



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

"MENTIRA Y MENTIR: UN ANÁLISIS CONCEPTUAL MULTIFACTORIAL"

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

MELANIE DE SAN JUAN GONZÁLEZ TORRES

TUTOR:

ALEJANDRO TOMASINI BASSOLS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS, UNAM

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:

DRA. MARÍA DEL CARMEN TRUEBA ATIENZA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA, UAM
MAESTRA SANDRA LEONOR LAZZER,
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UBA

Ciudad Universitaria, CD. MX., Noviembre, 2021



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Primeramente, a la Universidad Nacional Autónoma de México, a su departamento de posgrado y a CONACyT por su apabullante interés en el desarrollo de la investigación y educación. Entre los académicos involucrados en el presente trabajo, agradezco las oportunas observaciones y buena disposición de la Dra. María del Carmen Trueba Atienza y de la Maestra Sandra Lazzer. De ambas recibí fructíferas recomendaciones, lecturas y reflexiones que sin duda se reflejaron en mi trabajo. Además de lo académico, su apoyo y cuidado por mi desarrollo personal es un gesto que atesoro y que habla de su excelente calidad humana. Por último, y de manera fundamental, agradezco las indispensables observaciones de mi director de tesis, el Doctor Alejandro Tomasini Bassols. Mucha de la profundidad filosófica de este trabajo se lo debo a su escrutinio y aguda crítica.

Asimismo, quiero mencionar a mis padres: Leopoldo González Alvarado y Silvia Torres Regalado, así como a mis hermanos Leopoldo, Yaib, Xareni, Bárbara y Fernanda, de quienes su apoyo y comprensión son vitales para mí.

A todas esas personas con las que compartí este proceso. Mis amigos que generosamente me apoyaron, leyeron, conversaron y me escucharon hablar de este proyecto durante tantas horas. Les agradezco porque aprendí a valorar como nunca antes todo lo que dejan en mí y que compartiremos siempre. Gracias por caminar conmigo este sendero.

ÍNDICE

| | |
|--|-----------|
| INTRODUCCIÓN..... | 1 |
| CAPÍTULO I..... | 9 |
| 1. LA IMPORTANCIA DE LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE PARA ANALIZAR EL CONCEPTO DE MENTIRA | 9 |
| 1.1 <i>¿Cómo usamos el concepto “mentira”?</i> | 9 |
| 1.2 <i>¿Qué rasgos solemos atribuir a la mentira?</i> | 19 |
| 2 <i>¿DE QUÉ MANERA SE ABORDA APROPIADAMENTE EL ANÁLISIS GRAMATICAL DE LA “MENTIRA”?</i> | 28 |
| 2.1 <i>Filosofía del lenguaje común</i> | 29 |
| 2.2 <i>Preeminencia del método wittgensteiniano</i> | 31 |
| 3. MENTIRA Y NOCIONES AFINES EN ESPAÑOL..... | 45 |
| 3.1 <i>Infundio</i> | 47 |
| 3.2 <i>Embuste</i> | 51 |
| 3.3 <i>Farsa</i> | 55 |
| 3.4 <i>Espurio</i> | 59 |
| 3.5 <i>Perjurar</i> | 62 |
| 3.6 <i>Falsificar</i> | 66 |
| 3.7 <i>Calumniar</i> | 69 |
| 3.8 <i>Confundir</i> | 72 |
| 3.9 <i>Despistar</i> | 77 |
| 3.10 <i>Desorientar</i> | 81 |
| 3.11 <i>Engañar</i> | 85 |
| CAPÍTULO II..... | 91 |
| MENTIRA, CONOCIMIENTO Y VERDAD | 91 |
| 1. CONCEPTOS EPISTÉMICOS VINCULADOS AL MENTIR..... | 91 |
| 1.1 <i>¿Cómo se vinculan las mentiras y las ‘creencias’?</i> | 92 |
| 1.2 <i>¿Cómo se vinculan las mentiras con el ‘Saber’?</i> | 95 |
| 1.3 <i>Creencias erróneas y el mentir</i> | 103 |
| 1.4 <i>Creencias y declaraciones falsas y su intervención en la mentira</i> | 112 |
| 2. <i>¿SE PUEDE HABLAR DE OBJETIVIDAD O SUBJETIVIDAD EN LA MENTIRA?</i> | 122 |
| 2.1 <i>¿Cómo se atribuye la mentira ?</i> | 122 |
| 2.2 <i>La importancia del contexto en el mentir</i> | 128 |
| 3. LA DIFERENCIA ENTRE MENTIRLE A OTRO Y MENTIRME A MÍ MISMO | 137 |
| 3.1 <i>¿Hay un vínculo entre la racionalidad y la mentira?</i> | 144 |
| 3.2 <i>Saber e intención en el engaño, la mentira y la equivocación</i> | 152 |

CAPÍTULO III

| | |
|---|------------|
| TÓPICOS SOBRE LA VINCULACIÓN ENTRE EL MENTIR Y LA ÉTICA..... | 158 |
| 1. ¿DE QUÉ MANERA EL MENTIR SE RELACIONA CON LA MORAL Y LA ÉTICA? | 158 |
| 1.1 <i>Posturas morales: absolutismo.....</i> | <i>158</i> |
| 1.2 <i>Posturas morales: consecuencialismo.....</i> | <i>166</i> |
| 2. ¿QUÉ SE PIERDE AL MENTIR? | 175 |
| 2.1 <i>¿Por qué se dice que la mentira es una ofensa?</i> | <i>175</i> |
| 2.2 <i>La mentira como maniobra limítrofe del hablante.....</i> | <i>178</i> |
| 2.3 <i>Daños totales o parciales a la confianza.....</i> | <i>185</i> |
| 3. ¿QUÉ SE GANA AL MENTIR?..... | 191 |
| 3.1 <i>¿Por qué se dice que la mentira es una estrategia ventajosa?</i> | <i>191</i> |
| 3.2 <i>Mentira como ventaja bivalente.....</i> | <i>192</i> |
| 4. MENTIRA Y ENGAÑO PROVECHOSOS..... | 208 |
| 4.1 <i>Engaño en el mundo natural.....</i> | <i>208</i> |
| 4.2 <i>La ‘mentira’ y la posverdad como mecanismos de Injusticias epistémicas.....</i> | <i>211</i> |
| 4.3 <i>El mentir en la cotidianeidad: mentiras blancas en el contexto del trato social.....</i> | <i>218</i> |
| | |
| CONCLUSIONES..... | 225 |
| | |
| REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... | 234 |
| | |
| BIBLIOGRAFÍA | 244 |

INTRODUCCIÓN

Uno de los conceptos fundamentales que da estructura a las explicaciones filosóficas es el de 'verdad'. Decimos reconocer la importancia de su definición, criterios, alcances y límites para organizar, resolver y guiar nuestros conocimientos a partir de esta noción. Lo interesante es percatarnos de que, al momento de teorizar sobre ella, la vastedad de sus enunciaciones hace de la verdad un problema en sí mismo y no la respuesta unánime que inicialmente aceptamos. No obstante, no renunciamos a encontrar la formulación más precisa que pueda caracterizarla con justicia. Es así que la epistemología, la lógica, la filosofía del lenguaje, la metafísica o la ética son algunas de las áreas que continúan la labor de precisar tal concepto. No es extraño encontrar cada vez más trabajos interdisciplinarios que ofrecen dilucidar la comprensión y rendimiento de la verdad.

Ya que es aceptada indiscutiblemente la importancia de la verdad, es coherente consentir que la mentira también lo es. Esto es así no sólo porque se trate de un concepto ligado a la verdad; hay al menos tres proyectos en los que la mentira se involucra:

- (a) Lingüístico-pragmático, como la caracterización del tipo de actos comunicativos en los que la mentira se presenta.
- (b) Epistémico, como un elemento que se vincula con conceptos como 'conocimiento', 'error', 'falsedad', etc.
- (c) Ético: como un rasgo de mayor o menor peso en actos morales.

Mi objetivo central es analizar, reflexionar y promover el estudio analítico de "mentira" y "mentir" no sólo como un aditamento de las teorías de la verdad, pues sostengo que la mentira no puede entenderse meramente como "ausencia de verdad", como si fuera el accidente de una sustancia. En relación con lo anterior,

es conveniente aclarar que, tal como la visualizo, la investigación sobre la mentira se bifurca en tres direcciones principales: la primera, relacionada con diversas teorías de filosofía del lenguaje, se interesa por la definición de 'mentir': determinar las condiciones que permiten el término, examinar los límites de la mentira, sus excepciones, etc. La segunda parte está dirigida a cuestiones epistemológicas dado que se puede establecer alguna clase de relación entre ciertos conceptos como 'creencia', 'falsedad', 'verdad y algunas precisiones de 'mentir'. La tercera parte de la investigación se guía por las reflexiones de carácter ético y se enfocaría la faceta moral de la mentira, su potencial utilidad, etc. Lo anterior constituye el núcleo de mi trabajo.

El concepto de mentira está íntimamente conectado con otros temas filosóficos fundamentales como el de la verdad. Ahora bien, teorías de la verdad hay muchas. Parecería por consiguiente que hay muchas también caracterizaciones de lo que es mentir y de lo que es una mentira y ante este panorama cabe la pregunta ¿qué factores se entretajan en los conceptos de mentir y mentira? Este es justamente el problema de investigación. Mi trabajo se abocaría entonces a extraer algunas de las múltiples consecuencias filosóficas que entraña el análisis de la mentira con un enfoque que reconoce los múltiples factores que se entrelazan a este concepto. Para ello es imprescindible aclarar desde la filosofía del lenguaje el concepto de mentira, su valoración moral y su alcance epistémico. Ante las diversas definiciones de 'mentira' es necesario revisar la gramática profunda de expresiones como 'yo mentí' o 'él miente' de manera que se pueda ofrecer una explicación plausible y convincente, esto es, bien fundamentada, de lo que es mentir.

Ahora bien, la acción de mentir está vinculada tanto a la intención del emisor como con sus consecuencias en el destinatario, por lo cual las diferentes perspectivas filosóficas que podrían caracterizar esta acción y justificarla moralmente tienen que tomar en cuenta estos y otros factores. El propósito de esta investigación es sacar a la luz las relaciones entre el lenguaje, la ética y la epistemología en

relación con el tema la mentira. En otras palabras, como hipótesis yo creo que es factible ofrecer una caracterización de lo que es mentir conjugando los resultados obtenidos desde las distintas perspectivas. Investigar y mostrar tales conexiones, implicaciones o consecuencias brindaría una mayor comprensión de un fenómeno usual dentro las prácticas comunicativas.

A pesar de recurrir necesariamente a fuentes históricas sobre los conceptos aquí implicados, no persigo una reconstrucción diacrónica del debate. Hay que decir que la meta principal de mi proyecto es ofrecer una caracterización alternativa sobre los análisis filosóficos tradicionales que se han hecho de la mentira. Entre los más destacados están los tratados clásicos del siglo IV en el *De mendatio* de Agustín de Hipona y posteriormente en el S XIII con Tomás de Aquino donde le dedica una explicación en la *Summa Theologica*, III^{ae}, q. 110. Ambos textos estipulan rasgos necesarios para definir la mentira dentro de una justificación más amplia que incluye elementos religiosos, antropológicos y éticos. Cinco siglos más tarde aparece el famoso artículo de Immanuel Kant *Acerca de un pretendido derecho a mentir por filantropía* (1797) donde la definición medieval no aparece como referencia explícita. Este artículo es sumamente relevante dado que el esfuerzo por parte de Kant por refutar a Benjamín Constant le impulsa a definir la mentira de manera distinta y deja atrás la carga religiosa. Este breve debate entre Kant y Constant moderniza el problema de la mentira. Si la visión medieval censuraba la mentira por obstaculizar la función o el sentido natural del lenguaje, Kant advierte que el rasgo más pernicioso es ir en contra de la libertad y minimizar la autonomía del ser humano como agente moral y racional. Este precedente ilustra el tránsito de una concepción lingüística de la mentira a un marco ético a la vez que apoya claramente el problema que planteo para esta investigación: que la mentira es un acto complejo en el que confluyen varios aspectos estudiados por diferentes disciplinas; por tanto, un análisis filosófico de factores implicados en la mentira y el mentir es pertinente y filosóficamente valioso. En el Siglo XIX John Stuart Mill escribe algunas reflexiones sobre la mentira pero sin dedicar un texto específico para ello. A lo largo de *Utilitarismo* (1863) deja clara su oposición al

absolutismo moral kantiano y acorde con su sistema, se decanta por la justificación moral de algunas mentiras. El criterio para que algunos casos de mentiras sean aceptables consiste en que evite un mal mayor y que las consecuencias de estas mentiras no sean adversas.

El siglo XX puede considerarse como el momento de mayor interés en el concepto de mentira. Un gran número de reflexiones lo abordaron desde la psicología, el derecho, la criminalística o la mercadotecnia. Por su parte, los filósofos interesados en el tema se han dividido básicamente en dos tareas: una ética que evalúa el estatus moral, la bondad o maldad de la mentira; otra que busca la definición y simbolización del concepto de mentira. Con el transcurso del debate también fue ocurriendo que los filósofos transitaran de un estudio conceptual a uno ético y viceversa. Pienso que este detalle refleja la intrincada naturaleza tanto del concepto como del acto que llamamos “mentira” y que revelar estas interconexiones entre distintos factores puede aclarar varios de los problemas que encierra. Algunos de los filósofos contemporáneos que han reflexionado sobre el concepto y moralidad de la mentira están:

- ❖ Frederick A. Siegler quien publica *Lying*, un importante artículo de 1966 acerca de la definición de ‘mentira’.
- ❖ Roderick M. Chisholm y Thomas D. Feehan con el artículo *The intent to deceive* (1977). En éste se aborda la definición de mentira, la condición de engaño, la aserción, etc.
- ❖ Thomas Carson quien a lo largo de diversos textos (2005; 2006; 2010) defiende que no es necesaria la intención de engañar en la mentira.
- ❖ James E. Mahon ha escrito sobre la definición de la mentira, hace reconstrucciones sobre el debate contemporáneo de las condiciones de mentir y engañar (2006; 2007; 2008; 2017;2018).
- ❖ Andreas Stokke examina la definición de la mentira así como del concepto insinceridad (2013; 2014; 2018).
- ❖ Jörg Meibauer empata un estudio lingüístico con el filosófico sobre el concepto lingüística (2004; 2011; 2018).

- ❖ Don Fallis escribe también sobre la definición de mentira, el rol del engaño, las máximas conversacionales griceanas (2009; 2010; 2012; 2015).
- ❖ Harry Frankfurt quien propone el estudio de las “bullshit” como una nueva categoría relacionada con la mentira, pero diferente a ella en la acepción de ausencia de intención de engaño (1986).

Por lo que he expuesto, me propongo conducir el examen y comprensión de esta investigación mediante el análisis de los argumentos de las distintas opiniones filosóficas. Es claro que punto de partida tendría que proporcionarlo la filosofía del lenguaje y pasaría después a las otras áreas relevantes en mi proyecto: epistemología y ética. Más específicamente, aspiro a:

1. Indagar cómo se caracteriza el acto de mentir desde la perspectiva de la filosofía del lenguaje cotidiano y por qué el carácter del engaño resulta en general el elemento más recurrente en los modelos del mentir.
2. Determinar la diferencia entre el concepto de mentir y el de equivocación como una distinción epistémica relevante y que excluye casos como el de “mentir inadvertidamente”.
3. Analizar la faceta ética de ciertos modelos del mentir dado que es obvio que hay mentiras benéficas, piadosas, justas, apropiadas y otras más. Un enfoque simplista condenatorio está descartado casi *a priori*.

Mediante estos procedimientos busco mostrar las intersecciones entre los ejes filosóficos del lenguaje, la epistemología y la ética en el concepto que nos ocupa. Así, el primer capítulo de esta tesis es un examen de la gramática profunda del concepto ‘mentira’ y las nociones afines que empleamos en español para describir ciertas conductas que ocurren frecuentemente en la comunicación. Es cierto que hay un interés filosófico contemporáneo por el concepto de mentira, pero muchas explicaciones con las que contamos permanecen suspendidas en el debate acerca de cómo debe definirse. Este asunto no es el propósito de este escrito. Lo que deseo es explorar, a partir de las expresiones colectivas y cotidianas, de qué manera caracterizamos el uso de conceptos como el de ‘mentira’ y otras nociones

afines que los hispanohablantes utilizamos para describir conductas específicas que observamos en nuestro entorno.

Por lo anterior es indispensable un marco teórico que estudie al lenguaje cotidiano y que muestre la interacción en la red de elementos como el contexto, los criterios, las conductas, las normas, etc. que se involucran en las prácticas dialógicas concretas. De estas interacciones se ocupa la penetrante reflexión filosófica de Ludwig Wittgenstein, quien en sus célebre obra *Investigaciones filosóficas* (1953) ofrece el sustento preciso que esta tesis requiere. El primer capítulo se divide a su vez en tres secciones. La primera es una demarcación de dos modos de filosofar al respecto del concepto 'mentira' y las razones de por qué la filosofía del segundo Wittgenstein es la más competente para mis objetivos de investigación. La segunda sección presenta los aspectos de la filosofía del lenguaje cotidiano wittgensteinianos relacionados con el concepto 'mentira'. La tercera sección rastrea una serie de términos empleados en español que guardan una semejanza familiar de tal manera que se muestra cuál es el concepto cardinal entre ellos y el lazo que mantiene con la 'mentira'.

En el segundo capítulo analizo conceptos epistémicos relevantes vinculados al de 'mentira'. La idea central es que hay una diferencia entre mentir y estar en un error. Esto porque sostengo que mentir conlleva una intención de engaño además de saber las razones para distinguir entre la verdad y la falsedad. Lo anterior hace plausible que no haya mentiras accidentales, sino que esos supuestos casos donde alguien "miente sin darse cuenta" son situaciones en los que el hablante está equivocado. Para sustentar esta conjetura, el segundo capítulo se distribuye en tres secciones. En la primera sección reviso el concepto 'creencia' y las vinculaciones que existen entre 'creencia', 'saber', 'falsedad' y 'mentira'. La segunda sección explora en qué medida la mentira es un acto imputable imparcialmente y no una ocurrencia que dependa de la apreciación subjetiva. Las mentiras no dependen de la opinión individual, son acciones que cualquier hablante competente identifica objetivamente y para hacerlo el contexto es

importante. El dominio del hablante para identificar objetivamente las mentiras, el estudio del contexto en el que se dicen y la posibilidad de mentirse a sí mismo sugieren la existencia de cierto vínculo entre la mentira y la racionalidad, por lo que también es un tema que se estudia en este aparato. En la tercera sección hago la distinción entre 'engaño', 'mentira' y 'equivocación' para revelar que el engaño es una acción antecedente, más fundamental y de resultados completos frente al mentir, que sería secundaria e imprecisa en el objetivo de falsear la verdad.

En el tercer capítulo establezco que hay por lo menos una triple configuración de la mentira que conjuga al lenguaje, al conocimiento y a la ética. En este punto del proyecto examino algunos tópicos éticos relevantes relacionados con la mentira. La revisión que hago se fracciona en tres secciones. La primera se centra en la relación entre la mentira, la moral y la ética, resultando en los dos grandes posicionamientos al respecto: el absolutismo y el consecuencialismo moral. Se hace un balance crítico de ambas y postulo que es posible una posición intermedia que recoja tanto el reconocimiento del mal intrínseco de la mentira como la gradación de este mal de acuerdo con las consecuencias que desencadena. Por su parte en la segunda sección exploro la pregunta de ¿qué se pierde al mentir? A esta cuestión, me detengo en dos afectaciones concretas: las de la moralidad y las de la confianza. Me interesan estos dos perjuicios de la mentira porque el daño que provoca es evidente en tanto que mina la seguridad con la que nos relacionamos en sociedad. El papel de la confianza es fundamental para la preservación y construcción del conocimiento colectivo de tal manera que la mentira constituye una seria amenaza no sólo en las relaciones afectivas interpersonales sino también en toda conexión que estamos dispuestos a tener con los demás. Ciertamente las pérdidas que ocasiona la mentira pueden ser muy riesgosas, aunque también hay que explorar si hay una pérdida beneficiosa al estar expuestos a la mentira. En otro orden de ideas, la tercera sección plantea la pregunta ¿qué se gana al mentir? en primer lugar, analizo la mentira como una estrategia para tomar ventaja o resolver problemas. Creo que hay dimensiones

sociales donde este tipo de maniobras son la regla más que la excepción, tal es el caso de la mentira en la vida política así como las mentiras que suelen decirse por cortesía en el trato social. Ilustrar la dinámica de la mentira en estos dos ámbitos fortifica mi suposición personal acerca de cómo empleamos la mentira. Simplemente adelanto que se trata de una acción especial dentro de la dinámica general de los usos del lenguaje.

Quiero concluir esta introducción con consideraciones concernientes a la importancia del tema que elijo. Por su valor intrínseco y sus conexiones con múltiples temas filosóficos de primera importancia, el tema de la naturaleza de la mentira y del mentir se justifica por sí solos. Mi objetivo es llegar a conclusiones relevantes que contribuyan al análisis filosófico de este concepto, por lo que mi investigación es abierta. Este tema está en la intersección de múltiples líneas de pensamiento, pero además el tema es de actualidad y me fuerza a adentrarme en diversas ramas importantes de la filosofía. Yo aspiro a desarrollar un análisis conceptual detallado, que incorpore discusiones técnicas y a terminar con alguna propuesta concreta, un modelo explicativo que incorpore las diversas perspectivas y resultados. Debo decir también que con mucho la mayoría de las fuentes que abordan el tema son libros o artículos especializados escritos en la tradición anglosajona del siglo XX, lo cual me ayuda a circunscribir con mucha mayor precisión mi ámbito de trabajo. Es importante destacar este último aspecto pues en gran medida me motiva la convicción de que filosofar en español es un compromiso que nos corresponde cumplir ante ciertos vacíos teóricos enraizados en nuestras experiencias concretas y regionales. No estoy desestimando la importancia de las filosofías surgidas de otros meridianos. Lo que deseo es colaborar con la tarea de vigorizar la filosofía que se realiza en nuestra región latinoamericana.

Por último, no me queda más que señalar que tradicionalmente la filosofía ha sido la búsqueda de la verdad y ese seguirá siendo mi objetivo: descubrir la verdad sobre la mentira.

CAPÍTULO I

1. La importancia de la filosofía del lenguaje para analizar el concepto de mentira

En este primer capítulo se analiza el concepto de mentira a lo largo de tres secciones. En la primera sección bosquejo su uso cotidiano. En la segunda elijo un método filosófico pertinente que analice el concepto, la acción y sus rasgos. El enfoque que yo favorezco es el de Ludwig Wittgenstein. Bajo su reflexión se armonizan los aspectos de la mentira de manera prístina. Gracias a sus elucidaciones, los rasgos de la mentira analizados en la primera sección pueden explicarse con las categorías wittgensteinianas como forma de vida, juego de lenguaje, parecido de familia, etc. En la tercera y última sección presento no una, sino varias modalidades del mentir que utilizamos en español. Este ejercicio permite afianzar la idea de que no hay un único acto prototípico de mentir. En nuestros usos del español hay términos diferentes, pero que mantienen semejanzas entre sí. El objetivo es desentrañar esos parecidos y exponer también sus diferencias de sentido. Con ello se aclaran multitud de confusiones y de malos entendidos en torno a la noción de mentir. Considero que el análisis conceptual tiene que efectuarse en un lenguaje particular, en este caso el español. Hacer filosofía en español es dotar de sentido a viejas y nuevas preguntas. Esto, en una palabra, vivifica a la filosofía.

1.1 ¿Cómo usamos el concepto “mentira”?

La comunicación humana cubre necesidades de toda clase. Desde la supervivencia hasta las expresiones artísticas más refinadas. Lo primordial es que busquemos compartir la verdad a través de nuestro lenguaje; sin embargo la experiencia nos muestra que no siempre es así.

Cada vez que compartimos un mensaje, enviamos información, convencemos a alguien, hacemos una petición, insultamos, halagamos, entre otras acciones, manifestamos abiertamente mediante nuestro sistema de comunicación. Pero cuando alguien miente, el hablante trastoca el uso primario de la comunicación, o sea, pareciera que hace mal uso de la comunicación. Quien miente utiliza de forma peculiar del instrumento colectivo guiado por otras motivaciones. Con esto no se quiere decir que mentir sea un acto malo. De hecho hay mentiras tolerables y hasta encomiables.

No todas las personas se conducen con honestidad ni son confiables. Ya que existen múltiples usos del lenguaje y como mentir es uno de ellos, es necesario explicar en que consiste. La manera de hacerlo es dar cuenta de las acciones lingüísticas que faltan a cierto principio lingüístico fundamental. Éste es la presuposición de que el lenguaje cumple con uno de sus objetivos, el de transmitir el conocimiento verazmente, en la medida en que los hablantes digan la verdad. En otras palabras, usar el lenguaje para la comunicación, y por lo tanto, decir la verdad. En condiciones normales, el lenguaje es usado para decir cómo son los hechos del mundo. Lo que contravenga este supuesto puede ser considerado un “uso alternativo” de este objetivo del lenguaje. La mentira no puede ser la manera primaria de comunicación. De ser así, cancelaríamos o reduciríamos nuestras posibilidades de comunicación, convivencia, civilidad, etc.

El mecanismo de la mentira es interiorizado con posterioridad al principio lingüístico fundamental. Eso ya nos advierte sobre algunos de sus rasgos, como por ejemplo el de ser una práctica aprendida a partir de la observación de las acciones de terceras personas. Y si esto es así, entonces las mentiras aparecen en contextos específicos por lo que no habría una mentira idéntica a otra. En este orden de ideas, si reconocemos a las mentiras como usos colectivos, entonces también vislumbramos su rasgo público, que vale para todos.

Si mentir es una actividad de la comunicación: ¿todas las mentiras son actos lingüísticos? Se debe aclarar un aspecto importante para determinar si el habla es el elemento fundamental en la mentira. Y aquí se plantea un problema interesante, a saber, que el lenguaje es un rasgo importante en el mentir y que no se reduce a la verbalización. A continuación, detallo este aspecto.

1.1.1 Planteamiento problemático y la propuesta de abordaje

Es obvio que sin el lenguaje la humanidad no habría llegado a ser lo que es. Si alguien se preguntara ¿hay algo que no pueda ser comunicado por el lenguaje? tendríamos que decir que no. Lo propio del lenguaje es la función expresiva, la exteriorización de un mensaje, la manifestación de una acción, la revelación artística, la declaración de una creencia. Por eso no debemos concebir al lenguaje únicamente bajo su aspecto oral.

Suponer que sólo las afirmaciones verbales constituyen al lenguaje sería una concepción ingenua. Ingenua porque excluye casos reales en los que aunque el nivel verbal es deficiente o inexistente no podemos negar la comunicación. Es el caso, por ejemplo, de las personas que son mudas, sordas o ciegas de nacimiento. Los humanos han desarrollado y especializado dinámicas alternativas a la verbalización. Así, tenemos el sistema Braille, el código morse, los lenguajes de señas, de colores u otros códigos comunicativos. Además de las discapacidades físicas, también la historia de la civilización muestra otros sistemas de comunicación no verbales. A este aspecto de poder manifestar actividades, exteriorizar mensajes y declarar creencias es lo que llamamos “lingüístizable”. Lo verbalizado es una de las múltiples vías de lo lingüístizable.

Así, pues, si las mentiras resultan de cierto uso del lenguaje, se puede mentir a través de las palabras. Es obvio que mentir es un acto esencialmente lingüístico.

Lo que yo sostengo es que también hay que reconocer casos similares al de la mentira pero donde no hay verbalización alguna. Estos casos no pueden ser llamados propiamente mentiras y sin embargo hay algo en lo que se conectan. Casos que involucran gestos, ruidos o incluso ciertos momentos de silencio que inducen a que la audiencia interprete falsamente un mensaje aunque no se diga palabra alguna. Estos casos también comunican algo. Veamos dos ejemplos de las falsedades no verbales: el caso de lo que comunica el cuerpo y el de la inactividad.

Como sabemos, hay códigos comunicativos en los que los movimientos corporales son el intercambio de mensajes más o menos complejo. Los de alta sofisticación pueden constituir el lenguaje de señas. También tenemos el caso donde se pactan respuestas físicas para tomarse como lenguaje. El asentimiento con la cabeza, parpadear dos veces, apretar la mano, o cualquier otro gesto corporal que se establece como una respuesta en casos donde el emisor se ve impedido de alguna manera para expresarse verbalmente. Esto es usual en las personas discapacitadas o en los interrogatorios hechos a niños pequeños donde las preguntas se formulan de tal manera que su respuesta puede rastrearse a través de la ambivalencia Sí-No de sus movimientos corporales. Por tanto, toda mentira es una comisión y no una omisión, aún y cuando no exista una aseveración oral de por medio. Por tanto, todo lenguaje corporal presupone el lenguaje natural, oral o escrito. El lenguaje corporal se trata de convenciones fundadas en algo previo, a saber, el lenguaje natural. La gente tiene que saber qué es “sí” y qué es “no” para después mover la cabeza de una u otra forma. No al revés.

De igual manera, se admiten los casos donde el callar u omitir hablar pueden ser tomados como un acto especial de declaración. Lo anterior no quiere decir que cuando se calla forzosamente se acepta una mentira. De hecho, la omisión del habla podría también “otorgar verdades” si el contexto así lo determina. En otras palabras, las conductas son señales convenidas como equivalentes a hacer una declaración. En tiempos pasados algunos juicios tomaban el silencio del declarante

como una respuesta específica. Así mismo, el sentido atribuido al refrán “el que calla, otorga” explica como el negarse a declarar también es un acto interpretable. Negarse a responder es un acto observable y por tanto comunica algo. Estos casos donde hay un mensaje falso pero que no es lingüístico muestran que esta diferencia con la mentira es relevante. A lo largo de las siguientes secciones regresaremos a este aspecto no lingüístico de las falsedades para saber si son casos especiales de mentira o bien forman parte de otro concepto ligado.

Ahora bien, es momento de preguntarse por el análisis pertinente de la mentira. Este enfoque debe reconocer la mentira como uso del lenguaje, de carácter público y observable. Repasemos las posibles opciones que ofrece la filosofía para este análisis.

1.1.2 ¿Es alcanzable una definición de ‘mentira’? Dos vías

Mentir o haber sido engañados son experiencias que todos hemos vivido de vez en cuando. Han sido tantas las circunstancias de estas experiencias que tratamos a las nociones como la palabra ‘mentira’, ‘engaño’ o ‘falsedad’ como equivalentes. Así, es usual oír expresiones como ‘Defraudó mi confianza, ya no le creo’ o ‘Me mintieron aunque sabía que confiaba plenamente en ellas’ o ‘Para engañar se necesitan dos: el que engaña y el que es engañado’, etc. Aparentemente se habla de lo mismo en estos ejemplos, pero ¿significan todos los conceptos lo mismo? ¿Hay un único caso de mentir o por el contrario, hay multiplicidad de modalidades? ¿Se necesita una definición o varias definiciones del mentir?

A primera vista, hay dos posibles alternativas que responden a la pregunta por la definición. Cada una responde a un estilo de filosofar: el tradicional o la manera anti-conservadora. La primera alternativa se caracteriza por intentar descubrir algo inherente, la propiedad constitutiva o lo fundamental del *definiendum*. En otras

palabras, busca dar con las condiciones necesarias y suficientes. Esto es lo que Frege denomina definición “Merkmal”. Lo que se busca es responder la pregunta del ¿qué es? y usualmente aceptan compromisos metafísicos relacionados con conceptos como esencia o necesidad. El segundo estilo se opone claramente al primero. Más que ser un esfuerzo por teorizar, enfoca su interés en el análisis conceptual, es decir, no busca responder a la pregunta por esencias, causas últimas o condiciones necesarias. Más bien se dirige a un aspecto incluso más básico: la legitimidad del sentido de las preguntas filosóficas. Este estilo opta por el análisis del lenguaje y sus usos. Lo cierto es que ambos esfuerzos brindan explicaciones concernientes al concepto de mentira. En filosofía, el concepto de mentira ha sido poco explorado –en comparación con otros temas y conceptos de relevancia más bien incuestionable. Este estado de la cuestión marca su doble carácter de ventaja e inconveniente. Puede ser ventajosa en el aspecto de ofrecer campo abierto para la innovación filosófica, pero es a su vez un inconveniente porque especular a ciegas o por vez primera sobre un tema probablemente puede llevar a incorporar hipótesis inexactas. Aún y cuando se presenten esas desventajas, no se deben descartar los esfuerzos por clarificar un concepto de profundas raíces filosóficas.

1.1.3 Ruta esencialista: la promesa y el problema de la definición absoluta

Si la manera tradicional de hacer filosofía es ocuparse por las causas, justificaciones o razones que expliquen universalmente los fenómenos que estudian, entonces se entiende que dar con una definición del concepto de mentira sea fundamental. Para esta forma tradicional, alcanzar una definición es fijar las características imprescindibles de los conceptos, así como asentar las condiciones necesarias o suficientes que dan lugar a los fenómenos. Todo esto refleja una comprensión determinada de los eventos, como si todo tuviera una configuración precisa, inamovible y definitiva.

En favor de esta manera de filosofar se puede destacar su sistematicidad. A lo largo de 2,500 años se han erigido explicaciones metódicas y más o menos claras sobre preguntas antropológicas, éticas, estéticas o metafísicas. Este sentido de sistematicidad aseguraría un discurso ordenado para exponer al escrutinio del gremio diversas hipótesis que han sido más o menos satisfactorias para el avance del conocimiento. De manera similar, el objetivo primordial de la manera tradicional de filosofar es la organización de un grupo de definiciones verdaderas sobre el mundo.

El problema no es que haya debate, confrontación, o reformulación de las teorías, sino que esto contradice el principio sistemático al que la filosofía tradicional aspira: proveer de una vez y en definitiva una teoría lo suficientemente explicativa que no sea objeto de contradicción, oposición o superación.

Ahora bien, ¿qué ha dicho la filosofía tradicional sobre la definición de 'mentira'? Desde la segunda mitad del siglo XX se ha debatido sobre cómo las definiciones anteriores son problemáticas, ya que no establecen cuáles son los rasgos esenciales y cuáles los contingentes para hablar de la mentira. esta es la primera dificultad en las reflexiones de la filosofía tradicional: no existe una definición unánimemente admitida. Ni la filosofía ni otra disciplina que estudie el fenómeno de mentira han establecido una caracterización exhaustiva a la manera en que el pensar tradicional concibe.

Muchos filósofos anglosajones parten de una caracterización estándar del mentir. A grandes rasgos, y literalmente extraído del diccionario, parten de la idea de que mentir es hacer la declaración de una creencia falsa a otra persona con la intención de que esta otra persona crea que esa declaración es verdadera (OED: 1989). Sobre la base de esta definición se extrajeron cuatro condiciones:

a) Declaración,

- b) Falsedad,
- c) Destinatario e
- d) Intención de engaño.

A su vez, cada uno de estos cuatro conceptos han sido problematizados por la filosofía contemporánea. Se intenta establecer si se tratan de elementos necesarios o contingentes, anteriores, simultáneos o posteriores al mentir, etc. quienes asumen esta tarea en el estilo tradicional buscan la esencia de la mentira. Su pretensión es determinar los 'rasgos necesarios', separar los 'contingentes' y ofrecer una teoría general, última y esencial del mentir, presentándola como algo abstracto. La idea es que al apelar a una definición absoluta, se minimicen los rasgos contextuales, así como todo aquello que represente un atenuante de las situaciones en las que se miente. El propósito es fijar un modelo tal que los casos se acoplen a él. ¿Es mejor, más explicativo, o más contundente contar con una definición del mentir que renunciar a ella? Sospechemos en este momento que la respuesta es no. No parece muy razonable partir de un modelo al que luego los hechos deben acoplarse. Es como si una persona se mandara hacer un traje que no es a la medida y luego quisiera entrar a la fuerza en él. Con esto no quiero sugerir que quienes buscan una definición como punto de partida ignoren casos reales. El conflicto con el estilo tradicional de filosofar es que sacrifican aspectos situacionales y de comunicación que son cruciales para la comprensión de lo que es mentir, por ejemplo, una misma oración puede servir para decir una verdad en un contexto determinado y una mentira en otro. El enfoque tradicional se dedica a incrustar una definición que no revela del todo la diversa composición de la mentira como un uso del lenguaje.

Cabe entonces recordar que no toda la filosofía se realiza tradicionalmente, ni persigue los mismos fines. Existe otro estilo que analiza el concepto de mentir bajo el entendido de que lo que se describe es algo que se hace en contextos específicos, con rasgos públicos y compartidos y que traspasa diferentes áreas de

la filosofía como la epistemología y la ética. A continuación, reconstruyo esta ruta alternativa.

1.1.4 Ruta anti esencialista: el problema/ la oportunidad de lo desconocido

Quienes no hacen filosofía a la manera tradicional apuntan a hacer un esfuerzo por romper con la tarea de buscar una definición que englobe los usos del lenguaje. Hacerlo no conlleva una teoría menos sistemática o rigurosa. Al contrario, esta ruta alternativa es altamente analítica en el sentido del interés por un minucioso análisis del lenguaje implicado.

Lo primero que hay que decir sobre esta opción es que no se busca imponer una esencia a la mentira. No hay compromisos con entidades abstractas que establezcan un modelo único de mentir. Aquellos que inspeccionen exhaustivamente el concepto de mentir encontrarán una multiplicidad de elementos y situaciones bajo las que hay mentira sólo en apariencia, matices que indiquen significados específicos no sólo de 'mentira' sino de otros conceptos afines. En suma, llegaría un momento donde este tipo de acercamiento nos lleve a concluir que no hay una única manera de mentir, así como en lo general aceptamos que no hay una mentira arquetípica.

Alejarse de la búsqueda de esencias libera a las explicaciones de sus aspiraciones universalistas a favor de una revisión de casos concretos, así como también nos aleja de la viciosa circularidad característica de las filosofías tradicionales. Cada cierto tiempo se desempolva una antigua polémica bajo un enfoque relativamente nuevo, se le hace una adenda, se le replantea, se le discute, se le vuelve a almacenar porque no puede ser respondida absolutamente y así sucesivamente.

No creo que esto desestime la importancia de las cuestiones que intentan responder. Ciertamente la pregunta por el sentido de la vida es crucial para cualquier persona. Aquí el punto es que la cuestión se ha planteado mal. En lugar de decir ¿qué es la vida? Podemos reformular ¿qué se quiere decir cuando alguien pregunta “qué es la vida”? Así sabremos si lo que se desea saber es un dato biológico, un aspecto antropológico, o un mero recurso retórico para introducir una anécdota.

Algo similar ocurre con esta manera de hacer filosofía y nuestra pregunta por el mentir. Renunciamos a la interrogante ¿qué es la mentira? y reformulamos a ¿qué situación describimos cuando hablamos de ‘mentira’? Planteado así, es visible el cambio de enfoque y las posibles contestaciones a la pregunta. Tomar distancia de la búsqueda de esencias nos coloca en el plano de los casos, los contextos, las circunstancias y lo público de nuestros empleos del concepto de mentir. Ya no tenemos un arquetipo bajo el que deban afianzarse los casos.

Es la manera en cómo usamos los conceptos lo que devela su sentido. No se trata de añadir una explicación más a las existentes. Tomar esta ruta anticonservadora de la filosofía entraña un empeño genuino por aclarar el vocabulario, hacer un uso apropiado de las expresiones y revalorar el lenguaje común.

Dicho lo anterior, es necesario mencionar algunos de los componentes más relevantes que analizaremos en esta investigación. Los siguientes rasgos ofrecen un punto de partida para la investigación anti esencialista del concepto de mentira. Tener una idea de ellos nos muestra cómo se vinculan y la manera en que conforman un uso público, compartido y praxiológico del lenguaje.

1.2. ¿Qué rasgos solemos atribuir a la mentira?

Una de las ventajas de escapar del enfoque tradicional es que nos deslinda de conceptos como 'esencia' o 'necesidad' los cuales dificultan la labor descriptiva del lenguaje porque su ser no atañe a acción alguna que ocurra en el mundo. A continuación se detallarán los aspectos observables de la mentira que dan pie a una metodología más precisa y clarificadora.

En primer lugar, identificamos las mentiras mediante el lenguaje pero, como se expuso anteriormente, es una tendencia que deja afuera los casos reales de comunicaciones inexactas, erróneas o equivocadas. Quizá, para algunos, los casos donde no se emite palabra alguna sean los menos y se tomen como casos especiales de la mentira. Si damos esto por sentado, queda por aclarar algunas situaciones donde aunque se use el lenguaje de manera falsa, no se miente. Por supuesto esto no bastaría para mostrar que puede haber mentiras sin lenguaje. Tal vez, en lugar de pensar que los mensajes inexactos producidos por la comunicación no verbal sean parte de un concepto más amplio que el de mentira. Ambas posibilidades se explican más adelante en la sección tres cuando examino los conceptos ligados al de mentir.

En segundo lugar, se destaca el aspecto público. Mentir es una acción que puede ser identificada por cualquier persona. No es un acto especial en el que sólo el mentiroso sabe que miente. Tampoco es el caso que sólo a quien le cuentan una mentira sea el único que sabe que la mentira existió. La mentira queda abierta muchas veces al escrutinio colectivo. Ahí, cualquier persona puede percatarse cuando hay una mentira.

En tercer lugar se estudia el atributo contextual de la mentira porque no existe algo como la mentira universal o en abstracto. Alguien falsea información con un procedimiento vinculado a una acepción de la mentira, es decir, hay distintas estrategias para contradecir los hechos. Se usan de acuerdo al momento en que surjan y quizá conserven cierta afinidad entre sí. Una idea que se desarrolla más

adelante es que en español tenemos un grupo de conceptos ligados al de mentir. Estas nociones construyen su significado a partir de los contextos o situaciones en las que se emplee.

En cuarto lugar se analiza el componente epistémico. A grandes rasgos es el que se asocia con el nivel de lo que se sabe que es falso, lo que se supone que es falso y su expresión. Cuando se denuncia una mentira, se acusa al mentiroso de falsear información pretendiendo hacerla pasar por verdadera. Sobre los conceptos de verdad y falsedad es que se distingue entre el discurso veraz y el falso, propio de la mentira.

En quinto lugar se examina la dimensión ética involucrada en los actos del mentir. Además de las consecuencias de privar a una persona de información verdadera, las mentiras suelen registrar una gama de afectaciones morales más o menos graves que impactan desde lo privado hasta lo público. No es un tema menor, porque además las consecuencias morales de la mentira no son siempre perniciosas. Hay casos donde de hecho la mentira es la acción más razonable a emprender.

Dicho lo anterior, es fácil advertir que el concepto de mentira está atravesado por diversos factores –algo que ya se sabía— pero que con un renovado análisis filosófico podemos mejorar las explicaciones sobre el tema. Enseguida se detallan estos cinco componentes que usualmente relacionamos con la mentira, para elegir la metodología filosófica que sea más apropiada y con la que se pueda desenmarañar el complejo concepto de mentir.

