral no conoce otra ley que aquella que la razón establece. En tanto que ley moral ella es un mandato que el hombre racional se otorga a sí mismo.

Pero si el hombre se ha erigido como legislador de un mundo moral inteligible, ¿cómo puede violentar su propia legalidad? Mentir es contradecir su propia obra. La veracidad es el impulso de la voluntad que se compromete con sus propias obras, por eso Kant



coloca como un límite moral la imposibilidad del autoengaño. Eso explica que Kant la considere el primer deber del hombre consigo mismo y el rasgo mínimo que puede exigirse al carácter moral. Es cierto que el hombre no puede garantizar la verdad (eso es tarea de un juicio lógico a cargo de la razón pura), pero sí está a su alcance garantizar su veracidad, es decir la convicción no fingida, expresada verbalmente. La prohibición de mentir se convierte así en la condición de existencia de toda moralidad. Pero la mentira es, además, una violación a la libertad interior del agente moral, o mejor, la prueba de que está haciendo un mal uso de su autonomía y de su facultad de autolegislarse. De nada ha valido la dura batalla para liberarse de las autoridades tradicionales: al mentir el hombre ya no evade la ley de Dios, pero entra en contradicción consigo mismo. En suma, la mentira es, desde el punto de vista individual, la mayor violación concebible de uno por uno mismo.

Además de ser obra de la razón práctica, la ley moral que prohíbe mentir tiene la característica de ser un mandato incondicionado y universal. El hombre es un ser finito e insuficiente y es bien conocida su propensión a no seguir la norma moral, por eso la ley se expresa como un imperativo categórico que le obliga como un deber. Es cierto que ejerce su libertad racional cuando define el mandato moral, pero una vez fijada la ley, por ejemplo no mentir, el agente ya no tiene opción de decidir si la sigue o no, porque su propia congruencia debe inducirlo a obedecer. Según Kant, el hombre no puede repudiar la ley a la manera de un rebelde. La ley moral le obliga sin excepción y sin atenuantes. Cualquier excepción a la ley nulifica su carácter general y cancela la razón por la cual se considera justamente un principio moral (y no una simple sugerencia de conducta). Pero, además de incondicionada, la ley moral es universal. Esto se debe a la exigencia kantiana de que una máxima de conducta sólo puede convertirse en ley moral si es susceptible de universalizarse para todo ser racional. Por ejemplo, admitamos como máxima de mi acción: “mentiré cuando crea que nadie va a salir dañado y cuando las circunstancias me favorezcan y acepto un mundo en el que todos mientan en circunstancias similares”. Esta máxima se contradice a

sí misma porque generaliza la confusión y la frustración. No es posible que sea a la vez una guía de conducta y que enuncie de manera manifiesta su falsedad. Si esa máxima de conducta se generalizara, la idea misma de veracidad se disolvería y con ella, la categoría de mentira: nada sería mentira puesto que todo puede serlo.

Incluso si la filosofía de Kant es tenue en este sentido, hemos pasado gradualmente del deber hacia sí mismo, al deber hacia los demás. En efecto, generalizar un mandato moral para todo ser racional no es solo hacer la prueba de la moralidad de la máxima sino también construir el mundo ético objetivo en que ella tiene validez. Sólo puede ser ley moral aquella que es susceptible de unificar una comunidad ética de individuos racionales y libres. Es del orden racional, porque un individuo sólo es agente moral si es capaz de actuar por respeto a la ley moral que se da a sí mismo. Vivir bajo una ley moral no es sólo adoptar una guía de conducta sino hacerse reconocible, en una relación de pertenencia a una comunidad ética. De hecho, ser un individuo sólo puede destacarse desde el fondo de esa pertenencia. La mentira es entonces insidiosa y maligna porque vulnera el fundamento de esa comunidad libre y racional: “en la medida en que con mis mentiras provoqué que todas las afirmaciones carezcan de credibilidad y que por tanto todos los derechos basados en contratos queden vacíos y pierdan su fuerza, es un mal hecho a la humanidad en general”. (Kant, I., 1949:349) El mandato de evadir la mentira ha alcanzado un alto grado de universalidad, por eso Kant rechaza como sin sentido el que sólo se miente a quien tiene un derecho sustantivo a la verdad. La mentira siempre daña a otro, a un hombre en particular violentando el deber de benevolencia o a la humanidad como unidad de seres libres y racionales.