1.2.1 Rasgo lingüístico y algunos casos de excepción: bromas, metáforas y malapropismos

Lo lingüístico se entiende como el empleo de signos, símbolos, señas, gestos e incluso acciones convencionales para poder comunicarnos. En palabras de F. A. Siegler: “ ...Hablar o decir algo parece estar relacionado con transmitir el significado mediante signos convencionales, no sólo exclusivamente de pronunciar los sonidos de una lengua que se habla.” (1966: 128). Ahora bien, si nos concentramos únicamente en los casos donde se habla, hay que aclarar ciertas expresiones especiales a las que no podríamos considerar mentiras. No siempre que se dice algo que es falso se trata de un caso del mentir. Específicamente me refiero a las bromas, los malapropismos, las metáforas, las declaraciones sarcásticas, etc. Estas expresiones no pueden ser tomadas por mentiras sólo por ser declaraciones, pues no son necesariamente dichas con propósito de engañar a quien las escuche. Tomemos por caso las siguientes frases:

(A.1) “Es un libro tan, pero tan malo, como pegarle a tu mamá el día de las madres.”¹

(A.2) “Creo que mi novia finge los sarcasmos.”

(A.3) “Te veo y el rostro se me ilumina.”

Seguramente encontraremos un sentido para tales expresiones. Podemos darles un contexto comunicativo y un significado más preciso a cada una de ellas. Intuitivamente podemos decir sobre (A.1) que se trata de una broma. Se quiere dar una evaluación sobre la nula calidad literaria o académica, la pobreza de estilo, un tema poco interesante, etc. Una interpretación literal sería un contrasentido pues ‘malo’ no es exactamente un valor que le convenga al objeto ‘libro’. Las que son malas son las acciones, pero cotidianamente comprendemos la broma (A.1). Sobre (A.2) reconocemos que se trata de un malapropismo. Una confusión entre términos parónimos que afectan el significado en conjunto de lo

¹ La mayoría de los ejemplos vertidos en esta tesis son formulados por mi, otros están inspirados vagamente en hechos reales.

dicho. En el caso expuesto, la palabra 'sarcasmo' se encuentra en lugar de 'orgasmo'. Reformulando, la oración quedaría:

(A.2') "Creo que mi novia finge los orgasmos."

Así comprendemos mucho mejor el asunto que se expone. En efecto, (A.2') es un comentario en el que el verbo 'fingir' opera sobre el nombre 'orgasmo' apropiadamente. Sin embargo, "fingir sarcasmos" no es una actividad entendible. Aquella persona sarcástica simplemente lo es, es una acción que no se finge: se realiza o no, a menos de que exista toda una metodología para aparentar o intentar parecer irónico y algunos de nosotros no lo sepamos. Pero esto último parece absurdo. Este ejemplo muestra que al usar metáforas no podemos acusar a alguien de mentir. Seguramente la interpretación literal de lo que se dice es exagerada o irreal, pero no diríamos que es una mentira.

Por su parte, (A.3) es una expresión metafórica empleada para comparar la inmensa alegría que una persona puede suscitar en otra. Se juega con las características del sentimiento de alegría y se exagera. Si pudiera observarse la grandeza del sentimiento, ésta sería la forma de un reflejo lumínico en el rostro debido al placer que genera ver a una persona en particular.

En conjunto (A.1), (A.2) y (A.3) no pueden ser casos que los usuarios cotidianos identifiquen como mentiras. Para un usuario del lenguaje, es relativamente fácil distinguir entre expresiones enjuiciables como verdaderas o falsas. El resto no lo son porque enuncian deseos, preguntas, estados anímicos, etc. Aunque las tres oraciones que analizamos tengan la característica de ser declaraciones, hay una impresión de que esto no es suficiente para considerarlas como casos de mentiras. Simplemente no es correcto interpretar las bromas, los malapropismos y las metáforas de manera literal. No debe tomarse como un hecho del mundo lo que estas frases comunican. Las razones son dos: primeramente, que no existe una intención de engañar a nadie con estas enunciaciones. Realmente hay un

peso específico para el tema de la intención en el engaño que personalmente asumo como condición necesaria de las mentiras. En segundo término, no son oraciones susceptibles de un análisis sobre su verdad o falsedad.

1.2.2 Rasgo público

Mentir exige el involucramiento de al menos dos personas: un mentiroso y un engañado. Como ya se hizo ver, es absurdo pensar que sólo quien miente o a quien se le miente saben de la existencia de la mentira. No obstante, también hay mentiras sumamente íntimas y secretas que nunca llegan a despejarse ni dilucidarse. Estos casos especiales de mentiras existen, pero no son los que nos interesa analizar. Mas ¿y si hubiera una mentira tan efectiva o perfecta de la que nunca se revelara su ser falso y cuya existencia sólo supiera el propio mentiroso? Un caso así tendría fines lúdicos, políticos, religiosos, económicos o prácticamente cualquier ámbito pensable.

En realidad la sociedad puede comprender, juzgar y distinguir una mentira de la verdad debido a que no se trata de una expresión especial, íntima o privada. La mentira es un empleo especial del lenguaje. Aprendimos a través de la observación y la imitación que era posible trastocar la verdad en la comunicación si convenía a un propósito mayor.

Así, pues, parece más razonable aceptar que la mentira es el ejercicio de un acto público, de aprendizaje por observación e imitación. A primera vista sugerir que la mentira es un aprendizaje fomentado socialmente puede parecer escandaloso, sobre todo porque la primera reacción que tenemos al pensar en el tema es la reprobación relacionada con el juicio moral o religioso. Pero de hecho, que se le evalúe como moralmente correcta o incorrecta es otra evidencia a favor de su carácter abierto y comunitario. No sirve de mucho valorar algo como bueno o malo

si no es comparado ni puesto en práctica exteriormente. Si la iglesia prohíbe mentir, quiere decir que prohíbe mentir a los demás como acto público.

Una cosa más para agregar a su carácter público, es el del destinatario. Podría darse el caso de que no se tenga a una persona concreta como destinatario, sino a una audiencia mayor. Por ejemplo, un auditorio radiofónico o televisivo como objetivo de una estafa económica. En ese caso me estoy comunicando directamente sólo que no con una persona sino con muchas al mismo tiempo. Kant al respecto escribe: “Se define, por tanto, a la mentira como una declaración intencionalmente no verdadera hecha a otro hombre [...] ella perjudica siempre a otras personas, incluso cuando no sea a un hombre determinado y sí a la humanidad en general.” (2012: 29). La advertencia kantiana señala el peligro más tangible que se adquiere cuando se miente y es que se pone en riesgo el conocimiento que adquirimos por testimonio basado en la confianza que le brindamos a nuestras fuentes informativas

1.2.3 Rasgo contextual

Hasta el momento el modo tradicional de filosofar no ha llegado a un consenso acerca de la definición de ‘mentira’ pues el debate se ha centrado en el estudio de sus componentes esenciales y contingentes. Por esto podemos operar con la hipótesis de que no hay una formulación que simbolice universalmente el concepto de mentira. Bajo este entendido existirían modalidades, matices y situaciones concretas en las que los hablantes empleamos este concepto. El ambiente en el que se profiere las mentiras es lo que da pie a interpretarlas casuísticamente. Se trata de reconocer que las mentiras se dan en contextos específicos. Dado que no existe la mentira en abstracto, todos sus casos son aplicaciones en contextos concretos. Cuando pensamos en una mentira y sus consecuencias es oportuno considerar las intenciones, las razones para hacerlo, si se trató de un acto

alevoso, el tipo de alcance que tendría la mentira, si la persona que la dijo ostenta un rango o profesión de manera tal que su mentira tenga consecuencias sobre un mayor número de personas, entre otros detalles.

¿Por qué importa considerar el contexto en el que una mentira se dice? Porque si lo hacemos podemos deslindar o atribuir responsabilidades. Se puede justificar éticamente como prudente o inapropiado. Se puede ejercer la jurisprudencia con mayor justicia. Se pueden aclarar las intenciones de los hablantes. En suma, se aclaran malos entendidos y se simplifican actos complejos.

1.2.4 Rasgo epistémico

La filosofía tradicional ha debatido largamente sobre el concepto de verdad, pero no así sobre el concepto de mentira. Quizá la explicación de esto sea que es suficiente con escudriñar lo que han llamado “el ser de la verdad” y desde ahí, como por definición negativa, deducir la mentira. Pero suponer que la mentira es aquello que no es verdadero es caer en una ridiculización del asunto.

Los destacados filósofos medievales Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, ofrecieron explicaciones concienzudas de la mentira, sólo que están fuertemente vinculadas a la doctrina católica que profesaban, por lo que sus teorías exponen la mentira en términos religiosos y moralistas. El estilo tradicional de filosofar reduce la ‘mentira’ a una entidad accidental o parasitaria de la verdad y por lo tanto, secundaria en importancia y contingente en su supuesto ser. No obstante, uno de los propósitos de esta investigación es aclarar también las conexiones que existen entre las mentiras y conceptos típicos de la epistemología como los de falsedad, creencia, saber, conocer, justificación o certeza. En los diferentes casos donde la mentira se involucra estos conceptos están presentes. La distinción epistémica puede hacer la distinción entre un mentiroso y alguien que sencillamente no

advierde que provee información errónea. Esto es importante, porque prueba la inexactitud de la definición del acercamiento tradicional de la filosofía cuando acepta que la mentira es simplemente la afirmación de una aseveración falsa. Siempre que se miente se dice una falsedad, pero no siempre que se dice una falsedad se miente. Por caso pongamos que alguien dice algo falso, pero sin percatarse él mismo de que lo que dice es falso. Esa persona no miente, sólo está equivocada.

En atención al rasgo epistémico de la mentira es posible que surjan preguntas como: ¿hablamos del mismo caso de mentira entre una persona que afirma algo que cree que es falso y otra que afirma algo que sabe que es falso? ¿Cómo se entiende el concepto de falso y su vinculación con los múltiples casos de mentir? Es la certeza sobre el conocimiento el criterio para establecer cuándo se miente y cuándo no? A lo largo de este proyecto se ofrecerán respuestas tentativas a estas interrogantes.

1.2.5 Rasgo ético

Otro de los temas vitales para el desarrollo de esta tesis es el relacionado con la exploración moral y la ética del mentir. Es necesario reconocer que este tema por sí mismo vale una investigación independiente. En cualquier caso, la reflexión moral es tan significativa que no puede quedar fuera de esta investigación. Por este motivo es relevante analizar qué modelos éticos pueden explicar los límites y justificaciones de los tipos de mentira.

Uno de los problemas éticos es el que relaciona la declaración falsa con la intención de engañar y la violación de un derecho moral de otro. Este debate sin dudas lo preside la controversia que ofrecen Immanuel Kant y Benjamin Constant y sobre los que se han reconstruido los principales argumentos sobre la

justificación moral de la mentira. El que carezcamos de consenso para reprobar o admitir la justificación ética de la mentira es, a su vez, otra muestra de que no existe un modelo absoluto y universal de lo que está bien y de lo que está mal con la mentira. Por el contrario, es un rasgo que afianza la hipótesis de que se trata de un conjunto de actos públicos ceñidos a contextos específicos y de los que se debe hacer un análisis de caso. Para muestra, reflexionemos sobre las siguientes circunstancias:

(A.4) Un ministro religioso miente a un grupo de sicarios sobre el escondite de un grupo de mujeres para evitar que sean sometidas a la trata de personas.

(A.5) Un niño le miente a su profesora para evitar un castigo por no haber escrito sus deberes.

(A.6) Un secretario de gobierno miente a la población bajo su cargo al no declarar su riqueza.

(A.7) Una joven le miente a otra amiga sobre su comida favorita para evitar molestarla.

Si alguien sostuviera que toda mentira es inadmisible moralmente, probablemente juzgaría todos los casos anteriores con el mismo peso moral. Lo cierto es que ninguna de las situaciones propuestas tiene los mismos motivos, razones, consecuencias, o número de personas afectadas. Esos atenuantes sugieren que la justificación moral es posible, bajo ciertas restricciones. Así, afirmar categóricamente que toda mentira es nociva, inútil, incorrecta, etc. es desproporcionado, parcial, imprudente y cuestionable.

Provisionalmente podemos concluir de esta primera sección que la tesis que describe la mentira como un acto de lenguaje, público, *a posteriori* y contextual es plausible y cuenta con el respaldo de los hechos para interpretarla de esa manera. En la siguiente sección se determina específicamente el camino filosófico para esta investigación y que es el que Ludwig Wittgenstein ilustra brillantemente. Es

indudable que un enfoque analítico de la mentira puede llegar a conclusiones relevantes bajo la inspiración metodológica de este filósofo.

2 ¿De qué manera se aborda apropiadamente el análisis gramatical de la “mentira”?

La pregunta sobre el lenguaje ha sido ampliamente discutida desde la filosofía y otras disciplinas. Es curioso que desde el mismo planteamiento platónico en el *Cratilo* no se tenga una respuesta concluyente y aún quedan esas preguntas abiertas. Más de dos mil años después, en el siglo XX, el estudio filosófico del lenguaje se constituyó como disciplina independiente y en parte dio continuidad a las interrogantes platónicas.

En su primera etapa, la filosofía del lenguaje se preguntó sobre el ser del lenguaje por estar aún muy ligada a los estilos tradicionales de filosofar que le dotaban de esencia. A pesar de varios esfuerzos interesantes de pensadores como Gottlob Frege con *Sobre sentido y referencia* (1892) o Bertrand Russell con *la filosofía del atomismo lógico* (1918), no había una explicación plenamente satisfactoria a sus cuestionamientos. Sabemos también que con la irrupción del *Tractatus Lógico-Philosophicus* en el año de 1921 escrito por Ludwig Wittgenstein la visión sobre el lenguaje y la filosofía cambiarían para siempre. La potencia de esta nueva filosofía fue tal que cimbró todos los sistemas filosóficos hasta ese momento. La clave para hacerlo fue poner en crisis el supuesto primigenio sobre lo que toda la filosofía se había instituido. Antes de preguntar por el ser del lenguaje, su fundamentación, formalización o esencia, Wittgenstein cuestionó algo que era aún más primordial. Fijó la pregunta en el sentido del lenguaje. Previa a la pregunta por el ser, la fundamentación o esencia del lenguaje, está la pregunta por el sentido de la expresión "el ser, la base o la esencia del lenguaje". Las consecuencias no tardaron en presentarse. La acción demoledora del pensamiento wittgensteiniano

pronto demostró su efectividad a la hora de realizar análisis conceptuales a profundidad.

Luego del primer impacto al estilo tradicional de filosofar que supuso el *Tractatus*, hubo un periodo de silencio. No se puede resumir de manera sencilla el viraje de pensamiento que representó para Wittgenstein el nuevo rumbo de su siguiente gran obra, las *Observaciones Filosóficas* publicadas en 1953. Hay pocos casos en la historia donde el pensamiento de un mismo autor cambia tan radicalmente de un periodo a otro y que a la vez, ambos momentos sean semejantes en claridad, innovación y fuerza filosófica. Ahora el interés giraba hacia el uso. Una dimensión aún más palpable, relevante y por mucho tiempo relegada a un aspecto secundario se convertiría en el centro de la nueva filosofía del lenguaje.

Dado que hay una filosofía del lenguaje que tiende a dotar de esencia y otra que escapa a esos compromisos, en la siguiente sección se detallarán los puntos más destacables de esta filosofía anti tradicional que es conocida como filosofía del lenguaje común.

2.1 Filosofía del lenguaje común

Podemos decir que la primera consulta que debe hacerse al momento de estudiar un concepto nos remite a la filosofía del lenguaje. Si queremos ser buenos lectores de la historia, rápidamente se ve que la opción que ofrece Wittgenstein es merecedora de toda atención. Expliquemos ahora por qué es la más convincente.

La filosofía del lenguaje que surge de las *Investigaciones Filosóficas* impacta de tal manera que agrupa a diferentes filósofos. Su pensar giraba en torno a cuestiones del tipo ¿de qué dependen los significados? ¿de qué manera se conectan el lenguaje, las acciones y el mundo? ¿qué queda al renunciar al

lenguaje universal a la manera de significados y referencias absolutas? Ante estas inquietudes se abandonaron las explicaciones que postulaban entidades como átomos lógicos del lenguaje, la formalización del lenguaje natural, la suposición de dos realidades – la superficial y la profunda — y dos gramáticas, etc. Hay en definitiva una revalorización del lenguaje natural, pues en sus dinámicas se encuentran entramados los significados con los que nos comunicamos. No es necesaria una meta teoría para explicar los hechos del mundo que se muestran por sí mismos.

El centro de atención lo cubre el uso. Éste se da en un contexto específico y cambiante de acuerdo a las situaciones de quienes emplean el lenguaje. En el estilo tradicional de filosofía, se tenía que justificar el papel de la representación mental; importaba saber si éste era un objeto externo o interno, si el pensamiento era algo distinto del mundo y del lenguaje, etc. gracias a Wittgenstein estos objetivos probaron ser fútiles para dar cuenta del significado, Dado que el lenguaje que utilizamos a diario no necesita descomponerse en sentido, referencia, propiedades metafísicas, deícticos, etc. Hay que comprender nuestros usos como parte de un intercambio reglamentado por una comunidad de hablantes en la que nos adiestramos a compartir frases que son significativas precisamente por el empleo que se le da.

En atención a lo anterior, es clara la conexión entre la filosofía del lenguaje común y la descripción de la mentira tal como se entiende en esta investigación. Como ya se dijo, la mentira contraviene el propósito comunicativo primario de decir la verdad. Es también la manifestación pública de una acción, enmarcada en una situación concreta y de la que pueden interpretarse motivaciones y consecuencias éticas. Al concebirse como un acto de lenguaje, resulta evidente que las nociones de uso, contexto o carácter público están presentes en la filosofía del lenguaje ordinario y por ende también en el análisis de los rasgos del concepto de mentira. En seguida se revisan los conceptos wittgensteinianos sobre los que esta investigación se apoya, porque cubren precisamente las características con los

que se efectúa el análisis conceptual de manera más apropiada. De tal forma, el estudio de filosofía de lenguaje ordinario que provee la explicación más acertada es la que corresponde a Ludwig Wittgenstein.

2.2 Preeminencia del método wittgensteiniano

El enfoque de la filosofía tradicional sobre el lenguaje ha sido una larga disputa. Cuestiona qué categorías gramaticales se le debe asignar al lenguaje, o bien, a qué obedecen los significados de las palabras, incluso qué tipo de formalización y bajo qué lógica se debe aplicar. Estas discusiones han provocado infinidad de explicaciones que, sin embargo, no han resuelto satisfactoriamente la pregunta a la que pretenden responder. La posible razón del fracaso de estos proyectos y otros similares tiene que ver con la manera en como el lenguaje es analizado. Tal pareciera que la filosofía tradicional concibe al lenguaje como una entidad abstracta, real por sí misma, con propiedades necesarias y accidentales. El ser del lenguaje así entendido es tal que exige un tratamiento que se concentre en él y que aleje cualquier elemento no-lingüístico que lo empañe. Hay una inclinación por teorizar sobre el a priori del lenguaje de manera que se obtengan descripciones universales, necesarias, unificadoras que no se podrían conseguir si se toma en cuenta contextos, usos o excepciones. Y así esta comprensión del lenguaje ha sido prolífica pero ineficaz.

Visto así, ofrecer otra explicación dentro del marco de la filosofía tradicional no hace más que acumular teorías al asunto. Hizo falta que las aclaraciones de Ludwig Wittgenstein rompieran con la tradición para contar desde entonces con un poderoso instrumento de análisis del lenguaje que brindara una comprensión novedosa, completa y bastante firme acerca de nuestras estrategias comunicativas. Ahora bien, ¿de qué manera pudo Wittgenstein romper con el influjo de las teorías tradicionales acerca del lenguaje? En principio, abandonar la

postura esencialista supone superar los compromisos *a priori*, pues estos hacen del lenguaje una realidad ajena, subsistente por sí misma y de la que se deben extraer sus notas intrínsecas y accidentales; sin embargo, cuando contemplamos al lenguaje como la narración de una actividad humana los objetivos cambian. Se entiende que el núcleo significativo de nuestra comunicación sea precisamente las acciones que realizamos individual y colectivamente. Ellas se realizan bajo ciertos criterios, en contextos específicos y de manera pública. Las elucidaciones de Wittgenstein muestran que las palabras no son meros nombres, sino la expresión de un tejido de acciones humanas, donde incluso el lenguaje es una forma de acción. Ya no solo funciona para describir, sino para ordenar, relatar, orar, bromear... En suma, el lenguaje expresa formas de vida.

2.2.1 Lenguaje público vs lenguaje privado

El modo tradicional de hacer filosofía permanece en deuda al respecto de una explicación satisfactoria del lenguaje. Precisamente uno de sus temas recurrentes es si hay temas tan personales, profundos o privados tales que sean inexpresables, lo que nos lleva también a preguntar ¿hay un lenguaje exclusivo, propio, incompatible de los sujetos? No es un tema menor. Pronto nos damos cuenta de que esa pregunta tiene injerencia sobre el mundo, el conocimiento y el significado. Alguien dirá que en términos filosóficos, se ven atravesadas las áreas de ontología, epistemología y filosofía del lenguaje. En lo que sigue, podemos analizar tres argumentos que muestren las dificultades en estas áreas, así como la manera en que el proyecto del segundo Wittgenstein puede ofrecer explicaciones satisfactorias. En resumen, estos son los argumentos a favor del lenguaje privado:

Privacidad epistémica: las sensaciones de una persona son reconocidas por ella de manera excepcional por lo que no es posible que se equivoque sobre ellas. Esto hace imposible para las demás personas poder conocer lo que alguien está

sintiendo. A lo mucho, sólo supone esas sensaciones: “sólo yo puedo saber que tengo este dolor y solamente yo sé que es mi dolor”. O para esta investigación, “sólo yo puedo saber que estoy mintiendo.”

Privacidad semántica: los significados del lenguaje privado son completamente intransferibles a otros. La conexión entre el nombre y la sensación, establecida mediante la ostensión es privada. Esto se ejemplifica: “sólo yo sé el significado de este dolor, de mi dolor”. Parafraseando “sólo yo sé el significado de mi mentira.”

Privacidad de la experiencia con el mundo y el sujeto: las sensaciones son privadas, tan personales que nadie más las puede tener: “sólo yo puedo sentir mis dolores”. Nuevamente en el esfuerzo de trasladar el ejemplo a esta investigación “sólo yo puedo experimentar mi mentira.”

Si seguimos los pasos de la filosofía tradicional en poco tiempo nos veremos atrapados ante estas dificultades. El reto ahora es salir de este planteamiento tradicional, regresar sobre lo supuestamente avanzado por toda la filosofía, y enfocar el problema desde otros ángulos. En su segunda etapa Wittgenstein logró retroceder sobre sus conclusiones tractarianas y nos ofreció un método esclarecedor para salvarnos del fútil destino del solipsismo. A *grosso modo*, y siguiendo el análisis de Pilar López de Santa María (1986) y de Abraham Martínez (2015), los argumentos en contra de los tres puntos anteriores son los siguientes:

- a) Nuestro uso del concepto 'saber' en lenguaje cotidiano conlleva la posibilidad de que algo se ignora. Es decir, los casos de ignorancia complementan nuestros usos del concepto saber. Entonces, para decir coherentemente “solamente yo puedo saber mis dolores” o “sólo yo puedo saber que estoy mintiendo”, también debería poder decirse “tengo un dolor sin saberlo” o “dije una mentira sin que yo lo supiera”, lo cual es un absurdo. Así, las frases “sólo yo sé que tengo un dolor” o “sólo yo puedo saber que estoy mintiendo” no predica un conocimiento especial. El “yo sé”

es redundante para el “tengo un dolor” o “miento”, y no agrega mayor significado a la oración. Esto es, “sólo yo sé que tengo un dolor” o “sólo yo puedo saber que estoy mintiendo.” es lo mismo que decir “hay dolor” o “existen las mentiras”. Por ello según Alejandro Tomasini (2001) decir “éste es mi dolor” es un equivalente lingüístico para aullar o gemir, mas no puede predicarse posesión de dicho dolor porque nadie dice “¿de quién es este gemido?”. En el caso de las mentiras, si alguien dijera “ésta es mi mentira” lo interpretaríamos como una confesión que pudo haber sido descubierta por alguien más. Ni el dolor, ni las mentiras son objetos tangibles, sino que los identificamos por la observación de la conducta. En otras palabras, para decir “tengo dolor” o “esta es mi mentira” no se tiene que pasar por un proceso inductivo. De esta forma, los únicos contextos en los que puede tener sentido afirmar que “se sabe que se tiene un dolor” o “ésta es mi mentira” serían en una broma, en una expresión metafórica o de refrán; para excluir el dolor inconsciente en criterios experimentales; y precisamente para argumentar el sinsentido de enunciar esa proposición.

b) La definición ostensiva por la que se da un significado privado, falla. Esto es así porque que existen palabras que no son nombres, es decir, que no designan una cosa sino una actividad o condición; por ejemplo “empate”. Esto muestra que la ostensión como criterio último de significado resulta ineficiente y es necesario encontrar otras explicaciones.

- La definición ostensiva tampoco garantiza que conozcamos el significado. Es decir, el dominio del uso del término. Por ejemplo: si a una persona se le dice por primera vez “éste es un diapasón” tomando el dispositivo metálico, esa definición no le permitirá conocer qué tipos de propiedades o funciones tiene esa pieza.
- La definición ostensiva no puede ser el origen del significado, puesto que requiere una interpretación previa. Por ejemplo si se enseña a alguien la palabra “contrabajo” y se toma un instrumento musical diciendo “esto es un contrabajo”, es necesario tener un contexto de

la explicación —saber a qué parte del discurso pertenece el *definiendum*— de manera que por “esto es un contrabajo” no se entienda “esto es madera” o “esto es grande”, “esto es agarrar”, etc. Por lo tanto la comprensión de un significado por definición ostensiva requiere un conocimiento previo del lenguaje. Según Wittgenstein hablar de una sensación como propia no significa nada a menos que se conozca en qué tipo de juego se utiliza, es decir el contexto de su uso. Además las sensaciones no son elementos aislados de conductas públicas, las cuales también permean su significado. En última instancia lo que habría que reconocer son los usos, los contextos, las formas de vida que generan los juegos de lenguaje de las sensaciones. Algo similar pasa con la mentira, pues al intentar indicar “esto es mentir” puede provocar confusión si antes no se tiene en claro la función primordial de la comunicación.

- c) El hecho de que no se pueda compartir un dolor específico, o una mentira con otra persona, no implica que las sensaciones y experiencias sean un objeto especial e incognoscible. No sentir el dolor en el cuerpo de otro, es una imposibilidad fáctica pues este hecho no implica que sea ininteligible. Así mismo, si dos sujetos no piensan simultáneamente en una misma mentira esto sólo muestra la imposibilidad fáctica pero no que no sea pensable. El dolor ajeno, o reportar que se ha sido víctima de una mentira se puede comprender por analogía con nuestro propio sentir y experiencias. Cuando se dice “mis dolores no pueden ser sentidos por alguien más” o “mi experiencia de esa mentira es intransferible” se hace del doliente o de la víctima del engaño un componente definitorio del dolor y de la mentira misma. Ya descubrimos esto como erróneo, superficial y artificial. Esta afirmación no dice nada sobre la naturaleza del dolor o de la mentira, sino en todo caso de su uso. Si alguien continuara defendiendo que existen diferencias cualitativas de mi sensación y experiencia a la de otro, recurriremos a la respuesta de Tomasini: “al hablar del dolor lo que

detectamos son cosas como ubicación, intensidad y causa y en ese sentido cualquiera puede tener exactamente el mismo dolor que el que lo aqueja a él” (2005, 179). Finalmente, no hay posibilidad de hablar de la pertenencia de una sensación porque no hay un poseedor de ésta, el concepto del yo no es ninguna sustancia oculta dentro del cuerpo, sino un instrumento del lenguaje que puede engañarnos y dar la apariencia de un dualismo metafísico.

2.2.2 Juegos de lenguaje

Mientras comprendamos que realizamos acciones al hablar, estaremos en sintonía con la acepción wittgensteiniana de juego de lenguaje. Lo relevante del intercambio comunicativo no es descifrar la gramática o estructura lógica que supone, sino la actividad en conexión con la cual se usa. Cada vez que hablamos asumimos la realización de una acción y hasta podemos hacer partícipe a quien escucha en cumplir cierta tarea. Así, en la forma de hacernos presentes en la vida del otro, se comprende desde el más sencillo saludo hasta la narración de las emociones más profundas de otra persona.

Lo más directamente relacionado con el lenguaje es la descripción de una acción, propia o ajena. Lo que inmediatamente revela el carácter abierto, público, objetivo y vinculante de la comunicación. Al renunciar a que el lenguaje sea una entidad especial y distinta de las prácticas humanas conservamos la explicación simple, pero efectiva, de que se trata de un uso, una actividad, un empleo de la comunicación que manifiesta una acción humana. No hay separación entre lenguaje y actividad humana, como quiere hacer ver el esencialismo. El lenguaje es una actividad humana entre varias otras. El lenguaje no es una entidad especial y distinta que se pueda analizar independientemente de las acciones de las personas.

Bajo este orden de ideas, es importante especificar que el concepto de juego de lenguaje no es uno empírico a la manera de que sólo describe actos reales, o tangibles del mundo. Lo cierto es que pueden existir juegos de lenguaje que hablen de situaciones ficticias, metafóricas o hipotéticas y que sean perfectamente comprensibles. Tomemos los siguientes casos:

(A.8) “¡Terminar este trabajo es en sí mismo una fantástica odisea!”

(A.9) “No le hagas caso, te quiere asustar con el petate del muerto”

(A.10) “Los últimos cálculos parecen establecer un planeta X que giraría alrededor del sol cada quince mil años”

Las expresiones (A.8), (A.9) y (A.10) son perfectamente entendibles a pesar de que no reporten literalmente un hecho del mundo. Quien las dice supone la dinámica de que quien le oiga comparte los significados que representa la comparación, el refrán o la teoría de la que se habla. Incluso, aquel que no conozca cabalmente la obra de Homero puede comprender el sentido de la expresión (A.8). Se describe el cumplimiento de un proyecto a través de innumerables esfuerzos, precariedades, conflictos y demás. Por otra parte, (A.9) hace eco de la opinión popular para envalentonarse o ignorar peligros inexistentes, mientras que (A.10) es un uso sobre entidades de las que no se ha confirmado o negado su existencia, pero que su supuesta viabilidad forma parte de una explicación razonable.

Ahora, hay que puntualizar que los juegos de lenguaje no son conceptos dependientes de la antropología, la historia, factores sociales, y aspectos por el estilo. Con esto Wittgenstein no rechaza que estas circunstancias contextuales existan o sean importantes; al contrario, están presentes y son valiosas para los usuarios del lenguaje. Lo que quiere establecer es que es un concepto que universaliza acciones humanas, por lo que hacerlo depender de entornos específicos limitaría su alcance explicativo. Los juegos de lenguaje dan cuenta de

las acciones humanas; que ocurran en tiempos y lugares, culturas diversas es un análisis del entorno, no del juego en sí mismo.

¿Cómo nos convertimos en jugadores? A través del adiestramiento público y colectivo de otros participantes, además de la aprobación de los grupos donde surjan los juegos de lenguaje. Ser un jugador es conocer explícita o implícitamente los movimientos posibles y reglas de corrección. También conlleva evitar faltas, saber los tiempos de interacción, distinguir los momentos de inicio, desarrollo, o cierre de la actividad, distinguir entre las dinámicas de un juego y otro, por mencionar algunos de los aspectos involucrados en la dinámica de los juegos. De esta manera, aprendimos a participar de los juegos de lenguaje.

No obstante, ocurre que los usuarios se ven inmiscuidos en empleos diversos de la comunicación. A pesar de reconocer las reglas de uso y sus infracciones, hay resquicios por donde “no se juega limpio” con el lenguaje. Un caso de esta utilización fuera de las reglas comunicativas es el del mentir. ¿Bajo qué características se habla de una mentira como juego de lenguaje? ¿Qué rasgos contextuales podemos distinguir en los usos del mentir? ¿Qué consecuencias tiene sobre la comunicación, el conocimiento y la ética? Estas preguntas serán analizadas a lo largo de este trabajo, pero se puede adelantar que el mentir debe ser reconocido como uno entre varios usos del lenguaje y que a través de su estudio podemos completar nuestras explicaciones acerca de los sentidos, el conocimiento y la reflexión filosófica de las acciones humanas.

2.2.3. Formas de vida

Hay una conexión intrínseca entre las nociones de forma de vida y juego de lenguaje. De tal suerte tenemos que las formas de vida erigen y acotan la significación que se intercambia, se comparte, se manifiesta –e incluso se pervierte– a través de los juegos de lenguaje.

Es inconcebible que haya un juego de lenguaje sin una forma de vida que le de origen. Su interconexión revela el binomio actividad-sentido a partir del que se llevan a cabo una multitud de acciones. Las formas de vida son compartidas mediante los juegos de lenguaje, en otras palabras, esas acciones son comunicadas con sentido a la colectividad.

Ya que contamos con una extensa variedad de actividades humanas, tenemos pluralidad de juegos de lenguaje. A su vez, éstos se enraízan en formas de vida. Cuando compartimos un juego de lenguaje es porque se aprenden los sentidos, actividades, límites y alcances de una forma de vida. Tomemos el siguiente ejemplo que puede ilustrar el punto:

(A.11)–¿Tienes lista la partitura del cuarteto de cuerdas?

–Hace falta transportarla a la tonalidad correspondiente.

Aunque compartan palabras del español, eso no hace de inmediato inteligible el mensaje para cualquier hispanohablante. Es necesario compartir una actividad, en este caso la musical, para poder entrar e intercambiar los sentidos de lo que se quiere transmitir. En este caso se alude a que se formalizará una pieza musical en una partitura, o sea que se traducirá en signos escritos el tiempo, ritmo, altura, compás, de diferentes instrumentos musicales que conforman un conjunto melódico. Se trata de pasar al papel la copia del fenómeno auditivo. Ahora que comprendemos la actividad o forma de vida fundante, adquiere sentido el juego de lenguaje.

En este momento surge una pregunta: ¿es posible suponer que hay un juego de lenguaje con significado pero que no se fundamenta en forma de vida alguna? Esta interrogante puede responderse con un rotundo no a la luz de lo explicado. Analicemos un caso situado en el núcleo de la filosofía tradicional:

(A.12) Cuando la materia prima es informada, resulta en materia segunda. Por tanto, el principio activo y de perfección es la forma.

Aunque esto se dice en un idioma, lo siguiente que hacemos para determinar el sentido, es ubicar la actividad en la que estos usos se fundamentan. Algunos dirán que este es un lenguaje metafísico y que en estas teorías debemos enmarcar su significado. El problema es que no hay una actividad humana que sostenga estos usos de lenguaje. No existe un sentido auténtico sino el intento de establecer un sistema de significados vacuos desconectados de las actividades humanas.

Este reclamo ya ha sido expresado por filósofos como Francis Bacon, Thomas Hobbes, David Hume o Karl Marx y nuevamente Wittgenstein se suma a esta justa objeción que se le hace al sistema tradicionalista de entender y hacer filosofía. El inconveniente con la metafísica no solamente es que no refleja el mundo, sino que no confiere utilidad o practicidad en aquello que expresa. Ya se dijo que hay usos de lenguaje basados en metáforas o ficciones que no se encuentran en el mundo. Pero la metafísica, a pesar de que tampoco habla del mundo, insiste en presentarse como un discurso con sentido y significativo cuando eso es cuestionable. Y no necesariamente porque las explicaciones deban tener un fin útil, sino porque el supuesto aporte al conocimiento es abstruso, excluyente o innecesariamente teórico.

De vuelta al tema que nos compete ¿de qué manera se relaciona la mentira con las formas de vida? Esto implica otros rasgos contextuales que debemos analizar a continuación para tener un panorama del asunto más adecuado.

2.2.4. Semejanzas de familia

Por ser un sistema dinámico y que busca mejorar, detallar y precisar la expresión, el lenguaje cotidiano suele desgranarse en conceptos con los que mantiene cierta afinidad. A través del examen meticuloso de algunos términos afines podemos develar el sentido de las expresiones en las que aparecen. ¿Cómo nos percatamos de esto? Es sencillo: hay que preguntarse con qué grupo de nociones se afilia un concepto. Por ejemplo, en una charla sobre literatura nos explican que 'teatro', 'poesía', 'drama', 'comedia' o 'farsa' son todos géneros de escritura artística. Cada uno posee singularidades que les distingue uno del otro; y a la vez, conforman un grupo que da sentido al concepto 'géneros literarios'.

Que hay grupos de nociones ordenadas bajo una semejanza similar es algo que perfectamente puede dar cuenta la filología y la lingüística. Pero aún parece que ciertos estudios de estas disciplinas conservan un talante anecdótico o histórico. El aporte wittgensteiniano va más allá. Se interesa por la observación escrupulosa de los usos que hacemos con esos grupos de palabras. También busca desterrar las acepciones metafísicas de los términos y devolver claridad a los usos cotidianos de los conceptos. El objetivo es reafirmar que el significado de una expresión se revela en su uso contextual.

En nuestro caso, vale preguntar ¿con qué familia de nociones se asocia el concepto de mentira? Me propongo analizar un pequeño cúmulo que en español se asocia frecuentemente con el concepto 'mentir'. Estas nociones son: confundir, despistar, desorientar, engañar, perjurar, calumniar, infundio, embuste, farsa, espurio y falsificar. Siguiendo las aclaraciones de Wittgenstein, lo que muestran estas nociones es que comparten una semejanza pero que eso no es determinante para hacerlas pasar por términos sinónimos. No creo que alguien pueda aceptar que un embuste es lo mismo que una confusión.

Seguir la metodología de las semejanzas de familia desentraña las acciones en las que se sustentan. Ello nos aporta precisión a la hora de expresarnos. Seguir estas recomendaciones nos evitaría confusiones y teorías pretenciosas que no son otra cosa sino una maraña de usos inapropiados de términos. La utilidad que podemos aplicar en el análisis de la mentira es que se diseccionan las nociones, a partir de los usos típicos que les damos, hasta llegar a conformar los sentidos que les corresponden originalmente y se confinan los malos entendidos, sentidos usurpados, significados metafóricos, etc.

Las semejanzas de familia se fincan en los usos cotidianos que hacemos del lenguaje, por tal motivo reconoceremos en su estudio los juegos de lenguaje que se ponen en marcha, así como las formas de vida que están expresando. Cada uno de estos utensilios filosóficos se encuentra ligado a otro para revelar, al final de cuentas, acciones o declarar creencias.

Mientras las semejanzas de familia sean patentes, tenemos una prueba más de que no hay un lenguaje superior a otro. No puede haber una lectura jerárquica que dé o reste importancia a los lenguajes. Las semejanzas los colocan al mismo nivel y por tanto pretender reducir o formalizar un lenguaje a otro es un proyecto ocioso.

2.2.5. Criterio

En términos generales, un criterio sirve para limitar. En el lenguaje, el criterio se emplea para aceptar o rechazar ciertos usos. En esta investigación sobre el concepto de mentira es importante reconocer criterios que como usuarios de lenguaje nos ponen en alerta ante la sospecha de una mentira.

El principio lingüístico fundamental de la comunicación veraz es la transmisión fidedigna de la verdad y ése es el juego de lenguaje primario. Cuando se rompe

este principio hay elementos que pueden indicar si hay mentiras de por medio. En primer lugar, tenemos la contradicción entre lo que se dice y los hechos. Es posible que sea el criterio más simple para saber si alguien está mintiendo. Sus declaraciones contravienen a los acontecimientos. Cuando nos percatamos de esta discordancia parece fácil atribuirle la mentira a quien así actúa. Ciertamente existe la posibilidad de que quien dice una cosa distinta a los eventos del mundo esté en un error. En tal caso, es posible que no hay manera de corroborar si ese error es en efecto real o a su vez es otra mentira.

En segundo lugar están los gestos. En los estudios de psicología conductual, de antropología social e incluso de criminalística, se incluyen las investigaciones acerca del lenguaje corporal y reacciones físicas de quienes mienten. Estas disciplinas conjugan los resultados de experimentos que miden las reacciones fisiológicas de sujetos a los que se les pide deliberadamente que mientan. Algunos de los gestos en los que se basan son las variaciones en la sudoración, incremento del ritmo cardiaco, tocamientos de alguna parte del cuerpo, aumento de la temperatura corporal, movimiento ocular, etc.

Aunque hacen pasar sus estudios por protocolos exhaustivos, estos experimentos no son concluyentes con respecto a establecer con precisión el tipo de gesto observable que caracteriza al mentiroso. No obstante el interés en estos estudios es el que recalca que la actividad del mentir puede ser más compleja que la simple emisión de oraciones. El lenguaje corporal constata que se trata de una actividad compleja y más o menos sutil.

2.2.6. Intención

Debe existir el propósito o la intención de generar una creencia en el destinatario de la mentira. Elizabeth Anscombe (1991) afirma que las acciones no se pueden comprender desvinculadas de criterios morales. De hecho se confirma que cuando pensamos y debatimos sobre el mentir usualmente evaluamos el acto moralmente. Explica que por acción intencional hay que comprender aquellos actos que ofrecen razones su justificación.

Que alguien haga un mal uso del principio lingüístico fundamental conlleva la motivación del engaño. Eso es lo que hace que una mentira no sea una broma. Esta intención en el mentir puede ser muy variada y contar con una mejor o peor justificación; sin embargo, es algo que también distingue la mentira ocasional de la mentira compulsiva: es probable que el mitómano no tenga intención alguna de mentir. Su anomalía consiste en reportar falsedades de manera imparable. No parece que busque hacer caer en el error por un fin específico. Más bien transmite información desordenada y falsa de manera compulsiva.

Para el mentiroso debe existir un beneficio más o menos personal en la mentira. Puede que sea una manera de preservar la integridad; por ejemplo el niño que aprende –por observación— que si miente a sus padres sobre cumplir con las tareas escolares entonces no lo castigarán, ciertamente antepone su bienestar físico a una reprimenda. O si un coordinador de una fábrica miente a su superior al decir que la productividad ha mejorado solamente para asegurar un bono económico a sus compañeros de planta, también ha buscado un beneficio colectivo. No todas las mentiras están fundadas en malas intenciones, por eso es importante recordar que un análisis casuístico de ellas nos permite una evaluación moral apropiada. Esto no quiere decir que ante una buena intención la mentira no sea lesiva. Ciertamente lo es, pero pueden considerarse atenuantes que maten el perjuicio o beneficio adquirido gracias a la mentira.

3. Mentira y nociones afines en español

Una de las tareas más importantes dentro de cualquier disciplina es la de aclarar los conceptos que usa, apela o genera al momento de brindar sus explicaciones. Es en este entendido que la filosofía del lenguaje del siglo XX, desarrollada por pensadores como Gilbert Ryle (1949) o Paul Grice (1989) y principalmente por Ludwig Wittgenstein (1974), asumió la tarea de explicitar los significados, sentidos y usos de los conceptos como el eje de la actividad filosófica.

En este texto retomo la caracterización del segundo Wittgenstein de que la filosofía tiene como propósito el desvanecimiento de los conflictos conceptuales y lo aplico al análisis multifactorial de uno de los conceptos más empleados en nuestro uso común del lenguaje: "mentir". Para hacerlo, iniciaré en primer lugar con el delineamiento conceptual que muestra las principales nociones en español vinculadas con la noción de mentira, para dejar ver la relación de uso y significado que ostentan en nuestra práctica lingüística. En segundo lugar, ejemplifico y analizo los casos paradigmáticos de los usos de tales nociones emparentadas con el concepto de mentir. En tercer lugar, analizo las implicaciones de significado, epistémicas y éticas en cada caso y así esclarezco pseudo-problemas a través de las descripciones de los usos que normalmente hacemos de tales conceptos.

Lo más común es que hablemos haciendo un reporte o descripción de nuestra experiencia del mundo. Ciertamente podemos adornar nuestro relato: puede exponerse de formas más o menos evocativas, retóricas o poéticas; pero el discurso pretende satisfacer una necesidad informativa. El modo, la calidad y lo completo de la información variará dependiendo de la eficacia de quien hace el relato. Si le encargamos a un poeta, a un profesor de física o a un infante que nos describan el cielo nocturno, encontraremos diferencias significativas entre los tres reportes debido a la experiencia, bagaje, experticia, o, en resumidas cuentas, a causa de los juegos de lenguaje que dominen.

Hay ocasiones en que el usuario del lenguaje se percata de que hay una razón u objetivo que a su entender justifica la distorsión, ocultamiento o mutilación de la información que debe reportar. Se entenderá que en esos casos la mentira entra en juego. Cuando mentimos se pone en marcha una estrategia que calcula beneficios de diversa índole a quien la emplea: se miente para conseguir la aprobación de la otra parte, se miente para proteger de una información potencialmente desagradable, se miente para lograr una situación ventajosa, se miente por el placer de hacerlo, etc. Sea cual sea la finalidad de la mentira, es un hecho que es un acto constante en los discursos de los seres humanos. Esto, además de la versatilidad de formas en las que se presenta, constituye un fenómeno de considerable relevancia en sí mismo, por sus consecuencias y posibles aplicaciones.

Una de las funciones del lenguaje es obviamente describir la realidad, se trata de un supuesto tácito entre todos los hablantes. La dificultad es que nos encontramos a menudo en situaciones en las que rompemos con esa convicción primordial. Lo que se produce entonces son mentiras. *Prima facie*, la justificación de la mentira es práctica. Una pregunta que se debe responder posteriormente es si es también moralmente justificable. Es decir, hay que distinguir los diferentes factores interpuestos en el concepto 'mentira' pues por lo menos está atravesada por una dimensión lingüística, otra epistémica y una ética. En lo que sigue, inicio con un análisis de conceptos relacionados con el mentir para develar el factor lingüístico de 'mentira'.

3.1 Infundio

El sentido de la noción de infundio adquiere relevancia en contextos sociales. Por ejemplo, la frase “Para acusarme primero debe probarse que soy culpable, si no es posible lo que usted me levanta es un vil infundio” seguramente se puede reinterpretar como “La acusación no probada es simple descrédito, una falsedad”. Hay otros usos: “Que nuestro país esté en franca crisis de seguridad, como la vivida en países que disputan una guerra, es un infundio. México no le ha declarado la guerra a ningún país todavía.” con lo que se desea descartar una noticia o rumor público con apariencia de verdad contundente. Este rumor es *infundado*, en el sentido que carece de bases, principios o fundamentos para apoyar su solidez.

Pero en este momento nos podemos preguntar ¿es o tiene que ser falso para hablar de infundio? A este señalamiento podemos responder que no es necesario que se trate de un señalamiento falso para decir que estamos ante un infundio pues esta noción apela claramente a la carencia o insuficiencia de apoyo, pruebas o bases para sostener lo que se afirma. Mientras no se tengan pruebas o razones de base no se sabe si lo dicho sea cierto o falso. En cuanto se poseen, deja de ser ‘infundio’.

¿Se le puede sostener un infundio sobre razones verdaderas?

Ya hemos observado en otras nociones similares, donde los contextos sociales son más relevantes, que varios términos tienen mucho impacto en las valoraciones morales; sin embargo, usualmente no se sabe si la verdad está presente en lo dicho, y es posible, en este caso, que no sea importante conocerla para que opere el infundio. Examinemos un caso para ilustrar esta posibilidad:

(A.13) Mientras no haya evidencia incontrovertible que lo pruebe, afirmar que el ex gobernador robó el 66% del gasto público es un infundio.

Supongamos que en (A.13) no hay pruebas porque fueron hábilmente destruidas, pero el ex gobernador sí desvió esa cantidad de dinero para sus fondos personales. Entonces, ya que no hay pruebas, ¿se trata de un infundio que expresa la verdad? Para aclarar esta cuestión tendríamos que decir que es un infundio en tanto carece de pruebas que asienten esta declaración como verdadera. Hay que tener cuidado con la manera en que este caso está expresado y aclarar el sentido en conflicto. El ejemplo se presenta en la manera de una proposición hipotética donde hay un condicionante: *cuando haya pruebas*; y un consecuente: *entonces no es un infundio y es verdad que el gobernador robó*. Este es un caso habitual en la realidad política de muchos países en donde si nos quedamos en el nivel del análisis formal, muchas situaciones quedarían sin consecuencias legales y/o de justicia. Si, por otro lado, analizamos la expresión en su uso y contexto auxiliados de la lógica informal, podremos distinguir que el hecho de que no existan evidencias no quiere decir que el gobernador no haya sustraído esas cantidades de dinero. No se trata de un llano cálculo proposicional de valores veritativos; es algo distinto: es establecer en qué posibles condiciones se puede hablar con sentido de un infundio y cuándo esta noción no es aplicable.

En este punto podemos observar que hay una conexión interesante entre “prueba” y “demostración” que es importante analizar para comprender cómo se vinculan también con el “infundio”. Para muchas personas, “prueba” y “demostración” son términos equivalentes, pero en filosofía y otras disciplinas tienen significados distintos a los del uso cotidiano. Una caracterización no especializada de ‘prueba’ es entenderla como el elemento informativo que sirve como evidencia para asentar favorablemente o no alguna suposición. En esta medida, está ligada con la hipótesis que se desea constatar como verdadera o falsa. En este mismo entendido no técnico, se denomina ‘demostración’ al procedimiento que revela la validez de una conclusión al exponer minuciosamente la deducción a partir de las premisas de las que se desprende. Así, se liga más con la tesis y su validez o invalidez.

Ahora bien, la manera en que los tres conceptos se vinculan ocurre al aclararse que para el 'infundio' hay una mala cimentación argumental provocada ya sea por la carencia de evidencia que funcione como elemento probatorio de una hipótesis o bien porque no hay una demostración que explique la ligazón entre premisas y conclusión de la tesis que se quiere asentar. En un caso, el infundio apela a la inexistencia de evidencia mientras que en el otro se trata de un infundio que obedece a la carencia del procedimiento que establezca la validez y corrección de una conclusión gracias al debido procedimiento inferencial del establecimiento de las premisas.

¿Se puede hablar de infundio cuando se emplean datos falsos?

Examinemos la siguiente situación:

(A.14) Cuando George Bush afirmó que en Irak había armas de destrucción masiva y que era necesaria una intervención militar en dicha zona, al ser cuestionado sobre sus fuentes, se limita a decir que la agencia de inteligencia de su país ha llegado a tales conclusiones y que él confía en esta resolución: "No es necesaria una segunda opinión: si la agencia lo dice, así debe ser".

Salta a la vista que esta creencia se apoya sobre bases cuestionables y endeblas; no hay pruebas concluyentes o evidencia que apunte a que tal idea sea cierta. Parece que el fundamento de Bush se reduce a la confianza en la agencia, lo que en otras circunstancias podría ser válida, pero, al tratarse de un tema tan delicado como la invasión extranjera y el inicio de un conflicto armado internacional esta declaración resulta ser un infundio en contra de un territorio en condiciones de vulnerabilidad frente al representante del país acusatorio.

Quien deliberadamente levanta un infundio lo hace trastocando la veracidad de las cosas; no brinda un reporte genuino de los eventos del mundo. La consecuencia

más grave que acarrea el infundio es el descrédito, que tiene como componente la desconfianza; ambos son componentes morales que afectan a la reputación, fama o prestigio de aquello de lo que se promueve un falso rumor.

¿Cuál es la diferencia entre ‘infundio’ y ‘mentira’?

Algo es un infundio mientras no se demuestre que lo que se dice es verdad. La persona que promueve el infundio tiene pleno conocimiento que lo que dice no sólo es engañoso, sino que contraviene a la verdad. El infundio además posee el rasgo de emplearse en el sentido de que se cuestionen directamente a las bases para sostener lo que se dice y por eso lo que no tiene bases, pruebas, evidencias, apoyos, etc. resultaría estar *infundado*: ese dicho es un infundio porque no tiene fundamentos.

Es pertinente dejar al menos la siguiente idea como conclusión momentánea: que el infundio es una noción que cuestiona las bases que apoyan un argumento. Cuando se carecen de tales premisas básicas se dice que lo dicho está infundado, que es un infundio. Esta caracterización destaca algo más que el componente moral al que se relega su uso; es una noción que claramente indica una deficiencia argumental específica: la ausencia de fundamentos que brinden soporte al argumento que se pretenda establecer. El infundio no sólo tiene consecuencias morales cuando se busca el descrédito de una persona, sino que un análisis más cuidadoso puede revelar que se trata de una noción que alude a deficiencias de la estructura lógica argumental.

3.2 Embuste

Primeramente, embuste es una noción de menor uso actualmente, pero cuyo examen nos ayuda a comprender las semejanzas de familia que existen entre la 'mentira' y otros términos. 'Embuste' no es un verbo, sino un sustantivo que remite a algo, no a una acción; designa aquello que es artificial, un ocultamiento o inversión de la realidad. Antiguamente se intercambiaba alguna frase como "Llegó a la velada ataviada con embustes". Esto querría decir en otras palabras "Ella llegó portando alhajas de fantasía". Retomo este ejemplo de una de sus antiguas acepciones porque ilustra llanamente la función del embuste como el encubrimiento de algo que es falso con apariencia de ser verdad. En este caso la joyería de fantasía sería el suplente artificial de una genuina alhaja extraída de la naturaleza.

Otro ejemplo "¡Ese estilo de vida ideal que proyectan en la televisión es sólo un embuste!" queriendo decir que "Eso que transmite la T.V. no es lo que ocurre en la vida real" esto para enfatizar la desconexión que existe entre lo objetivo y su representación pues no hay una copia ya no digamos exacta, ni siquiera cercana a las condiciones comunes del estilo de vida de la mayoría de las sociedades.

En segundo lugar tenemos el adjetivo 'embustero' que asignamos a la persona que actúa mediante el ardid para lograr su cometido. Se le suele adjudicar ventaja injusta e ingenio para lograr sus estratagemas. Según Corominas (1987) el probable origen de esta cualificación se remonta al francés *empousteur* que tiene el mismo sentido que el vocablo español 'impostor'. Este rastro semántico es de ayuda para interpretar el sentido que cotidianamente le otorgamos a frases como *Ese joven es un embustero: me dio un billete falso para que yo le entregara mi mercancía todo para arruinarme* que en otras palabras se diría *ese farsante simuló una compra-venta en mi perjuicio*. El impostor, pues, es una persona concreta a la que se le distingue por tramposo, por actuar fuera de lo esperado como justo, por ser un aprovechado a costa de otros y siempre en su beneficio.

¿Puede un embuste expresarse a través de datos fidedignos?

Nuevamente esto parece ser la imposibilidad del embuste ya que su razón de ser es la de ocultar la verdad, presentar falsedades, corromper la veracidad. Estudiemos la siguiente situación:

(A.15) Dos amigas charlan:

–Mi primo me comentó que hay una nueva empresa que contrata a trabajadores sin experiencia, les ofrece un contrato de ocho años de vigencia, incluye prima vacacional, servicios de salud para el trabajador y su familia. Le pregunté si tenían plazas disponibles y me dijo que a él le habían dado la última, pero que no la iba a tomar porque no le pagan conforme a sus capacidades...creo que más bien es una excusa para seguir recibiendo cheque de desempleo.

–¡Qué embuste!

El empleo descrito en (A.15) existe realmente para esa situación. Podría sonar muy bueno para ser verdad, pero el embuste de este caso es la respuesta del primo que no aceptó el trabajo porque no le pagarían lo suficiente. Intenta ofrecer la apariencia de estar sobrecalificado para el trabajo cuando en realidad sólo busca justificarse para evitar entrar al campo laboral y sus responsabilidades. Nuevamente, al saberse la verdad el embuste es reconocido y por tanto se nulifica su intención de esconder la verdad.

¿ Puede un embuste expresarse a través de datos falsos?

Ésta parece ser la vía natural de esta estrategia. Consideremos el siguiente escenario:

(A.16) En el periódico se lee el siguiente anuncio:

“Con la crema de piedras ancestrales, usted podrá tener el mejor medicamento para su salud pues combate quemaduras, elimina el cáncer de piel, cura las cicatrices hechas por tatuajes, quita manchas de sol, aclara el tono de la epidermis, reduce la grasa corporal, sirve para la eliminación del vello del cuerpo, etc. ¡Todo esto con resultados absolutamente garantizados ante un notario público! Además, no sólo puede emplearse con fines cosméticos, sino que también puede ser el ingrediente principal de sus alimentos: es un aditamento de primera mano que lo sanará por dentro y por fuera.”

Y más adelante, una nota:

“Fe de erratas: Nuestro semanario aclara que donde dice: *mejor medicamento para su salud*; debe decir: *mejor aliado para su salud*.”

A primera vista puede resultar una presentación altamente cuestionable y de la que en seguida dudaríamos de su efectividad. Muy seguramente tomaremos esta nota por un embuste, sin importar que la nota apele como respaldo a una autoridad, el notario público, que constataría tales maravillas. Hay que reconocer que la manera de presentarse intenta copiar a un anuncio sobre un medicamento regulado, seguro o legítimo para aprovecharse de la similitud y convencer de que sus propiedades son reales. Si hemos desarrollado un sano sentido de escepticismo y somos lectores cuidadosos, hemos de distinguir que estamos frente una estratagema de falsa publicidad que exalta infinidad de virtudes en un solo producto. No cabe duda de que la información ha sido falseada y que se trata de un embuste que se expresa y se fortalece mediante datos inciertos.

¿Cuál es la diferencia entre embuste y mentira?

Resulta curioso, pero quizá no casual, que los *embustes* tienen que ver sobre todo con las bagatelas, bisutería, y otras baratijas de poco valor. Curioso porque de este antiguo empleo semántico se puede trazar que el embuste tal y como lo usamos también remita a lo artificial, falso y devaluado de una declaración que

intenta disfrazar u ocultar la verdad a través de las mentiras. No casual porque es clara la conexión entre los dos conceptos.

Es interesante reconocer que mediante ciertos embustes se han desencadenado eventos importantes en la política, le economía o la historia bélica. Un caso de estos es la primera intervención francesa en México. Los motivos que esgrimía Francia para invadir México eran tres básicamente: i) tener control de las aduanas mexicanas, así como intervención directa en la economía; ii) la imposición de una dinastía monárquica y iii) el pago de la deuda que incluía el cobro exorbitante de destrozos sufridos a una panadería francesa por motivos de la confrontación reformista. Resulta peculiar que este incidente haya quedado en la memoria del país como un conflicto cuyo nombre, “Guerra de los pasteles”, suele abreviar las importantes connotaciones políticas y económicas que gestaron la invasión extranjera a nuestro territorio. En el imaginario colectivo se trató de un breve conflicto surgido más como una curiosa anécdota que como una amenaza real a la soberanía de aquella reciente nación. Lo cierto es que el embuste que orquestó Francia tenía en última consideración la restauración de la deuda a la casa repostera pero, al final, de alguna manera debían iniciar su campaña por controlar el territorio mexicano.

Los embustes pueden tener un componente importante del símil: se trataría de una estrategia que primero identifica el caso genuino o veraz y lo emularía aunque nunca podría replicarlo de manera absolutamente idéntica. Siempre sería una creación artificial y falsa de la realidad por más apegada o cercana que intentara ser de los hechos del mundo.

Como conclusión preliminar sobre este punto puede decirse que el embuste refleja en sus expresiones de uso ordinario consecuencias sociales o morales que no podrían distinguirse de la mentira; sin embargo lo interesante del concepto es que no es un verbo sino un nombre, donde embuste es cualquier cosa falsa que pretende reemplazar el lugar de algo genuino. Esta dicotomía no se traduce en

que lo el embuste falso sea opuesto al objeto verdadero y genuino porque la calidad del embuste es precisamente buscar la semejanza más cercana para que sea más creíble o aceptable. Este rasgo también está presente en otras nociones que no buscan contradecir la verdad, sino que aspiran replicarla lo mejor posible en algún sentido para que su función de sustitución de la realidad sea admisible.

3.3 Farsa

‘Farsa’ en español tiene básicamente dos acepciones: se usa para designar una pieza artística y se usa también para hablar de simulacro, encubrimiento, pretensión o engaño. Nuevamente, en ambos sentidos cotidianos de “farsa” los usuarios advierten que el rasgo primordial es el de simulacro. Esta investigación se centra en el aspecto del concepto que tiene que ver más con el contenido expresado en la ridiculización de algo y no con el género dramático. Así pues, cuando se emplea esta noción hay una necesidad de denunciar un caso anómalo por modificar la verdad y presentarla como una exageración o ridiculización. Así, damos la caracterización de “farsante” a aquella persona que trastoca la veracidad y que ha sido descubierta en su intento de alteración. Se usa para insultar a alguien que falta a la verdad.

¿Puede la verdad expresarse a través de la farsa?

Hay que partir del análisis de casos concretos para determinar la posibilidad de esta pregunta:

(A.17) Tras el asesinato del secretario del Partido Revolucionario Institucional y la desaparición del supuesto autor intelectual de este homicidio, la Procuraduría General de la República acata la orden de excavar dentro de la propiedad de otro sujeto señalado como colaborador

intelectual del crimen y quien también resulta ser el hermano del ex presidente del país. De hacerlo, encontrarían los restos óseos de quien se supone es el autor intelectual del homicidio. Esta información no es resultado de un trabajo de inteligencia, sino de las supuestas facultades esotéricas de una mujer a quien el procurador ha confiado prácticamente la resolución del magnicidio. Cuando se lleva a cabo esta exhumación, se publica de manera oficial que se ha dado con la osamenta del sospechoso gracias a la colaboración de los poderes excepcionales de la vidente. Semanas después, se descubre que los despojos no son del sospechoso y la supuesta clarividente confiesa que siguió instrucciones de otra persona para dar tales órdenes a la procuraduría y así despistarla, desacreditarla y enturbiar el caso; algo que al final resulta mucho más plausible que admitir pública, oficial y legalmente que las evidencias irrevocables de un crimen se obtuvieron gracias a los poderes extrasensoriales de una adivinadora.

Hay varias cosas sobre la farsa que se pueden analizar en (A.16). Una de ellas es que la farsa puede contener tintes cómicos o hasta grotescos. Mi opinión es que mediante la farsa sí se pueden transmitir verdades, como a través de un juego o un simulacro cómico, pues a través de la comicidad se dicen cosas que en las afirmaciones cotidianas, contextos usuales, profesionales, escolares, políticos, etc. no se pueden pronunciar. La farsa es el género literario caracterizado por el empleo de comedia y sátira para exagerar algún tema, personalidad, acontecimiento, etc. hasta deformarlo o caricaturizarlo. Resultaba esencial en los dramas incluir pasajes satíricos que aliviaran la tensión del tenor grave en el que se escriben.

Ese componente literario aún se aplica en nuestro uso de 'farsa' para indicar la ridiculización de la verdad. Lo que muestra (A.17) es un ejemplo que caricaturiza la pretensión de justicia, legalidad, estado de derecho, etc., que un país democrático dice respetar. Que un órgano del poder ejecutivo de una nación haya ofrecido a los ciudadanos, a los que jura proteger y defender, una explicación a un

crimen apelando a la ayuda de quien afirma poseer habilidades sobrehumanas es simplemente grotesco. Hay alrededor de este caso una caricaturización de los compromisos legales que el poder ejecutivo contrae para con los ciudadanos porque en lugar de seguir un proceso confiable, transparente y justo hay una simulación de estas condiciones a tal grado ridículas que en lugar de confianza generan suspicacia; en lugar de transparencia hay opacidad en la distribución y cambio de información oficial; y así se termina por configurar una injusticia cometida por el gobierno ante la petición de resolver con veracidad un atentado al estado de derecho.

El resumen del evento fue algo como *Hemos encontrado el cadáver del autor intelectual como es nuestro deber; la procuraduría empleó literalmente todos los recursos disponibles y así, la justicia ha sido servida*. No hay resolución del caso convincente ni genuina como al final se supo: cuando se contraponen las pruebas que desmienten la versión oficial no hay más que repudiar los detalles caricaturescos de exageración de la verdad: la vidente y el juego al que se prestó la procuraduría sólo fueron la cortina de humo que ocultaba la verdad del asunto que todo un país demandaba.

¿Cómo se vinculan la mentira y la farsa?

Ahora es momento de explicar de qué manera se vinculan estos dos conceptos. Nuevamente es momento para ilustrar los detalles de la conexión.

(A.18) Un sujeto, J. expresa la siguiente conclusión de un estudio diciendo que es definitiva:

“43 personas fueron incineradas por una combustión de 16 horas a 1600 °C lograda con 15 llantas, ramas y botellas de plástico, en un área de 12 metros cuadrados.”

En este hipotético caso se muestra la manera en que debemos comprender el sentido de farsa: una ridiculización de la verdad. Quizá no sea la de mentir por mentir, quizá el objetivo sea algo social, político, religioso, etc., pero tienen en común es la manipulación del oyente. Es posible pensar en casos en que las farsas sean diseñadas para que el destinatario del simulacro sepa que está en medio de un engaño, pero sería forzar demasiado el sentido cotidiano de la expresión. Más que eso, sería hacer incoherente a la noción pues se diría algo como “yo te engaño, pero te aviso que te engaño. Entonces no te engaño.”

¿Cuál es la diferencia entre ‘farsa’ y ‘mentira’?

La farsa mantiene con la mentira un parecido claro: ocultamiento, modificación intencional del discurso. En el caso particular de la farsa la modalidad que adquiere es la de un montaje que pretende simular lo que de hecho sucedió, pero que altera en alguna medida el discurso. El montaje que crea la farsa es la selección, ordenamiento y empalme de la información para que ofrezca la impresión que se desee. Hay una manipulación intencional que depende del objetivo que quien realiza la farsa busque. Si entonces hay un manejo que responde a los intereses de un particular, los cuales son diferentes de respetar la verdad, la epistemología se involucra directamente, ya que se vuelve un asunto de trastocar evidencia para manipular las creencias del público.

Hasta este momento podemos establecer como conclusión momentánea que la farsa es una noción que opera directamente sobre algún material o argumento que cumple las funciones de prueba, evidencia o símil de la realidad para modificar las creencias que tenemos sobre ella. ‘Farsa’ no es un verbo sino un sustantivo que describe una realidad intervenida, trucada, modificada a placer de tal manera que sea visible la exageración o ridiculización de un caso.

Cabe destacar que algo verdadero expresado de manera ridícula puede ser una farsa, lo que revela un rasgo interesante para la noción que analizamos en este

momento. Históricamente la comicidad ha sido un medio especial para transmitir mensajes que en otras circunstancias no se podrían siquiera sugerir. Un ejemplo son los bufones en la corte de los reyes, personajes excéntricos encargados de complacer al rey y a los nobles a través de sus comentarios. Lo significativo del caso es que también eran los únicos que podían expresar verdades de manera tan grotesca y exagerada que causarían gracia a la audiencia. Verdad y humor se diluían en el mismo ejercicio donde sus rasgos se presentaban tan deformados que no era extraño encontrar a la verdad ridiculizada en boca de algún humorista. Y ocurre que en la actualidad pasa lo mismo.

3.4 Espurio

Por esta noción en español asociamos la pérdida de un estado original que decae en el presente. Está relacionado con los efectos degenerativos de aquello que solía ser. Así, tenemos sentencias como “No apoyaré los fines espurios de las empresas que a través de actos supuestamente caritativos justifican sus impuestos” o dicho de otra manera: “No apoyaré a las empresas que simulan invertir en causas sociales cuando en realidad es un pretexto para no pagar impuestos”. Otro uso más arcaico de esta noción es el que se hacía para establecer el origen ilegítimo o el no reconocimiento legal de paternidad de una persona, y entonces se empleaba “Eres el espurio de tu padre, no te corresponde herencia alguna” o de otra manera: “Tu padre no reconoce legalmente tu existencia, por tanto se te excluye de los bienes que haya podido legar a su prole legalmente reconocida”.

Para el usuario contemporáneo del español es claro que el último uso, el que refiere al no reconocimiento legal de la descendencia de una persona, es un atavismo superado institucional y socialmente. No obstante, es importante notar que ése es el sentido original. Se trata de algo falso, simulado, fingido, parecido,

etc., y que precisamente por eso no le corresponde lo que al original. Es un duplicado devaluado.

¿Puede la verdad transmitirse a través de lo que es espurio?

Nuevamente acudamos a una muestra que nos permita evaluar esta posibilidad:

(A.19) Luego del terremoto del 19 de septiembre de 2017, miles de personas acudieron a las oficinas de gobierno del Instituto de vivienda de la Ciudad de México para solicitar apoyo económico. Sin embargo, algunos presentaron informes espurios para justificarse como damnificados, aunque no lo eran, y poder aprovechar los recursos económicos destinados para los afectados.

En (A.19) podemos notar que la manipulación de los informes periciales oficiales fue tan hábil que hicieron pasar documentos simulados por reportes genuinos y conseguir hacerse de los recursos. La verdad no puede ser transmitida mediante un recurso que indica aquello ficticio o ilegítimo.

¿Puede aquello que es espurio expresarse a través de datos falsos?

Recurramos a la siguiente situación ilustrativa:

(A.20) En un acto oficial cierto presidente, llamémosle *F*, da un discurso acerca de la importancia de la legitimidad de las instituciones. En ese momento, se escucha gritar a alguien desde la audiencia:

–¡Presidente espurio!

Minutos después, un joven es sacado de la sala por varios agentes de seguridad. El acto continúa.

Supongamos que la legitimidad de las elecciones que ganó el presidente *F* fue un tema de discusión durante y después de su mandato. En ese contexto, la

exclamación del joven representa la opinión popular sobre la justificación de la institución del mandato de F; el acusador tiene pruebas para corroborar que su investidura es producto de un fraude electoral consumado y en esa conferencia está a punto de presentarlas pero al ser interceptado por elementos de seguridad no puede compartir sus evidencias para sustentar lo dicho. De esta manera, efectivamente, el mandato presidencial de F es un engaño y esto lo revelaría como un presidente espurio en principio, aunque no de facto ya que toda la simulación ha operado de tal manera que se le instituyó ante las autoridades competentes como vencedor de la contienda electoral aunque no lo fuera. La caracterización de lo espurio enfatiza la peculiaridad de aparentar lo que no se es, de ser el resultado fingido de un procedimiento fraudulento, de carecer o perder veracidad, legitimidad u honestidad.

¿Cuál es la diferencia entre lo que es ‘espurio’ y la ‘mentira’?

De inicio, mentir es el acto de declarar una creencia falsa a otra persona con la intención de que esta otra persona crea que esa declaración es verdadera. Mientras que lo que llamamos ‘espurio’ es la caracterización o rasgo de lo falso. La noción “espurio” la reservamos para cualificar algo como ilegítimo, injustificado o fraudulento. Es posible concluir tentativamente que la noción “espurio” se aplica a los resultados simulados de un proceso que bien podría arrojar secuelas genuinas pero que en algún punto éstas han sido suplantadas o trastocadas. Por eso se hablan de fines, objetivos, espurios, o bien un procedimiento político de dudosa legitimidad y con resultados incorrectos.

Para el caso de la descendencia bastarda, no es que los hijos fueran intercambiados por otros o que realmente no fueran hijos de sus progenitores. Llevaban a cuevas la calificación de ‘espurios’ no porque no fueran productos de un desarrollo biológico sino porque al momento de establecer su parentesco legal carecían del reconocimiento paterno y, en una época donde pertenecer a una

familia legalmente reconocida era sinónimo de aceptabilidad y reconocimiento social, es comprensible que el quebrantamiento de algo tan importante como contar con el registro legal donde el padre constatará institucionalmente su progenie constituyera una afrenta.

3.5 Perjurar

Este término pertenece a la familia de conceptos del mentir como calumniar, embuste o infundio. Esta noción sólo tiene sentido en contextos culturales y está fuertemente ligada a un aspecto más religioso y moral. Hay que tener muy claro que la noción de perjurio surge en el ámbito legal y remite a su vez al verbo 'jurar', que es la acción que alguien realiza al hacer una afirmación solemne ante una autoridad institucional. El perjurio consiste en la declaración pública ante una autoridad y testigos de que algo es verdad cuando en realidad quien lo afirma sabe que es falso. Por tanto, consiste en dar falso testimonio. La frase "Fueron castigados por perjurio" de inmediato nos remite a la idea de que se les aplicó una pena por faltar al derecho asentando lo que en realidad es falso como si fuera verdadero o a la inversa, lo verdadero como falso. El caso es que el perjurio es una mentira oficializada ante una autoridad jurídica o religiosa.

¿Se puede perjurar con la verdad?

En español existe una expresión curiosa que podemos plantear a través del siguiente caso:

(A.21) Gilberto está en x lado, llega Jaime y le dice algo del coche y luego se va. Gilberto pone sus llaves en x parte pero lo olvida. Antes de marcharse se da cuenta de que no tiene sus llaves y se las pide a su amigo Gilberto.

-¡Basta de bromas Jaime, entrégame las llaves porque ya es muy tarde y mañana tengo que trabajar temprano!

-Te juro y perjuro Gilberto que no me entregaste las llaves de tu coche.

En efecto, Jaime no tiene las llaves de su amigo. Para hacer más efectivo su dicho, emplea el término perjurar como una forma de fortalecer su honestidad. Es un uso muy frecuente el que se hace de esta noción porque tiene un efecto poderoso: el de confirmar como última instancia que lo que se dice es el caso. Aquí la duda es ¿si se apela a perjurar algo como verdadero es suficiente para que lo sea? Evidentemente que no, pero hay un componente que vuelve este uso de perjurar algo más seguro para Gilberto: la confianza que tiene en Jaime. Este elemento nacido del trato constante o cercano, hace que lo que realiza Jaime al decir perjuro disipe las dudas de su amigo. En principio, la confianza es una seguridad psicológica más cercana al acto de creer que al de conocer en la medida de que se carece de pruebas para afirmar algo como verdadero. No obstante, (A.21) no es el caso que responde a nuestra pregunta de si es posible perjurar y decir la verdad a la vez. Y lo cierto es que parece improbable que pueda hacerse algo así.

¿Se puede perjurar a través de la falsedad?

Al revisar los casos de perjurio es más claro que su razón de ser sea la de romper el juramento legal y desconocer el compromiso con la veracidad al presentar falsedades como verdades en un contexto institucional. Analicemos la siguiente situación:

(A.22) Un sujeto se presenta a levantar una denuncia contra su vecino alegando que éste entró a robar a su domicilio.

–¡Declaro que ese rufián aprovechó para entrar anoche a robarme! Yo lo escuché claramente hablar mientras saqueaba la planta baja de mi casa

–¿Jura que lo que declara ante el juez es la verdad?

–Sí, lo juro.

–Déjeme decirlo para que quede muy claro: su vecino murió la semana pasada y es imposible que él haya sido el responsable.

En (A.22) tenemos una modalidad del perjurio: afirmar algo que el declarante sabe que es falso. En este caso aún y cuando es verdad que el denunciante sabe perfectamente que fue robado, hizo una declaración formal refiriendo a un hombre específico como el culpable del delito. Al imputar a su vecino confirmó una falsedad como si hubiera sido lo que realmente sucedió. Y la gravedad aumenta en dos aspectos: primero, el quebrantar el juramento que formalmente le obligaría a ser veraz en su declaración; segundo, el asegurar que escuchó a una persona concreta cuando a todas luces sabe que a quien acusa no lo hizo.

(A.23) Se le pregunta a una joven que fue asaltada recientemente si sostiene que un sospechoso X es el responsable. Ella lo reconoce como su infractor; sin embargo, no puede confirmarlo porque la han amenazado con lastimar a su familia si declara en contra de X.

–¿Jura que lo que declara ante el juez es la verdad?

–Sí, lo juro. Y no, este sujeto no robó mis pertenencias.

El ejemplo (A.23) nos muestran otro aspecto del perjurio: el de aseverar públicamente ante un tribunal y negar la verdad. Aunque las circunstancias hayan sido tan desfavorables como para desalentar a la denunciante, no cabe duda que ha cometido perjurio por que niega algo de lo que tiene pleno conocimiento. No está negando simplemente la posibilidad de que el indiciado sea el culpable, sino que objeta directamente algo que sabe que es verdadero, que X es su asaltante.

(A.24) En un juicio contra un menor infractor, se le pide al médico que lleva atendiendo al enjuiciado que rinda el informe de su diagnóstico. El médico se exime de presentarlo apelando al principio de confidencialidad establecido entre médico y paciente. Se niega a pronunciarse oficialmente a

favor o en contra sobre si la condición de su paciente es factor relevante para los cargos de los que se le acusa al menor.

Un cuidadoso análisis de (A.24) revela otra característica posible del perjurio, la omisión de la verdad: consiste en ocultar, privar o reservar total o parcialmente información que es considerada como relevante para la resolución del juez. En el ejemplo planteado la omisión se da cuando el perito se abstiene de compartir el dictamen médico que es potencialmente importante para obtener un fallo definitivo del caso.

¿Cuál es la diferencia entre ‘perjurar’ y ‘mentir’?

Hablar de ‘perjurio’ sólo tiene sentido dentro de las sociedades que obedezcan las reglas de cierta cultura jurídica. Esta noción entraría en la teoría de John Searle (1969) de los actos de habla directivos, en tanto que se instituye un evento a través de un testimonio donde idealmente se esperaría que este relato fuera veraz; todo esto se hace bajo la orden de una autoridad jurídica y después de haber hecho un compromiso solemne y público con la verdad.

Así, los testimonios cumplen una función importante para la resolución de conflictos mediante la implementación de aparatos jurídicos, nuevamente de origen social, que asegurarían el dictamen más apropiado para las faltas enjuiciadas. Sin embargo el perjurio es una seria obstrucción al aparato legal, por lo que se supone que incurrir en un testimonio falso aleja la restitución de la justicia del asunto a tratar. Perjurar es una noción muy específica con un contexto de acción y consecuencias concretas por lo que es sencillo distinguir su caracterización y diferenciarla de la de la mentira.

Aunado a lo anterior, es importante establecer como conclusiones breves al menos tres rasgos importantes sobre las modalidades del perjurio: confirmar la

falsedad, negar la verdad y omitir la verdad. No es lo mismo que bajo un juramento se asienten eventos que no ocurrieron, se nieguen los que acontecieron u otros se reserven de ser declarados. El perjurio que asienta falsedades no tiene los mismos efectos en el testimonio y en el juicio resultante del juez añadir información apócrifa porque esto resulta en un engaño para quien evalúa la falsa declaración. Quien comete esta modalidad tiene pleno conocimiento de que lo que dice es una alteración hecha a conveniencia, premeditada e intencional.

La otra posibilidad de cometer perjurio es a través de la negación de la verdad que es asentar lo opuesto a la verdad. Nuevamente en este caso la declaración resultante es engañosa para el juez pues se le imposibilita el acceso a la información genuina. Quien niega la verdad lo hace de manera intencional y premeditada de forma tal que se logra obstruir la claridad del caso.

Una última posibilidad de perjurio es la de omitir la verdad activa o pasivamente. Activamente cuando alguien se abstenga abiertamente a compartir información que sabe para un caso; pasivamente cuando simplemente se deje escapar la oportunidad de confirmar o declarar lo que sepa del caso. Sin embargo en la reticencia de la verdad no podemos decir que se logre engañar al juez. No puede darse el engaño o la mentira cuando se desconoce el contenido de la declaración. Que el declarante apele a su prerrogativa de reservarse a declarar le excluye de engañar y/o de mentir.

3.6 Falsificar

Por 'falsificar' entendemos el acto de alterar objetos materiales, la modificación del carácter genuino de algún bien. Seguramente eso es lo que se desea comunicar cuando se expresa "Cayó ante las autoridades un famoso falsificador de certificados" donde se señala que, aunque la reproducción de algún documento

oficial podría llegar a ser de una manufactura impecable, existen personas habilidosas para proveer tales legajos y al hacerlo están usurpando funciones oficiales. Cualquier individuo que carezca de los permisos autorizados incurre en el delito de hacer pasar un papel con validez oficial cuando en realidad no la tiene. Es así que se entiende la falsificación como aquello falso en la acción, la reproducción de cosas sin la autorización, permisos o derechos para hacer pasar algo como auténtico cuando no lo es.

(A.25) En nuestro país, el consumo de cosas, productos, enseres, etc., falsificados ronda el 54% de las ventas que reporta el comercio formal. Las causas más populares: precios accesibles y la calidad de las copias apócrifas.

Lo que se desprende de (A.24) es que la falsificación es exitosa porque tiene en gran consideración un referente genuino, un modelo acreditado para imitarlo lo mejor posible. No es que se emplee la verdad para falsificar sino que habiéndose establecido un modelo original se le imita fuera de los cánones o permisos con los que fue hecho. Y de esta manera ese modelo reconocido como auténtico es la piedra de toque de la falsificación.

¿Cuál es la diferencia entre ‘falsificar’ y ‘mentir’?

Al intentar pensar en ejemplos dentro de nuestro idioma que clarifiquen nuestro uso de “falsificar” pensamos en aquellos que hacen referencia a cosas, enseres, obras, etc. pero no encontramos sentido en hablar de enunciados o proposiciones falsificadas. Entonces, la primera distinción que debemos tomar en cuenta es que hay que mantener bien diferenciados el plano de lo falso en el lenguaje y lo falso en la acción. No son simplemente intercambiables.

Una de las principales distinciones es que existen rangos para el caso de la falsificación: se habla de que existen falsificaciones mejores que otras. Cuando la

copia es tan idéntica a la original, se dice que es una falsificación de calidad. Caso contrario a la mentira, pues de ella no se habla en grados como si hubiera una mentira más exacta que otra; simplemente hablamos de que hay o no mentira. De hecho decimos que alguien es muy bueno o muy malo para mentir. Lo decimos sin término medio entre estas habilidades.

Se le dice 'falsificación' a aquello que es un duplicado y carece de los permisos reconocidos. Es indiferente para la mentira contar con alguna instancia que la permita, mientras que para hablar de casos de falsificación sí es fundamental que lo falsificado carezca de permisos, respaldo de leyes o reconocimiento institucional para estar ante un producto apócrifo. Esto quiere decir que hay un contexto cultural e institucional que legitima o no los orígenes, procedimientos y resultados que ocurran bajo sus límites. Es cierto que todos podemos escribir en un papel que somos ciudadanos legales de cierto país y eso no lo instituye como un hecho que pueda admitir un tribunal; al contrario, hay un andamiaje institucional que establece criterios para emitir papeles que den fe de si poseemos el reconocimiento de una ciudadanía por parte de un gobierno dado o no.

Por otro lado, existen ciertos ámbitos donde el autor es tan importante para la consideración de una obra que en cuanto otra persona recrea sus resultados éstos son ya falsificaciones. En contraste, hay algunas mentiras en las que el origen importa de tal manera que, si no son dichas por cierta fuente, entonces se trata de mentiras. Por ejemplo, cuando hay un anuncio sobre algún tema de salud y no lo dice una autoridad competente probablemente se trate de una mentira. Pero hay otras modalidades en el mentir en las que es irrelevante la fuente de origen. Esto no ocurre con la falsificación pues, como es el caso del arte, donde es fundamental que la autoría sea reconocida explícitamente y cuando no ocurre así estamos ante casos de falsificación.

Es apropiado establecer en este momento algunos puntos que funcionen como conclusiones temporales para esta sección. En primer lugar, lo que hay que decir

es que en relación con la falsedad se admiten 'grados de calidad en la falsificación', lo que distingue mejores productos falsos que otros. Al contrario, no podemos hablar de calidad en relación con la mentira.

En segundo lugar, la falsificación resulta cuando ciertos lineamientos legales para la emisión, producción, venta, etc., son quebrantados y las reproducciones que carezcan de esos reconocimientos validados culturalmente sean consideradas falsificaciones. La cosa resultante falseada lo es porque adultera o modifica el original genuino o porque quien realiza la copia carece del derecho de llevar a cabo tal copia. Así que, si bien no se falsifica con lo genuino o auténtico, sí es el arquetipo que modela a las reproducciones falsificadas.

En tercer lugar, otro rasgo importante para el caso de la falsificación es el elemento de la autoría. Como parte de ciertos ámbitos específicos determinar que hay un autor conocido detrás de algún producto ofrece seguridad de que tal obra es genuina. Cuando cualquier otra persona intenta copiar obras o estilos, aunque estos sean de altísima calidad, son considerados como falsificaciones.

3.7 Calumniar

A grandes rasgos, es común entender esta noción como una acusación falsa, una imputación apócrifa, o el descrédito de alguien. Así, podemos decir que mediante "Lo calumniaron y perdió su trabajo" se quiere expresar que debido a una declaración falsa motivada por el deseo de dañar públicamente una persona, ésta se encuentra desempleada.

¿Se puede calumniar a otra persona empleando la verdad?

Hagamos el ejercicio de ilustrar un caso donde se observe la posibilidad de calumnias que se fundamenten en la verdad:

(A.26) Un hombre le espeta a su vecina:

–Estamos hartos de que sea tan ofensiva con su marido y sus hijos, ¡se merece una demanda por maltrato y violencia intrafamiliar!

Esto lo hace basado en que escucha muchos gritos que provienen de su casa y asume que son provocados debido a su conocido mal genio. La mujer le responde:

–A ver cómo le hace, ¡ya tengo una y no me ha pasado nada! Y mejor no se meta en donde no le llaman.

Lo cierto es que la mujer sí tiene una demanda de violencia intrafamiliar, pero con su antigua pareja.

En (A.24) se puede decir que no hay tal cosa como una calumnia porque el vecino sí está diciendo la verdad, aunque él no lo sepa; no está incurriendo en ningún descrédito en detrimento de su vecina. El hecho de que casualmente la mujer agresiva sí tenga una demanda en su contra y el vecino ignore este hecho no impide la apreciación sobre su carácter pendenciero. Es claro que no se puede comprender la noción de calumnia si alguien intenta crear o hacer correr mala fama sobre un tema que resulta ser verdadero.

¿Se puede calumniar a otro empleando datos falsos?