El individuo de esta moralidad recibe una serie doble de mandatos y obligaciones respecto al mentir: en su relación particular de sí a sí cree aportar -ilusoriamente- la legislación moral, aunque aporta sin duda alguna al juez moral. Para él, que ya no vive una ética del castigo y la retribución, no hay más juicio individual ante la mentira que el tribunal de la conciencia y no recibe más que sanciones



“internas”: el remordimiento, si es culpable; el contento de sí, cuando actúa de forma moral. Pero en la relación del yo con el nosotros, la mentira se vincula al derecho y a la libertad de juicio y acción que se debe a cada uno de esos seres celosos de su autonomía. Las fronteras entre moralidad individual y eticidad colectiva se han configurado de tal modo que la falsedad entrelaza un acto individual con una alteración del derecho y la libertad de otros. En sus escasas apariciones en filosofía actual, la mentira remite siempre a ese hecho: “la mentira supone mi existencia, la existencia del otro, mi existencia para el otro y la existencia del otro para mí”. (Sartre, J.P., 1966:93)

Ese mal roñoso que es la mentira debe entonces ser sujeto a una serie de barreras para conjurarla: en el individuo exige una autoformación del carácter moral y una particular vigilancia de sí. Si Júpiter hubiese hecho caso a Momo y hubiese colocado una ventana en el pecho de los hombres, ninguna de esas precauciones sería necesaria: los hombres serían transparentes y necesariamente buenos. Pero no fue así, y para un ser finito propenso a la evasión, el sentido del deber supone una disciplina que domestique las inerradicables tendencias contrarias. La mentira es justamente una de esas tendencias. Kant, por ejemplo, la asimila al “mal radical”. El mal radical no es la mentira más negra imaginable sino la propensión que tienen los seres humanos a evadir el deber de veracidad; un justificado pesimismo hacia la humanidad lo lleva a afirmar que la vida moral comienza en la lucha contra esa tendencia. La mentira no es una agresión aislada hecha a la inocencia sino un impulso que los hombres deben enfrentar y vencer en sí mismos. Al sujetarse a la prohibición de mentir se aprende; así es como se ingresa al discurso de la obligación.

Pero esa estrategia respetable no basta. Existen dominios y disciplinas en las cuales la mentira que daña el derecho o la propiedad de otro es sancionada en el plano jurídico. En el momento en que infringe la libertad, la igualdad jurídica o legal y la libertad política, la mentira se convierte en un problema de Estado. En nuestros días, la prohibición se ha dispersado en una compleja red de sanciones y represiones porque no todo se ha confiado al remor-



dimiento; es notable que en muchos casos las sanciones sean puntuales y varíen de un dominio a otro. Es porque en nuestro momento civilizatorio, aunque cada uno asume la idea de deber, pertenece a una comunidad ética que le impone una serie de deberes a través del derecho y la libertad mutuas. Uno de ellos es la exigencia de veracidad. La exigencia de veracidad es el signo de que no sólo ha palidecido el deber hacia Dios, sino que se han incrementado y vuelto más complejos los deberes hacia los demás.