Ésta es la situación que con mayor pertinencia entendemos los usos de ‘calumnia’. Pongamos por muestra:

(A.27) En tiempos de pre campaña electoral, un candidato expresa en una entrevista radiofónica sobre su contrincante:

–Mi opositor, Juan López, ha demostrado constantemente que lo suyo no es la dirección de un pueblo a su mejor desarrollo. Sólo basta con rastrear los fondos públicos para saber que los utilizó para su propio beneficio.

–Candidato, ¿lo está acusando directamente de ser el responsable de la deuda pública adquirida luego de su mandato? Hasta ahora nadie ha presentado pruebas fehacientes.

–Así es: que no hay pruebas que lo inculpen demuestra que nuestro Juanito no tiene un pelo de tonto.

Este es un ejemplo donde claramente se muestra que las calumnias hacia otros generan, entre otros males, desconfianza que oscila entre un mayor o menor agravio moral: la calumnia es un falso que se levanta sobre una persona con toda la intención de dañarla mediante la propagación a gran escala de tal falsedad. Sus consecuencias como la mala fama o la suspicacia son poco deseables en el ámbito social, que es donde puede observarse sus impactos.

¿Cuál es la diferencia entre la ‘calumnia’ y la ‘mentira’?

La calumnia se distingue por sus consecuencias más relacionadas con la moral. La mentira es un concepto que evalúa o caracteriza al discurso que no transmite la veracidad de los hechos. Así se habla de que la evidencia astronómica descarta como verdadera la teoría geocéntrica ptolemaica, y que muchas de sus aseveraciones son una *mentira concerniente al universo*. Pero no decimos que sus aseveraciones sean una *calumnia sobre el universo*. No tiene sentido decirlo porque los juicios morales no se aplican a entidades naturales. Este tipo de frases parecen ser propias de un estilo retórico o poético que intenta dotar a la naturaleza de rasgos análogos a los de la humanidad y que por tanto, las falsas explicaciones puedan ser tenidas como ultrajantes calumnias. Pero no es el caso. Lo que ocurre cotidianamente es que se reserven términos como calumnia a la caracterización de hablar mal de alguien.

Llegados a este punto hay que establecer ciertas conclusiones temporales. La calumnia es una noción arraigada en el ámbito moral y sus consecuencias usualmente no abandonan tal carácter social. Otro rasgo importante es que se trata de una noción que se distingue por su objetivo, el cual consiste en pervertir la imagen pública de una persona, por lo que importa la facilidad con la que los demás puedan enterarse. No ocurre como con la mentira que puede ser expresada en círculos muy privados; la calumnia precisa esparcirse lo más posible, llegar a ser un comentario difundido, convertirse en tema recurrente para que la reputación, honorabilidad o confianza sean destruidas o seriamente fragmentadas. La calumnia busca resultar en un daño moral intencional donde el peor de los efectos es el descrédito y desconfianza en la honorabilidad de la figura calumniada.

3.8 Confundir

Hay un verbo empleado en español que sirve para indicar desorganización de elementos, indiferenciación o mezcla de información. Al usar el término confundir señalamos que estamos cercanos a equivocarnos o errar en las apreciaciones, juicios, argumentos, etc. debido a la falta de claridad. Muchas veces hemos escuchado la siguiente recomendación: “No te confundas, el asunto es más difícil de lo que crees”; fácilmente podríamos traducir a otra expresión a otra como “No te equivoques, el asunto es más difícil de lo que crees” y la expresión mantiene su sentido. La confusión está fuertemente ligada a un error de interpretación causada por el desorden de información –aunque también es viable confundirse porque el asunto es complicado de entender–. Es posible que nadie nos confunda y nosotros mismos caigamos en el error en un momento de poca lucidez mental y nos confundamos. También existe la posibilidad de que otra persona decida confundirnos intencionalmente. Lo importante es que estar confundido es de una u otra manera estar equivocado. La pregunta es: si hay muchas formas de

equivocarse, ¿cuál es la peculiaridad de la confusión? Yo sostengo que es tomar una cosa en lugar de otra. Ese es el punto. Y si alguien puede inducirte a errores de esa clase ¿miente si lo hace? Pudiera ser que no necesariamente; para despejar este asunto vale hacer las aclaraciones que a continuación expongo.

¿Se puede confundir a otra persona empleando datos fidedignos?

Es posible que quien elabora un engaño pueda lograrlo con información verídica pero la manera de exponer esa información es lo que provocará una mezcla desorganizada de creencias para el receptor, de tal manera que el mensaje que recibe es impreciso. Así mismo, una persona podría estar en la creencia de haber comprendido claramente un mensaje y en realidad estar errado. Así, las confusiones pueden ser generadas intencionalmente por un hablante, es decir, puede expresarse una proposición premeditadamente confusa que suscite una mala comprensión en quien la recibe. Tomemos el caso:

(A.28) En un puesto de frutas, el vendedor tiene dos grupos de un mismo tipo de fruta exótica y coloca un cartel de precio bajo sobre esta mercancía, pero no indica que tal cifra corresponde al producto más pasado y menos apetitoso. Al final esta estrategia confunde a sus compradores que no pueden diferenciar que el cartel refiere a la fruta pasada porque intencionalmente el frutero decidió confundir a través de la presentación de un dato verídico.

¿Se puede confundir a otro empleando datos falsos?

Cuando intencionalmente se persigue que otro individuo caiga en el error se puede echar mano de cualquier estrategia. Es viable que mediante la presentación de datos falsos se logre confundir a otra persona, así, ¿cómo podría no

confundirse si explícitamente se le presentan falsedades como verdades?
Ejemplifiquemos esto:

(A.29) En su primer día de trabajo en un edificio de oficinas, Carlos es llevado en auto por Teresa hasta el estacionamiento del edificio: le muestra que hay bastantes lugares libres dónde dejar su auto. Lo que ella no le dice a Carlos, a pesar de tener pleno conocimiento, es que esos espacios libres corresponden a otras oficinas y que eventualmente el propio Carlos no podrá dejar su auto en tales cajones.

Parece que Carlos es víctima de una confusión en tanto que le consta una parte de la información pero se le ha ocultado otra; sin embargo (A.29) parece un engaño mediante el uso de información verídica y no responde a lo que queremos determinar. Reformulemos:

(A.30) En su primer día de trabajo en un edificio de oficinas, Carlos es llevado en auto por Teresa hasta el estacionamiento del edificio: le muestra que hay bastantes lugares libres dónde dejar su auto. Ella le dice:
–Muy pronto podrás dejar tu auto estacionado donde más te convenga, ya viste tú mismo que hay bastantes opciones.
Lo que ella no le dice a Carlos, a pesar de tener pleno conocimiento, es que esos espacios libres corresponden a otras oficinas y que eventualmente el propio Carlos no podrá dejar su auto en tales cajones.

En el caso (A.30) hay una declaración explícita en presentar falsedades como verdades y, como consecuencia pensable, Carlos confiará en que Teresa se refiere a tales cajones y no a otras opciones de estacionamiento. ¿Estamos ante un caso de confusión mediante falsedades o ante una mentira? En seguida analizo a detalle los aspectos que podrían responder a esta pregunta.

¿Cuál es la diferencia entre ‘confundir’ y ‘mentir’?

Hay que partir de una caracterización del concepto de mentir a través del análisis de los casos típicos empleados cotidianamente por los usuarios del español y contrastar tales resultados con los del verbo confundir. Es importante preguntarnos qué entendemos por ‘mentir’. A grandes rasgos, la mentira es declarar una creencia falsa a otra persona con la intención de que esta otra persona crea que esa declaración es verdadera. Por otro lado, la confusión es la indiferenciación, mezcla o desorganización de la información.

(A.26') Cuando Ana se acerca al puesto de frutas, toma 1kg del grupo más fresco y el frutero le cobra de más, ciertamente ella podría sentirse confundida porque la cifra no corresponde con su suposición del precio del producto. En ese momento, puede darse el siguiente diálogo:

–Señor, me está cobrando de más.

–No es cierto, el letrero del precio barato está encima del montón al que le corresponde. Que usted haya agarrado sin preguntar es su problema.

El vendedor aprovecha el error momentáneo de Ana para decirle una mentira, que en este caso es no aceptar que una de sus estrategias de venta es *aparentar* precios baratos de productos de alta calidad. Aquí la confusión favorece la aparición de una mentira.

(A.27') En el segundo día de trabajo, Carlos le dice a Teresa:

–Llegué a los cajones que me mostraste ayer, pero me dijeron que no eran lugares para nuestra oficina.

–Pero yo te dije que lo dejaras donde te convenía, nunca te dije que en esos cajones precisamente, ¿o sí?

Teresa le miente a Carlos porque las palabras del primer día fueron elegidas específicamente para resultar ambiguas y no se lo dice explícitamente. Deja a

Carlos con una sensación de confusión sobre si entendió mal él o si ella le está mintiendo.

(A.28') Carlos llega en su segundo día de trabajo a los cajones de estacionamiento y el guardia en turno le impide ubicarse en una zona específica. Carlos se sorprende pues lo que a él le consta es que hay un lugar óptimo para estacionarse. El agente de seguridad le dice:

–Joven, estos lugares donde quiere estacionarse no corresponden a su zona de trabajo, Usted está confundido.

–¡Pero me dijeron ayer que estos eran los lotes apropiados! ¿los cambiaron hoy?

–No, no le dijeron bien. Estos son cajones reservados.

Con cierto recelo e incertidumbre sobre si había entendido bien las indicaciones de Teresa, Carlos se aleja.

Este caso de confusión refleja un aspecto importante: usualmente cuando se habla de estar confundido, la responsabilidad de estarlo recae sobre el receptor; casi siempre se dice: tú te confundiste lo que enfatiza a la confusión como la inseguridad, ambigüedad o poca claridad de información que adquiere, mantiene o comparte el individuo. De igual forma el uso del 'se' reflexivo como "me confundí" se refiere a que la persona se responsabiliza así misma de no comprender el mensaje. Hay cierto rasgo en la 'confusión' que le hace ser una noción que atañe al individuo, como si estar confundido resultara únicamente por su fuero, y que las circunstancias que le rodean, datos imprecisos e informantes deshonestos en este caso, no necesariamente son causales de su confusión. Alguien podría decirle a Carlos "¡No hubieras confiado en Teresa!" pero usualmente la actitud que tomamos ante nuestros informantes es de confianza. En secciones futuras regresaremos a este análisis con mayor profundidad.

Hasta este momento podemos establecer algunas conclusiones provisionales. Primera: Lo central de este punto es que estar confundido es de uno u otra

manera estar equivocado. La pregunta es: hay muchas formas de equivocarse, ¿cuál es la peculiaridad de la confusión? A esto se responde: que se toma una cosa por otra.

Segunda: la confusión describe la equivocación de una persona de manera tal que es suya la responsabilidad de estarlo. Ya se ha escrito que este rasgo contrasta con los casos de la mentira porque si descubrimos que nos han mentado, entonces determinamos la mentira y al otro como la causa de la equivocación.

3.9 Despistar

Primero hay que decir que ‘despistar’ es un verbo que en español indica perder la pista, distracción o bien un llamado a la discreción; pero también esta palabra suele ser sinónimo de ‘confundir’. por este motivo, es necesario explorar los usos que se emplean bajo este término y esclarecer su relación con el concepto de mentir. Así, a veces tenemos expresiones como “Al principio, su falsa amabilidad me despistó respecto a su hipocresía” queriendo decir algo similar a “Al principio, su falsa amabilidad me ocultó su hipocresía”. Pero también tenemos otros casos como cuando alguien dice “Me despisté por un momento y perdí mi mochila”, queriendo aceptar una falta de atención que derivó en el extravío de un bien personal; en este uso no hay ningún vínculo con la acción o el efecto del mentir. Un tercer caso es cuando se le pide a una persona algo como “¡No seas tan obvio en tu interés, despista un poco!” este uso revela una conexión interesante porque podría interpretarse como un simple llamado a ser más prudentes o recatados; sin embargo hay una clara intención de ocultar, fingir, esconder o confundir sobre un estado específico para que la situación parezca otra.

¿Se puede despistar a otra persona respetando la verdad?

Parece plausible que se le puede hacer perder la pista a alguien ateniéndose a los hechos. Tomemos por caso:

(A.29) Se encuentra una persona de edad avanzada sentada en el piso, usa lentes oscuros y a sus pies hay un recipiente donde hay algunas monedas. El hombre no dice ninguna palabra y conserva su sitio por un largo tiempo. En ese transcurso varias personas depositan su dinero en la vasija. En un momento de la jornada, el hombre se levanta, hace señas a un auto a lo lejos, toma el recipiente, guarda los lentes en su camisa y aborda un taxi que lo aleja del lugar.

Se trata de un falso mendigo que dispuso todo un escenario para despistar sobre su condición de salud y obtener un beneficio económico de ello. El caso es que no había ningún letrero, no realizó ninguna súplica o petición que hiciera explícita su ceguera. Sin embargo, su actitud puede perfectamente despistar al transeúnte habituado a tales personajes de las calles del país. El dato que respeta la veracidad es que no hizo ninguna exclamación oral explícita sobre mendigar y aún así logró despistar a quienes le ofrecieron su dinero suponiendo que se trataba de un hombre ciego necesitado del dinero de las personas.

Es importante hacer un par de aclaraciones en este momento. Es cuestionable admitir que una declaración sólo puede ser la materialización de sonidos articulados o signos escritos en un mensaje. En efecto, alguien que observa actitudes, poses, ademanes o gestos en otra persona sin que medie la oralidad o la escritura también puede comprender un mensaje más o menos de manera eficaz. Es cierto que, por ejemplo, levantar el pulgar no significa lo mismo en todos los contextos ni a través de la historia; pero eso no indica que no podamos hablar de una *declaración* en la puesta en escena de nuestro sujeto del caso (A.29). Este individuo sí declaró un mensaje y sí despistó sobre su verdadera condición y propósito. La explicación es que gestos, muecas y demás ya vienen cargados de

significado. Es lo mismo decir 'sí' que señalar con el pulgar hacia abajo para que maten al gladiador. "Lenguaje" es algo más que meras palabras.

¿Se puede despistar a otro empleando datos falsos?

Por supuesto, al presentar como verdadero algo que en realidad no lo es, se puede despistar como se desee:

(A.29') Se encuentra una persona de edad avanzada sentada en el piso, usa lentes oscuros y a sus pies hay un recipiente donde hay algunas monedas. El hombre no dice ninguna palabra y conserva su sitio por un largo tiempo. En ese transcurso varias personas depositan su dinero en la vasija. En un momento de la jornada, el hombre se levanta, y un joven lo interroga:

–¿Necesita ayuda?, ¿le busco su bastón o a su perro lazarillo?

–No, no tengo nada de eso, nomás estaba descansando.

Hace señas a un auto a lo lejos, toma el recipiente con las monedas, guarda los lentes en su camisa y aborda un taxi que lo aleja del lugar.

Lo cierto es que en (A.29') despista con su actitud e intención al apelar a un descanso que tomaba, queriendo implicar que no buscaba verse beneficiado con el dinero recibido. En este ejemplo hay un afán por ocultar y fingir una situación para sacar ventaja. Se manipula la veracidad y se despista a los otros para que interpreten una cosa diferente a lo que es el caso.

¿Cuál es la diferencia entre 'despistar' y 'mentir'?

Las mentiras pueden asumir elementos del despistar, pero conviene diferenciar entre una persona que es despistada de aquel que intencionalmente despista. Se dice que alguien es despistado cuando se distrae constantemente, encuentra difícil concentrarse o que se ve imposibilitado a organizar sus pensamientos que

se *extravía* entre ellos. A quienes identificamos como despistados no les adjudicamos mala intención cuando ocasionalmente provocan algún entendimiento erróneo de la información. Definitivamente no pensamos que buscan mentir, sino que hasta justificamos tales eventualidades como *malos entendidos*. El despistado es más bien víctima de su propia tontería. El despistado se equivoca a sí mismo. O sea, no necesita que alguien lo despiste: él se despista a sí mismo.

Caso contrario de quienes despistan intencionalmente. Tomemos por caso:

(A.30) Daniela presta sus servicios como becaria en un laboratorio de investigaciones médicas. Como medida de control del proyecto, debe registrar sus entradas y salidas a las instalaciones; al hacerlo, también queda la evidencia que le permite recibir una suma de dinero por sus servicios. Pronto descubre que si firma por adelantado las fechas de su actividad, ella puede ausentarse cuanto tiempo desee sin que se le descuenten las inasistencias. De esta manera, termina por registrar su supuesta actividad cuando en realidad no la desempeña.

En el caso (A.30) se observa a una persona que deliberadamente ofrece evidencias, pruebas o pistas sobre algo que falsea la realidad. Hay premeditación en el sentido de provocar deliberadamente una impresión sobre lo que no es. El objetivo de quien actúa de esta manera es ocultar la verdad. Es hacer algo intencionalmente para encubrir la realidad y verse beneficiado.

De lo antes dicho puedo proponer algunas conclusiones. Primera: despistar a alguien es como encarrilarlo por un sendero equivocado. Cuando le decimos a una persona la frase 'es un despistado' nos sirve para indicar que siempre se equivoca, toma una cosa por otra, se confunde fácilmente. Y esto es una clara diferencia con los casos de la mentira. Por eso despistar no es mentir.

Segunda: Podemos mentir a través de actos, de los hechos, sin hablar (con la mirada, con muecas, gestos, etc.), lo que revela que el lenguaje es algo más que las palabras pronunciadas o escritas. De ahí la importancia de reconocer en la comunicación la complejidad de sus elementos. Para el tema de la mentira en ámbitos del lenguaje no verbal parece menos un asunto de 'mentiras especiales' y más bien se trata de un concepto que da sustento a las mentiras.

3.10 Desorientar

Al hablar de desorientar con frecuencia se refiere a la acción de desubicar, extraviar el sentido de algo. Así encontramos expresiones como "Sal a la calle con ropa vieja para desorientar a los ladrones" quien la usa quiere decir algo como "Intenta jugar con tu apariencia como una manera de evitar ser víctima de la criminalidad". También existe la frase "Me desorientó con su actitud errática" cuando alguien está inseguro ante una actitud desconcertante de otra persona; quizá en otros términos se diría "No supe qué hacer por la actitud que tomó, la conducta que desplegó, etc." Esta sensación que llamamos desorientación surge de una percepción que trasgrede lo esperado, habitual o conocido. En las frases que acabamos de examinar tenemos dos situaciones básicas: que podemos actuar con el propósito de desorientar o que también podemos estar a expensas de un acto de desorientación. Cabe añadir que 'desorientar' se piensa vinculada a su raíz 'orientar'. Desorientar a alguien implicaría alejarlo del lugar al que pretende llegar o dar indicaciones imprecisas. También pienso que se usa más con el 'se', de tal manera que es uno mismo quien se pierde, por el lugar u otras condiciones.

¿Se puede desorientar a otra persona empleando datos fidedignos?

Iniciemos con un ejemplo que podría servir para afirmar lo anterior.

(A.31) En cierto país democrático están a punto de realizarse comicios electorales. Desde hace tiempo hay una gran expectativa entre la gente porque la opinión generalizada es que en esta ocasión el partido que ha ocupado los cargos más importantes será derrotado por una alternativa política de izquierda. Ante este panorama, una de las empresas encuestadoras publica semanalmente los índices de aprobación a las propuestas de los partidos. En una de esas ocasiones, la cabecera de su estudio dice: (i) “La gente sigue votando por la opción política conocida.” Otra más (ii) “Continúa el apoyo contundente: 28% de intención de voto al partido en funciones” o también (iii) “Resultados electorales reñidos pero con un claro vencedor”. A primera vista los encabezados podrían ser interpretados como que la encuestadora da por claro vencedor al partido político oficial.

Sin embargo al leer el resto del artículo podríamos encontrar que bajo el encabezado (i), hay en efecto votantes que mantienen su decisión al partido que conocen, pero esto es irrelevante. Lo que deseamos conocer en un artículo referido a encuestas es conocer la evidencia de lo que se proyecta que pasará. Hay otros que cambiarían su voto y tampoco agrega información pertinente. El artículo bajo el encabezado (ii), que haya 28% de intención de voto, en efecto podría indicar contundencia, pero no victoria; de hecho, en el artículo podría mostrar que los otros partidos suman un 33% ó 38% de intención de voto, lo que representaría una derrota para el régimen en curso. Por último en (iii) tenemos otro título neutral y poco claro; no es informativo ni explicativo, pero sí podría tomarse como tendencioso. De hecho los tres encabezados lo son al presentar una frase como concluyente e informativa cuando en realidad no hace nada de lo anterior.

Por consiguiente lo que ilustra (A.31) es la estrategia de presentar cierta evidencia de manera favorecedora a un grupo pero empleando formas de expresión que resultan desorientadoras para el público. Se ofrecen “pruebas”, pero no de manera

neutral o informativa. Al contrario, la información está colocada de tal manera que sugiera la impresión de una situación posiblemente errónea sin poder ser acusados de mentir al público. Es por casos como estos que podemos aceptar que es posible desorientar respetando los casos verídicos.

¿Se puede desorientar a otro empleando datos falsos?

De entrada la respuesta es evidente: sí es posible. Examinemos un caso que lo ilustre:

(A.32) Andrés y Susana deciden salir de vacaciones, pero tienen recelo en hacerlo por los altos niveles de delincuencia que hay en la colonia donde residen. Entre los dos planean una estrategia para intentar evitar que los ladrones entren en su casa: a cambio de un pago, le piden a un vecino de relativa confianza que vaya cada tarde, pase en la casa cierto tiempo y deje las luces prendidas. De hacerlo bien, esto seguramente provocará la falsa impresión de que la casa está habitada todo el tiempo. Como última medida de precaución, Andrés le dice al vecino que no está absolutamente seguro de su fecha de regreso para llegar mucho antes de lo previsto y comprobar que la persona realice lo convenido.

Lo que acabamos de describir en (A.32) refleja la desorientación con datos falsos, pues Andrés le dice a su vecino que no sabe cuándo regresará, mas en efecto sí lo sabe, para asegurarse de que la otra persona cumpla el pacto convenido. Suponemos que el vecino no tiene razones para desconfiar de la palabra de Andrés, por lo que seguramente cumplirá con el convenio sin sospechar que quieren *sorprenderlo* cumpliendo con su parte del plan.

(A.33) Aura se presenta a sí misma como una prestidigitadora callejera. De vez en cuando se le une Lucía y cuando se juntan aprovechan para recolectar monedas que los asistentes les brindan y para robar a los participantes de cierta rutina. Lo que hacen es distraer a una persona del

público (le tocan constantemente el brazo, el hombro, la mano, etc.) y nunca pierden el contacto visual con ella. Tras algunos momentos de cambiar su billetera de lugar, *aparecer* y *desaparecer* una moneda, etc., el truco final es el de retirar el reloj de la víctima para que luego aparezca dentro del bolsillo del participante. El truco es hacerlo sustituyendo el reloj genuino por otro de menor valor.

En esta situación hay una evidente desorientación que no es verbal y que recibe el participante de la rutina por no estar familiarizado con el nivel de distracción y concentración necesarios en una práctica de ilusiones callejeras. Más aún, era de esperarse que se viera burlado o desorientado a través de esta clase de juegos en los que socialmente es aceptable y común que los trucos realizados sean sólo con propósitos lúdicos y de diversión. Donde el asunto se complica es cuando estos espectáculos se promueven como una cosa y terminan siendo otra. Se presentan como una rutina de prestidigitación inofensiva cuando en realidad es la fachada de un robo.

¿Qué aplicaciones diferentes existen entre ‘desorientar’ y ‘mentir’?

En los casos en los que desorientamos a alguien, entra en marcha una justificación en términos de astucia o de ingenio. Cuando se desorienta a otros es porque los demás carecen de la agudeza mental para detectar tales tácticas. Y hablamos de desorientar al enemigo como un logro que nos pone a salvo de las amenazas exteriores.

La desorientación tiene como objetivo el provocar una pérdida de certeza u orientación epistémica entendida como la claridad de comprensión de una situación o de las creencias de los individuos.

3.11 Engañar

Es muy frecuente encontrarse con la noción de engaño como equivalente de la de mentira. Sin embargo se trata de dos conceptos diferentes. Por lo tanto, lo primero que hay que entender es que no pueden ser términos que tengan el mismo sentido. En el uso común del español, comprendemos que engañar es provocar en otra persona la aceptación o mantenimiento de una creencia falsa. Por eso cuando escuchamos algo como “Fuimos engañados al pensar que era una persona honesta” es comprensible entender que se nos indujo a pensar o creer algo falso concerniente a una suposición incorrecta acerca de la calidad moral de una persona. Otro uso frecuente que remite a un aspecto interesante de la noción que estamos analizando aparece en frases como “Sorprendí a mi novia engañándome con otra persona” en las que se refleja el uso de ‘engaño’ como infidelidad, quebranto de pactos: hay una ruptura entre lo que se supone que debería ser y lo que no es. Este segundo empleo de la noción refleja con claridad lo que más adelante examinaré sobre la relación entre confianza y verdad: usualmente concedemos la mejor de las intenciones a nuestros interlocutores no sólo porque es moralmente loable hacerlo, sino porque mantener una actitud de desconfianza todo el tiempo sería desquiciante. Es evidente que esta crítica es lingüística porque como consecuencia se bloquearía la comunicación. Entonces, también es útil otorgar confianza en el intercambio de información que sostenemos. Pero baste en este momento con decir que el segundo uso de ‘engaño’ es también relevante para exponer los vínculos existentes entre las dimensiones de lenguaje, epistémicas y morales de la mentira y las nociones afines aquí señaladas.

¿Se puede engañar con la verdad?

Sirvámonos de casos que puedan revelarnos la respuesta apropiada:

(A.34) Ifigenia es tomada por extranjera constantemente debido a su apariencia. Cuando le hablan en otro idioma, ella contesta en el

mismo porque lo sabe. En una ocasión escucha que hablan mal de ella, asumiendo que al ser forastera no comprende lo que se dice. Pero ella opta por contestarles a sus críticos.

–No deberían de agredir a quien no les ha hecho nada.

–Pero tú nos engañaste, no nos dijiste que eras compatriota.

–No los engañé, ustedes asumieron mi nacionalidad sólo por mi aspecto.

En el ejemplo, Ifigenia no oculta deliberadamente su origen. Tampoco desea propiciar una falsa creencia en otras personas. Son los otros quienes asumen su condición de extranjera aunque no lo sea. En (A.34) sí hay un engaño no intencional y sólo se engañan quienes no la conocen. No podemos decir que las personas que asumieron que Ifigenia era foránea se encontraban en un estado especial de percepción para haberse engañado. Todo lo contrario, la suposición de que no era una connacional era una posibilidad totalmente racional por observar sus características tan diferentes de lo que se observa en la media poblacional. Hay un engaño no intencional basado en la verdad, lo que muestra que en el engaño hay una participación activa del engañado a diferencia de lo que ocurre con los otros conceptos estudiados. Entonces es posible observar con mayor claridad que además del componente lingüístico hay un vínculo entre el engaño y las creencias, así como del engaño y las intencionalidades y hasta la mala fe de los involucrados. No es forzoso que en las situaciones de engaño exista premeditación en evitar que se conozca la verdad. También quienes interpretan los mensajes pueden asumir creencias falsas por no justificar satisfactoriamente sus suposiciones. Otra cosa que se desprende el examen a (A.34) es que esa creencia falsa muestra el papel de la participación del auditorio en los casos de engaño. El auditorio hace ciertas suposiciones para completar la información no dicha e integran creencias que justifican aparentemente sus supuestos. De esta manera, la apariencia física es la justificación aparente para la hipótesis de que Ifigenia es extranjera y que aquellos que la rodean asumen para participar de la conversación que entablan.

¿Se puede engañar con la falsedad?

Por lo que hemos analizado hasta ahora podemos adelantar una respuesta afirmativa, pero examinemos los siguientes casos para ser más precisos en la comprensión del engaño:

(A.35) Hay una persecución policíaca en un mercadillo popular de la ciudad. Un policía atiende el llamado de auxilio pero no llega a tiempo para saber la ruta de escape del grupo de ladrones. Para no perder tiempo, le pregunta a un muchacho:

—¿A qué calle se fueron los criminales?

El joven no pronuncia palabra alguna, pero extiende su brazo y señala hacia una calle en el extremo izquierdo de donde se encuentran. El policía le agradece y sale corriendo en esa dirección.

Lo que el policía no sabe es que le preguntó a un cómplice de los ladrones en fuga que hizo las veces de vigilante y quien además está en libertad bajo palabra y no puede arriesgarse a cometer un delito más. Al saber que las cámaras de seguridad lo tienen grabado cuando el policía lo abordó, él le indicó el sentido correcto de los ladrones, pero la calle que le señaló no fue la que tomaron los delincuentes sino una que le conduciría por un camino más largo que le dificultaría atrapar a los infractores. De esta manera el joven se aseguraría de no caer en otro delito más puesto que en su cálculo no mintió al policía, aunque efectivamente le engaña empleando falsedades.

¿Cuál es la diferencia entre ‘engañar’ y ‘mentir’?

Ya hemos establecido que existen diferencias entre los dos conceptos. Nuevamente es importante recordar la caracterización del mentir como la

declaración hecha a otra persona con la intención de que tenga por verdadera una creencia que quien la dice la tiene por falsa.

“There are two main differences between lying and deception. First, unlike “lying,” “deception” implies success. An act must actually cause someone to have false beliefs in order to count as a case of deception. Intentional false statements need not succeed in deceiving others in order to count as lies. Second, although a lie must be a false statement, deception need not involve making a false statement; true statements can be deceptive, and many forms of deception do not involve making statements of any sort. Thus, many instances of deception do not constitute lying.” (Carson, 2010: 3-4)

Esta cita de Carson señala lo que muchos admiten que es el carácter más básico del engaño frente a la mentira en tanto que engañar es una acción fructífera porque efectivamente impacta en su auditorio y le desorienta efectivamente. El engaño logra lo que la mentira no siempre consigue: la co-participación de la audiencia en la deformación de la verdad. Otra de las distinciones entre engaño y mentira es que la mentira conlleva la expresión de frases falsas mientras que el engaño puede ser exitoso empleando expresiones verdaderas pero engañosas.

Además se dice del engaño, según plantea Harry Frankfurt (2009), que opera como cierto reconocimiento y rechazo con un compromiso con la verdad porque cuando somos veraces reconocemos que hay una autoridad epistémica que respetar, valorar y mantener. Así se comprende que quien miente no reconoce tal autoridad y la niega por lo que mentir es rehusar tajantemente esa obligación de la transmisión de la verdad.

Hay otra manera como se han analizado las diferencias entre los conceptos de engañar y mentir: se habla de ellos como un verbo de éxito y otro de intento. Hay filósofos que asumen tal caracterización (Ryle 1949; Fallis 2009) y aceptan que ‘mentir’ no necesariamente indica éxito, pues hay casos en los que quien miente sabe que está transmitiendo una creencia que él tiene por falsa con la intención de que otra persona la crea; sin embargo es posible que su destinatario no le crea y

la intención no se cumpla. La mentira para ser mentira no necesita que la otra persona efectivamente asuma la creencia falsa, sino únicamente que haya un sujeto dispuesto a transmitir información que él sabe que es falsa. Por otra parte en continuidad con la propuesta de Ryle, 'engaño' sí es una acción de éxito, en contraste con 'mentir' pues cuando esta última no es creída se reduce a ser un intento de engaño. Ahora bien, puede engañarse a alguien sin mentirle como cuando a través de gestos y sin pronunciar palabra alguna, se induce una creencia falsa en otra persona. Así hay que reconocer la conexión profunda que mantienen estos dos conceptos, pero sin caer en el error de pensar que sus implicaciones semánticas son las mismas.

Por lo anterior, la distinción ryleana de engaño como 'acción exitosa' y la mentira como 'acción tentativa' las liga a características lingüísticas y pragmáticas divergentes. Derivado de lo anterior, la diferencia es que un verbo de éxito además implica que se sabe que esa acción es realizable y por eso no se puede engañar sin pretender hacerlo. Hay casos en los que una persona puede mal interpretar la información y confundirse, despistarse o desorientarse. Es absurdo pensar que asumimos como verdadera una creencia que simultáneamente tenemos como falsa. Engañar es una noción que indica un efecto en un sujeto que recibe el engaño. Pero nada le asegura a quien miente que su mentira será creída.

Además de estos señalamientos, puede decirse aún más sobre el engaño y la mentira. Quiero referirme al rasgo imputable que tiene la mentira así como a la cooperación tácita que establece el engaño con su engañado. Mentir es un tipo de engaño, uno que específicamente se realiza usando palabras y que se le asigna a una persona. Ante el reconocimiento de haber sido víctimas de una mentira, comprendemos qué información fue sesgada, qué creencia falsa es la que nos hicieron asumir. En nuestro aprendizaje colectivo desplazamos la responsabilidad completamente en aquel que haya dicho la mentira. Aprendimos que la información que ofrecen las fuentes de conocimiento es verdadera en el sentido de que es objetiva e imparcial. Por tanto si la fuente de conocimiento es el

testimonio de una persona asumimos que su mensaje es también objetivo e imparcial. Si se descubre que alguien ha mentido, entonces se denuncia al infractor como el origen y único causante de falsas creencias. Esto no ocurre así con el engaño. Cuando se descubre un engaño la responsabilidad se comparte entre la causa del engaño y el engañado. No hay una imputación directa porque se carece de una afirmación que ligue clara y concretamente una fuente del engaño. Al no existir una afirmación sobre la cual hacer una concatenación de responsabilidades para saber cuál es el origen específico de la creencia falsa, el engañado puede admitir que es responsable por asumir creencias no explícitas. Se vuelve una causa concomitante de la creencia falsa por sus propias suposiciones anticipadas. En el engaño, el engañado colabora en adoptar creencias parcial e insuficientemente justificadas.

Este es otro de los rasgos que considero interesantes en el análisis de la diferencia entre mentir y engañar: la característica lingüística funciona como un ancla para su imputabilidad. En el caso de la mentira la aserción separa al mentiroso de quien es mentido trazando una dinámica unidireccional donde el mentiroso sabe la diferencia entre la verdad y la falsedad de lo que dice. Esto deriva en que se pueda responsabilizar al mentiroso de las falsedades que haya proferido. El engaño carece de emisión verbal y por eso la atribución de creencias falsas no tiene un único origen. El engaño vuelve responsables a quienes caen en él. Lo que antes llamé como “mentiras especiales” o “Mentiras no lingüísticas” son más bien casos de engaño.

Pienso que hay una distinción importante entre los efectos del engaño y de la mentira a la manera en que lo son los efectos de lo que suponemos y de lo que sabemos. Para esclarecer esto último hay que reconocer el ámbito epistémico con el que la mentira interactúa. En el siguiente capítulo me dedico a examinar los conceptos relacionados con la filosofía del conocimiento y la mentira para explorar el contraste entre mentir y engañar y aclarar la relevancia que existe entre mentir y estar en un error.

Capítulo II

Mentira, conocimiento y verdad

1. Conceptos epistémicos vinculados al mentir.

Un aspecto para la investigación filosófica de la mentira es el que corresponde a la epistemología como sustrato sobre el que podemos distinguir los diferentes usos, casos y dinámicas en los que se presenta. Por tanto, es indispensable iniciar por aclarar conceptos relevantes que se entrometen con el de 'mentira', como los de 'creencia', 'falsedad', 'verdad', 'justificación', 'certeza', entre otros. Un tratamiento apropiado que clarifique estas nociones ayudará a comprender cabalmente los vínculos entre la filosofía del lenguaje, la epistemología y el mentir. Para tal fin, en primer lugar, analizo los vínculos entre creencias, la verdad y la justificación que permite distinguir los casos en los que nos encontramos o no ante una mentira. En segundo lugar, examino el contraste entre la creencia errónea y la falsa que permiten separar aspectos de engaño y de intencionalidad que determinan si se produce una mentira o no. En tercer lugar, y gracias a la noción 'creencia errónea' y su conexión con la mentira, se puede diferenciar entre los conceptos de 'creencia falsa' y de mentira.

¿Es la mentira la expresión de una falsa creencia? Creo que sí y por tanto hay que revisar qué es una creencia y qué es la falsedad. En la mentira hay una asimetría entre lo que se cree y lo que se dice, pues el caso modelo de la mentira establece que mentimos al afirmar una creencia falsa. En otras palabras, se miente al aseverar $\sim p$ como si fuera verdadera cuando en realidad el hablante cree p . Ahora bien, es crucial entender que el hecho de tener una creencia por falsa eso no la convierte en falsa. Y precisamente muchos autores niegan que la falsedad sea indispensable a la hora de mentir. Entre ellos están desde los clásicos como Agustín (1952), Tomás de Aquino (1993), Kant (2012), Chisholm y Feehan (1977).

1.1 ¿Cómo se vinculan las mentiras y las ‘creencias’?

Las mentiras se ponen en juego mediante el lenguaje. Es indispensable aclarar las maneras en que la mentira lo atraviesa. No obstante, hay otras actitudes, hipótesis, descripciones o actos que comunicamos a través de esta compleja red de juegos lingüísticos. Para acotar nuestro espacio de investigación hay que decir que el concepto que mejor explica el área donde el lenguaje, la epistemología y el concepto de mentira convergen es el de ‘aseveración’. Al mentir, aseveramos una creencia falsa a otra persona con la intención de engañarle.

Al seguir la definición clásica de la mentira, uno de los primeros elementos al que apela es el de creencia falsa. Es por esto que el primer concepto que hay que analizar es el de creencia. Su importancia es evidente si tenemos en cuenta que desde Platón ha sido la piedra de toque para hablar del conocimiento. La explicación tradicional del saber proveniente del *Teetetes*. Sugiere que el conocimiento es una amalgama entre una creencia, la verdad y su justificación. Villoro (1982) en su libro *Creer, saber y conocer* ya decía que ‘creencia’ es una disposición a sostener la verdad de algo que carece de pruebas para confirmar esa verdad. Y esta caracterización sirve, de manera muy general, para evitar pensar que ‘creencia’ es un “estado mental” y mucho menos un “estado cerebral”. De hacerlo, se tendría que admitir que creer algo es colocarse en un estado interno de acceso privilegiado o único del que sólo el sujeto participa. Sin embargo, hay ciertos problemas que acarrea esta definición tradicional, así como su aceptación acrítica. En lo siguiente llamo la atención sobre los conflictos que tiene. Inicio por presentar los usos del lenguaje que tenemos para ‘creencia’. Consideremos los siguientes ejemplos:

(B.1) Creo que podría haber al menos una persona en el mundo que está escuchando la misma música que yo en este momento, pero no podría asegurarlo.

El uso de 'creer' en casos como el que ilustra (B.1) refleja una disposición a tener como verdadero lo que se afirma, pero sin comprometerse con el establecimiento categórico de la verdad de eso mismo porque no se está seguro de lo que se dice. Es decir, hay cierto titubeo, vacilación, inseguridad en afirmar que algo es el caso porque se carecen de razones, pruebas o evidencias que justifiquen esa creencia como algo que ese sujeto sepa. Se puede formular de la siguiente manera: S cree que **p**, pero no sabe que **p**. Además de este sentido, hay otro uso de 'creencia' que puede o no ser explícito en las formulaciones sobre el conocimiento y el saber. Tomemos por caso:

(B.2) Creo en que todo cuerpo pesado cae al suelo porque sé sobre la ley de gravedad.

Como se ejemplifica, cuando expresamos 'conocimiento' o 'saber' hay detrás una creencia respaldada por razones para su justificación y por ello se establece como saber. Hay entonces un contraste con el anterior uso de 'creencia', pues 'saber' implica 'creer' y la inseguridad o titubeo de la creencia desprovista de justificación desaparece cuando el sujeto tiene seguridad, razones, pruebas, evidencia o justificación sobre sus suposiciones. Sin embargo, esto no basta para establecer que se sabe la verdad de un asunto. A menudo sucede que se puede estar muy seguro de algo y no obstante estar en un error. Y en estos casos decimos que hay error y nuestro saber se trata de una suposición errónea. Se puede formular el sentido de (B.2) de la siguiente manera: S cree que **p** dado que sabe que **p**.

Dicho lo anterior, queda clara la importancia de analizar lo que entendemos por 'justificación'. No es tan sencillo como la definición platónica establece. Para auxiliarnos a desentrañar el concepto podemos apelar a nuestros usos comunes, por ejemplo: "Llegué tarde, pero tengo un justificante que cancelará esa falta." Este caso expresa a la justificación como una disculpa. El papel que juega la justificación es el de eximir de dolo o responsabilidad. Estos justificantes suelen

ser expedidos por autoridades o instituciones con un cargo de autoridad respetable. Otro caso sería “Ese argumento se justifica por su uso de las leyes del silogismo.” Este uso muestra que lo que se quiere decir es que el correcto seguimiento de ciertas reglas lleva a un resultado óptimo. La justificación aquí quiere decir empleo correcto, seguimiento acertado de un procedimiento y, por tanto, con resultados óptimos. Una situación adicional se presenta por ejemplo en: “Ni siquiera intentes justificar tu irresponsabilidad.” Éste es un caso muy habitual en el que la noción de justificación se usa para dar una evasiva. Un último ejemplo puede ser “Es importante justificar por qué decidiste estudiar esta profesión.” Ésta es la caracterización que nos interesa, la de dar razón y cuenta de algo:

To explain typical human behaviour, one must operate at the higher, irreducible level of normal descriptions of human actions and their various forms of explanation and justification in terms of reasons and motives (as well as causes). These descriptions will cite multitudinous factors: past and prospective events that in given circumstances may constitute the agent's reasons for action; the agent's desires, intentions, goals and purposes; his tendencies, habits and customs; and the moral and social norms to which he conforms. (Bennet & Hacker, 2003: 365)

Al hacerlo damos respaldo a las creencias. Sin embargo, este respaldo podría ser insuficiente en algunas circunstancias. Como ya se dijo, tenemos una dificultad heredada de la concepción tradicional del conocimiento. En ella se establece que saber es una creencia verdadera y justificada. Sin embargo, hay algunos casos que problematizan esta concepción. Tengamos, por ejemplo:

(B.3) *Yo sé que llovió anoche porque las calles amanecieron mojadas.*

(B.4) *Yo sé que mi madre me visitará el fin de semana.*

A primera vista son expresiones muy familiares y nada sospechosas. Pero si prestamos atención, nos percatamos de que no reflejan de la misma manera el ‘saber’ como una creencia verdadera y justificada. En (B.3) digo que sé porque nos encontramos en plena época de tormentas, el ambiente es húmedo, las noticias meteorológicas habían previsto lluvias. Por lo anterior digo que sé que

llovió. (B.3) Manifiesta un saber retrospectivo. Creo y sé que (B.3) es verdad porque cuenta con razones y evidencias que funcionan como justificación de mi conocimiento. Ocurre algo diferente en (B.4). Digo que sé porque hablé con ella unas horas antes, me consta que está sana, tenemos por hábito el reunirnos el fin de semana, ella es una persona que no incumple sus citas, etc. Por lo anterior asumo que ella vendrá. Sin embargo, en su camino a nuestro encuentro, su auto se descompone y no cumplimos con nuestra cita. (B.4) Mostraría un saber prospectivo de una creencia verdadera y justificada. Tengo por cierta la creencia de que me reuniré con mi madre, así como una serie de razones para pensar que nuestro encuentro se efectuará. Pero las razones evidentemente no sustentaron la verdad de mi creencia. Hay un problema cuando involucramos al saber en cuestiones sobre el futuro. Por más razones que tengamos, o mejores que parezcan, es posible que algo desconozcamos o no podamos prever. Entonces las justificaciones a las que apelamos en el saber sobre el futuro son insuficientes.

Yo puedo tener una justificación muy sólida para casos que aplican en el futuro; sin embargo, siempre se tratará de una justificación insuficiente. No basta tener todos los elementos para creer que sé algo sobre el futuro. Estamos justificados en decir “creí que sabía” y a pesar de contar con una justificación razonable, no sepa. Hay una asimetría entre lo que decimos saber del pasado y saber hacia el futuro. Por tanto, la posibilidad de que se tenga la justificación para saber algo y no saberlo existe, pero es ignorada por la definición clásica del saber. Podríamos creer cosas que no son ciertas y creer cosas que son ciertas.

1.2 ¿Cómo se vinculan las mentiras con el ‘Saber’?

Hay más que decir sobre el ‘saber’ que nos auxilie a comprender los rasgos del concepto ‘mentir’. Precisamente en su análisis sobre la noción de saber, Tomasini (2001) nos llama la atención sobre una esclarecedora afirmación wittgensteiniana,

a saber, “creí que sabía” (1969, §12). Con ella podemos comprender con inusitada claridad que el término ‘saber’ puede ser empleado al menos de dos maneras diferentes: uno que hace un recuento en presente sobre lo que sabe del pasado y otro que también desde el presente hace una prognosis justificada. A estas modalidades las podemos llamar ‘saber retrospectivo’ y ‘saber predictivo’ respectivamente. En el primer caso, el saber retrospectivo está dotado de una justificación que explica satisfactoriamente ‘saber que p ’, pues los eventos de los que da cuenta sí se produjeron y la posibilidad de que haya error en ‘sabía que p ’ queda descartada. En el segundo caso, saber predictivo, la justificación anticipada no asegura que se sepa que ‘ p ’ pues los eventos aún no lo confirman y, por tanto, hay posibilidad de error. Enseguida de esta doble distinción, Tomasini menciona cuatro rasgos que se desprenden de las expresiones de ‘saber’ en presente como en ‘yo sé que p ’ (2001, 50):

- “a) el hablante ofrece garantías de que se puede actuar de conformidad con p
- b) el hablante hace una promesa de éxito en concordancia con p
- c) el hablante se compromete con la verdad de p
- d) el hablante exige que se le tenga confianza al afirmar que p ”

Gracias a esta aclaración es posible establecer un paralelismo entre las expresiones que reflejan los diferentes usos de ‘saber’ y aquellas que reflejan un saber retrospectivo sobre la mentira. Con frecuencia descubrimos que nos han mentido al hacer un recuento y se suele expresar eso como “Ahora sé que todo fue mentira”. Detectar y saber que nos mienten en el momento presente es incierto y continúa siendo tema de debate, si las microexpresiones faciales, la inflexión de la voz, el ritmo cardíaco y demás señales corporales son indicadores inequívocos de mentiras. Independientemente de ello, no es tema que esta investigación retome. Por esa razón pienso que es posible extender un paralelismo con los cuatro rasgos enunciados por Tomasini y que nos ayudan a comprender las implicaciones epistémicas de la mentira:

- a) el hablante se compromete falsamente con la verdad de p
- b) el hablante ofrece falsas garantías de que se puede actuar de conformidad con p
- c) el hablante hace una falsa promesa de éxito en concordancia con p
- d) el hablante exige que se le tenga confianza al afirmar que p

Crear fundamenta nuestro saber. Como explica Hospers “In order to know p , it’s necessary for you to believe p . Believing it isn’t enough, since people can believe many propositions that aren’t true. But if you didn’t at least believe it, you wouldn’t be said to know it.” (1997: 40). La creencia se relaciona con la certeza, la convicción o la duda. No decimos sobre las creencias que tengan grados; sin embargo, sí podemos jerarquizar la intensidad o fuerza de las creencias de acuerdo con la seguridad con la que las respaldemos. Así lo explican Bennet y Hacker:

One can believe something to be so without being certain, sure or convinced that it is; but one cannot be certain, sure or convinced that something is so without knowing or believing that it is. Objective certainty relates to the exclusion of the possibility that things are not as one believes or knows them to be. It is certain that things are thus-and-so if the possibility of their not being so can be ruled out on the basis of the facts about the situation. Subjective certainty (feeling and being certain or sure) relates to the exclusion of doubt. Although there are no degrees of belief, there are degrees of confidence, ranging from feeling sure, certain or completely convinced to feeling uncertain or doubtful. (2003: 173)

Así, pues, al ser un reflejo del mundo, conformado por nuestros propios razonamientos y lo que nos aporta el saber colectivo, es evidente la importancia de organizar adecuadamente este entramado de creencias. Para hacerlo, se les adjudican elementos como rangos, orientación, valores de acuerdo a criterios que juzgan la verdad o falsedad. Y es en este último aspecto donde encontramos una larga tradición filosófica que problematiza sobre la mejor teoría de la verdad.

La dificultad ha consistido en establecer un consenso que unifique la manera de usar los criterios de verdad y de falsedad, lo que ha generado un debate sostenido

hasta nuestros días. Cuando se ha examinado el concepto de verdad, los filósofos le han atribuido propiedades, relaciones, valoraciones, etc., que intentan clarificar su naturaleza, operatividad y/o finalidad. Así es como se habla de 'portadores de verdad' o entidades a las que la verdad es adscrita: creencias, pensamientos, proposiciones u oraciones. Por este motivo es importante hacer algunas aclaraciones sobre el concepto de verdad y la conexión que mantiene con el de creencia.

Resulta una trivialidad sostener que el concepto 'verdad' es tan complejo como crucial. Muchas cosas se quieren expresar cuando esta noción es invocada y por ello mismo surgen múltiples confusiones que precisan ser aclaradas y disueltas. Si la conjetura es apropiada, diría que en lo tocante a decidir si es un pensamiento o una creencia o una proposición o una oración la entidad que ostenta la verdad, ello se determina apelando a criterios de cómo se configura la visión de mundo. Con respecto a esto último, hay tres teorías principales: o bien la verdad es algo real, o una idea o una práctica. De esta triada surgen las teorías principales: realista o correspondentista, idealista y pragmatista o utilitarista. El planteamiento realista define una creencia como verdadera si y sólo si corresponde con la realidad. El idealista toma una creencia por verdadera si y sólo si es coherente con otro grupo de ideas. El pragmatista o utilitarista establece la verdad de una creencia si y sólo si es útil en la práctica. De cada uno de estos planteamientos se desprenden varias subclases e interpretaciones.

Ahora bien, ¿tiene sentido decir que la verdad reside exclusivamente en la creencia, o el pensamiento, o la proposición o la oración?, ¿hay un orden de importancia o secuencia entre los portadores de verdad tal que, al ser alterado, la verdad se vea afectada también? Me parece que ninguna de las preguntas anteriores puede aportar algún dato relevante a la explicación de la verdad. Al contrario, el concepto de verdad se mantiene pues la verdad se preserva sea cual sea el portador de verdad que la ostente. De esta manera, es posible afirmar que se habla de la verdad y la falsedad de las proposiciones porque son la

exteriorización de las creencias. Algunos autores ven en esto el compromiso implícito de ser honestos tal como lo afirma Carson “if one warrants the truth of a statement, then one promises or guarantees, either explicitly or implicitly, that what one says is true” (2006: 294). Otros autores que están de acuerdo con la condición de que la mentira es una aseveración que rompe con el pacto de sinceridad son Fallis (2009, 2012, 2013) y Stokke (2013).

No está dentro de los propósitos de esta investigación la exposición exhaustiva de las diferentes teorías epistémicas para establecer la verdad o falsedad de las creencias. No obstante encuentro prudente retomar la explicación wittgensteiniana acerca de cómo determinamos la verdad o la falsedad: “Really ‘The proposition is either true or false’ only means that it must be possible to decide for or against it. But this does not say what the ground for such a decision is like.” (1969, §200). Esto lo dice como resultado de su meticulosa reflexión por aclarar lo que entendemos por ‘saber’, ‘justificación’, ‘verdad’ o ‘falsedad’ y cómo usamos estos conceptos: Wittgenstein estaría de acuerdo con que los criterios de verdad deben ser consistentes al interior de una explicación determinada que refleje de la mejor manera nuestras creencias acerca del mundo. La suya no es una teoría que busque delimitar el concepto de verdad estableciendo rasgos definidos, condiciones rigurosas de posibilidad, estructuras formales de aparición, leyes homogéneas bajo las que se determina, etc. No desea elaborar “la teoría unificadora de la verdad” que admite unos casos y excluye otros. Si atendemos bien a sus escritos sobre la verdad, encontramos una invitación constante a apreciar la interconexión entre los juegos de lenguaje y las formas de vida que formulan preguntas y solicitan explicaciones de los usos del concepto ‘verdad’. Y si esto es así, es perfectamente comprensible que cuestionemos la verdad de las oraciones, pensamientos, proposiciones o creencias que cotidianamente formulamos e intercambiamos. Lo que deseo enfatizar ahora es la manera en cómo los sistemas de creencias individuales y colectivos se ven inmiscuidos en el análisis de la mentira tal y como hemos descrito hasta ahora y lo que estos rasgos epistémicos pueden revelar.

Dicho lo anterior, es importante llamar la atención sobre el examen epistémico de las creencias. ¿Nos preguntamos o aseguramos en todas y cada una de las ocasiones sobre la verdad de las creencias que asumimos y brindamos constantemente? Lo cierto es que en el sentido a) de 'creencia' no lo hacemos todo el tiempo. De hecho, la situación que predomina en ese sentido es simplemente suponer que esa red de supuestos es cierta.

Como diría Wittgenstein: "La duda viene después de la creencia" (1969, §160), o sea, la duda de si p es verdadera o falsa. Y si esto es así podemos convenir que las creencias mantienen cierta neutralidad respecto a los criterios de verdad cuando son simples suposiciones, es decir, cuando son incertidumbres y aún no cuentan con alguna justificación que las confirme como creencias verdaderas o falsas. Dicho de otra manera: usualmente los casos bajo (B.1) son epistémicamente neutrales para el sujeto y no tienen asignado un valor de verdad; por su parte, cuando en los casos que caen bajo (B.2) se establece un conocimiento o saber e idealmente se ha justificado la verdad o la falsedad de esa creencia. No obstante, es cierto que cuando alguien transmite una opinión, simultáneamente calculamos si es verdadera o falsa.

En tanto que se sostenga que diferentes comunidades mantienen múltiples juegos de lenguaje entonces la 'verdad' resulta ser un asunto de consenso colectivo donde el acuerdo cambia no porque la evidencia, las ideas, el mundo, cambie, sino porque los juegos son los que mutan. Los jugadores encuentran nuevas maneras de plantear el juego de tal manera que lo que aceptamos, dudamos o rechazamos se hace bajo una dinámica del juego. Lo que se puede decir de esto es que hay cambios de significados y entonces hablamos de cosas diferentes, pero si hay acuerdo semántico, entonces no hay viabilidad en la pluralidad de las verdades y falsedades.

Si bien apelar a los criterios de verdad es usual en las formas de vida, no se presenta ni tampoco se espera en todos los contextos lingüísticos. En una descripción intuitiva de la comunicación, reconocemos que hay un intercambio constante de oraciones, frases, etc.; pero de entre todas ellas debemos distinguir las reglas bajo las que las usamos, sus semejanzas y diferencias, etc. Por otro lado, siguiendo a Wittgenstein, las proposiciones tienen como característica principal que la verdad y la falsedad entren en consideración “And to say that a proposition is whatever can be true or false amounts to saying: we call something a proposition when in our language we apply the calculus of truth functions to it.” (1969, §136). Por esta razón, no todas las expresiones pueden ser proposiciones aunque tengan un contenido semántico determinado.

Dado este orden de ideas, una proposición verdadera estaría sustentada bajo una creencia y una justificación en una red más amplia e interconectada de creencias y justificaciones razonables admitidas en una comunidad o forma de vida. De esta manera, el atomismo es falso y hay que adoptar una concepción holística de la verdad. Aunque la experiencia nos muestra que los usuarios del lenguaje no siempre se apegan a compartir lo que se considera verdad. Es ahora donde podemos considerar los juegos lingüísticos del mentir y sus nociones afines.

En este trabajo he caracterizado a la mentira como la declaración de una creencia falsa a otra persona para intentar que ésta crea que tal declaración es verdadera. Por declaración entiendo la expresión, verbal de un mensaje significativo a través de un juego de lenguaje con reglas compartidas y susceptible de ser interpretado por un usuario competente del lenguaje. O sea que en la mentira se tiene la necesidad de emplear signos lingüísticos convencionales. No es nada más el uso de palabras, sino también otros modos de expresión: alguien puede mentir hablando pausadamente, sin mover los músculos de la cara, etc. en palabras de Frederik Siegler: “Speaking or saying something seems to be connected with conveying meaning through conventional signs not simply exclusively with uttering

the sounds of a spoken language. For the sounds of a spoken language are simply one of several conveyors of meaning in a language.” (1966, 128).

Pero ¿qué sucede cuando las creencias que presento a los demás son falsas? Lo que es claro es que no es posible hablar de mentira cuando estoy llanamente en un error. En las siguientes secciones distinguiré entre las creencias erróneas y falsas, si se relacionan con la mentira y si lo hacen, de qué manera.

De lo anterior concluyo que no podemos eliminar las creencias para hablar de la mentira como si quien miente deja de creer en la verdad de lo que asevera. No existe un momento en que dejemos de creer algo. La función acumulativa del saber también aplica para las creencias de tal manera que si descubrimos que alguna es falsa, no es que desaparezca todo rastro de existencia de esa creencia en nuestra memoria. Lo que ocurre es que el hecho de percatarnos de la falsedad de una creencia incrementa en sí nuestro saber: ahora sabemos que esa creencia es falsa. Cuando ocurre esto, es legítimo que se nos acuse de desconocer el asunto en cuestión. Sólo se dice que conocemos algo cuando sabemos que es verdadero. Por lo tanto, aunque el reconocimiento de la falsedad de la creencia sea útil para conocer y distinguir algo, es insuficiente para decir que sabemos propiamente tal asunto. Decir que **p** es comprometerse con la verdad de lo que se expresa. En contextos cotidianos nos regimos bajo la norma de decir sólo lo que pone a la audiencia en posición de saber. El mentiroso rompe los criterios y los compromisos comunicativos.

En el acto de mentir, la verdad puede estar negada, oculta, tergiversada, exagerada, etc., pues el mentiroso modifica aquello que sabe que es verdadero. Para algunos autores, es posible que el mentiroso mienta independientemente de si le consta que lo que dice es verdad o no (como en el caso de las mentiras descaradas²). Un mentiroso puede mentir en tres escenarios i) cuando lo que dice

² Propuesta originalmente por Sorensen (2007) la admiten también Fallis (2015), Keiser (2015), Carson (2010), Saul (2012) entre otros.

no lo cree verdadero porque no sabe que si lo es: por ejemplo, un conductor de camiones hastiado de que le pregunten si su recorrido es seguro simplemente contesta "¡es el más seguro!" sin que en realidad le conste; hace esto para hacer que el pasajero pague y le deje conducir de una vez por todas. ii) miente cuando carece de las justificaciones para saber si lo que dice es verdadero: el caso de una bibliotecaria que le preguntan sobre las nuevas adquisiciones y ella afirma que todo el catálogo está archivado cuando hace años que ella no lo ha actualizado y no le consta que lo esté. iii) miente cuando sabe que lo que dice es falso: esto es, cuando un servidor público es cuestionado sobre el estado real de las finanzas y niega que haya una próxima recesión (¿cómo esto es consecuencia de lo anterior?) económica aún cuando de sobra sabe que en unos pocos meses ésa será la situación más probable. La falsedad puede ser una vía negativa o indirecta para llegar a la verdad, pero ¿la mentira? Cuando se descubre una mentira, se descubren o se conocen dos verdades: la verdad de que se mintió ("es cierto que me mentiste") y el hecho de que se mintió o se ocultó (por ejemplo, "era cierto que la flor era una gardenia"). En este caso, el conocimiento de la verdad del juicio no está dado por el descubrimiento de la mentira; es decir, el descubrimiento de la mentira no nos lleva a la verdad del juicio. Al menos nos deja con el conocimiento de que se descubre en qué consistió la mentira.

1.3 Creencias erróneas y el mentir

Hay una diferencia entre estar en un error y mentir. El siguiente texto justifica esta afirmación y para hacerlo presento dos secciones. En la primera sección examino casos donde la verdad de las creencias es cuestionable para mostrar que no únicamente estamos dispuestos a asumir la verdad de las creencias. Esto puede interpretarse de tres maneras: a) estamos muy dispuestos a asumir la verdad de las creencias; b) estamos dispuestos a asumir otras cosas que pueden ser inclusive más importantes que la verdad de las creencias; c) estamos dispuestos a

rechazar la verdad de las creencias cuando intercambiamos puntos de vista. Hacer esto me permite evidenciar lo cercanos que estamos ante el error. En la segunda sección muestro que además de los casos donde la verdad es cuestionada, hay otros donde alguien puede ofrecer creencias falsas inadvertidamente: es decir, una persona puede estar muy segura y confiada en que lo que cree es verdadero, comunicarlo, estar en un error y no mentir.

1.3.1 No suponemos la verdad de las creencias inmediatamente

Las creencias son verdaderas o falsas. Pero determinar su valor de verdad no es un asunto del todo claro en relación con el cual haya unanimidad y resulta que en nuestra formación y aceptación de creencias su valor de verdad es en principio, supuesto. Sencillamente estamos dispuestos a aceptar que las creencias son verdaderas cuando la información parece razonable y confiable. Pero si la información, su fuente o el propio receptor adolece en algún sentido de inseguridad, consistencia o condiciones normales de razonabilidad, dudamos de la verdad de la creencia en cuestión. Entonces juzgamos la credibilidad en esos aspectos: el contenido de información, su procedencia y las condiciones del sujeto al recibirla. Tomemos por casos las siguientes expresiones:

*(B.5) **No sé si creer en lo que dicen en las noticias, ya antes hemos descubierto sus falsedades.***

Estamos familiarizados con las expresiones como (B.5) usadas para filtrar la información, cuestionar la veracidad de su origen. No es que repentinamente se deje de creer algo, sino que no se tienen motivos que justifiquen la confianza en las fuentes y, por tanto, su veracidad. Quien habla así indica que, si el origen de la información es dudoso, la información también lo será.

(B.6) **No puedo creer lo que dice este libro, las conclusiones sobre el tema son ridículas.**

El caso que ilustra (B.6) es también uno de uso frecuente y apelamos a él cuando la información es tan ridícula, imprecisa, abiertamente errada que cualquier persona razonable espontáneamente la rechazaría. Nuevamente no se quiere decir que literalmente nos veamos impedidos a creer porque nuestras facultades mentales hayan sufrido un colapso; lo que esta manera de hablar describe es que esa información contraviene fuertemente el sistema de creencias, que carece de razones plausibles, que no hay la mínima seguridad de que sea verdadero lo asentado. Recordemos que las creencias son verdaderas o falsas y normalmente se asocia a las creencias con estados mentales. Lo que yo quiero hacer ver en realidad es que, si así se interpretan las creencias, entonces no podemos distinguir entre falsedad y mentira y por tanto no podemos explicar múltiples casos de juegos de lenguaje. Pienso que el mentir no tiene nada que ver con “estados internos”, no hay tal cosa como “estar en el estado mental de decir mentiras”. Si las mentiras fueran estados mentales privados ¿cómo podríamos hablar de estado mental de creer verdades y otro estado mental de creer falsedades o de estar en el estado mental de mentir? Pienso que tanto el conocimiento como las mentiras quedan expuestas objetivamente. O sea que todos tenemos acceso, compartimos e identificamos entre conocimiento y mentira. Es verdad que a la hora de aseverar es el sujeto quien se expresa, pero podemos juzgar los sentidos de sus juegos de lenguaje porque en principio todos comprendemos de lo que se habla.

(B.7) **Quizás me equivoque, pero creí escuchar que la junta era a mediodía. Es que cuando dieron la información, yo estaba distraída.**

Por otro lado, cuando alguien enuncia algo similar a (B.7) admite inseguridad acerca de la información que brinda. El sujeto reconoce la posibilidad de errar en sus suposiciones debido a una irregularidad al momento de recibir información. Por lo que tampoco hay certeza o justificación para asegurar que lo que transmite

es verdadero. Aquí se duda de la confiabilidad de los sentidos: se cree que se escuchó algo, pero no se está seguro.

Los casos anteriores son usos de lenguaje que muestran un hecho: que cuando empleamos el concepto 'creer' no estamos asentando con seguridad algo puesto que podemos estar en un error. Así, es claro que hay conflicto al determinar la verdad o falsedad de todas y cada una de las creencias que conforman el sistema o red de convicciones de una persona: no hay nadie que haya examinado todas sus creencias, una tras otra. Estamos expuestos al error. A pesar de todo lo anterior, también debe reconocerse que por más sospechosa que pueda parecer la información y sus fuentes, también es posible que ese recelo sea superfluo o motivado por otras razones y resultara que aquello de lo que desconfiamos fuera cierto. Que por difícil de creer sea cierta información y que nos resistiéramos a asumirla, al cabo resultara ser verdadera. Quizá ante tales casos valga un sano escepticismo, sin caer en una sospecha dogmática que nos prevenga de adquirir y compartir nuevos horizontes de saber.

En general como hemos visto, nuestra actitud a primera vista consiste en tres casos diferentes. Un primer caso se describe porque estamos muy dispuestos a asumir la verdad de las creencias. Un ejemplo cercano es cuando sostenemos una conversación. Mientras se desarrolle sin mayores sorpresas, estamos confiados y asumimos que lo que la otra persona relata es verdadero. Por otro lado, un segundo caso es cuando estamos dispuestos a asumir otras cosas que pueden ser inclusive más importantes que la verdad de las creencias. Para ilustrar esto podemos apelar a las situaciones en las que depositamos nuestra fe en que una situación se da. Las personas que apelan a la fe usualmente no están interesadas en probar que una creencia es verdadera o falsa. Simplemente la ostentan y se apegan a ella. Por último, tenemos una tercera situación en la que estamos dispuestos a rechazar la verdad de las creencias cuando intercambiamos puntos de vista. Esta situación la podemos encontrar al interior de un diálogo o

debate donde se nos muestre que estamos en un error y seamos suficientemente honestos para rechazar lo que creímos que era verdad.

1.3.2 Creencias erróneas o equivocadas

Hay una diferencia entre los conceptos 'equivocación' y 'error'. Aunque en español puedan tratarse superficialmente como sinónimos, lo cierto es que no se expresa lo mismo. Aunque relacionados, tienen una diferencia sutil que es importante poner de manifiesto. Examinemos los siguientes ejemplos:

(B.8) Estaba equivocada cuando creí haber visto un gato en el parque: en realidad era una rata.

En (B.8) se admite que un juicio de percepción no es cierto y su equivocación radica en confundir a un animal con otro. Estar equivocado es estar confundido, es malinterpretar datos, no distinguir entre lo que corresponde con lo que no.

(B.9) La luna es de queso.

Pero si alguien dice algo como (B.9) no le decimos que se confunde, sólo decimos que expresa algo que no es cierto y que está en un error. Entonces la diferencia entre ambos conceptos radica en que la equivocación es una especie de error que consiste en confundirse. Decimos que cuando alguien está equivocado, es porque comete un error. Estar en un error quiere decir que se asumen creencias falsas.

Ya observamos que hay casos en los que cuestionamos la veracidad de las creencias que puede tener como resultado prevenir la adquisición de creencias falsas. Lo que me interesa resaltar es una diferencia con las creencias falsas y la mentira. Según lo que mantengo, una creencia falsa puede brindarse a otros o

bien en forma de error o bien como mentira. Admitir esta distinción revela una doble dimensión que debe ser expuesta para esclarecer apropiadamente los casos de la mentira:

La falsedad tiene que ver con la falta de veracidad, en un sentido subjetivo, o con la falta de verdad, en un sentido objetivo; en el primer caso, lo que uno dice no se ajusta a lo que él efectivamente cree; en el segundo caso, lo que uno dice con referencia a algo no se ajusta a lo que esto efectivamente es. (Vega, 2013: 23)

Esto lo interpreto yo como la distinción entre mentir y estar en un error. Ambos casos son la expresión de una falsa creencia, pero es claro que las dos situaciones comportan rasgos distintos y su función tiene diversas motivaciones y consecuencias que también puede rastrearse en los usos del lenguaje. Específicamente me refiero al asunto de lo contextual, los objetivos que se persiguen, la conducta observable, entre otras cosas. Ahora bien, mentir es decir algo que se sabe que es falso y decir algo falso es decir algo que no corresponde con la realidad. Dicho lo anterior ¿el error entra en alguno de estos grupos?

Considero que no es posible que entre el error en la mentira porque para esta investigación el error ni siquiera es una mentira. Si pensáramos en el error como un rasgo de una creencia que no es falsa, pero se ofrece como si lo fuera, entonces sólo hablaríamos de intención de engañar, mas no de mentira. Porque es posible que la persona que ofrece una creencia que no sabe si es falsa, pero la ofrece como si lo fuera terminara por ser veraz al respecto de la información que brinda. O sea, alguien se puede confundir al mentir y decir la verdad sin saberlo. Sobre este respecto es famoso el relato de Jean Paul Sartre, *Le mur*, de 1939.

Hay otra consideración que hacer: si cuando un hablante no sabe que su creencia es falsa y la ofrece como verdadera, el resultado puede ser o que diga la verdad accidentalmente y no mienta o que esté en un error y tampoco mienta. Tomemos la siguiente situación:

(B.10) Antonio no simpatiza con Rebeca, así que para perjudicarla le dice:

–El examen cambió de fecha, será mañana.

Lo dice desconociendo en realidad las fechas de exámenes, sólo suponiendo que es descabellado que haya una prueba al otro día. Sin embargo, y sin que Antonio lo supiera, la profesora de la asignatura sí piensa realizar un examen al día siguiente.

En (B.10) Antonio no miente; aunque no fuera consciente del valor de verdad de su declaración y hablara como si fuera falso afirmar que el examen se realiza al día siguiente, el resultado es que habló con la verdad. Había intención de mentir, pero ni mintió ni engañó a Rebeca. Aunque exista la intención de engañar, si lo que se ofrece no es falso, no hay mentira.

(B.10') Antonio habla con Rebeca y cuando tocan el tema de exámenes le dice:

–El examen cambió de fecha, será mañana.

Lo dice desconociendo las fechas de exámenes, sólo suponiendo que es razonable que haya una prueba al otro día (están en el periodo de exámenes). Lo que ocurre es que no hay examen al día siguiente.

En (B.10') Antonio no miente; aunque no fuera consciente de la falsedad de su declaración y hablara como si fuera verdad que el examen se realiza al día siguiente, el resultado es que no hubo prueba. No había intención de mentir ni engañar y, sin embargo, el resultado fue una falsa suposición. Es decir, un error de Antonio. Porque en un error no hay intención de mentir, de engañar. Que en el error haya falsedad no se sigue que estamos frente a una mentira porque quien miente sabe en qué está mintiendo. Mientras no sepa bien a bien en qué consiste la falsedad de lo que dice, entonces sólo está en un error.

Teniendo en cuenta lo anterior, vale preguntarse: ¿qué podemos decir de las declaraciones falsas que no son mentiras? Thomas Carson, por ejemplo, ilustra tales casos como los que ocurren por un error de memoria: “All lies are false statements, but not all false statements are lies. I do not lie if faulty memory causes me to state something false when I am trying my best to be accurate and truthful.” (2010: 17). No existe la mentira cuando pongo lo mejor de mi parte por recordar un dato y debido a mi mala memoria, afirmo algo que no es el caso. Por ejemplo:

(B.11) Al pasear por el centro de la ciudad, un grupo de turistas se acerca a un vendedor de periódicos. Le preguntan por el horario de cierre del restaurant que está en la esquina y el voceador les refiere que terminan de trabajar a las 9 pm. Sin embargo, ese horario es incorrecto pues en recientes fechas extendieron su horario de atención y el vendedor, habituado como estaba al horario tradicional, simplemente no pudo recordarlo.

Por un lado, éste no es el caso de una mentira porque a pesar de tratarse de una declaración falsa, no existe la convicción por parte del vendedor de estar diciendo algo que no es cierto. El voceador no tiene intención de engañar. Hasta donde le consta, su aseveración está comprometida con la verdad y cree que lo que dice es verdadero. Hasta donde recuerda, el horario que respondió es el correcto: su memoria le hizo contestar algo que, hasta donde puede decir, ése es en efecto el horario de atención. Dijo algo que el vendedor tenía por verdadero, pero en realidad es una información falsa. Mas, ¿cómo lo toman los turistas? ¿Como mentira o como mera ignorancia? Es razonable que el grupo de extranjeros piensen que el vendedor les mintió, o sea, los engañó deliberadamente. No obstante, también es razonable que ellos interpreten que el viejo comerciante simplemente ignoraba el cambio de horario. Si nos atenemos a los principios conversacionales griceanos, el grupo de visitantes tendrían que mostrar benevolencia con su interlocutor y asumir que no hubo mala fe en su mensaje.

Aplicarían el principio de misericordia y desecharían la posibilidad de que hayan sido víctimas de una mentira alevosa.

Lo que se puede interpretar de la explicación de Carson es que distingue la aseveración verdadera del mentir tomando en cuenta las motivaciones del mentiroso. Para él no todas las declaraciones falsas son mentiras, pues éstas sí son afirmaciones de lo que al hablante le consta como θ una creencia falsa o como algo de lo que no puede asegurar su verdad más un componente de intención o propósito de engañar a su oyente. Pero aquí surge una nueva cuestión ¿acaso el que algo sea una mentira depende de cómo lo tome el interlocutor? ¿Qué pasa si yo digo *a mí me mentiste y ya tus intenciones y razones no me interesan ¡de hecho, tú me mentiste!?*. A esto respondo que las mentiras no dependen de la apreciación del oyente pues de ser así estaríamos ante un fenómeno subjetivo donde los criterios para determinar si hay mentira o no serían privados. Como ya hemos revisado, las mentiras responden a situaciones concretas, pero eso no quiere decir que sean subjetivas. Al contrario, aparecen como la manifestación de una forma de vida pública, colectiva y objetiva de la que participamos como hablantes comunitarios. Las mentiras son un juego de lenguaje compartido y sobre esto hablé en la sección 1.2.2 del primer capítulo.

A manera de conclusión de este punto digo que no siempre es posible determinar la falsedad de las creencias de manera consciente y con justificación suficiente. También hay casos en que aceptamos y ofrecemos creencias sin que nos percatemos de su falsedad; pero estos casos no constituyen mentiras sino errores. Además, es posible mentir sin percatarnos de la falsedad porque son casos donde no se cree en lo que se dice. Se sueltan afirmaciones a la ligera sin saber realmente la verdad o la falsedad de lo que se afirma. Aseverar se vincula con la verdad porque la aserción conlleva con el saber. Lo que hace el mentiroso es una violación consiente de la norma conversacional de ser veraz y aseverar lo que se sabe que es verdadero

A la expresión de la creencia errónea se le puede separar de los casos de mentir porque no hay intención de engañar, no se emplea para estar en ventaja, ni es un encubrimiento doloso de la información.

1.4 Creencias y declaraciones falsas y su intervención en la mentira

La falsedad es un elemento de la mentira. Para explicar esta afirmación presento mi justificación en dos secciones. En la primera sección analizo de qué maneras empleamos el concepto de falsedad en nuestras expresiones diarias. Hacerlo muestra los rasgos y las maneras en que se presenta en los diferentes modos de mentir. En la segunda sección examino la doble distinción acerca de la falsedad para tratar de determinar si se trata de un elemento necesario o innecesario en el mentir, sus implicaciones y polémicas en el debate filosófico contemporáneo para separar esa variante filosófica de la que esta investigación asume, a saber, la que emerge de la aplicación de la metodología wittgensteiniana.

1.4.1 Concepto 'falsedad' y su relación con el de "mentira"

Cotidianamente intercambiamos creencias que posteriormente se justifican como verdaderas o falsas. Usualmente las aceptamos e intercambiamos sin ponerlas en duda, salvo en casos anormales, y sobre ellas basamos otras creencias que nuevamente podrían establecerse como saberes y así sucesivamente.

La información que se brinda a los demás se asume como verdadera, pues como hemos visto esta dinámica de presuponer la verdad de las creencias propias y ajenas es la que domina las interacciones entre las personas. Esto es una presuposición de la comunicación. Pero esa presuposición de verdad no se

respeto, sino que se desvirtúa o se rompe cuando un hablante miente. Quien miente deliberadamente dice algo que sabe que es falso. Por este motivo el concepto “falsedad” es especialmente relevante en el análisis de la mentira. O sea, hay una conexión primordial entre “mentira” y “falsedad”. Dado que se trata de un concepto central para el análisis de esta investigación, es importante caracterizar el modo como empleamos ‘falsedad’. En lo general, hablamos de la falsedad como la contraparte de la verdad y así, independientemente de qué teoría de la verdad se asuma, la falsedad es lo que se contrapone a la verdad. Por ejemplo, si tenemos en cuenta el criterio pragmatista donde la utilidad de la creencia es la justificación de su verdad, entonces las creencias que dan malos resultados, o sea inútiles, resultarían ser falsas.

Ahora bien, con lo logrado hasta ahora por las explicaciones coherentistas, correspondentistas, pragmatistas, semánticas y de la redundancia, surgen más preguntas acerca de cuál es el enfoque más apropiado para responder de una vez por todas a la pregunta de qué se quiere decir cuando se habla del concepto ‘verdad’. Sin embargo, en este momento el objetivo no es reproducir el amplísimo debate sobre la naturaleza de la verdad y de la falsedad. En honor a la prudencia, habrá que admitir que no vemos viable por ahora la elaboración de una “teoría total” de la verdad.

De regreso al tema de la falsedad, es importante estudiar los usos que hacemos en el habla cotidiana cuando usamos este concepto; tomemos los siguientes casos que nos muestran sus diferentes rasgos y la manera en que las semejanzas de familia con la mentira se revelan:

(B.12) Cuídate de dar un paso en falso sobre las viejas tablas.

Este es el uso de la falsedad como lo no sustentado o reforzado. Lo que en (B.12) se aconseja es que debido a que no hay un terreno firme o que ofrece resistencia, más vale ser precavido. También es usual encontrar frases como “*Se falseó el pie*

mientras jugaba” donde falsear es un tipo de lesión resultante de apoyarse sobre una superficie que no ofrece suficiente soporte a una persona. Lo falso en este sentido es aquello que no ofrece apoyo, resistencia, fuerza, seguridad. En este sentido la conexión entre ‘falsedad’ y la mentira refleja el aspecto de que quien miente carece de apoyos, bases o respaldo sobre lo que dice. La mentira no tiene justificación para lo que establece y en esa medida quien miente brinda una declaración de sustento frágil, ya que no puede respaldar la verdad de lo que ofrece. Esta noción está relacionada con la de ‘infundio’, pues remite a lo que no está apoyado en razones, una afirmación que no cuenta con soporte.

(B.13) Me vendieron un bolso falso.

Éste es el uso de falsedad como lo inauténtico. Lo que expresa (B.13) es la cualidad de un objeto de ser una copia ilegal de otra cosa que sí es genuina. Es un retrato de un hecho posible pero que no existe, no se da. Aquí la falsedad como atributo de objetos distingue entre aquello que es una imitación, o sea falso, y lo que es auténtico, o sea lo real de lo irreal, de lo que parece ser, pero no es. Este doble criterio se encuentra en contextos sociales que apelen a factores jurídicos, económicos, de materia prima. Bajo esta acepción de falsedad hay un vínculo con la mentira cuando se acentúa la distinción entre lo genuino y lo apócrifo. Los hechos son lo que son y la mentira los trastoca mostrándolos falsa o inauténticamente. Los términos que sostienen estas semejanzas de familia son aquellos que se usan al hablar de lo que es espurio e incluso en el sentido originario de embuste como baratija o bisutería.

B.14) La nueva arquitectura incorpora elementos como puertas falsas.

Éste es el uso de lo falso como mera imitación. De esta manera, (B.14) describe ciertos ornamentos, recursos visuales, accesorios artificiales que proveen una ilusión o apariencia de algo que no está ahí. Lo falso cumple con la función de

proyectar o crear una apariencia que simule, que esté en lugar de, que pueda ser aceptada como si fuera algo real. Este sentido de falsedad puede tener vínculo con la falsificación en tanto que son simulaciones artificiosas de la realidad.

(B.15) Tengo que realizarme otras pruebas clínicas porque sospecho que me entregaron un falso positivo.

Éste es el uso de la falsedad como lo erróneo. Cuando una persona dice algo semejante a (B.15) indica la posibilidad de haber sido diagnosticada con una enfermedad que en realidad no tiene. Estos resultados son estadísticamente esperables y son errores relacionados ya sea con la presencia de elementos físico químicos, con el grado de sensibilidad de la prueba para captar esos signos clínicos y diagnosticar sobre ellos. Aquí la noción 'falso' atañe al error de diagnosticar una condición cuando no la hay. En este caso quiere decir simplemente 'equivocado', 'errado', etc. Es un término que describe resultados exclusivamente en el ámbito de las pruebas médicas. En lo que respecta a la semejanza de familia que sostiene, podemos decir que se vincula con la desorientación porque desvían a las personas hacia creencias falsas. También se relacionan con perder la pista o terminar despistado al tomar un resultado por verdadero cuando es producto de un error y, por tanto, es posible que sea falso pues podría llegar a un resultado verdadero mediante un argumento incorrecto.

(B.16) Lo que él me dijo fueron sólo falsedades.

Este es el uso de lo falso en la comunicación no veraz. Es como el prototipo en el uso de 'verdadero' y 'falso'. Todo lo que me dijo eran mentiras, o sea, eran falsedades. Lo que tenemos en (B.16) revela la disconformidad entre pensamiento y realidad; muestra la inconexión entre el lenguaje e información verdadera. Este hiato implica a su vez que se distingue entre lo verdadero y lo falso, entre ser veraz y mentir. En el momento en que una persona puede hacer claramente la distinción entre reportar los hechos o contravenirlos en el hablar, es cuando la

mentira se manifiesta. La falsedad de la que se habla en este caso es la que encontramos en el discurso y que es la que relacionamos con la mentira. Este sentido es el que expresamos cuando describimos mentiras, engaños, embustes, perjurios, infundios, etc. En el plano del lenguaje estas falsedades son la deformación, exageración, simulación, mutilación o desvío de la verdad.

1.4.2 La falsedad como condición de ‘mentira’ en el debate de la filosofía tradicional contemporánea: ¿indispensabilidad o suficiencia?

En el debate actual sobre la mentira, muchos filósofos analíticos anglosajones como Edwin Mahon, Thomas Carson, Jörg Meibauer, Don Fallis o Jenifer Saul se plantean el tema en términos de definición, características esenciales, condiciones necesarias o suficientes, etc. Mi investigación se aleja de esa exploración del problema porque abordar bajo esa visión tradicional promueve la confusión entre los problemas genuinos y los artificiales; además de aumentar la ambigüedad conceptual que termina por producir más términos en lugar de resolver claramente los que se plantea analizar.

Los trabajos filosóficos que hasta ahora han abordado el tema de la mentira siguen un esquema más o menos parecido: intentan responder a la pregunta ¿qué es mentir? Para contestar a su planteamiento, buscan dar con una definición que establezca condiciones necesarias o suficientes de la mentira, todo ello con la idea de encontrar una especie de fórmula que unifique lo que ha de entenderse como ‘mentir’ y explique la totalidad de los casos. Justamente, lo que yo he mostrado es que aunque podemos hablar de mentir en múltiples casos, no hay un elemento en común a todos ellos. En ocasiones falta la voluntad, en otras los datos, en otras las intenciones, etc.

La mentira es la expresión de una creencia falsa. Es debatible si el emisor tiene control y conciencia absoluta de la veracidad de sus creencias. Anscombe también concordaría con que es debatible la condición de falsedad al afirmar que, si una mentira es un enunciado contrario a lo que uno piensa, esto no implica que la información sea falsa sobre el contenido de nuestra conciencia (1991: 45).

Para tratar de debilitar la exigencia de que al hablar mendazmente lo que decimos tiene que *ser* falsa, lo que se dice es que más bien puede tratarse de una expresión *asumida* como falsa. Según este matiz, los mentirosos podrían intentar mentir aún si desconocen que lo que dicen es en efecto el caso o no: mienten *como si fuera* falso aquello que dicen. Pero si quien miente hace declaraciones, gestos o tiene comportamientos que sólo puede expresarlos como si fueran falsos sin saber si realmente lo son, podría tener como resultado una declaración que ni siquiera es una mentira. Si un joven le dice a su profesor “usted dijo que el examen lo haría hasta mañana”, aprovechándose de la mala memoria de su mentor y en realidad el estudiante lo dice sin saber si su maestro lo dijo o no, y el maestro efectivamente dijo eso, no podemos admitir que el estudiante miente. Intenta sacar provecho de la situación, le gasta una broma, intenta jugarle una mala pasada, pero no le miente. Hay en la mentira la suposición de que la información que se transmite es falsa. Al menos se ofrece con ese juego en mente: ¿tendría algún caso mentir sin esperar que lo que se dice sea falso? Creo que no. Eso sería absurdo, pues el objetivo de mentir es engañar, confundir, mantener a alguien en la ignorancia, etc. No creo que se mienta inadvertidamente.

El rasgo por el que una mentira es mentira, y no la expresión de una broma, sarcasmo, cuento, etc. es precisamente que el mentiroso no puede creer que lo que dice es una aseveración verdadera. Además, el contexto en el que se dicen las mentiras es muy importante: si no se apela al contexto y a los objetivos de los dialogantes podemos perder de vista los matices, justificaciones y apelaciones que nos hacen saber ante qué caso del mentir nos encontramos. Tomemos los siguientes casos:

(B.17) Un hombre mayor se dirige a una taquilla:

–Buen día, quiero un boleto con descuento.

–Buen día, permítame su credencial, por favor.

–La olvidé en casa, pero vea señorita, estas canas y estas arrugas ya le indican que sí tengo derechos de la tercera edad.

En realidad el hombre aún no tiene la edad para gozar de los beneficios, pero aprovecha su apariencia para persuadir acerca de los derechos a los que tendría acceso si en efecto tuviera la edad reglamentaria. Eso es un engaño, o sea, una mentira exitosa.