Lo que para el falsario es una evasión del deber, para el engañado es una violación a su libertad de acción y de juicio que son constitutivos de su autocomprensión como ser autónomo. Es porque el significado de “comunidad ética” se ha alterado: el individuo ya no se percibe como parte del pueblo de pecadores a la palabra de Dios, ni como parte de una clase guardiana del honor y la nobleza, sino como perteneciente a una comunidad de seres definidos por su libertad, de juicio y de acción. El individuo ya no se obliga a la verdad por su salvación personal ni por su honor de aristócrata sino porque pone en juego su libertad interior y la libertad de otros en proporciones inauditas en la historia moral de Occidente. ¿Puede ofrecerse alguna prueba complementaria?

La mentira es una violencia  
al derecho y a la libertad

En nuestros días, la prohibición de mentir se ha dispersado en diversos dominios, cada uno de los cuales posee un dispositivo de sanción. Esta dispersión es en realidad un proceso complementario al privilegio casi exclusivo que la modernidad otorga a la verdad. El deseo general es ser guiado por lo verdadero en el dominio de la naturaleza, en las relaciones sociales y económicas y esta pretensión se ha extendido hasta el cuidado del cuerpo y la sexualidad. Por eso M. Proust explicaba que en nuestros días hasta el vicio se ha vuelto una ciencia exacta. Nuestras sociedades no consideran necesario hablar de la mentira porque tienen una preocupación mayor en la verdad. Incluso han construido una especie de geografía de toleran-



cia para la falsedad: en algunos dominios la mentira está condenada por completo y generalmente está proscrita, por ejemplo en la práctica científica; en otros dominios el recurso a la falsedad es prueba de imaginación, es valorizada y profundamente alentada, por ejemplo en el arte o en el campo de la ficción. Pero existen regiones más ambiguas en las que el engaño y la mentira parecen obtener una mayor tolerancia: este es el caso del ejercicio del poder político. Una convicción generalizada es que éste es el reino de la inmoralidad necesaria. Y no obstante parece legítimo preguntarse, sin hacer prueba de una ingenuidad risible, si las transformaciones del poder político no han abierto un espacio para esa exigencia de veracidad a la que nos hemos venido refiriendo.

Cabe reconocer que el ejercicio del poder político ha sufrido una transformación profunda a lo largo de este siglo. No es que el poder, especialmente el ejercido por el Estado, haya renunciado a su aspecto represivo. Una constante de los Estados modernos es el uso de la violencia interna y externa: con frecuencia, la mentira y el engaño son parte de esa violencia institucional. Pero al lado de ese aspecto represivo se ha desarrollado una forma de ejercer el poder que quizá pueda ser definida bajo la idea de gobernabilidad. Las razones de esta transformación son bien conocidas: por una parte, el ejercicio del poder político se hizo coextensivo con todos los dominios de la vida. Cada uno se encontró encerrado en un tejido de relaciones y vigilancia que abarca desde el proceso de trabajo, hasta sus actos en la alcoba. Por otra parte, la creciente interdependencia ha reducido, sin llegar a cancelar, los diferenciales de poder entre gobernantes y gobernados, entre clases y entre individuos. Se ha llegado así a una gran complejidad en las dependencias mutuas y esto se ha convertido en uno de los mayores incentivos para el autocontrol: el violento, el impulsivo, el mentiroso, reciben sanciones en múltiples instancias y controles recíprocos.

El ejercicio del poder legítimo es menos directo y más estructural; su campo de aplicación se centra en la definición de las posibles acciones de los agentes políticos. Más que un acto de sumisión, el poder es un acto de inducción de la voluntad del agente. Puesto que

se ejerce sobre individuos que reclaman autonomía moral y política, sus actos sólo son comprensibles en referencia a ese telón de fondo por el cual esos sujetos pueden luchar, insubordinarse e incluso rebelarse. Si los individuos no viven y actúan libremente esas relaciones en actos conscientes y deseados, ese poder carece de eficacia. Foucault, quien ha insistido sobre todo ello, ofrece una definición sugerente de este poder: “es la acción sobre la acción de los otros”. (Foucault, M., 1984:313)