En (B.17) tenemos la declaración de una creencia falsa, pues el hombre del ejemplo ni siquiera cuenta con el requisito de la edad para ostentar la credencial que le garantiza tales descuentos. Su mentira consiste en decir que olvidó algo que no existe y, valiéndose de su afirmación falsa, de su apariencia, de la cortesía, de las convenciones sociales, etc., busca persuadir a la vendedora para que le permita el boleto a menor precio. Con este ejemplo podemos ver con claridad que en efecto el mentiroso no podría afirmar algo que sabe que es verdadero; en este caso sería que el hombre de tercera edad ni siquiera pretendiera el descuento al contestar que no tiene la tarjeta del INAPAM, porque aún no cuenta con el requisito de la edad. Si lo hace, simplemente está obrando conforme a la honestidad, diciendo que es el caso que no tiene la credencial. Pero como miente, entonces, en su afirmación tiene la plena conciencia de que su enunciado contraviene la realidad. El hecho es que no tiene la credencial y aún así, admite falsamente que así es y que la olvidó en su domicilio.

También se debe resaltar que, si se habla de ‘falsedad’ en las mentiras, es porque a través de ellas se ejerce una trasgresión de la verdad. La prueba más intuitiva que solicitamos al sospechar que algo es una mentira consiste en corroborar si la verdad ha sido trastocada. Sin embargo, recordemos nuevamente que todas las mentiras son mensajes falsos (afirmaciones, gestos, sonidos que indican

respuesta, etc.), pero no todas las declaraciones falsas son mentiras: pueden ser el resultado de simples errores. Como menciona Holguin, “Given that knowledge is factive, if lying requires knowing that what you assert is false, then lying requires asserting something false.” (Holguin, 2018). Y este punto es muy importante para este trabajo: quien ofrece una mentira sabe de qué manera rompe el compromiso con la verdad. Mentir no es hablar a la ligera sin calcular las consecuencias de lo que se dice, así como tampoco se miente sin saberlo o sin tener la intención de hacerlo. Quien miente, pero no está equivocado, cree porque sabe el valor veritativo de su mensaje, en este caso, que es falso.

Sin embargo, hay un límite para distinguir entre aquellas afirmaciones hechas a sabiendas de que son falsas y aquellas que son dichas de manera indiferente a si son verdaderas o son falsas. Con este grupo de afirmaciones se intenta demostrar que la falsedad no es una condición necesaria para la mentira. Tomemos por caso:

(B.18) En un retén policiaco para amonestar a los conductores ebrios, se hace la detención de un sujeto que acaba de estrellarse contra un árbol mientras manejaba de reversa. El sujeto reclama:
–Sr., usted está bajo la influencia del alcohol y es ilegal que conduzca un auto.
–¿Por qué me detienen? Yo no estoy borracho y puedo manejar.

Es claro que en (B.18) hay evidencia suficiente para establecer la ilegalidad en la que el conductor incurre debido a su ebriedad y, sin embargo, no duda en espetar que ese veredicto es falso y que puede conducir. No podríamos decir que el conductor fuera incompetente, pues serlo no es lo mismo que ser irresponsable, o actuar fuera de la legalidad, o estar inhabilitado, etc. El hombre puede saber manejar estupendamente y, no obstante, chocar por haber estado borracho. Al respecto, Sorensen asienta que “Liars are not fussy about whether their remarks are false or have an intermediate truth-value or have no truth-value at all. The liar

is only intent on disconnecting what he asserts from what he believes.” (2011: 407). Yo creo que esto está mal. El mentiroso no hace ningún esfuerzo. Automáticamente dice algo que no cree. La explicación de Sorensen es obviamente errada por mentalista, entre otras cosas.

Esta indiferencia sobre el valor de verdad de las proposiciones en realidad pertenece a la caracterización de las llamadas ‘bullshits’ que Cohen (2002) o Frankfurt (2005) han explorado en otros trabajos. Recupero aquí la idea de Frankfurt: “Someone who lies and someone who tells the truth are playing on opposite sides, so to speak, in the same game. Each responds to the facts as he understands them, although the response of the one is guided by the authority of the truth, while the response of the other defies that authority and refuses to meet its demands.” (2005: 60-61). Dicho de otro modo: los dos juegan el mismo juego, pero uno no sigue las reglas.

La autoridad de la verdad se traduce en el reconocimiento de los hechos y su reflejo a través del lenguaje: al momento de respetar ese vínculo somos veraces, lo que idealmente nos sujeta a su vez con un compromiso de lealtad con la verdad. Pero mentir es reconocer plenamente los hechos del mundo y rechazar comunicarlos tal cual son. Cuando una persona miente, ese compromiso epistémico con la verdad se rompe de manera intencional. Ahora bien, para aquel que emite patrañas (*bullshit*) hay una indiferencia hacia la autoridad y el compromiso con la veracidad, así como también hacia el rechazo y negación de tal autoridad. ¿Es esto realmente posible?

A manera de cierre a este apartado aclaro que en este trabajo no asumo que haya un único fenómeno de todas aquellas situaciones que nombramos bajo ‘mentira’. Al contrario, lo que aquí se plantea es que a partir del concepto “mentir” se vinculan y desprenden toda una variedad de conceptos ligados entre sí. Aunque puede ser que se trate de mentiras en todos los casos, o sea un mismo concepto, el punto es que no encontramos en todos ellos un elemento en común, a pesar de

que se trata de mentiras.. Por eso encontrar las redes vinculantes, lo que describen esos conceptos, las acciones que remiten, etc., es importante.

No se miente por mentir, excepto el caso del mitómano o los niños. Incluso en esos casos extremos, el juego de lenguaje del mentir tiene una finalidad. Por algo se le articuló. Las expresiones 'Mentí por casualidad', 'mentí sin darme cuenta', etc., no parecen ser significativas. En el caso del mitómano se puede mentir como un mecanismo de defensa ante hechos o conductas atemorizantes. Para el niño la mentira puede formar parte de sus juegos, un constante retar los límites de la credulidad de los otros, o simplemente es un divertimento.

Al respecto de la falsedad y su papel como elemento contingente o necesario en la 'mentira', hay que dejar claro que no hay unanimidad, pues depende de si se admiten casos especiales donde la falsedad no se presenta. Esto sería aceptar que no hay falsedad en todas las mentiras. En estos casos especiales la falsedad es irrelevante, como para las mentiras descaradas y las *bullshit*, la versión más extrema del primer caso. Bajo estos casos el hablante no tiene idea de si lo que dice es verdadero o falso, pero aún así puede expresar ideas ridículas o hasta peligrosas en el ámbito de lo privado hasta lo político (Frankfurt 1986).

¿Son las mentiras descaradas casos de mentiras tan explícitas y cínicas que casi ya no son mentiras? Me parece que ya que no podemos negar la existencia de estas posibilidades lo apropiado sería concederles una categoría especial, ligada a la mentira, pero no identificable con ella. No creo que sean suficiente estas acciones como para disminuir la presencia e importancia de la falsedad en las mentiras. Diría que son casos especiales, límites o excepcionales donde la indiferencia hacia la verdad y la falsedad no son representativos para el resto de los casos del mentir y sus conceptos afines.

2. ¿Se puede hablar de objetividad o subjetividad en la mentira?

Frecuentemente, al reflexionar sobre la mentira surgen preguntas sobre las intenciones, la objetividad, los límites o los atenuantes de su expresión. Para analizar lo anterior este texto se divide en dos secciones. En la primera abordo la pregunta de si la mentira es objetivamente imputable o de lo contrario, depende de la apreciación subjetiva. Se brindan algunos ejemplos que contrastan ámbitos en los que se expresan las mentiras para esclarecer en qué sentido hablamos de objetividad en el mentir y por ende exhibir la relevancia de los contextos para examinar las mentiras. En la segunda sección presento el caso de un contexto particular de la mentira para contrastar entre la manera en que se miente a otros y la manera en que nos podemos mentir a nosotros mismos. Por último muestro una subsección derivada de la anterior para traer a discusión la racionalidad o irracionalidad de las mentiras.

2.1 ¿Cómo se atribuye la mentira ?

Preguntar esto es cuestionarse si la mentira es mentira porque alguien la expresó sin importar si logró o no engañar a su audiencia. Es obvio que hay mentiras fallidas. Pero esto no es suficiente para que se haga depender la naturaleza de la mentira en su potencial éxito o fracaso. El que surtan efecto o no, es cuestión a parte. Otra pregunta que surge es si la mentira existe hasta que alguien se percata que ha sido víctima de una mentira. A esto podemos decir que desde el momento en que se enuncia una aseveración, sea una expresión mentirosa o no, la mentira ya fue dicha o “lanzada al mundo”. Acerca de las consecuencias que puede acarrear, se considera que la mentira es perniciosa en sí misma porque priva de un bien intelectual; excluye de un bien lingüístico porque aleja a uno de los interlocutores, el mentido, suponiendo información que no es verídica; despoja de un bien moral porque es una injusticia ser el objeto de un engaño. Para estudiar lo

anterior es importante tener en cuenta la dinámica del acto comunicativo del mentir y que involucra al menos dos aspectos. Uno en el que la mentira se analiza como un acto realizado por un agente o emisor. Otro en el que la mentira se examina como una acción sufrida sobre un receptor.

Para iniciar, debemos decir que esta doble característica es vital para el estudio de la mentira, porque es un acto público. Pero 'público' parece tener dos sentidos. Uno involucra tanto a un emisor como un destinatario y donde el engañado descubre que se le ha mentado. Pero no en el otro porque es posible que al mentirle a otra persona distinta a mi no se entere de que le estoy mintiendo. ¿En qué sentido son públicas entonces?

El mentir tiene sentido público porque o se le miente a otro o a nosotros mismos. No hay mucho caso en que alguien formule una mentira que no piensa expresar a menos que se trate de una especie de juego o pasatiempo. Un novelista por ejemplo no puede ser acusado de mentiroso porque se entiende que sus escritos no deben ser fieles a la realidad de la misma manera que otros géneros narrativos. El periodismo, la crónica o la entrevista cimentan su valor como textos informativos en la medida que reflejen los hechos objetiva e imparcialmente. En lo siguiente examino algunos ejemplos que pueden ilustrar cómo hablamos sobre la objetividad de la mentira.

(B.19) En una conferencia de prensa, un grupo de biólogos, oceanógrafos y otros expertos dicen haber encontrado evidencia física que demuestra la existencia de *hydropithecus* o sirenas. Este anuncio les hace ganar fama y dinero durante meses. Sin embargo, al cotejar su evidencia resulta que se trataba de muestras alteradas, montajes tecnológicos y demás evidencia falsificada. Ante las críticas sobre su supuesto descubrimiento, se les increpa:
–¿Por qué mintieron así al público?

–Queríamos recaudar fondos para *Green Peace*. Creemos que las causas ecológicas deben ser financiadas por cualquier medio disponible.

En (B.19) la audiencia que recibió la noticia y descubrió la falsedad puede percibir que le corresponde denunciar esta situación como una mentira. Específicamente una farsa detallada y elaborada para hacer creer algo que no es verdad. No sólo se les comunicó una supuesta novedad científica, sino que se armaron pruebas a modo para sostener el engaño. Además de que la audiencia descubrió la mentira los imputados aceptan haber estado enterados, tener disposición y hasta una justificación para la farsa que montaron. En casos como este donde la mentira es descubierta y además quien miente acepta hacerlo la objetividad de la mentira es evidente. Aquí lo que se destaca es el descaro de los mentirosos.

(B.20) En un laboratorio químico una practicante discute con su jefe inmediato:

–Hace meses que trabajo con las variables que me designaste, pero acabo de descubrir que al resto del grupo les dijiste otras y por eso mis resultados nunca cubren los requerimientos estipulados

–Pensé que te había dicho sobre la actualización a ti también, no me percaté de que no lo hice.

–Pues me mentiste y ahora debo cubrir en tiempo extra todo lo que llevo de retraso.

–¡No lo hice, yo no quería perjudicarte!

Lo que podemos observar en (B.20) es que alguien es acusado de mentir porque comunicó información incorrecta. El jefe de laboratorio en un descuido no confirmó que los datos que dio no correspondían con las necesidades de la investigación. Eso provocó que la practicante no fuera informada apropiadamente y recibiera datos falsos para su estudio. Por una parte, el emisor niega haber mentido alegando que no fue consciente del error. Por otra, la practicante señala que le

mintió por haberle transmitido información falsa. ¿Podemos decir que esta es objetivamente una mentira? La practicante diría que sí, mientras que el jefe diría que no. Es vital comenzar por reconocer que hay una distinción que se debe reconocer entre ‘me mentiste’ y ‘me diste información equivocada’. En el primer caso la mentira distingue entre la verdad y la falsedad de la información y por algún motivo del emisor, decide compartir lo que es falso. En el segundo se describe un acto errado, sin intención de engañar y sin diferenciar entre la verdad y la falsedad de lo que se expresa. Esta separación no la hace la practicante del ejemplo. En (B.20), a ella no le interesa saber si hubo premeditación en la comunicación, mala fe, o un descuido. Lo que ella sabe es que ella fue víctima de un mal informante que sabe distinguir entre información falsa e información verdadera. Para ella, objetivamente se le mintió, pero esto no es así. A ella objetivamente se le dio mala información. El jefe del laboratorio dice que no se dio cuenta del error. Él diría que no mintió porque no quería perjudicar a nadie. Para él la mentira tiene un componente intencional sin el cual no se le puede achacar la mentira. Por tanto se apela a que la intención de mentir debe estar presente para hablar de mentira.

(B.21) En el transcurso de un juicio uno de los testigos del caso es notificado por la autoridad:

–Está usted cometiendo perjurio, se ha hecho acreedor a una sanción.

–No me detenga, por favor, ¡pensé que estaba en lo cierto en mi declaración! Últimamente olvido muchos detalles y me confundo. No quise mentirles..

–Es irrelevante si lo quiso o no, el caso es que su testimonio ha obstaculizado la investigación y por tanto, la verdad. Por ello será castigado de acuerdo al código penal.

(B.21) Ilustra una conocida máxima del ambiente jurídico “la ignorancia de la ley no excusa su cumplimiento”. Aquí el punto no es que el testigo no respete la ley,

sino que miente en relación con los hechos del caso. Para los que recuperan el testimonio y descubren que es falso es claro que el testigo mintió. Aunque el testigo intente aclarar que fue un despiste sin mala fe, el resultado sigue siendo el mismo. Expresó información falsa y ante la ley cometió un delito. Una vez más intenciones, estados anímicos o las actitudes epistémicas no son considerados importantes por el receptor de la falsa información. El caso es: cuando el sujeto da su testimonio, él sabe lo que está diciendo y si lo que dice posteriormente resulta falso, entonces mintió deliberadamente.

Los casos (B.20) y (B.21) tienen en común que la audiencia receptora de la información descubre que ha tenido algo por verdadero cuando en realidad es falso. También que al percatarse de esto, reconoce y denuncia la mentira de su fuente de información. Desde el punto de vista del receptor, expresar la falsedad es un indicador objetivo del mentir. Pero aquí surge una pregunta ¿basta con saber que la información es falsa para que se trate de un caso de mentira? Este aspecto ya lo planteé en 3.11 y se concluyó negativamente; en el caso contrario tendríamos que admitir que toda aseveración falsa sería una mentira y eso lo podemos desestimar anteponiendo el caso donde no se miente, sino que se encuentra en un error simplemente no es el caso.

“[...] a person is to be judged as lying or not lying according to the *intention* of his own mind, not according to the truth or falsity of the matter itself. He who expresses the false as true because he thinks it to be true may be said to be mistaken or rash, but he cannot, in fairness, be said to be lying, because, when he so expresses himself, he does not have a false heart nor does he wish to deceive; rather, he himself is deceived.” (Augustine, 1952: 55)³

Lo que Agustín sostiene puede ayudar a responder nuestra última interrogante en la medida que atiende al emisor como aspecto a considerar en la mentira. Al inicio de esta sección se presentó que emisor y receptor deben ser analizados porque entre ambos se realiza el acto comunicativo. Ya vimos que el receptor de la

³ Énfasis propio.

mentira puede denunciar que se le ha mentido gracias a que distingue entre información verdadera y la desinformación. Quien descubre que se le ha mentido no admite contexto, circunstancia o situación especial que transforme las mentiras en bromas, descuidos, o actos de caridad. Sin embargo es perfectamente plausible que quien tiene el propósito de mentir sí lo haga pensando en hacer una broma o un acto de caridad. Pero también es posible imaginar casos en los que el emisor de la información falsa no sepa que lo que dice es erróneo. Y mucho menos tener la intención de mentir. Aquí el problema parece ser: ¿cómo se descubre en el otro la intención de mentir? ¿Es algo que sólo se puede hacer después de que se dijo algo? Por lo anterior es importante que se distinga entre ámbitos en los que se recurre a la mentira para cualquier información falsa sin importar el contexto como en la producción científica o los ámbitos jurídicos. Y que se reconozca además que en la esfera conversacional la idea de que la mentira es la expresión de una falsa creencia o información es restrictiva e insuficiente para explicar los múltiples factores que intervienen en este acto. En las conversaciones importa el contexto, los criterios y sobre todo los motivos. En contextos conversacionales la mentira puede ser parcialmente objetiva, porque aunque la falsedad es distinguible de ella, quizá el emisor carezca de la intención de engaño o bien no sepa que está en el error. O ambas cosas.

De lo anterior puedo concluir que el conocimiento puede transmitirse a través de procesos informativos a partir de terceras personas. Es por eso que hay una responsabilidad en los informantes a los que se les tiene, al menos supuestamente, como fuentes objetivas, parcialmente objetivas o subjetivas del conocimiento. Así, el conocimiento puede ser un conjunto de datos. Pero no todo conjunto de datos es conocimiento. Una señal de tránsito es informativa, pero no es conocimiento. Lo que se observa aquí es que mentir tiene consecuencias indeseables para nuestra adquisición de conocimiento. Más aún, lo impide. En este sentido es importante hacer la distinción entre las mentiras a partir de procesos de conocimiento y procesos de información. Los procesos de conocimiento se refieren a los procesos cognitivos que una persona despliega

para conocer. Los procesos de información abarcan las interacciones entre un sujeto y su fuente de información. De hacerlo correctamente se puede determinar en cuál de ellos se expresa la falsedad y hablar de mentira objetiva o parcialmente objetiva.

Debemos preguntar en lo concerniente a los procesos de información ¿cuál es el papel epistémico de la mentira: que afecta o perjudica la agencia epistémica de los individuos o que lo que afecta es el propósito del conocimiento en sí mismo ? En los procesos de conocimiento, sería interesante preguntarse ¿qué papel tiene la mentira en la transmisión, aceptación y recepción de información desde el punto de vista del acto comunicativo? De esta manera, estaríamos hablando de las consecuencias negativas e indeseables de la mentira desde el punto de vista epistémico.

2.2 La importancia del contexto en el mentir

Ya se ha dicho que el mentir es un acto público. Hemos aceptado esto por una serie de razones: porque involucra a una o más persona distintas a mí, porque es una actitud que se le adscribe a terceras personas, porque es un acontecimiento empírico, etc. O sea, el mero hecho de ser un acto lingüístico lo enmarca en una situación social, histórica, etc., en la que se materializa. Ciertamente este aspecto situacional no es homogéneo en el sentido que para mentir se tengan que reproducir siempre las mismas condiciones. Al contrario, las circunstancias del mentir son sumamente infinitamente diversas entre sí. A aquello que encuadra las situaciones concretas de los casos del mentir le llamamos ‘contexto’.

“How should a context be defined? This depends on what elements of the situations in which discourse takes place are relevant to determining what propositions are expressed by context-dependent sentences and

to explaining the effects of various kinds of speech acts.” (Stalnaker, 67).

Lo que destaca R. Stalnaker, es que analizar el contexto de la acción comunicativa es fundamental para comprender las expresiones. Si lo hacemos apropiadamente podremos distinguir entre conversaciones en las que se involucran mentiras y en las que no. Esto plantea las siguientes preguntas: ¿acaso el mero análisis del contexto nos permite determinar si alguien miente o no? A la primera contesto que conocer las circunstancias conversacionales observables sí nos puede alertar si alguien miente. Hay situaciones donde nuestro entrenamiento lingüístico nos sugiere un mayor riesgo de ser mentidos y engañados como en las de transacciones económicas ridículamente atractivas, las declaraciones de un grupo político en plena campaña electoral, los titulares sensacionalistas de ciertas publicaciones, etc. Saber distinguir entre qué precio es razonable o exageradamente bajo, reconocer que las promesas de campaña son distintas en tiempos electorales e identificar los ganchos escandalosos de la prensa no nos legitima automáticamente a imputar una mentira. sin embargo sí que nos permite examinar las anomalías para desenmascarar mentiras. El contexto es relevante para identificar mentiras, pero no es concluyente. Tomemos los siguientes casos:

(B.22) *¡Excelente tu idea la de acampar encima de un hormiguero!
Gracias a ti acabo de descubrir mi alergia a las hormigas.*

¿Qué podemos interpretar de esta expresión? Basándonos únicamente en lo dicho, se trata de una persona agradeciéndole a otra el saber que es alérgica. Pero ¿qué pasaría si modificamos el ejemplo y añadimos detalles de contexto?

(B.22') Una jovencita le dice ásperamente lo siguiente a su amigo mientras tiene el ceño fruncido:
–¡Excelente tu idea la de acampar encima de un hormiguero! Gracias a ti acabo de descubrir mi alergia a las hormigas.

Al tomar en cuenta la información que nos proporcionan los contextos sobre gestos, actitudes o entonaciones, el sentido de la oración cambia. Decimos que (B.22') es una expresión de reproche o ironía. En esta especie de enunciaciones el hablante quiere decir en realidad la negación de lo que acaba de pronunciar: que la idea de acampar fue terrible. Como adelantamos en el capítulo anterior, según H. P. Grice, asumimos que la conversación se rige por el principio de cooperación. Éste consiste en que los participantes del diálogo están dispuestos a colaborar con los objetivos de su comunicación. Bajo este principio también se admite que el sarcasmo es una implicatura conversacional. En otras palabras, es un acto en el que el hablante trasgrede una máxima de conversación; en este caso la máxima de calidad: "Es absolutamente obvio para [el hablante] A y su auditorio que lo que A ha dicho o hecho es algo que no cree; y el auditorio sabe que A sabe que es obvio para el auditorio." (1989: 34). Ahora bien, el mentiroso descarado no es irónico porque no respeta la cooperación. Cancela el diálogo, no hay una continuidad en los fines que se plantean al iniciar a interactuar. Recordemos que aunque existan diálogos de negociación, persuasión o erísticos, todos ellos se entablan para completar una finalidad específica. Por tanto el diálogo en que se recurre al sarcasmo sí puede considerarse que respeta el principio de cooperación.

Para el filósofo del lenguaje Andreas Stokke, esta explicación es razonable porque afirma que la audiencia es capaz de comprender el contenido detrás de la expresión sarcástica (B.22') y lo hace porque esa audiencia concluye que eso debe ser lo que el orador deseaba transmitir desde un inicio, a pesar del hecho de que no es lo que propiamente ha dicho. El punto es que si comprende algo es porque se familiariza con el contexto. Coincide con Grice en que la razón por la que la audiencia es capaz de realizar esta inferencia es la suposición general de que el orador está siendo cooperativo y, en particular, está obedeciendo máximas comunicativas (2013: 36). A esto le sumamos que cuenta con datos de contexto que le hacen comprender cómo se desarrolla la situación. ¿De qué manera se

respetar la máxima de calidad? Mediante un razonamiento esquematizado basándonos en la propuesta de Stokke:

- a) X dijo que acampar encima de un hormiguero fue una excelente idea.
- b) X cree que acampar encima de un hormiguero fue una pésima idea.
- c) X obedece la máxima de calidad.
- d) A menos de que X pretendiera dar a entender que acampar encima de un hormiguero fuera una pésima idea, no estaría observando la máxima de calidad.
- e) Por tanto X pretende convencer que acampar encima de un hormiguero fue una pésima idea.

La razón es que hablar irónicamente para X en realidad es esperar que su audiencia lleve a cabo el proceso de razonamiento bosquejado en (a)–(e). En consecuencia, X toma el principio de calidad y se asume en la descripción estándar de Grice sobre la ironía (Stokke, 2013: 37). Ahora bien, esta defensa stokkeniana de que las expresiones sarcásticas no pueden ser consideradas mentiras sólo tiene sentido si se admite, además, que la mentira conlleva la intención de engañar a otro mientras que la ironía pretende ser una forma de burla. La formulación de su concepción de ‘mentira’ en ningún momento admite el componente de la intención de engaño. Lo que muestra Stokke es la vinculación del aspecto epistémico y el lingüístico, que además ya mostré en el primer capítulo. Se miente cuando una *creencia falsa se asevera* como verdadera.

Sin embargo hay una debilidad en la justificación de la ironía y la trasgresión de la máxima conversacional de calidad ¿Qué ocurre cuando la audiencia no comprende que el emisor está siendo sarcástico? Es un hecho que no todas las personas pueden entender el sarcasmo. El esfuerzo de Stokke por asimilar los contraejemplos sarcásticos como una categoría de expresiones no mentirosas mediante la justificación del marco griceano cae ante estos Este problema lo podemos imaginar extendiendo el caso de (B.22’), añadiendo que su compañero

de acampada al escuchar y atender (B.22') bien podría responder de la manera más honesta:

(B.23) No tienes nada qué agradecer, me da gusto haber ayudado a identificar tu alergia.

Como (B.23) ilustra, la audiencia puede estar dispuesta a cooperar y continuar la comunicación, pero hace falta más que disposición para establecer un intercambio comprensible de mensajes. Es esencial conocer el contexto, tener habilidad comunicativa, agilidad mental, un código compartido. En una expresión: conocer el lenguaje y saber usarlo. El marco que pone el contexto permite a la audiencia realizar inferencias adecuadas sobre el diálogo que sostenga o escuche:

“Much of what is called a lie in a dispute between persons or groups might in reality be the result of misunderstanding or miscommunication. In order to avoid incorrectly labeling another as a liar, it is necessary to understand the context of his statements or actions.” (Anderson: 211)

Hay un aspecto que deseo resaltar y otro con el que discrepo sobre esta cita. De acuerdo con Owen Anderson (2014), filósofo del lenguaje, el contexto se presta como criterio para distinguir entre estar en un error y mentir. Esta distinción puede hacerse al analizar el contexto. En otras palabras, no podemos decir que miente la persona que expresa una creencia falsa o información errónea y no sabe que lo que hace es desinformar. Esta sería la segunda distinción entre estar en un error y mentir. La primera se refiere a una diferencia de carácter epistémico, pues en el mentir hay un reconocimiento de la verdad y la falsedad del asunto en cuestión y aun así se elige expresar una falsedad. La segunda distinción es la que apela al contexto, donde determinada información que rodea a lo que se dice permite advertir si estamos o no ante una mentira. Con lo que ciertamente no estoy de acuerdo es con admitir que las mentiras son el resultado de malentendidos y por ello apelo a la distinción entre mentir y estar en un error. Tomemos los siguientes ejemplos que ilustran la última distinción:

(B.24) En una conversación, un grupo de amigos discuten la autoría de un texto:

—Qué bueno que estás aquí, Melquiades. Le digo a Roberto que el autor del poema “Jabberwocky” que leí de tarea es de Lewis Carroll.

—Eso es mentira Fernando, ese mismo texto está en un libro compilatorio de Charles Lutwidge Dodgson. ¿O no, Melquiades? Tú ya habías investigado esta tarea el año pasado y sabes la verdad.

—Los dos están equivocados. El autor es David Merrick. Lo que pasa es que quiso ocultar su identidad y usaba pseudónimos.

¿Quién es el mentiroso en esta situación Roberto, Fernando o Melquiades? Gracias al contexto tenemos información que nos ayuda a analizar este ejemplo. Iniciemos por decir que el autor del poema del “Jabberwocky” es en realidad Charles Lutwidge Dodgson bajo su pseudónimo de Lewis Carroll. Entre los estudiantes hay una confusión por no informarse apropiadamente sobre el autor del poema. Roberto y Fernando están equivocados, mas no mienten. Están despistado entre el pseudónimo de un autor y su nombre real. Simultáneamente ignoran esa información que resolvería su disputa. Roberto tiene la justificación en que el libro con el poema está editado con ese pseudónimo por razones editoriales y de registro de obra, pero ‘Lewis Carroll’ no es el nombre de una persona real. Fernando también cuenta con la justificación de que el poema lo escribió Charles Lutwidge Dogdson porque así lo encuentra en el libro que él consultó, por razones editoriales y de registro de obra también. La diferencia es que Charles Lutwidge Dodgson sí fue una persona que vivió y realizó la obra compilada en ese ejemplar. ¿Melquiades dice la verdad porque es el alumno de más experiencia? En teoría es quien que conoce la verdad sobre el autor del poema y sin embargo no explica nada de lo anterior. Suponemos que si no lo hace es o bien porque no lo sabe o porque lo sabe y no lo dice. El contexto nos indica que Melquiades conoce el asunto en cuestión, pues ya revisó el tema y un detalle como este no podría habersele escapado. Por tal razón provista por el contexto sabemos que

seguramente Melquiades miente. En (B.24) podemos observar los roles que, según Stalnaker, el contexto juega a la hora de brindar explicaciones:

“These differences reflect two different roles that the notion of context plays in the explanation of linguistic phenomena. On the one hand, context is the general setting in which communication takes place. Linguistic phenomena are facts about what utterances get produced in what circumstances. [...] On the other hand, context must include the information that speakers and hearers use to interpret context - dependent utterances- to determine what is said. If the language contains personal pronouns and tenses, then context must be something that tells us who is speaking, to whom, and when.” (Stalnaker, 154)

Un aporte más sobre cómo interpretamos las situaciones para detectar mentiras y engaños lo propone Susan Stearns:

“Three relevant conditions demonstrate how context can assist with the detection of lying and deception. First, an individual familiar with another’s everyday behaviors is likely to be aware of deviations from veracity, which can assist in the detection of lies and deception. Second, an expert regarding the particular context perceives more information than a nonexpert... have special understanding... Experts are frequently requested to examine contexts for potential lies and deceptions. Third, contexts allow a verification of consistency across signals. of context.” (Stearns 215-216)

Las condiciones que Stearns estipula funcionan acentuando el rasgo público del mentir. Con cada experiencia que involucre a las mentiras, adquirimos cierta habilidad para descubrir engaños y mentiras. Podemos distinguir comportamientos atípicos, gestos sospechosos, conductas vacilantes, afirmaciones contradictorias y otros indicios de equivocación, falsedad o mala intención.

(B.25) Una amiga habla con otra persona:

–Ya lavé el auto, los trastes y la ropa sucia. También compré despensa para este fin de semana en que te vas de vacaciones.

–¡Pero si nunca eres tan esmerado en las tareas de la casa! Algo te traes entre manos

–¡Cómo crees! No seas malpensada. Estaré todo el fin de semana descansando aquí solo.

A las horas en que su amiga sale de viaje, el otro aprovecha para invitar personas a su fiesta.

Por el contexto de (B.25), parece que la conducta del joven es sorprendente y poco usual. La convivencia ha sido tanta que una ruptura en la rutina de uno de ellos levanta sospechas en la otra. Y luego descubrimos que no se equivocó en sospechar. Cuando Stearns habla aquí de expertos, no debe interpretarse como los practicantes de una profesión, o como los que se han adiestrado en un entrenamiento exclusivo. Un experto es quien a base del análisis de otras experiencias puede detectar inconsistencias, irregularidades, contradicciones en la conducta de terceras personas. Esto indica que el mentir se hace bajo circunstancias particulares. Al señalar que las mentiras son declaraciones concretas se quiere decir que su efecto, motivación e incluso su justificación se enmarcan en un contexto específico. Pero ¿podrían existir expresiones que sólo por ser dichas resultaran ser automáticamente mentiras?

(B.26) Fernando le dice a un extraño “hoy es mi cumpleaños”. Él sabe que no es cierto y además busca engañar al desconocido sobre este dato. Al día siguiente le dice a otra persona que acaba de conocer “hoy es mi cumpleaños” enunciado que sigue siendo una mentira. Fernando lo hace cada día, pero sólo una vez al año su frase resulta cierta.

Lo que probaría (B.26) es que aunque hay expresiones con alta probabilidad de ser una mentira, aún pueden expresar la verdad si se cumplen ciertas condiciones. No basta 364 casos en que una frase sea falsa y uno en que sea verdadera para establecer que esta sea una fórmula universal del mentir. En el supuesto de que hubieran mentiras universales tendríamos que aceptar que hay frases que siempre

que se digan serán mentiras. Sin embargo tengamos en cuenta los siguientes casos:

(B.27) Si para evitar un conflicto en el trabajo le miento a mi supervisor al decir que no cumplí con mis labores porque falleció uno de mis padres, es claro que no obtendré la misma respuesta la siguiente ocasión que le diga lo mismo. Este tipo de afirmaciones no es algo que pueda decirse en más de dos momentos.

Este ejemplo señala que a menos que se mienta descaradamente, hay mentiras que no pueden decirse en más de un número determinado de veces. Cuando afirmo que hay mentiras que no pueden repetirse no doy por sentado que decir el mismo mensaje sea imposible. Más bien me refiero a que si desea conservarse la credibilidad entre el hablante y su oyente, el mentiroso se cuida de caer en contradicciones. Aunque no siempre lo logre. Si se guarda de ser evidente en su mentira es porque hay una estimación en dos sentidos. La primera es que no le conviene perder su rol como fuente de información verídica. La segunda, que es desfavorable ser percibido o descubierto como un sujeto deshonesto, como aquel que quebranta la confianza de otros.

(B.28) Una persona exclama “soy Moctezuma, el Tlatoani de México”

Por supuesto si escuchamos algo como (B.28) resultaría un total disparate. No basta la falsedad para tipificar una expresión de mentira, pues también podríamos escuchar esta expresión de una persona que padece de sus facultades mentales (Sorensen, 2007: 261). En este ejemplo si bien tenemos una declaración falsa indudablemente, el mensaje es rotundamente inverosímil. Sólo podríamos suponer que si la persona que lo dice no delira, se trata de una broma, parte de un poema u obra teatral. El punto es que ni siquiera lo interpretaríamos como una mentira porque su sentido es ridículo.

Dicho todo lo anterior, recapitulo las siguientes conclusiones. Reconocer que el acto del mentir es un evento público es también admitir que se produce en un marco social, histórico y cultural determinado. Podemos asignarles un responsable o fuente porque son públicas, todos las entendemos. Dado que el contexto enmarca es una situación concreta de la acción comunicativa, es coherente decir que las mentiras aparecen en contextos específicos. También la noción de contexto ayuda a distinguir entre casos de malos entendidos y mentiras. Esto es bastante útil a para la caracterización del mentir como un acto intencional. En suma, no hay modelos del mentir abstractos que aseguren resultados idénticos cada vez que se enuncien. Las mentiras públicas sí son imputables porque hay una serie de criterios que ayudan a identificar: la entonación, la experiencia previa, la suspicacia que tenemos ante las declaraciones, etc.

Cuando se dialoga, el principio que asumimos y que está en vigor es la máxima de cooperación griciana. Desde él, los hablantes competentes pueden comprender e interpretar los mensajes en la modalidad de ironía. Sin embargo, el mentiroso descarado no es irónico porque no respeta la cooperación. Cancela el dialogo, no hay una continuidad como en el sarcasmo.

3. La diferencia entre mentirle a otro y mentirme a mí mismo

Suponer que toda comunicación es la transmisión completa, justificada suficientemente y objetiva de información podría no ser más que una expectativa personal sobre la transmisión de la verdad. Lo cierto es que al momento de externar nuestros razonamientos, el proceso comunicativo no sigue aquel modelo utópico. Por el contrario usualmente se modifica dependiendo de los motivos personales, las circunstancias en las que se plantea el diálogo, la condición de quienes participan en él, entre otros aspectos.

El preguntarse si es posible mentir sobre cualquier cosa muestra la relevancia filosófica del valor intrínseco y la utilidad de la verdad en el discurso. Recordemos que la posibilidad del error como primer obstáculo epistémico no gozó de la atención debida a lo largo de la historia del pensamiento. Las teorías sobre el conocimiento lo dejaban como tema marginal y vagamente complementario al de la verdad. Pero en este momento en que admitimos el valor del error en las explicaciones epistemológicas vale la pena detenerse ante el hecho de que una expresión además de ser verídica, verdadera y falsa o errada, también puede ser una mentira.

Sin considerar el aspecto ético, en principio parece que no hay ámbito expresivo que sea ajeno al mentir. Sin embargo es indispensable poner en duda esta idea. Dejo para un momento posterior las reflexiones morales que justifican o no el mentir. Por ahora analizo las situaciones en las que tiene sentido plantearse la pregunta: ¿hay alguna temática sobre el que sea imposible mentir? Es evidente que se puede mentir durante el diálogo. ¿Hay algún impedimento fuera de la ética para hacerlo? No. Le mentimos al otro cuando expresamos lo opuesto a la verdad con la intención de que no la descubra.

(B.29) Un niño que le esconde a sus padres sus calificaciones reprobatorias y les dice que aprobó el curso, miente.

(B.30) Una mesera que transmite a propósito una comanda distinta a la que el comensal indicó, miente.

(B.31) Un político que al declarar públicamente sus bienes se reserva información patrimonial importante, miente.

En los ejemplos anteriores seguramente hay motivaciones personales para elegir mentir. En (B.29) el niño desea evitar una reprimenda ocultando información; es posible que la tergiversación en (B.30) sea un acto de venganza ante un cliente grosero; mientras que el político de (B.31) elige qué información compartir para brindar una apariencia de honestidad. Además de las razones que se pueden dar

para mentir hay otro aspecto presente. Como en cada una de las tres situaciones antepuestas se muestra, en la mentira uno de los dialogantes posee más información que su contraparte.

Ahora bien ¿es posible mentir en un monólogo? O para ponerlo en otros términos ¿es posible mentirme a mí mismo? Cotidianamente escuchamos expresiones como:

(B.32) “Me mentí a mí misma al pensar que podría ser una famosa arquitecta.”

(B.33) “Creí que podría dejar de beber pero sólo me mentía.”

(B.34) “Aunque en el fondo sólo era mentira, me repetía que pronto encontraría a mis verdaderos padres.”

Cuando alguien dice algo como esto comprendemos que la persona lo dice en una situación específica. Ciertamente podría decirlo a otros, pero pensemos estos ejemplos como casos de monólogos. A modo de confesión, es probable que se digan estas frases para solventar algún malestar emocional. También pueden entenderse coloquialmente como “hacer conciencia” es decir, una confrontación personal para aclarar creencias, proyectos, memorias o sentimientos. Con todo esto tenemos que preguntar: ¿tiene sentido hablar de ocultamiento, alteración o sesgo de la verdad en (B.32), (B.33) y (B.34) así como en (B.29), (B.30) y (B.31)? O de otra manera: ¿tiene sentido decir que me oculté a mí misma la verdad, que me alteré la verdad a mí misma o que me parcialicé a mí misma la verdad? Pero este cuestionamiento resulta altamente desconcertante, porque ¿en qué radica la perplejidad de estos casos? ¿En que tienen a una y la misma persona como emisor y como destinatario? ¿O tal vez en que el lenguaje que utilizamos para estas mentiras es inapropiado?

Exploraremos la afirmación de que las mentiras dichas a uno mismo son extravagantes, porque tiene como origen y destino a la misma persona. Quienes

afirman que se puede mentirse a sí mismo admiten la posibilidad de mantener simultáneamente dos creencias contradictorias, p y $\neg p$. ¿Cómo justifican esto? Andreas Stokke en su libro *Lying and insincerity* (2018) establece que dado que el yo no distingue con total claridad sus estados y contenidos mentales es posible mentirse a uno mismo:

One may be in a particular state of mind and not be aware of it, and one can be mistaken about which state of mind one is in. The self is opaque. Since insincere use of language involves an interaction between mind and speech, the phenomenon is complicated by the recognition of the opacity of the self. (Stokke, 2018: 10)

Aquí la insinceridad la toma como el caso paradigmático del mentir. Concibe también que en la mentira “lo mental” y el lenguaje están descoordinados. Entiende “lo mental” como sinónimo de contenido mental o actitud:

I use the term “attitude” as a neutral label for the broad category of mental states I am concerned with, that is, as encompassing (at least) beliefs, desires, emotions, and intentions. Even though one might argue that some of the emotional states expressed by certain nondeclaratives are also propositional attitudes, I do not want to commit myself to a view on this matter, and hence I use “attitude” as one might use “mental states,” or the like. (Stokke, 2018: 204)

Entonces para Stokke, es posible mentirse a uno mismo dado que el yo y sus estados mentales son opacos. Es decir, que hay contenidos mentales y actitudes del sujeto de los que no se percata conscientemente y a la vez otros de los que sí se entera. Lo que haría posible que yo misma inconscientemente supiera que no tengo aptitudes para la arquitectura y sin embargo mantener un deseo consciente de que puedo serlo. ¿Realmente tiene sentido plantear así las cosas? Es claro que esta propuesta stokkeniana resulta sospechosa. Según su argumento, ni es posible compartir sus contenidos así como tampoco conocer estas entidades de manera clara. En este sentido los mentalistas distinguen entre cosas que podemos conocer de las que no. En este caso para Stokke el yo y sus contenidos mentales están más allá de lo que conocemos con claridad. Son “opacos” porque el

inconsciente los recubre. Lo que una tesis así en definitiva es poco clara e infecunda para la filosofía.

Otro problema que se deriva es que tendríamos que suponer que para cada creencia consciente habría de existir su contraria en el inconsciente y nos condenaría a ser víctimas de nuestras propias mentiras en todo momento. Sin embargo la experiencia nos confirma que esto no es así. No nos descubrimos en una actitud constante de mentirnos a nosotros mismos. El punto es que si admito que me puedo engañar a mí mismo porque cuando me engaño lo que sucede es que el inconsciente interviene, llegamos al punto final a la que esta explicación stokkeniana conduce. Pero para mí lo interesante resulta de responder a la cuestión ¿es posible mentirse a sí mismo y si lo es eso es un caso típico de irracionalidad? ¿O es un caso de bifurcación de una personalidad? El asunto tiene como dos facetas: la psicológica y la de la racionalidad. Y creo que nos interesa la segunda más que la primera. Más adelante regresaré a esta discusión.