El ejercicio de un poder legítimo ya no es sólo el reverso de la libertad. Por el contrario, él parece tener como premisa un margen de autonomía moral y política del individuo. Pero la inclusión de la libertad y la autonomía introducen en el orden político una exigencia de veracidad. Es porque el ejercicio de ese poder es simultáneamente un acuerdo de verosimilitud: ¿qué acción social podría seguirse de una falsedad? La libertad de juicio y de acción forman parte de la legitimación, la justificación y la aceptabilidad del poder político, pero la mentira es justamente una alteración en el derecho y en la libertad del que la sufre. Recurriendo a la falsedad, ese poder se contradice a sí mismo y a lo que dice ser.

Por supuesto, no estamos sugiriendo que la vida política se ha convertido súbitamente por un acto inexplicable de moralidad en el terreno de la razón, la verdad y la gracia. Pero nos parece importante evaluar el dispositivo de veracidad que está implícito en el ejercicio actual del poder político. Varios signos mostrarán dónde nos encontramos. El primero es que la cuestión de la veracidad pueda siquiera plantearse como un valor: “la veracidad es una condición de cualquier compromiso colectivo. Es interesante observar el reconocimiento creciente de la necesidad de hacer todo público en donde quiera que prevalecen las instituciones democráticas. El ocultamiento es una especie de traición”. (Perry, R.B., citado en Bok, S., 1978:90) Referirse a la veracidad, así sea parcialmente, es poner en suspenso la convicción de que sólo hay un dominio en que la simulación y el engaño tienen carta de naturalización: la política.

Esta concepción no carece de antecedentes ilustres: el célebre capítulo XVIII de *El Príncipe* expresa esa convicción precisamente



respecto a la obligación de guardar fidelidad a las promesas. Y su conclusión es de un fiero realismo político: las consideraciones morales existen -y prohíben la mentira- pero el gobernante debe actuar como si no existieran. Por eso Maquiavelo le sugiere “no alejarse del bien si puede, pero saber entrar al mal si es necesario”. Desde luego, no es reprobable ser piadoso, fiel, humano e íntegro, pero el príncipe debe saber autocontener esos bellos impulsos y actuar en sentido contrario cuando sea necesario. Consejos sin escrúpulos piensa Maquiavelo, pero necesarios porque los hombres no son de naturaleza buenos. Los escritos tardo-medievales y renacentistas abundan en consejos acerca de cómo cultivar y promover la falsedad y la duplicidad en tanto que virtudes del político y del cortesano. La verdad es de pocos y el engaño es tan común como vulgar.

Sería en vano el buscar directrices similares en los tratados contemporáneos de ciencia o filosofía políticas. La simulación y la mentira son sin duda alguna practicados, pero ya no son aconsejables como guías de conducta. Ningún diccionario moderno de política y muy pocos tratados de politólogos o filósofos contienen en sus índices los términos “mentira”, “simulación” o “engaño”. Estos mismos términos no merecen ningún tratamiento explícito en pensadores políticos como J. Rawls, R. Nozick, J. Buchanan, C.B. Macpherson, I. Berlin, J. Habermas, M. Foucault. Y no es por supuesto que ignoren su existencia sino que esas nociones ya no son la parte esencial de la legitimidad y la justificación del orden político.

Conviene interrogarse acerca de esta transformación: difícilmente puede explicarse por qué un impulso de moralidad haya eclipsado los consejos inescrupulosos; tampoco parece factible que hoy seamos mejores o más sinceros; y no parece existir un exceso de pudor que impida hablar de la cara inmoral de la política. Una última alternativa es considerar que esos discursos conceptuales son hipocrecías disfrazadas. Quizá sea mejor considerarlos como índices del concepto de gobernabilidad que estas sociedades tienen de sí mismas. Esas doctrinas dedican la parte esencial de su reflexión a la justificación racional del orden político: a pesar de sus variantes, porque recurren

a la razón (J. Rawls) o por su referencia al diálogo (J. Habermas), todas ellas comparten una convicción: nuestras sociedades deben ser guiadas a través del consenso, la argumentación y el uso libre e informado de la razón. En este universo la mentira no juega ningún papel porque su sola presencia disuelve el dispositivo de veracidad. En la filosofía política contemporánea la prohibición de mentir tiene el rol de premisa no explícita porque sólo una vez que se ha erradicado la insinceridad puede iniciarse el acuerdo racional.