En suma, la opción por el mentalismo para explicar estas mentiras genera más problemas de los que resuelve. Stokke dice que “Insincere speech is complicated also because what one believes and does not believe is not always transparent to oneself” (2018: 171). Sin embargo ¿cómo es posible no distinguir aquello que es lo más directo o propio de una persona? Al contrario, existe y usamos el lenguaje para describir de manera precisa lo que pensamos, sentimos o deseamos. Es posible que ocasionalmente seamos imprecisos en el lenguaje, pero ello puede ser por falta de habilidad, ordenamiento y coordinación entre lo que pensamos y el lenguaje para decirlo. No porque todo lo inexpresable esté atrapado y obstruido por el inconsciente. Recordemos la aguda crítica que hace Norman Malcolm en la obra *Consciousness and Causality*:

“I have no doubt that one important source of the constant tendency of philosophers to speak of all feelings, experiences, mental states, etc., as being 'inner', and to regard them as 'hidden', is just this uncertainty and disagreement that often characterize our responses to expressions of feeling. If this is so then the idea that all mental phenomena are inner

and hidden is doubly erroneous: for, first, in a multitude of cases the circumstances and the human expressions of sensation or emotion are so unambiguous as to leave no doubt; and, second, in those cases where there is real indeterminacy it is a muddle to think there is something 'hidden', since that confuses indeterminacy with lack of knowledge." (Malcolm: 21)

Gracias a esta explicación de Malcolm, podemos responder a la pregunta: ¿tiene sentido decir que me oculté a mí misma la verdad, que me alteré la verdad a mí misma o que parcialicé a mi misma la verdad? La extrañeza que nos causa indica que se trata de un mal uso del lenguaje y no de un problema en el que el yo es el emisor y receptor de la mentira. Es decir, es incorrecto hablar de las mentiras que me digo a mí misma como ocultamiento, alteración o sesgo de la verdad. Entonces ¿qué conceptos afines pueden describir propiamente ese fenómeno personal que involucra inestabilidad al interior del sistema de creencias que reconocemos como verdaderas y falsas y que nos decimos a nosotros mismos? Optemos por la expresión cotidiana y digamos que (B.14), (B.15) y (B.16) son ejemplos de auto-engaño. El auto-engaño es en sí mismo un problema estudiado por la filosofía de la mente y la psicología, pero en este momento empleo la noción de autoengaño como la creencia desiderativa que contradice conscientemente el sistema de creencias en el que se aloja. Dado lo anterior, hay diferentes elementos en el auto-engaño que no necesariamente coinciden con los casos de mentirle a otra persona. Tomemos por caso:

(B.33) "Creí que podría dejar de beber pero sólo me mentía."

(B.33') Un tabernero le dice a un cliente para que ya se vaya "se terminó el alcohol por hoy, ya voy a cerrar" cuando en realidad sí pretende mantenerlo abierto.

Mentir a otros y el auto-engaño coinciden en que ambos casos se hacen intencionalmente. En (B.33) y (B.33') se dice una falsedad con intención de hacer creer a otro algo o bien como un recurso de auto convencimiento. Mentir a otros y

el auto-engaño difieren en que en el último hay una participación voluntaria y consciente de mantener la creencia falsa, no así en el primero. Es decir, la víctima de una mentira no se percató ni elige creer algo falso. No está al tanto de su cooperación en la tergiversación de la verdad. En (B.33') el cliente se va del establecimiento porque cree en la mentira que le dijeron. Si supiera que el servicio seguirá disponible, es probable que permanecería en la cantina. Por otro lado, la persona que se auto-engaña sí distingue entre la verdad y la falsedad de sus creencias. En (B.33) la persona reconoce la verdad y la falsedad de las creencias, pero decide aferrarse a la idea contraria a los hechos. Lo que tenemos entonces es un caso de "verdad *versus* debilidad de la voluntad". Esto lo reconocemos con expresiones como "Sé que no debo hacer x, pero no puedo evitarlo". Al momento que este conocimiento se opone a lo que anhela, asume la actitud que respalde su deseo. Aunque esto sea la contradicción con lo que sabe que es verdadero. Sus creencias no se orientan a descubrir la verdad o a mantener la razón.

Llegado este punto, ofrezco las siguientes conclusiones. Nos parece más clara la dinámica y los efectos de la mentira en los diálogos que mantienen dos o más personas a la dinámica y los efectos del mentir en los monólogos propios. Esta claridad se apoya en las descripciones que podemos dar cuenta a través del lenguaje. Así decimos que al mentirle a otra persona hay un propósito de ocultar, alterar o sesgar la verdad. No obstante al intentar describir las mentiras a uno mismo observamos que es inútil describir el fenómeno de las mentiras propias bajo las mismas características con las que describimos las mentiras a otras personas distintas de mí. Esas mentiras que nos decimos a nosotros mismos las llamamos auto-engaño. Bajo ese concepto nos percatamos de que no tiene sentido hablar de ocultamiento, modificación o sesgo de la verdad porque no lo hay. La persona por sí misma conoce y distingue entre sus creencias verdaderas y falsas. Sólo que en el caso del autoengaño desea creer fuertemente en algo que es contrario a lo que conoce. Debido a este mecanismo es que se revela la conexión entre tendencias irracionales ligadas a la mentira y al engaño. El sujeto que se auto-engaña no tiene un conflicto "verdad-falsedad", sino un conflicto

“verdad-debilidad de la voluntad”. Lo que importa es respaldar un anhelo aunque se sepa que es inconsecuente. A continuación en la siguiente sección reflexiono sobre la manera de abordar y contestar a estas dudas.

3.1 ¿Hay un vínculo entre la racionalidad y la mentira?

Indudablemente, el concepto de racionalidad atraviesa un sinfín de discursos de muy diversas maneras. Como resultado tenemos que ‘racionalidad’ tiene múltiples significados dependiendo con la clase de del discurso a la que se aplique. En lo siguiente busco analizar el modo cómo los conceptos de racionalidad y mentira se ligan para revelar si la hipótesis de que la mentira es una expresión de irracionalidad se sostiene.

El concepto de racionalidad tiene dos aplicaciones fundamentales. Por un lado, se vincula con las explicaciones, teorías, etc., y, por la otra, tiene una dimensión práctica en la medida en que describe el rango de mayor o menor eficacia instrumental para resolver problemas.

Se reconoce una especie de escala de lo que consideramos, sensato, eficiente y decimos entonces que aquello es racional. En este sentido describimos los actos en términos de racionalidad. Y cuando nos expresamos de esta manera queremos enfatizar que las acciones o los razonamientos se enmarcan dentro de lo acostumbrado y esperado en la comunidad de hablantes. Por lo tanto a una actitud incongruente, sorpresiva o irregular se le denomina ‘irracional’. El binomio <racional-irracional> contrasta dos descripciones del proceder que observamos en terceras personas. Un término que nos ayuda a comparar para entender cómo atribuimos la racionalidad de las acciones es el de lo explicable. Quiere decir que alguien que resuelve racionalmente un problema puede dar cuenta de su curso de acción. Por otro lado decimos que no podemos aclarar la actitud cuando una

persona actúa irracionalmente. Tener una razón para actuar quiere decir que hay un motivo o justificación del proceder de una persona. La justificación aquí está ligada al discernimiento como proceso lógico y a los objetivos que se persiguen. Pero creo que es falso y una visión bastante estrecha el pensar que la racionalidad tiene que ver únicamente con procedimientos inferenciales lógicos.

Si bien, la racionalidad tiene que ver con la descripción que hacemos de explicaciones, elecciones y comportamientos tenemos que analizar cierta ligadura establecida entre la racionalidad, la lógica y la verdad. ¿Qué tan apropiada es esta relación? Idealmente se piensa que una persona que razone bajo las normas inferenciales aseguraría la verdad de sus conclusiones. Al menos la verdad formal. Tomemos el siguiente ejemplo:

(B.35) Todo triángulo de ángulos internos de 60° es equilátero
Todo triángulo equiangular es un triángulo de ángulos internos de 60° .
Por lo tanto todo triángulo equiangular es equilátero.

Este caso muestra un razonamiento silogístico correctamente construido y con premisas válidas. De la verdad de sus premisas se sigue la verdad de la conclusión. ¿Quiere decir que una persona es racional porque sus inferencias son correctas de acuerdo con la lógica? No del todo. Es más bien una reducción aseverar que la racionalidad y el pensamiento lógicos son equivalentes. Por supuesto que hay problemas que deben ser solventados con herramientas lógicas, pero no todos los asuntos pueden ser analizados y zanjados así. Es bien sabido que la verdad formal no siempre coincide con las necesidades de los casos concretos sobre los que reflexionamos. Por ejemplo el siguiente silogismo:

(B.36) Todo homicidio es un acto moralmente reprobable.
La eutanasia activa es un tipo de homicidio.
Por lo tanto la eutanasia activa es un acto moralmente reprobable.

Aunque este sea un caso válido, la verdad material de las premisas así expresadas es cuestionable. Para iniciar, la verdad empírica de la premisa mayor es controvertible porque hay homicidios moralmente justificados, como el que resultara de la defensa propia. La pertinencia de la premisa menor también es disputable porque hay legislaciones donde la eutanasia activa no es calificada de homicidio. Finalmente la conclusión tampoco es admisible como efecto de las aseveraciones anteriores y porque hay casos donde optar por la eutanasia es la resolución moral más apropiada. Por ejemplo cuando el paciente no tiene esperanza alguna de recuperación, sufre dolor agudo y permanente, ha ofrecido su consentimiento para que se le practique la eutanasia, etc. Imaginemos la siguiente situación:

B.36') En un hospital se encuentran dialogando los familiares de una paciente con un médico:

–Nuestra abuela enferma no tiene esperanza de recuperarse, padece fortísimos dolores en parte debido a su avanzada edad. Por eso queremos que se le practique la eutanasia activa. Todos sufrimos con esta triste realidad y queremos que termine.

–Comprendo lo que dice pero entiendan: todo homicidio es un acto moralmente reprobable. La eutanasia activa es un tipo de homicidio. Por lo tanto la eutanasia activa es un acto moralmente reprobable. Por esta razón no podemos intervenir para que deje de sufrir.

–¡Usted prolonga su sufrimiento basado en una razón fútil!

–¡Y usted justifica la eutanasia basada en la empatía y no en la razón!

La expresión del médico resulta inexacta. Los familiares de la paciente pueden tener más de un motivo para su petición. De hecho presentan un argumento dando cuenta de por qué piden la eutanasia activa. Hay razones para que en este caso se aplique la eutanasia: diagnóstico terminal, dolor intenso y empatía de

parte de sus cuidadores para terminarlo. Por esto la acusación del médico de que los familiares no tiene razón en justificar su petición es inapropiada. Aquí él confunde las razones como fundamento de un argumento con los razonamientos deductivos lógicos. Hay contextos en los que apelar a las emociones y sentimientos es lo pertinente. Indudablemente, otros casos en los que el involucramiento de las pasiones es irrelevante. No se justificaría dejar de aplicar la vacuna a la población infantil movidos por la empatía hacia su dolor momentáneo; así como tampoco se justificaría el encarnizamiento terapéutico respaldado por un razonamiento deductivo como el de (B.36). Esto me ayuda a ilustrar la importancia de identificar claramente el tipo de justificación que se ofrece en los argumentos. Apelar a las emociones es también una exhibición de racionalidad siempre y cuando aparezca en el contexto donde las pasiones sean relevantes para dirimir un problema.

En este punto es donde se distingue una confusión significativa: usualmente se admite que los resultados del discernimiento lógico expresan la verdad formal y material de manera automática. Sin embargo, esta suposición resulta controvertible cuando admitimos que cada uso del lenguaje se inscribe en un contexto con criterios específicos. La visión reducida de la racionalidad encubre los sentimientos y deseos de un aspecto irracional. Como si carecer de una demostración deductiva cancelara otras maneras de justificar un argumento. Por supuesto, lo último que busco establecer es que los anhelos o las emociones se conviertan en las únicas opciones que fundamenten las explicaciones o respalden decisiones. Lo que me interesa enfatizar es que los criterios que valoramos para justificar las explicaciones y los comportamientos dependen del contexto. Además, que los deseos y las emociones forman parte de la racionalidad humana y son recursos que pueden dotar de sentido en ciertos contextos dialógicos. Por curioso que parezca, los esfuerzos por ignorar la influencia de la imaginación, la afectividad o las aspiraciones puede ser también una actitud poco racional.

Ahora bien, este supuesto de que los seres humanos son racionales porque transmiten la verdad gracias a procedimientos lógicos causa confusiones, porque es una descripción muy estrecha de la racionalidad. Hay más bien un amplio espectro de estrategias que involucran el razonamiento deductivo así como la creatividad, la disposición emotiva, la intensidad desiderativa, entre otros. La racionalidad abarca mucho más que la habilidad lógica. De cotidiano aceptamos que la convivencia entre personas debe basarse en el reconocimiento y la transmisión de la verdad como una actitud básica. Lo anterior ocurre porque la verdad es un concepto que tiene sentido al volcarse al exterior a través de la expresión articulada. En este momento cabe la pregunta: ¿de qué índole es el convenio de fidelidad que tenemos para con la verdad? Para empezar es un acuerdo implícito, por lo que caben diferentes componentes a la hora de describirlo. Aceptemos rasgos mínimos como que en la transmisión de la verdad es importante la interacción interpersonal, el lenguaje, la diferenciación entre información falsa y verdadera y la honestidad al transmitir aquello que sabemos verdadero. En general, este acuerdo hacia la verdad posee un carácter lingüístico, epistemológico y ético. Respetarlo reivindica las actitudes racionales que rodean a la verdad como transmitir información verídica, a ser honestos con las demás personas, etc. No obstante lo cierto es que aunque nuestra enseñanza colectiva se inclina por la fidelidad hacia la verdad, observamos y aprendimos que es posible romper el pacto. Lo que refleja que este supuesto también tiene repercusiones a la hora de reflexionar sobre la mentira.

La irracionalidad se entiende como la descripción de un comportamiento anómalo, mas no extra humano. Es verdad que a veces escuchamos frases como “¡su respuesta me pareció incomprensible!” para manifestar desconcierto ante una reacción imprevista. Por eso se dice que no hay comportamiento que esté más allá de nuestra comprensión, sólo fuera de lo esperable. Pero las mentiras no provocan desconcierto o por lo menos no inmediatamente. Podemos juzgarlas esporádicamente como acciones inesperadas, pero sólo posteriormente de haber sido objeto de una mentira. En ese aspecto la mentira no comparte el rasgo de

extrañeza que sí se desprende de lo irracional. Podemos comprender las razones por las que una persona miente. Al conocer el contexto, qué fines se persiguen o cuáles son las afectaciones una persona puede comprender y evaluar moralmente las situaciones en las que se miente. Las mentiras no provocan estupefacción a la manera que una anomalía natural lo haría. Hay un grado extremo de sorpresa en el entendido de que estamos adiestrados en el supuesto de que toda comunicación respeta y transmite un discurso veraz. En los casos que descubrimos la mentira, no nos paraliza la singularidad del evento. Hay una gama de respuestas ante la mentira pero definitivamente la que se tenga seguramente intentará comprender las razones que justificaron el contexto, la manera, las consecuencias o los límites de la mentira.

Existe otra presunción sobre las relaciones entre verdad-racionalidad-normalidad y mentira-irracionalidad-anormalidad. Se tiene la mentira por irracional porque trasgrede la conducta normal de transmitir la verdad. Esta suposición también es refutable. Así como los rasgos de la racionalidad conllevan planeación, cálculo, y tácticas para resolver complicaciones también hay casos de mentiras sumamente elaboradas que requieren de una habilidad notable. De lo que se sigue que algunas mentiras podrían considerarse actos de sagacidad y por tanto, de racionalidad. Hay que recordar que uno de los aspectos que atribuimos a la racionalidad es el del rango de eficacia instrumental y entonces también tiene sentido emplear la mentira para solventar alguna dificultad. Obviamente surgirían en este momento objeciones morales para restringir un uso descontrolado de la mentira. El precepto subyacente es que no es recomendable mentir para obtener lo que se quiere. Hay principios éticos que regulan este comportamiento. Sobre este aspecto reflexionamos más adelante en el capítulo tres en la sección 1.

Con lo último se puede discrepar diciendo que una mentira no resuelve de manera definitiva un problema, sino que puede acarrear otro. Esto es relativamente cierto porque elegir comunicar la verdad como maniobra para la disolución de un

conflicto también podría generar nuevas complicaciones. Tomemos los siguientes ejemplos:

B.37) En una entrevista de trabajo, el solicitante Sr. López, pregunta al Sr. Gómez representante de la empresa:

–Dígame la verdad Sr. Gómez ¿seré aceptado para el puesto?

El representante sabe que no aprobó los filtros y que no será admitido, sin embargo le responde:

–Es posible, Sr. López, pero desconozco los resultados de las pruebas. Manténgase al pendiente, seguro tiene posibilidades.

Al decir esto, el Sr. Gómez sale rápidamente de la oficina para abordar el transporte que lo llevará a su siguiente compromiso.

B.37') En una entrevista de trabajo, el solicitante pregunta a representante de la empresa:

–Dígame la verdad ¿seré aceptado para el puesto?

El representante sabe que no aprobó los filtros y que no será admitido, sin embargo le responde:

–No, usted falló en el proceso de selección de personal.

Al decir esto, el Sr. López le recrimina su determinación, insiste con preguntas sobre su desempeño como candidato. En consecuencia impide al Sr. Gómez salir rápidamente de la oficina para abordar el transporte que lo llevaría a su siguiente compromiso.

En (B.37) el Sr. Gómez decide mentir porque sabe que al hacerlo terminará pronto la conversación y él podrá llegar a su siguiente entrevista a tiempo. Miente también porque calcula que no afectará sobre manera al Sr. López. Al final él sabrá que no fue contratado, y el Sr. Gómez no será increpado ni obstaculizado para continuar con sus labores. Comunicar la verdad no es el objetivo primario de este diálogo, sino salir del paso de la situación y continuar con la agenda de actividades. En contraste lo que se observa en (B.37') es que la maniobra de ser

veraz fue contraproducente para el Sr. Gómez. No sólo en términos de utilidad porque perdió su transporte, sino que además se vio involucrado en una desagradable discusión. Ciertamente la verdad fue transmitida pero ello generó problemas no contemplados, pero nadie diría que entonces por eso no hay que decir la verdad. Desde luego que estos ejemplos sólo exhiben que no hay un argumento concluyente sobre la táctica universal que debemos seguir en los diálogos. Un kantiano lo tendrá absolutamente claro, pero no el resto. Por supuesto hay indicios y contextos que nos guían hacia la veracidad o hacia la mentira. Sin embargo, hay que recalcar que esos contextos configuran situaciones concretas en las que las diversas maniobras se ponen en juego. Al contrario, la riqueza de circunstancias, atenuantes, relaciones, motivos y anhelos son los que modelan los diálogos, nuestras posibles actitudes ante ellos y las maniobras que calculamos nos resultarán aptas.

Por lo anterior, me permito establecer las siguientes conclusiones. Calificar las mentiras como expresiones de irracionalidad es una tremenda ingenuidad. Esta suposición parte de considerar que lo racional es un término aplicado a la excelencia cultural mientras que lo irracional indica cierta condición extra humana, casi bestial. Lo inapropiado de este planteamiento es que mantiene una explicación estrecha e irreal. La irracionalidad sencillamente marca el límite entre lo normal y lo inesperado e incomprensible. Se debe reconocer que si un aspecto de la racionalidad es su faceta instrumental o táctica, las mentiras bien podrían formar parte de los recursos racionales con los que se resuelven ciertas dificultades. De esta manera es posible ser profundamente racional y aún así optar por mentir en lugar de decir la verdad. De ser así ¿por qué no recomendamos mentir a la mínima provocación si es que es una expresión de inteligencia? Ciertamente no admitimos esta recomendación porque anteponeamos consideraciones de otra clase, además de las epistémicas y de lenguaje. Hacen falta ciertas constricciones éticas que den profundidad y peso a este bosquejo sobre la mentira. La reflexión filosófica de la moral es sumamente relevante al momento de analizar el fenómeno de la mentira y el mentir. Sin ética que

reflexione acerca de la mentira nos encontramos ante un amasijo indiferenciado, un instrumento musical al que le hace falta pauta, notaciones, alcances rítmicos, etc.

3.2 Saber e intención en el engaño, la mentira y la equivocación

Es momento de profundizar en dos conceptos importantes para esta investigación: el mentir y el engañar. ya hemos visto que estos conceptos son considerados — Ryle (2009), Fallis (2009), Carson (2010)— como acciones que delimitan el éxito. Así, el engaño es un verbo que describe una tarea realizada:

Many of the performance-verbs with which we describe people and, sometimes with qualms, animals, signify the occurrence not just of actions but of suitable or correct actions. They signify achievements. Verbs like 'spell', 'catch', 'solve', 'find', 'win', 'cure', 'score', '*deceive*', 'persuade', 'arrive' and countless others signify not merely that some performance has been gone through, but also that something has been brought off by the agent going through it. They are verbs of success. Now successes are sometimes due to luck; a cricketer may score a boundary by making a careless stroke. But when we say of a person that he can bring off things of a certain sort, such as solve anagrams or cure sciatica, *we mean that he can be relied on to succeed reasonably often even without the aid of luck. He knows how to bring it off in normal situations.*⁴ (Ryle, 113, 114)

Esta caracterización explica que el embustero cuenta con la habilidad de replicar su engaño en cualquier situación. Es decir que teóricamente logra provocar o mantener una suposición falsa en otra persona dondequiera. Bajo esta luz, el engaño admite un componente intencional entendido como la ordenación de actos con un propósito previamente establecido. De lo que se sigue que hay una planeación y montaje del engaño. Es una actividad en la que hay esfuerzo de por

⁴ Énfasis propio

medio para asegurar el éxito del engaño y no es una ocurrencia por mera casualidad.

Las mentiras carecen de rasgos especiales que indiquen fuerza ilocucionaria. Esta se refiere en general a la intención que nos motiva a hablar, ya sea una súplica, una orden, una explicación, etc. De lo contrario habría suicidio intencional pues podríamos construir expresiones como "Estoy durmiendo y eso es mentira" porque la frase dicha afirma y contradice simultáneamente el sentido de lo de que se dice. De esta manera, según Jörg Meibauer (2005), las mentiras no constituyen una clase especial de enunciación, sino que las mentiras son siempre aserciones. Ésta se distingue por establecer un compromiso con la verdad de la proposición expresada. Pero ¿y el engaño? Examinemos las siguientes situaciones:

(B.38) "Escucha mi opinión sincera que es mentira."

(B.39) Un padre de familia le dice al director de la escuela de sus hijos:

–Le aseguro que hay una razón importante para nuestro retraso en la colegiatura: tuvimos que pagar la reparación del auto.

En realidad ni siquiera tiene auto, pero no admite que se gastó el dinero de las colegiaturas en su problema de ludopatía.

(B.40) Un turista explora por las calles de Roma. Delante de él caminan una vendedora de flores con una canasta repleta. En un instante a ella se le cae una rosa. El turista se apresura a recogerla mientras llama la atención de la vendedora para devolvérsela. Al momento en que él la levanta, ella le pide dinero por la flor. Cuando el extranjero se niega, explicando que sólo deseaba ayudarla, se acercan varios hombres para apoyar a la vendedora e instigarlo a pagar por la flor. Finalmente accede a cubrir el monto. Tiempo

después descubre que esta es una artimaña empleada por los locales para estafar turistas.

(B.41) En una reunión de academia para la admisión de nuevos estudiantes, se le pregunta a uno de los académicos:

–¿Qué nos puedes decir de X como candidato a este programa de estudio?

–Que es una persona con un gran sentido del humor.

Esto lo dice porque conoce personalmente a X, con quien tuvo una mala experiencia como alumno. Al negarse a contestar directamente la pregunta prefiere sólo sugerir que no está de acuerdo con que sea candidato.

Sobre (B.38) estamos de acuerdo con Meibauer (2005) al decir que es un sinsentido. No nos expresamos así cotidianamente a menos que estemos bromeando. Nadie tomaría esta expresión literalmente. Lo que significa explícita y tácitamente es sin más una contradicción. No hay en esta expresión una intención de engaño, así como tampoco podemos distinguir entre la verdad o la falsedad de lo que dice. En (B.39) hay una persona que comunica explícitamente un mensaje que no describe la realidad sino que la encubre. Esta persona distingue entre la verdad y la falsedad de lo que dice sobre los hechos. Lo hace con un propósito específico y busca provocar en la otra persona una creencia falsa. Según lo anterior, estamos frente a una mentira. El caso que plantea (B.40) es diferente. Existe la intención por parte de la vendedora de inducir una creencia falsa en el turista. Sin embargo no hay un mensaje verbal que clarifique la situación. Estamos ante una simulación que recrea los sentidos que adscribiríamos en condiciones cotidianas y los modifica a conveniencia. Cualquier persona, bajo circunstancias usuales, actuaría como nuestro turista. Si observáramos que alguien deja caer un objeto seguramente lo devolveríamos a su propietario. Lo haríamos por razones morales, judiciales, religiosas, sociales, etc. El caso es que asumimos que es nuestra responsabilidad auxiliar en casos parecidos. Y parece que este

mecanismo es el que la vendedora calcula anticipadamente para montar una situación que le convenga a ella. Se ponen en juego interpretaciones y significados que no son claros pero que se dan por sentado para que la simulación funcione. A casos como este los identificamos como engaño. Finalmente (B.41) es una situación donde la importancia entre lo que se dice y lo que se sugiere es importante. Hay una intención de provocar una creencia en el oyente pero ésta no se comunica abiertamente. Es lo que identificamos como decir algo pero sugerir otra cosa. No podemos decir que sea una mentira, pero probablemente sí se trate de una declaración engañosa. Esto en la medida en que los significados se insinúan para que el oyente termine por completarlos. Es necesaria la cooperación de la audiencia quien participa activamente de estos mensajes tendenciosos.

De lo que se sigue una distinción relevante entre mentir y engañar: se miente por medio de la palabra; se engaña por medio de significados implícitos adjudicados. Lo que describo como un significado implícito adjudicado surge en una situación donde el mensaje no se exterioriza explícitamente a través del lenguaje verbal, sino que se hace una insinuación de un significado que el oyente termina por admitir y completar⁵. Como hemos indicado, hay una participación en el engaño de la persona a quien va dirigido. Aunque lo que se observa en (B.40) es una actuación más que una conversación, aún así se entiende que el turista fue víctima de un engaño al cooperar en la situación por adjudicar un sentido tácito que parecía perfectamente razonable. Por supuesto no se debe olvidar que el engaño involucra al menos a dos participantes, el engañador y su víctima. Estos elementos proporcionan la dinámica requerida para que la confusión surta efecto. De hecho el engaño consiste no sólo en despistar a su víctima sino que si se descubre la triquiñuela, el engañador puede liberarse de la responsabilidad apelando a que su mensaje o conducta no fueron explícitos. Es otra persona la que adjudica sentidos a la situación. Esa también es la marca distintiva del engaño: cierta persuasión para desligarse de los compromisos que insinúa

⁵ Lo anterior compagina con lo establecido por Grice en sus *implicatures* (1989), así como la teoría de *indirect speech act* de Searle (1969).

intencionalmente. Así, la astucia de la embustera le asegura replicar el éxito de su pantomima en cualquier momento. A menos que alguien descubra y exponga su treta, el éxito del engaño puede asegurarse.

Es claro que en el engaño y la mentira se distinguen dos niveles, el de lo dicho y lo no dicho. Revisemos el siguiente ejemplo:

(B.42) En una conversación dos colegas comentan:

–Me gustaría invitarte a mi casa, yo prepararé la comida.

–No tengo ganas de enfermarme, gracias.

–¿Dices que mi comida te descompone?

–Nunca dije eso de tu comida.

Como el engaño en (B.42), no es forzoso que los significados implícitos adjudicados coincidan con aquello que se dice, resulta que a veces lo que es dicho puede ser verdad mientras que el sentido adjudicado puede ser falso. Por lo tanto, hay una distinción importante: se puede reservar el concepto de mentira a la expresión verbal de una aseveración y aplicar el concepto de engaño cuando hablemos de un propósito de desorientar a través de significados adjudicados implícitos. Me parece importante hacer notar en este momento la diferencia que encuentro entre lo que llamo significados adjudicados implícitos y los conceptos de falsa implicatura. En la explicación griceana y meibaueriana el punto crucial es que la falsa implicatura sólo aparece a través de un acto verbal de la aserción a la que está ligada. Según la descripción de Grice parecería que ya nunca hablamos literalmente: todo el tiempo estaríamos haciendo implicaturas. Y no parece ser una opción adecuada de la realidad. De hecho cuando nos encontramos dudosos de haber comprendido correctamente un mensaje usamos mecanismos para asegurarnos del sentido de las insinuaciones. Preguntamos directamente, por ejemplo. Pero eso sólo ocurre en situaciones en las que sospechamos que no entendimos cabalmente. Lo usual es que no titubeamos en nuestras conversaciones cotidianas. En contraste, una caracterización del engaño tal como

lo he ejemplificado también abarca las situaciones carentes de expresión verbal. Por eso me inclino por proponer otra descripción del engaño bajo el entendido que el engañado adjudica un significado tanto a las acciones como a la expresión verbal. Este sentido añadido intenta completar un mensaje que en lo explícito resulta insuficiente. O sea que el engañado aporta o coopera activamente en el engaño.

De acuerdo con lo que he dicho, dejo las siguientes ideas conclusivas. Engañar y mentir no son lo mismo. En primer lugar, a diferencia de la mentira, el engaño puede ser no-verbal. En segundo, el engaño es considerado una acción exitosa porque aprovecha la cooperación del engañado cuando éste asigna sentidos implícitos necesarios para comprender un mensaje. Sólo si las mentiras en efecto logran impedir conocer la verdad a otra persona, serían un caso de engaño. Pero cuando las mentiras se dicen y no alcanzan este propósito, entonces no puede decirse que sean un tipo de engaño. Las mentiras pueden ser creídas o no. El engaño siempre se dice de aquello que logra desorientar, falsificar, sesgar la verdad.

Capítulo III

Tópicos sobre la vinculación entre el mentir y la ética

1. ¿De qué manera el mentir se relaciona con la moral y la ética?

Que existe una conexión entre mentira y moralidad es evidente. Es común que se advierta contra la mentira porque se dice que es un acto pernicioso. Y esta amonestación suele basarse en la tradición religiosa como pecado; como advertencia del sistema jurídico como un componente del delito y como obstáculo social en tanto que nos separa al romper la confianza mutua. Esto se resume cotidianamente con el dicho “mentir es malo”. Por supuesto esta expresión no pretende agotar el tema moral o ético que se desprende de la mentira, sino sólo englobar la primera reacción que se tiene ante este tema. Es por eso que se hace necesaria la reflexión filosófica que clarifique los usos del lenguaje que ponen de manifiesto la conexión básica entre el concepto de mentira, la moralidad y la ética. En este apartado inicio por exponer las principales teorías éticas que se asocian con la mentira. En primer lugar la visión absolutista y en segundo la explicación consecuencialista.

1.1 Posturas morales: absolutismo

Si se le preguntara a alguien *¿mentirías a una paciente terminal para evitar su desasosiego psicológico?* las potenciales respuestas apuntarían hacia dos perspectivas. Una de ellas establece un compromiso rotundo con rechazar la mentira, mientras que la otra podría admitir que bajo ciertas circunstancias las mentiras son moralmente justificables. Tenemos así dos aspectos que esculpen las explicaciones morales sobre la mentira: el deber y las consecuencias. Cuando una acción se plantea desde la perspectiva el deber en abstracto lo que entra en

juego son principios o convicciones básicas que ofrecen fundamento a la vida moral de las personas. También cuando lo hacemos desde el punto de vista de las consecuencias. La pregunta ¿se debe respetar la ley? busca aclarar las razones que nos hacen obedecer las normas. Hay razones basadas en imperativos de tipo general que orientan acerca de qué hay de bueno y realizable en unas acciones y de malo y evitable en otras. De esta manera la cuestión ¿se debe mentir a una paciente terminal para evitar su desasosiego psicológico? se respondería apelando a principios rectores de la conducta. Una visión absolutista del asunto prohibiría la mentira a esta paciente, pues hay un precepto rector de la moralidad que excluye terminantemente el mentir. No importa el caso que sea o bajo las circunstancias especiales que se debatan. El principio ético se impone en cualquier caso. De esta manera cualquier situación se remite al caso general ¿se debe en todos los casos no mentir?

“Absolutism holds that lying is never morally permissible. The duty not to lie can conflict with other moral duties such as the duty not to harm others. If we say that lying is always wrong, then we are claiming that the duty not to lie is always more important than any conflicting duties.”
(Carson, 2018, 146)

Este absolutismo moral tiene en Kant a su máximo representante. El origen específico de esta teoría se remite a su necesidad por responder a la pregunta ¿qué es lo que debemos hacer? Kant afirma que las acciones del hombre en parte están determinadas por la razón y en parte por las inclinaciones. El ser humano reúne en sí mismo simultáneamente la ley moral y la imperfección subjetiva de la voluntad humana. La buena voluntad se manifiesta en cierta tensión o lucha con estas inclinaciones, como una fuerza que parece oponerse. Si algún conflicto se hace presente, la buena voluntad nos orienta en su formulación como deber, de tal manera que obedeciendo a la buena voluntad es como cumplimos con el deber. Con los siguientes ejemplos podemos ilustrar el caso kantiano:

(C.1) Una mujer no miente porque siente temor de verse descubierta.

(C.2) Una mujer no miente porque asume que es su deber decir la verdad.

Sobre (C.1), esa acción está de acuerdo con el deber, pero no es un acto de valor o con peso moral. Es un deber moral dominar las inclinaciones y pasiones, y actuar motivados por el miedo a las represalias queda fuera de los dictámenes de la razón. La mujer en esta instancia no actúa racionalmente sino emocionalmente y Kant juzga que debido a que las emociones y pasiones son cambiantes sería un desacierto fundamentar los deberes de toda la humanidad en reacciones temporales, subjetivas o culturales. En (C.2) se observa que el único móvil de la buena voluntad es el cumplimiento del deber por amor a su cumplimiento. A su vez, el deber es la obediencia a una ley que es universalmente válida para todos los seres racionales. De ser así, nos movemos por algún tipo de principio dictado por la razón, una razón práctica. La Razón es la facultad formuladora de principios que tiene dos usos. Una es empleada para el conocimiento de la realidad: razón teórica y en ella se generan juicios. Otra orientada a la dirección de la conducta, razón práctica que genera imperativos. Así, podemos comprender lo que debemos hacer mediante el uso de la Razón Práctica.

Un imperativo es un mandato o principio práctico objetivo que describe cómo debemos de conducirnos aunque en sí mismo no se refiere a ninguna acción en particular. Según Kant, el ser racional se brinda a sí mismo los mandatos morales. El imperativo categórico se sustenta considerando los siguientes principios prácticos. Uno es el principio objetivo: ley moral objetiva fundada en la razón práctica. Es valedero para la voluntad de todo ser racional. Todos los hombres actuarían según él, si fueran agentes puramente racionales. El otro es el principio subjetivo: principio según el cual actúa un agente concreto en una circunstancia dada. Este principio es considerado por el sujeto sólo para su voluntad como el caso que alguien dijera “en esta circunstancia específica no seré impuntual”. En ambos principios, objetivo y subjetivo, se destacan a su vez tres aspectos en sus formulaciones, que a su vez son características esenciales de la ley moral:

- Universalidad: implica que no admite excepción alguna, aplicación en cualquier tiempo y espacio para absolutamente todo ser humano racional.
- El ser racional en sí mismo: cada ser humano es un fin en sí mismo, nunca un medio para algo más.
- Autonomía de la voluntad: La heteronomía origina juicios espurios. La autonomía es el principio supremo de la moralidad. La voluntad buena hace el deber por el deber. Y el deber se funda en la autonomía de la voluntad. “Haz el bien, no por inclinación sino por deber” Y este deber no se nos impone desde fuera, sino desde los mandatos de mi propia razón. La libertad es necesaria si damos por hecho que la moralidad existe, es decir, es la condición sin la cual la moralidad no sería posible. Pues ¿Qué obligación tendría sentido si no hubiera un sujeto que libremente eligiera o no cumplir dicha obligación?

¿Es viable entonces que Kant admita la mentira bajo la cláusula de principio subjetivo? No en realidad. Desde los presupuestos kantianos si una persona miente para superar dificultades lo que ocurre es que mentir sólo retrasa o incluso aumenta los apuros, de tal manera que aunque alguien pudiera encontrar ciertos beneficios en mentir, éstos son ilusorios o terminan por ser una desventaja más que una conducta aceptable. Entre las afectaciones que Kant contempla está el daño que causa la pérdida de la confianza en aquel que miente y es sorprendido en su mentira. Por eso en el formalismo no puede admitirse la máxima de mentir ocasionalmente, pues se fundamenta en consecuencias inquietantes sobre el futuro, rompe los lazos de seguridad en otros, es un acto contrario al deber y a la buena voluntad.

En suma, para Kant no hay situación en la que la prudencia aconseje que es aceptable mentir. La prueba última o suprema con la que mentir pueda ser visto como un acto moralmente aceptable es la imposibilidad de universalizarse. Simplemente no podría existir un régimen social donde cualquier persona esté expuesta a las mentiras. Es indeseable una ley universal del mentir “Mi máxima,

tan pronto como se formase en ley universal se destruiría a sí misma...” (Kant, 2012: 7)

Ya ha sido expuesto el asunto, por Atwell (1986) y Mahon (2009), que no hay una única caracterización de la mentira en la ética kantiana, sino una triple distinción. La triada es: mentira en sentido ético, la mentira en sentido jurídico y la mentira en sentido del derecho. La primera es la mentira como la enunciación intencional de una falsedad dicha a otro. Kant afirma que mentir afecta a otros porque les priva del bien del conocimiento. En la distinción del mentir ético kantiano, las mentiras que una persona se dice a sí misma no afectan a los demás ni tampoco pueden ser jurídicamente imputables:

"[...] puede haber mentiras externas así como mendacidad interna; como resultado, puede suceder que ambos tipos de mendacidad estén unidos o que se contradigan entre sí. Sin embargo, el acto de mentir, ya sea al interior o hacia afuera, es de dos clases: (1) si uno afirma que algo es verdadero cuando se sabe que es falso; (2) si se asevera algo con seguridad sabiendo que es subjetivamente incierto. (Kant: 1993, 8:421–42 [p. 93])” (Mahon: 2009, 209)

Para el sistema kantiano este tipo de mentira interna no es deseable porque aunque no propague un mal a otros individuos, no deja de ser un obstáculo para la verdad. Además que constituye, según su sistema, un acto de injusticia hacia uno mismo porque incumple el deber de reconocer y tratar al ser humano como un fin en sí mismo y por tanto merecedor de la verdad. En este punto podemos increpar a Kant ¿qué ocurre si esa mendacidad me conviene? Hay casos en los que genuinamente es más valioso mentir que preservar el imperativo categórico como cuando la vida o la integridad personales está en riesgo. Son esas circunstancias de la vida cotidiana que cuestionan la validez de la máxima de no mentir como cuando le oculto a mi mejor amigo que me diagnosticaron una enfermedad que probablemente sea incurable y lo hago no pensando en la pérdida de la confianza o que comunicar la verdad sea el fin máximo de toda la vida humana. Tampoco significa que he transformado a mi amigo en un medio, ni que devalúe su ingerencia en la enfermedad que me aqueja. Puedo considerarlo como un fin en sí

mismo y ocultarle un hecho porque es más conveniente, práctico o hasta económico el que no se entere.

Por otro lado, Kant plantea una segunda caracterización de la mentira. Ésta es la enunciación intencional de una falsedad dicha a otra persona para provocarle un daño, usualmente hay una autoridad encargada de dar reconocimiento del daño:

"Decir una falsedad intencionalmente, aunque haya sido de manera frívola, generalmente se llama mentira (mendacium) porque también puede dañar a alguien, al menos en la medida en que al repetirlo ingenuamente, otros lo ridiculizan como crédulo. El único tipo de falsedad que queremos llamar mentira, en el sentido que incide sobre los derechos, es la que viola directamente el derecho de otro, por ejemplo, la acusación falsa de que se ha celebrado un contrato con alguien, hecho para privarlo de lo que es suyo (falsiloquium dolosum)" (1996b: 394)

En la descripción kantiana esta mentira en sentido jurídico presupone las dinámicas del sistema legal y las infracciones que una mentira conlleva. Es una oportunidad por parte de Kant para mostrar que en las instituciones como en la vida moral hay un paralelismo evidente y que el sistema legal debe estar basado en los principios de la razón práctica. Así como hay consecuencias jurídicamente nefastas para algunos en la infracción de los contratos legales, también hay consecuencias éticamente indeseables en la insinceridad y la falsedad. En los dos ámbitos se incumplen deberes institucionales y morales. Estas anomalías causan daños tangibles en la forma de delitos particulares y como injusticia en lo general. Es por esto que esta distinción es importante en el sistema kantiano: la mentira arrastra graves consecuencias, tan tangibles como las instituciones de derecho de la sociedad. Sin embargo ¿qué hay de las mentiras involucradas en juicios y que no arrastraron consecuencias negativas? Las acusaciones históricas de un exceso de formalismo en la ética kantiana también aplican para el caso de las mentiras involucradas en el ámbito jurídico.

La tercera caracterización kantiana es la enunciación de una falsedad dicha a otra persona con la intención de que la crea verdadera y así se le provoca daño

concreto a quien se le miente y un daño en abstracto a la humanidad en general de la que forma parte:

"Así, una mentira, definida simplemente como una declaración intencionalmente falsa a otro, no requiere lo que los juristas insisten en añadir a su definición, que debe dañar a otro. Porque siempre perjudica a otro, aún y cuando no sea a otro individuo, sino a la humanidad en general, y en esa medida hace que la fuente del derecho sea inoperante [sic]" (1996a: 612)

De acuerdo con Kant, mentir en el sentido del derecho perjudica en lo singular y en lo universal. Esclarecer estas dos instancias es importante, porque aunque haya una persona concreta como víctima de la mentira, en realidad también representa a un grupo indeterminado del que forma parte y al que seguramente las mentiras también repercutirán. La humanidad en su conjunto sufre el daño de las mentiras, porque éstas fracturan la fuente misma del derecho, es decir, la sociedad. Ser veraces es un deber valioso, que debe cumplirse en todo momento y bajo cualquier circunstancia una vez que se adquiere al momento de vivir bajo la organización social. Ocurre que con la mentira este deber se incumple, se rompe la confianza, se debilita la dinámica social y en suma todas sus instituciones porque si una persona ha mentido, cualquiera puede hacerlo, en cualquier momento e involucrando todo asunto posible.

Se observa que a lo largo de sus escritos éticos, Kant se permite ensayar diferentes escenarios que ilustren en qué se funda la inaceptabilidad moral de la mentira y advierte con énfasis las consecuencias devastadoras que acarrea su uso. No sólo mentir contraviene a la razón práctica, sino que es una amenaza real contra el edificio social. Se entiende que desde la postura absolutista constituye una falta ética grave hacia uno mismo, pero sobre todo es una afrenta que trasgrede el derecho de los demás a la verdad. Por peores antecedentes que tenga una persona, ésta mantiene su raciocinio y por tanto nos obliga la buena voluntad a respetar el deber de ser honesto ante ella.

De lo anterior, concluyo que las acciones hechas por deber se hacen con independencia de su relación con nuestra felicidad o desdicha, porque la conciencia moral nos dicta que deben ser llevadas a cabo. Ahora, ¿cuál sería el contenido de tal ley? Es cierto que en el esquema kantiano se destaca el rasgo intencional del agente sobre sus acciones en general pero no en las acciones concretas. Kant rechaza las éticas materiales. Como hombre de su tiempo hace de la Ilustración el momento donde la libertad puede y debe ejercerse y con ella la emancipación que antes contenía y limitada a los sujetos. Cree que ha llegado la hora en la que el hombre se haga cargo de su vida y decida por sí mismo.