Estas no son ilusiones de gran pensador sino concepciones objetivas que el poder político se hace de sí mismo. En efecto, para fundar su legitimidad, ese poder debe recurrir a un acuerdo real o supuesto de la voluntad y la razón a través del cual obtiene la aceptabilidad compartida por los individuos. El engaño es entonces una violación a ese acuerdo tácito en que descansa la legitimidad del poder; más aún, la mendacidad abre la sospecha de que el poder goza de una impunidad que contradice cualquier justificación racional. El daño producido se sitúa en el nivel más general de la confianza y la cooperación social: “la confianza es un bien social que debe protegerse del mismo modo que el aire que respiramos o el agua que bebemos”. (Bok, S., 1978:26).

La cultura política de nuestro tiempo hace recaer en el ciudadano el peso de la legitimación y justificación de las instituciones y con frecuencia hace de él la última realidad moral y política. Él es la unidad básica de pensamiento, de deliberación y responsabilidad y el Estado es concebido como un marco institucional para salvaguardar esa definición elemental. De ahí proviene la configuración de derechos y deberes del ciudadano. A éste se le otorga una libertad y un deber absoluto: por una parte, es libre de contribuir mediante el uso de la razón al establecimiento de un marco de legalidad y justicia en el plano político. Pero una vez establecido ese marco de derecho, aparece el deber obedecer; al ciudadano se la ha dado la libertad de hacer uso de su razón pública y privada, pero debe corresponder con un respeto irrestricto a la ley que presumiblemente él se ha dado.

Esto explica que el ciudadano perciba la veracidad como un fundamento, tanto respecto a su deber, como respecto a su libertad.



Respecto a su deber, porque la mendacidad, al quebrantar su derecho a la libertad de juicio, pone en cuestión su contraparte: la obligación de obedecer. ¿Qué obediencia se debe a un poder que miente? Respecto a su libertad, no sólo porque ninguna justificación racional puede provenir de premisas falsas, sino porque el engaño orienta a la pretendida autonomía en un sentido equivocado. Al manipular la certeza, el engaño ejerce una forma inadmisibles de poder sobre las decisiones del engañado. En este mundo político, la mentira y el engaño son dos formas de asalto que hacen tambalear la libertad y el deber del ciudadano porque pueden obligarlo a actuar contra su voluntad.

En el ejercicio del poder político se ha instaurado un dispositivo que entrelaza el derecho, la libertad, la autonomía, con una exigencia de veracidad. Hoy la mendacidad de unos representa la violación de la autonomía de otros. La autonomía moral y política que se concede al ciudadano (y que con frecuencia conduce a su sobrevaloración) puede ser una ilusión, pero es una ilusión tenaz que no deja de producir efectos políticos en la legitimidad y la justificación de las instituciones.

Creemos que el término más adecuado para describir este proceso es el de “exigencia de veracidad”, sobre todo porque se trata de un dispositivo que va más allá de la voluntad de los participantes. Al ciudadano se le presenta como un mandato impuesto por su propia definición de ser autónomo y racional; a aquellos que detentan el poder o contienden por él, se les presenta como la obligación de autocontenerse, de resistir a sus impulsos. Ciertamente, el ejercicio del poder político parece constituido de tal modo que el conjunto de circunstancias que lo rodean impide la aplicación pura y simple de los valores morales. Aunque se ha insistido en que no parece haber una razón intrínseca que impida el uso de un razonamiento moral en política, lo cierto es que la preservación y la lucha por el control del inmenso poder que representa el Estado hace que la necesidad de mentir, simular o ejercer la violencia sean inerradicables. Por eso creemos inútil plantearlo como un problema únicamente de conducta individual. Para responder a esta cuestión es poco relevante el

---

carácter moral del que ejerce el poder. No sólo estamos lejos de ofrecer consejos inescrupulosos a un poderoso; también quedó atrás el momento en que el buen gobierno dependía de la educación moral del príncipe. ¿Quién sostendría hoy las prédicas de virtud que Peyrant dirigía al gobernante?

La prohibición de mentir en la vida política parece encontrarse en esta situación paradójica: parece inútil y absurdo pedir veracidad como un deber moral individual solicitando a todos que avancen en el camino de la perfección, pero en contrapartida existe una exigencia de verdad que se sustenta en nuestros principios de gobernabilidad. La justificación racional del poder político ha planteado una nueva serie de deberes y mandatos: evitar la mendacidad es uno de esos deberes. Es como si se planteara un objetivo que es al mismo tiempo irrealizable. Pero la tendencia está ahí porque la modernidad en política trajo consigo, además de una nueva idea de obligación, una serie de deberes en torno a la veracidad que no siempre está en condiciones de honrar. Sin embargo, mantiene esta exigencia de veracidad, y seguirá así, al menos mientras esa ilusoria libertad y autonomía continúe siendo el valor político dominante.☞

Agustín, S., *Against lying*, New York, Catholic University of America Press, 1952.

Bilbeny, N., *Kant y el tribunal de la conciencia*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1994.

Bok, S., *Lying, Moral choice in public and private life*, Londres, The Harvester Press Limited, 1978.

Brown, P., *La vie de Saint Augustin*, París, Editions du Seuil, 1971.

Casagrande, C., Vecchio, S., *Les péchés de la langue*, París, Editions du Cerf, 1991.

## Bibliografía



## Bibliografía

- Coday, C.A., "Politics and the problems of dirty hands", contenido en: Singer, P. (Ed), *A companion to ethics* Cambridge, Mass, Blackwell Publishers, 1994.
- Davis, A.N., "Contemporary deontology" contenido en: Singer, P. (Ed), *A companion to ethics* Cambridge, Mass, Blackwell publishers, 1994.
- Foucault, M., "Pouvoir et vérité", en: M. Foucault, *Un parcours philosophique* Paris, Editions Gallimard, 1984.
- Gracian, B., *Manual y arte de la prudencia* Madrid, Editorial Aguilar, 1967.
- Grotius, H., *On the law of war and peace* New York, Bobbs-Merrill, Co., 1925.
- Kant, I., "On a supposed right to lie from benevolent motives" en: *The cronique of practical reason and other writings* Chicago University Press, 1949.
- Kant, I., *La metafísica de las costumbres* Madrid, Editorial Tecnos, 1989.
- Kiernam, V.G., *El duelo en la historia de Europa* Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- Locke, J., *Some thoughts concerning education* Oxford, Clarendon Press, 1963.
- Meeks, W.A., *The origins of christian morality* New Haven, Yale University Press, 1993.
- Montaigne, M., *Oeuvres complètes* Paris, Editions du Seuil, 1980.
- Pitt-Rivers, J., *Antropología del hombre* Barcelona, Editorial Crítica, 1979.
- Rosen, A.D., *Kant's theory of justice* Ithaca, Cornell University Press, 1993.
- Sartre, J.P., *El ser y la nada*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1966.
- Shapin, S., *A social history of truth* Chicago, Chicago University Press, Chicago, 1994.
- Sommerville, J.P., "The new art of lying" en Leites, E. (Ed), *Conscience and casuistry in Early Modern Europe* Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- Sullivan, R.J., I. *Kant's moral theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Zagorin, P., *Ways of lying: dissimulation, persecution and conformity in Early Modern Europe* Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1990.