Lo adecuado para su sistema es que las éticas señalen contenidos y muestren lo que debemos hacer. El problema en este tipo de éticas es que es muy difícil ponerse de acuerdo en sus contenidos morales: para unos lo fundamental es conseguir el placer, para otros consiste en alcanzar la felicidad, etc. Por eso su exigencia de una ética autónoma, incompatible con una ética material. La suya es una ética formal que deja fuera las circunstancias específicas que sin embargo se presentan en la cotidianidad. Su desconexión de ellas deja ver que el formalismo es ciertamente insuficiente a la hora de considerar los actos morales.

La complejidad de las motivaciones, ideologías o razones que se pueden aducir en los actos morales nos dejan ver que atender a los detalles circunstanciales dotan de una comprensión mucho más profunda de los problemas que analizamos. En lugar de que los pormenores se conviertan en obstáculos pueden ser una fuente de información relevante. Los mentirosos no necesariamente odian a la humanidad ni actúan en su contra cuando mienten. La vida humana en sus actos concretos bien podría intentar estudiarse como una ciencia exacta y abstracta como parece que Kant nos invita, pero hay que admitir que los problemas morales no son controlables o analizables como otra clase de disciplinas. Sería tanto como reducir al ser humano a una entidad absolutamente predecible cuando la experiencia nos muestra que no lo es. Por lo tanto, ni él ni sus obras pueden ser vistos como objetos artificiales. Al contrario, encontraremos

tantas variaciones como incertidumbres propias de cada caso singular que se estudie. Así, pues, la complejidad del hecho implicará que su tratamiento no sea tan preciso como otras cuestiones; por ejemplo, los cálculos matemáticos. Es posible que perdamos contundencia a la hora de juzgar la mentira bajo la perspectiva absolutista, pero podemos ganar en prudencia al tener en cuenta la complejidad del hecho moral. Lo que nos abre la posibilidad en la siguiente sección a analizar la segunda gran propuesta a la hora de estudiar la mentira: aquella que se centra en las consecuencias. Que el hecho moral es tan complejo que su análisis sólo puede concluir en generalidades. Que tal complejidad implica que las cuestiones morales no puedan ser abordadas sólo con una metodología.

Ahora bien, dentro del absolutismo moral hay posiciones no tan rígidas, que atienden el deber ser, en casos ordinarios, pero también las consecuencias en casos extraordinarios. Ejemplo de esta postura es el principalismo de Beauchamp y Childress (1999) quienes estipulan dos métodos de justificación moral para resolver un conflicto entre principios: especificación de la norma y ponderación de situaciones reales. Con ello atienden el problema moral que surge cuando las obligaciones generales de un principio *prima facie* entran en conflicto con alguna otra norma. Esta propuesta ejemplifica que no todo absolutismo es tan rígido como su modelo paradigmático por excelencia: el kantiano.

1.2. Posturas morales: consecuencialismo

El consecuencialismo es un término que Anscombe define como el actuar que se refiere a aquello que produce las mejores consecuencias posibles: “[...] esto que *hace bien* un hombre, subjetivamente hablando, si actúa buscando lo mejor en las circunstancias particulares de acuerdo con su juicio de las consecuencias totales de esta acción concreta.” (2009, 169). No es que en filosofía no se haya reflexionado acerca de las consecuencias de las acciones humanas antes de este

texto publicado en 1958. El objetivo de Anscombe es aclarar que la filosofía moral tiene en la noción de consecuencia un eje que determina un tipo de ética teleológica. Hay que recordar que además de 'consecuencias', las éticas teleológicas examinan el actuar de las personas de acuerdo a conceptos como 'placer' o 'felicidad'. Ahora bien, la reflexión ética acerca de las consecuencias se diversifica de acuerdo con la cantidad o la manera en que resultan beneficiados los involucrados. De esta manera el altruísmo se entiende como el comportamiento que favorece a otras personas a pesar de las circunstancias en las que actúa el agente. Otra expresión del consecuencialismo es el utilitarismo, postura ética que resulta relevante en el análisis entre la ética y la mentira y que detallo a continuación.

La pregunta ¿es posible mentirle a una paciente terminal para evitar su desasosiego psicológico? se enfoca en otros principios generales comprometidos en las consecuencias de las acciones. Esta formulación permite que otras circunstancias sean sopesadas. Los principios del utilitarismo exigen examinar contenidos, situaciones, etc., es decir, aunque no son puramente formales siguen siendo principios. Es en este enfoque que se resaltan las particularidades del hecho complejo y las mentiras involucradas en él. Eso no quiere decir que los principios ya no se tengan en cuenta. El móvil para justificar una mentira tiene que ver con los resultados que probablemente sucederían. Para ello se inicia un cálculo de consecuencias, tanto favorables como indeseables, tanto del mentir como del no hacerlo.

Aquellos pensadores que asumen la importancia del contexto, motivaciones y repercusiones del mentir para su evaluación o recomendación moral son llamados 'consecuencialistas'. Este término se aplica a las explicaciones éticas que consideran una acción correcta o incorrecta dependiendo del balance entre sus buenas y malas consecuencias. Respecto a la mentira, el consecuencialismo claramente puede admitirla cuando se calcula que produciría más resultados deseables que indeseables. Se entiende entonces que sea moralmente

permissible y hasta loable mentir pues en palabras de Jeremy Bentham: “Falsehood, take it by itself, consider it as not being accompanied by any other material circumstances, nor therefore productive of any material effects, can never, upon the principle of utility, constitute any offense at all.” (2000: 169). En oposición a la teoría kantiana sobre la falsedad y la mentira como una traición grave al deber con la verdad, Bentham declara que de suyo la falsedad no tiene una carga de moralidad negativa sino que ésta aparece hasta que queda vinculada a contextos específicos. El punto de Bentham es que ni la verdad ni la mentira tienen en sí mismas un valor intrínseco. Su valor depende de los resultados a los que conducen. Hasta que la materialidad se refleje en momentos, condiciones, agentes, consecuencias, etc. no se puede condenar de incorrección, injusticia u ofensa a priori. Lo único que está involucrado son los resultados, la cantidad de placer y de dolor generados o evitados por la mentira.

Debido a esta caracterización, se deslinda de la falsedad cualquier rastro de carga moral negativa intrínseca, a priori. Desde esta perspectiva, la vida ética ya no reconoce al deber en abstracto como eje rector para las acciones. Entra en juego el principio consecuencialista, el cual sigue las ordenanzas del dolor y del placer, dos elementos del mundo natural que condicionan al ser humano. Si decir una falsedad puede evitar algún dolor o infelicidad, entonces reporta beneficios, pues genera más placer que dolor o sufrimiento. O sea, si la emisión de una falsedad se convierte en una posibilidad de placer porque evita el dolor, entonces mentir es una acción buena consecuencialistamente. Esto último nos lleva a la teoría ética que respalda al consecuencialismo que es precisamente el utilitarismo. La propuesta quedó modelada en los trabajos de Jeremy Bentham y John Stuart Mill. Para iniciar, el principio de utilidad es entendido por Bentham como:

“By utility is meant that property in any object, whereby it tends to produce benefit, advantage, pleasure, good, or happiness, (all this in the present case comes to the same thing) or (what comes again to the same thing) to prevent the happening of mischief, pain, evil, or unhappiness to the party whose interest is considered: if that party be the community in general, then the happiness of the community: if a

particular individual, then the happiness of that individual.” (Bentham: 15-14)

En línea con la tradición empirista, Bentham asienta que de acuerdo con las observaciones del mundo natural, el dolor y el placer son dos pasiones que condicionan la vida. Como la humanidad es parte del mundo natural, también busca el placer y se aleja del dolor. Ahí es donde la utilidad se establece como principio a partir del cual se evaluarán moralmente los actos humanos. Visto así, sí que hay una ruta distinta de la kantiana cuando Bentham asume que la valoración moral de la falsedad dependerá de las circunstancias en las que se diga, de la persona quien la diga y de las consecuencias que resulten.

No es de extrañar que esta explicación haya impactado tanto en el pensamiento de Mill. Sin embargo, en la filosofía de este último hay cambios importantes relacionados con el concepto de utilidad y en consecuencia el papel de la mentira:

“El credo que acepta como fundamento de la moral la Utilidad, o el Principio de la mayor Felicidad, mantiene que las acciones son correctas (right) en la medida en que tienden a promover la felicidad, incorrectas (wrong) en cuanto tienden a producir lo contrario a la felicidad. Por felicidad se entiende el placer y la ausencia de dolor; por infelicidad el dolor y la falta de placer.” (2014: 60)

En ambos casos, tanto en el de Bentham como en el de Mill, hay un acuerdo concerniente a la corrección e incorrección de las acciones humanas de acuerdo con el cual su valor moral depende de si están en armonía con el principio de placer o de felicidad. No hay prescripciones *a priori* que establezcan lo bueno o lo malo de los actos sino hasta saber si esa acción concreta que se realizó contribuyó o no a conseguir o a incrementar la felicidad. Ya que lo plantea de esta manera, Mill acepta que “... a menudo puede ser conveniente decir una mentira con objeto de superar alguna situación incómoda del momento, o lograr algún objetivo inmediatamente útil para nosotros u otros.” (Mill, 2014: 90). No obstante, esto no quiere decir que sea moralmente positivo mentir a diestra y siniestra. Mill

reconoce en la mentira es un recurso de excepción y no de regla. Por eso también aclara que es una estrategia útil pero peligrosa:

“...cualquier desviación de la verdad, aun no intencionada, contribuye en gran medida al debilitamiento de la confianza en las afirmaciones hechas por los seres humanos, lo cual no solamente constituye el principal sostén de todo el bienestar social actual, sino que cuando es insuficiente contribuye más que ninguna otra cosa al deterioro de la civilización, la virtud, y todo de lo que depende la felicidad humana en gran escala.” (Mill, 2014: 90)

Esta advertencia coincide en lo general con lo que Kant ya había explicado sobre la nefasta consecuencia del mentir: el progresivo debilitamiento de la sociedad y sus instituciones hasta su fractura. El papel que juega la confianza en el mantenimiento y cohesión social es más importante de lo que comúnmente se juzga. No obstante, es importante reconocer que entre Kant y Mill la mentira es una ofensa por dos razones diferentes. Mientras que para Kant la máxima que subyace al mentir no es universalizable y por tanto es inadmisibles, para Mill la mentira puede ser éticamente justificable. Y esta diferencia no es menor porque refleja nuevamente los compromisos de sus sistemas filosóficos. En Kant el deber con la verdad es una característica del ser humano autónomo e ilustrado, que distingue entre buenas y malas obras por la razón práctica, que es guiado por la buena voluntad para cumplir sus deberes de manera libre y además de buena gana. El mentir no es universalizable porque si todos mentimos y sabemos que mentimos, entonces su ética formal y universal se derrumba. La máxima de no mentir debe persistir de manera absoluta, sin instancias intermedias que permitieran mentir. La apuesta de Mill se inclina a que el ser humano se encuentra en armonía con la naturaleza a la que pertenece en la medida que consiga su felicidad y la de otros; esta felicidad debe ser en cantidad la mayor y en calidad la mejor. Si la mentira resulta ser un medio para conseguir la felicidad, entonces es un pequeño precio para tan alta finalidad. Esto no quiere decir que la recomiende, sólo admite casos donde de ser el último recurso a la mano, se utilice siempre en consideración del máximo bien para la máxima cantidad de personas.

Ahora bien, hay algunas objeciones que se dependen de lo establecido por el utilitarismo. Si se admite la mentira porque puede constituir una herramienta útil, entonces se abre la puerta para el resto de actos polémicos, como la tortura animal en favor de resultados útiles. A esta objeción puede oponerse la idea de que si bien acepta la importancia del principio de utilidad, éste debe estar en coherencia con la normatividad pública. Esto es, la obligación de evaluar objetivamente los intereses de todas las partes y de realizar una elección imparcial para maximizar los buenos resultados. La utilidad a corto plazo de una mentira no puede desearse como primera opción, sino como última porque a largo plazo es posible que sus repercusiones sean indeseables.

Para enfatizar este contraste debemos distinguir entre dos diferentes utilitarismos: el que considera los actos y el que considera las normas. El primero es el utilitarismo de acto que sostiene que la corrección moral de una acción depende solamente de las consecuencias que derive. El utilitarismo de acto se coordina con el principio utilitarista de que la acción que maximice el bienestar para el mayor número es moralmente buena. Si un esquema de vacunación universal logra una población más sana y longeva, el utilitarismo de acto justificaría lo correcto de esta acción aunque se objetaran afectaciones a una pequeña porción de la población total. ¿Qué pasa si este esquema de vacunación universal resulta inefectivo? aunque esté hecho de buena fe o sustentado en la información disponible más completa, siempre puede ser el caso de que por mala suerte, no tenga los resultados esperados. En otras palabras, ese acto puede ser moralmente malo si los resultados son perjudiciales en lugar de convenientes. De manera similar un acto podría ser moralmente bueno si efectúa por casualidad un resultado beneficioso, inclusive si fue hecho con mala intención. Si alguien miente con el firme propósito de perjudicar a una persona y resulta que la mentira dicha provocó un feliz resultado entonces para el utilitarismo de acto esa mentira es un acto moralmente bueno. Otra área del utilitarismo es la que analiza las consecuencias de las normas que seguimos. Este es el utilitarismo de la regla, que en rasgos

generales considera si la norma que se obedece tiene o no resultados benéficos y por tanto la corrección moral no resulta de examinar actos aislados.

Tanto el utilitarismo de acto como el de la regla pueden dar resultados contrapuestos: ocasionalmente una acción concreta produce efectos beneficiosos, pero al generalizar esta acción y transformándose en regla de conducta general origina consecuencias nocivas. Por ejemplo si en una ocasión un turista decide visitar Etiopía, no se vacuna contra la fiebre amarilla y durante su viaje no enferma esto puede tener varias justificaciones que van desde la envidiable condición de salud del turista hasta un simple evento de buena suerte. Sin embargo el que un país decida cancelar su esquema de vacunación para visitantes extranjeros basándose en un solo caso de no infección resultaría sumamente peligroso.

Hay que recordar que el principio de utilidad es un principio dirigido a alcanzar la felicidad y el bienestar. Si la circunstancia es tan excepcional que no hay otra opción que mentir para salir del apuro, entonces para el utilitarismo hacerlo es la acción correcta. Sobre otra serie de actos inmorales que pueden reportar beneficios hay un análisis similar. En el caso de la tortura animal que reporta avances diversos como los de orden biológico, farmacológico, alimentario, etc., el utilitarismo podría justificarlo siempre y cuando no hubiera otra manera de obtener los resultados deseados. Si no la hay, entonces es importante que los resultados puedan auxiliar a la mayor cantidad posible de personas. Si hay un protocolo de investigación cuyos resultados son aplicables al 5% de la población, aunque útil, no tendría el mismo impacto que otro cuyos resultados abarquen al 70%. Ahí está la paradoja del utilitarismo: puede ser que algo sea beneficioso para el 90 por ciento de la población y que, sin embargo, sea malo moralmente.

Los problemas que supone el consecuencialismo son variados. Tomemos algunas objeciones planteadas por William D. Ross en su libro *Lo correcto y lo bueno* (1930). Bajo la consigna consecuencialista se puede considerar como acción correcta aquella que conlleva resultados negativos a seres inocentes. Esto porque

dañar a una sola persona puede traer un mayor beneficio al conjunto, incluso sin importar si a quien se daña es ajena a la decisión. Esto revela que los individuos son tomados como medios para alcanzar consecuencias y no como fines en sí mismos. Por ejemplo:

(C.3) Ante el desabasto hospitalario que enfrenta la contingencia sanitaria causada por el SarsCov2, hay un protocolo para ingresar a los servicios médicos solamente a aquellas personas que tengan un pronóstico favorable de recuperación. El resto de personas enfermas de Covid19 que carezcan de condiciones positivas para recuperarse no recibirán el servicio médico de las instituciones de salubridad pública.

Otra objeción es la que expone al mecanismo consecuencialista como disconforme con nuestro juicio moral en la vida cotidiana. El consecuencialismo asigna la corrección de los actos morales siempre y cuando prevean consecuencias favorables. Sin embargo muchas de las decisiones cotidianas escapan a este cálculo. Por ejemplo, si una persona decide comprarse una computadora con su aguinaldo en lugar de donar su gratificación a una institución de beneficencia pública estaría faltando a la idea de actuar en beneficio del mayor número de personas. Aquí cabe la pregunta ¿el utilitarismo conduce al egoísmo? Podemos responder que ya que la utilidad es un principio ordenado a una finalidad mucho más importante, el egoísmo se evita al procurar el máximo beneficio para el mayor número. Sin embargo en nuestra vida diaria no anteponemos una causa colectiva por encima de nuestros gustos o intereses personales. Este caso ilustra la incompatibilidad de un consecuencialismo rígido pues en la cotidianidad no se decide en todos y cada uno de los casos de manera altruista.

Puedo concluir en esta sección que hay un cambio de visión de mundo y de antropología entre el deontologismo absolutista y el consecuencialismo. Para el primero el mundo es valioso desde principios ajenos a la experiencia y su ventaja es que prometen funcionar bajo cualquier circunstancia. Una persona

comprometida con el absolutismo contaría con una moralidad conformada por máximas de comportamiento abstractas y así disponer de un criterio para mediar la moralidad de las acciones. No habría lugar a dudas en su proceder porque sólo obedecería las fórmulas que modelaran sus acciones. Para el consecuencialista el mundo humano no opera bajo las mismas disposiciones que las disciplinas deductivas. Admite la incertidumbre y la pluralidad de problemas morales a los que puede exponerse y de los que seguramente no podrá resolver mediante una regla universal rígida. El consecuencialismo toma en cuenta las consecuencias para medir el valor de las acciones, de tal suerte que se pueden romper ciertas reglas para lograr una meta más importante. No es el cumplimiento ciego lo que prima, sino un análisis situacional el que demanda respuestas apropiadas aún y cuando este proceder sea contrario a las normas.

Es verdad que el criterio de bien y mal está supeditado al de placer y dolor en el consecuencialismo utilitarista. No obstante esta es una descripción bastante laxa. Deja ver que los criterios de bondad y maldad son meramente subjetivos y por lo tanto no universalizables. Esa es una de las más fuertes críticas que las teorías éticas racionalistas como las kantianas han hecho al consecuencialismo utilitarista. Y aunque sí tiene mucho de psicologista y subjetivista esta teoría ética, hay que decir que no es así en todas sus vertientes. Por caso, el utilitarismo utilitarista de Peter Singer (1994) postula que un placer personal solo debería ser aceptado por los demás si el interesado en postular ese placer defiende, con argumentos racionales, las razones de por qué ese placer debe ser colectivo. Menciono todo esto para matizar el que entrelineas no se vaya a suponer que toda propuesta utilitarista es subjetivista y no universalizable por el hecho de fundarse en el placer.

2. ¿Qué se pierde al mentir?

Hay una advertencia constante que se nos hace desde la más tierna edad. Se nos dice que “mentir es incorrecto”, que “hay que decir la verdad y no mentiras”, que “a los mentirosos siempre se les descubre”. Si preguntamos a quien hace esta advertencia ¿cuáles son las razones para prevenirnos de la mentira? se apela a diferentes motivos como que constituye un rompimiento moral; que es una falta contra un designio divino; o que es una descortesía social. Sin embargo, si estas explicaciones fueran suficientemente sólidas, tendríamos ya no digamos una sociedad absolutamente libre de engaños, sino quizá una menor incidencia de mentiras. Debido a que los argumentos que nos avisan en contra de la mentira son insuficientemente persuasivos, parece conveniente replantear la pregunta sobre por qué no se debe mentir. En otras palabras yo quiero investigar la cuestión ¿qué quiere decir la expresión “mentir es malo”?

Con este objetivo en mente, en este subcapítulo analizo tres aspectos involucrados en el mentir como acto pernicioso. En el primero indico que la mentira es un recurso que rompe o flexiona las normas explícitas e implícitas del diálogo. En el segundo aclaro que la noción de confianza como aquello que se daña mediante la mentira es un concepto plural y no unitario en el sentido de que hay diferentes maneras de confiar y no una sola. En el tercero examino qué comportamientos personales y sociales se regulan a partir de la mentira.

2.1 ¿Por qué se dice que la mentira es una ofensa?

Adiestrarnos como hablantes competentes conlleva aprender a distinguir entre usos apropiados e inapropiados del lenguaje. Inicialmente nos comprometemos

con una suerte de principio lingüístico fundamental: que la comunicación es un intercambio en el que están dispuestos a cooperar los participantes.

“If we define the belief-assertion-communication system in the narrowest functional terms, the story so far tells us something of how that system works; it shows a role of truth as (in a sense) a value in that system; and it reminds us that a lot of the time the system does indeed work. That means, moreover, that a lot of the time people simply tell the truth and have no need of a virtue of Sincerity in order to do so: in appropriate circumstances, they come out with their beliefs.” (Williams 2002: 84)

Para dejar en claro cómo funciona este principio de la comunicación vale la pena hacer una comparación. Supongamos que de entre todos los objetivos del diálogo, nos centramos en que la comunicación tiene que ser veraz, así como cocinar tiene que servir para comer o para preparar los alimentos bajo ciertas técnicas que los hagan más sabrosos. Ahora bien, cabe aclarar que aprender técnicas de cocina es sólo una de las posibilidades que desarrollamos para alimentarnos. Hay comida que se prepara rudimentariamente así como hay comunicación elemental o sofisticada, todo depende de si se incrementan las habilidades de esas acciones. Bien, al momento de recibir lecciones de cocina, uno va entendiendo que es un aprendizaje referente a un aspecto de la vida: los alimentos. En una clase de cocina no se nos enseña a cambiar una llanta o a afinar un instrumento de cuerdas. Aceptamos que hay reglas ya establecidas para preparar alimentos y la tarea que nos corresponde es conocer los términos, los instrumentos, los procesos, las características de esos productos, etc. La consigna es dominar el ámbito de acción que caracteriza a la cocina. Para hacerlo hay que adquirir algún conocimiento teórico así como desarrollar habilidades prácticas que nos habiliten como cocineros. En el proceso bien podríamos concluir que somos más o menos competentes en la cocina. Siguiendo la comparación con el lenguaje, esto no quiere decir que la persona no sepa hablar, sino que su pericia comunicativa es reducida. Entonces, si descubrimos que entendemos las dinámicas de la cocina, las sabemos usar con buenos resultados también es posible que seamos capaces de inventar o descubrir nuevas técnicas, presentaciones, maridajes, instrumentos, ingredientes y de más. Lo último suele ocurrir hasta que se ha dominado el ámbito

de acción. De la anterior comparación podemos concluir que cocinar tiene que servir para preparar los alimentos bajo diferentes técnicas así como la comunicación tiene que ser veraz. Cuando lo descubrimos nuestra competencia comunicativa, nuevas aplicaciones en la comunicación, formas alternativas de expresión, la funcionalidad o inoperancia de las normas en la comunicación, entre muchas otras cosas. Por esto en nuestro adiestramiento del lenguaje es tan importante reconocer las dinámicas que giran alrededor de ciertos conceptos vertebrales como el de verdad.

Luego de aclarar la presuposición básica de comunicarse verazmente, entendemos cómo emplear otras dinámicas comunicativas. El hablante no tiene por qué tener como objetivo decir la verdad. Aprende a hablar diciéndola, pero eso no quiere decir que toda su comunicación se restrinja a esta modalidad. Se admite que hay reglas fundamentales para interactuar, pero que es posible crear atajos, trucos, inventar nuevas normas, flexibilizar las restricciones, o bien en último caso, jugar contra estas normas. Esto último es afín a lo que ya describe Wittgenstein en la sección §18 de las Investigaciones Filosóficas

“Our language can be seen as an ancient city: a maze of little streets and squares, of old and new houses, and of houses with additions from various periods; and this surrounded by a multitude of new boroughs with straight regular streets and uniform houses” (1986: 5).

Así, los juegos de lenguaje también se transformarán para cubrir las necesidades expresivas de los usuarios. De manera muy general, los cambios pueden leerse por sus resultados favorables y desfavorables. Si un juego de lenguaje impide la comunicación detallada, completa o veraz de un mensaje entonces eso podría ser un resultado desfavorable. Lo importante es destacar que no hay un juego de lenguaje de la mentira porque no tiene una temática propia, o sea que no tiene asociada una forma de vida. Lo que hay es un uso inapropiado específico del lenguaje. Es simplemente una forma alternativa de usar el lenguaje. Y es

importante trazar explícitamente la distinción, porque aprender a mentir no es como familiarizarse con el juego del lenguaje de la gastronomía. Mentir tiene que ver con la colindancia de estar dentro o fuera de las reglas comunicativas. En la siguiente sección puntualizo este rasgo.

2.2 La mentira como maniobra limítrofe del hablante

Mentir se puede caracterizar como una de las posibles jugadas de los juegos de lenguaje. Un movimiento no considerado, una estrategia inesperada, una táctica limítrofe entre lo normado y lo anormal. Ciertamente que desde alguna moral la mentira puede ser un juego sucio del lenguaje a la manera de decir que es una acción maligna o negativa; pero también puede ser una extensión de las maniobras de los juegos de lenguaje. Es decir las mentiras funcionan dentro de los límites de lo expresable y hay diferentes formas de justificar su calidad de maldad o bondad ética.

Digo que es un uso limítrofe del lenguaje, porque es una estrategia contraria al principio lingüístico fundamental; porque nos priva del bien que es el conocimiento o porque también puede acarrear consecuencias morales indeseables. No obstante también puede haber casos donde la mentira resulta ser útil o por lo menos inocua. Ahora, estos usos inapropiados pueden considerarse una estrategia que el mismo juego de lenguaje posibilita. En otras palabras, lo que quiero decir es que el juego de lenguaje automáticamente abre o contiene la posibilidad de que sea mal empleado. Las restricciones que solemos anteponer a la mentira son de carácter epistémico y ético pero, en un sentido más fuerte, no hay manera de prohibir que se juegue sucio. Epistémicamente es criticable porque limita, modifica o impide el acceso al saber. Éste es un bien en sí mismo y cualquier medida que atente contra él se considera un perjuicio. Éticamente los daños pueden ubicarse en un rango de repercusiones más o menos graves que

van desde la ofensa personal hasta la ruptura de relaciones personales e institucionales, entre dos personas o de comunidades enteras. Incluso, mucho más que eso porque puede llevar a enfrentamientos armados. En otras palabras, no es lo mismo mentirle a una madre al respecto de quién rompió la vajilla a que un presidente haya mentido durante su mandato sobre un tema de importancia a los ciudadanos a los que representa.

Otras prácticas cotidianas de la mentira son las relacionadas con hacer trampa, jugar sucio, ser traicioneros o actuar con deslealtad. Esto da cuenta de la fuerte caracterización moral que pesa sobre ella, pues de entrada se asume que la mentira es una acción incorrecta. ¿Qué se describe como jugar sucio? A las estrategias que buscan la ventaja inequitativa, inclinar el juego en favor personal y no al alcance de los objetivos que cada diálogo establece. Si es un diálogo de investigación el objetivo es la verdad, si es un diálogo de deliberación es una decisión, si es un diálogo persuasivo el asentimiento, etc. Todos estos objetivos podrían alcanzarse vía la honestidad de los involucrados, procurando ser sinceros. Sin embargo, el empeño en alcanzar estos objetivos también puede cumplirse mediante la mentira, la deshonestidad, el engaño, y otras argucias. Estas estrategias surgen después de aprender a jugar un tipo de juego porque las ventajas que se desean obtener sólo resultarían de la habilidad o dominio que se tiene sobre el juego que se desea explotar. Más adelante, en la sección 3.1, retomo esta acepción de la mentira como ‘estrategia ventajosa’.

El ataque a la moralidad es una ofensa a las normas de conducta social que como sabemos están sujetas al contexto social, económico, político e histórico. Desde una visión de considerar a la persona real y concreta como centro axiológico último de toda acción moral, la mentira sería un ataque a las personas concretas en sí mismas. Esto debido a que las normas de conducta moral por sí mismas no tienen valor si no hacen referencia a personas concretas. Por este motivo las faltas cometidas deben examinarse en sus condiciones de origen. Bajo este supuesto, las mentiras también deberían ser valoradas tomando en cuenta los

múltiples elementos en los que se produce. En otras palabras, el contexto nos brinda claridad sobre el carácter de la ofensa que la mentira provoca. En este entendido cabe preguntar: ¿qué se quiere decir con que la mentira es una ofensa?

Una ofensa no tiene una medición objetiva, sino que se valora por grados. Ahora bien, que sea por grados no quiere decir que no sea objetiva. Más bien lo que hay que decir es que la medición en general es subjetiva. Qué tanto duele que nos hayan mentido es asunto de cada uno. En todo caso se puede describir como la repercusión negativa o positiva de una acción y tal consecuencia usualmente es inesperada y afecta la disposición del ánimo de quien la sufre, generalmente suscita resentimiento. Es inesperada porque se produce al violentar algún tipo de norma, que en condiciones usuales se espera que se cumpla. De entrada los sujetos confían en que se acaten las reglas establecidas en el contexto en el que se encuentran. Calculamos el comportamiento del otro de tal manera que anticipamos sus reacciones. Sin embargo cuando esta predicción falla radicalmente hasta el punto de originar una infracción es cuando estamos frente a un tipo de ofensa. Esta ofensa viene por el hecho de que el otro miente, no porque los cálculos sean malos. Las estrategias de la mentira también comparten esta caracterización de la ofensa. Ambas son inesperadas: en el caso de la mentira, quien descubre que ha sido objeto de ella también se extraña de esta conducta porque lo habitual es el intercambio veraz de información. La mentira es un recurso que también puede desencadenar una reacción anímica adversa porque asume las evaluaciones morales negativas impuestas. Por ejemplo a quien ha sido objeto de una mentira se le llama “víctima de una mentira” y como sabemos, ser la víctima es designar un rol pasivo, vulnerabilidad, etc.

Hay muchos casos de mentiras que se consideran ofensivas porque han generado objetivamente un daño severo. Pero ¿a qué le llamamos ‘cometer una acción dañina’? Podemos enlistar algunas de estas acciones como abandonar o atacar los derechos de los otros, impulsar que suceda algún perjuicio, restituir las condiciones que puedan producir injusticias, obstaculizar el libre actuar de las

personas y cien mil cosas más. En este entendido, desde un punto de vista de mentir como privar del bien que es el conocimiento es una acción que promueve un perjuicio dado que impide la posesión de un bien a otros. Sin embargo, esta visión de mentir como daño tampoco es unánime. Desde otra perspectiva también hay mentiras “positivas” o “saludables” o “constructivas” o “blancas”. En ambos sentidos valoramos moralmente el acto de acuerdo al tipo de norma que infringe, los efectos que ocasiona, por la cantidad de personas involucradas o por el tipo de consecuencia. No es mi objetivo indagar aquí sobre los motivos del ofensor. Lo que indico aquí es que aquellas actitudes que caracterizamos bajo los conceptos de ‘buenas’ o ‘malas’ son porque o bien evaluamos los resultados observables o porque nos sentimos ofendidos, traicionados o vulnerados en nuestra dignidad personal. Ciertamente el propósito o lo que una persona deseaba conseguir mediante sus actos puede brindar elementos para comprender en detalle el fenómeno. Así podemos hacer la distinción entre los resultados de una decisión y las motivaciones de las actitudes.

Otro factor que auxilia en la tarea de asignar el daño o beneficio de las acciones tiene que ver con el grado de responsabilidad de los agentes morales. Si bien todo agente es responsable de su conducta, las condiciones en las que actúa pueden modificar su grado de responsabilidad. En otras palabras, habrá más responsabilidad mientras más gente se vea involucrada con las decisiones y acciones de tales agentes. Hay que aclarar esto en términos consecuencialistas y cuantitativos. En términos del sujeto, hay más responsabilidad en tanto tiene más conciencia de su acto, independientemente de la cantidad de personas afectadas. Esto no quiere decir que una mentira dicha a una colectividad sea forzosamente más grave que la mentira dicha a una persona. Por ejemplo cuando se reclama a alguien “No me importa que todos ellos me hayan mentado; lo que no soporto es que tú lo hayas hecho”. Cuando escuchamos este tipo de expresiones nos deja frente a un mal provocado por una ruptura de confianza importante nacida de un vínculo de intimidad más profundo que el del respeto usual que presentamos ante cualquier individuo. En el caso de la mentira que afecta a un grupo grande de

personas tenemos por ejemplo la responsabilidad del director académico de una facultad que es de más alto grado que la de un vendedor de boletos de un teatro. Y sin embargo ese director particular no tiene ese cargo de responsabilidad todo el tiempo durante toda su vida. Ni la conducta del vendedor de entradas gira en todo momento alrededor de su trabajo. Ambos agentes y sus decisiones influyen en un número considerable de personas. O bien, aunque no fuera el caso de que sus conductas afectaran a muchas personas, también podría darse el caso de que una acción cambiara fundamentalmente el curso de vida de otro individuo. Tenemos así que:

(C.4) En lo cotidiano se supone el director académico debe hacer todo lo posible por optar por políticas educativas que aseguren el desempeño óptimo tanto de los estudiantes como de los docentes y personal administrativo. En ese orden de ideas, en el momento en que delibera sobre el plan a seguir tiene un grado importante de responsabilidad moral sobre aquellos a quienes sus decisiones afectará.

(C.5) El boleterero a su vez tiene la responsabilidad de vender las entradas correctas al precio convenido.

El máximo grado de responsabilidad de (C.5) no se compara con el caso (C.4) ni por la cantidad de personas a las que su obrar afecta, ni por el tipo de repercusiones que tiene alcance. Queda claro que entre más personas afectadas por las decisiones del agente se tiene mayor grado de responsabilidad moral. De ser así cuando hay pocos o sólo un afectado ¿no hay responsabilidad moral que importe? Depende de la situación.

(C.6) Si el director académico descubre que hay un profesor que ha desfalcado por años a la institución y está en sus facultades removerlo, podría afectar ciertamente la carrera profesional de ese profesor en

particular, pero podría beneficiar de manera importante a los usuarios de esos recursos.

(C.7) Si el boleterero se topa de pronto con que hay un asalto en curso en contra de un adolescente y decide intervenir, bien podría salvar una vida. No es indispensable la cantidad de personas como criterio para justificar los beneficios de una acción.

Dado que el grado de responsabilidad influye en la evaluación positiva de una acción, podemos convenir que hay un paralelismo a la hora de evaluar una ofensa. Pensemos sobre las siguientes situaciones:

(C.4') En lo cotidiano se supone el director académico debe hacer todo lo posible por optar por políticas educativas que aseguren el desempeño óptimo tanto de los estudiantes como de los docentes y personal administrativo. Sin embargo, por algún motivo excepcionalmente raro, en una junta con el personal ofrece un balance monetario maquillado para argumentar a favor de un aumento a las cuotas de los estudiantes y la disminución de salarios del resto del personal (incluido el suyo). En la junta afirma "Estamos en graves problemas económicos, estas medidas son las únicas que nos aseguran que podamos seguir prestando servicios". En realidad, no hay tal desajuste económico, dice esta mentira para probar la fidelidad de sus colaboradores de trabajo para en otra junta posterior revelarles la verdad de su argucia.

(C.5') El boleterero a su vez tiene la responsabilidad de vender las entradas correctas al precio convenido. En vísperas de un evento multitudinario aprovecha un error de imprenta para vender las entradas a un precio ligeramente superior. Calcula que para no ser descubierto sólo le venderá a cierto número de personas el boleto con el precio inflado. Así, a X número de compradores que le preguntan el precio de entrada, él les dice un número incorrecto para poder llevarse una tajada de dinero.

Si preguntamos por las ofensas causadas por las mentiras de (C.4') y (C.5') nuevamente estarán en consideración del tipo de daños como la cantidad de dinero que cada uno obtuvo o bien de la cantidad de personas a las que perjudicaron con sus mentiras. Supongamos que las cantidades monetarias en los dos casos fueron exactamente las mismas, ¿la ofensa de la mentira la evaluamos igual? No, y hay muchas razones por las que no lo hacemos. Por ejemplo porque en (C.4') no se reducirá el dinero de nadie, mientras que en (C.5') sí hay afectaciones económicas al menos en algunos de los compradores. Visto así, (C.5') comete una ofensa mayor que (C.4'). Otra razón para evaluar de manera distinta la ofensa es que (C.4') puede afectar severamente en el grupo de trabajo, hay un atentado importante a la seguridad de la dinámica entre el director y sus colaboradores: cuando se descubra la verdad es muy probable que afecte en las relaciones personales y laborales dentro de la institución. Esto no pasaría en (C.5') donde de descubrirse la verdad no hay una repercusión importante entre el boletero y el cliente: no tienen mayor injerencia en la vida del otro más que en ese momento de la transacción. Visto así (C.4') comete una mayor ofensa que (C.5').

En este sentido, la percepción de la ofensa causada por las mentiras no es unánime. Sin embargo muestra también que la visión moral absolutista de la prohibición de la mentira es insuficiente porque no podría responder a las objeciones que se puedan hacer a las circunstancias particulares de cada caso. No obstante, es importante reconocer que la ofensa es un factor importante al momento de la evaluación moral de actos como las mentiras. Entre los diferentes tipos de ofensa se destaca una que por su papel epistémico y moral está ligada fuertemente al fenómeno del mentir: las ofensas en la modalidad de debilitamiento parcial o pérdida total de la confianza. En la siguiente sección me ocupo de este importante aspecto.

2.3 Daños totales o parciales a la confianza

Una consecuencia común del descubrimiento de una mentira es la afectación que sufre la confianza de quien resulta engañado. La confianza es un vínculo que une a dos personas dispuestas a participar en una tarea en común, en palabras de Berbard Williams: “A necessary condition of co-operative activity is trust, where this involves the willingness of one party to rely on another to act in certain ways. This implies that the first party has some expectations about the second party’s motives, but (in its most basic sense) it does not imply that those motives have to be of some specific kind.” (2004: 88). Bajo este supuesto general la confianza podría referir a actitudes con respecto de otras personas, pero no únicamente hacia ellas. Por ejemplo está la actitud de ‘dejar por sentado algo’ que es similar a ‘confiar en alguien’ pero no es del todo identificable. De esta distinción habla Richard Holton cuando dice que:

“I think that the difference between trust and reliance is that trust involves something like a participant stance towards the person you are trusting. When you trust someone to do something, you rely on them to do it, and you regard that reliance in a certain way: you have a readiness to feel betrayal should it be disappointed, and gratitude should it be upheld. In short, you take a stance of trust towards the person on whom you rely. It is the stance that make the difference between reliance and trust. When the car breaks down we might be angry; but when a friend lets us down we feel betrayed.” (1994: 66)

En un sentido concreto podemos afirmar que la confianza es la seguridad que depositamos en aquellas fuentes del conocimiento ajenas a nuestro contacto directo. Es la actitud más extendida en la gran comunidad lingüística de la que formamos parte. Confiamos en quienes nos instruyen en el saber, sean profesores, textos, discursos, y cualquier otra manera de compartir información. Tener confianza es la actitud primaria a la hora de comunicarnos y al momento de adquirir conocimiento. Gracias a ella podemos colaborar para construir saberes, se puede preservar y transmitir las enseñanzas de generaciones enteras, se puede replantear el conocimiento que parece bien fundamentado, y otras muchas

actividades particulares o colectivas que asumimos como grupo social con respecto del saber.

Sin embargo, la posibilidad cotidiana de que alguien mienta pone en crisis esa seguridad básica. La actitud de confiar en lo que los demás nos comunican se debilita más o menos ante el descubrimiento de la mentira. Ahora bien, aquí cabe la pregunta ¿es imaginable alguien que no mienta en lo absoluto? No lo creo. La mentira entonces es parte de nuestra vida diaria y hay casos en los que aún y cuando se descubre un engaño, las personas siguen confiando mucho o poco. A este respecto, creo que la distinción carsiana, entre los que mienten y no, resulta artificial: "...liars promise or give an assurance that what they say is true and invite trust and reliance on the truth of what they say. This view implies that, at least typically, liars hope/intend that others will trust them. In most cases of lying, the liar betrays the trust of the other person, or at least hopes or intends to." (2018: 159). Toda persona miente, no hay tal cosa como alguien que sea absolutamente honesto.

Otra suposición artificial es que las estrategias del engaño y la mentira reposan sobre la confianza de que todos los sujetos siempre son veraces en lo que comunican. Los niños aprenden a mentir y todos sabemos que ese juego se puede jugar en todo momento. Lo que muestra la cotidianidad es que no esperamos que la veracidad sea una condición a priori. En condiciones normales se tiene buena fe en que cada integrante de la comunidad asumirá una actitud virtuosa respecto del conocimiento, esto es, que distingue entre la verdad, falsedad o incertidumbre de lo que dice y así lo transmite a los demás. No obstante hay que tomar distancia de la suposición automática de la verdad como algo bueno. Hay un lenguaje ético en el sentido que hay un lenguaje que habla sobre la moral.

Pues bien, uno de los aspectos de este principio es que hay una suposición o pacto implícito de asirse a la verdad. El problema es que este supuesto dista de

ser una condición estricta en la comunicación cotidiana. Esta suposición de veracidad funcionaría por lo menos hasta tener evidencia de que un informante en concreto no es fiable o bien cuando hay una actitud suspicaz ante cualquier persona. No creo que sea posible mantener una sospecha constante ante cualquier persona todo el tiempo y de manera estricta porque imposibilitaría las dinámicas de la vida cotidiana. Ni la duda pirroniana más recalcitrante podría sobrevivir a las necesarias resoluciones de la cotidianidad. Más bien parece que desconfiamos de un individuo concreto por varios motivos. Así desconfío de alguien porque sé que me detesta, porque sé que le debo dinero y no le he pagado (o al revés), porque alguna vez lo ofendí (o al revés), etc., y quizá también porque sé que antes ya me mintió. Pero esto es de lo más implausible, porque uno puede saber que el otro tenía razones para mentir. Ya sea por su reputación de acciones pasadas aunque no tengamos constancia de su deshonestidad presente o porque nos ha agraviado directamente, el caso es que las razones son diversas.

“To be thought to be a dishonest and untrustworthy person is very disadvantageous for one. When one lies, one generally needs to avoid being found out . But our lies are often discovered despite our best efforts to conceal them, sometimes long after we tell them . Hiding or concealing a lie usually requires that one remember the lie and also remember to whom one told it; this places great demands on one’s memory...” (Carson, 2019: 147)

En lo dicho por Carson la deshonestidad es una ventaja o desventaja social que usualmente el mentiroso desea solapar. Hace todo lo posible por no ser descubierto. Puede extender su mentira encadenándola a otras para lo que necesita una gran capacidad de memoria. Concretamente ¿cuáles son estas desventajas a las que el mentiroso no quiere arriesgarse? Me parece que podemos distinguir dos de clases. En primer lugar, hay una desventaja epistémica porque el estigma de ser un mentiroso reduce o cancela su ejercicio como fuente de conocimiento veraz. A los testimonios que puede brindar se les extiende de manera automática un sesgo de desconfianza. No son tomados como veraces aún y cuando sea posible que en alguna ocasión no esté mintiendo. En segundo lugar hay una desventaja moral porque la deshonestidad también está ligada a

preceptos éticos en función de actitudes virtuosas o viciosas. Ser tenido como un mentiroso acarrea un estigma que influye negativamente la evaluación moral sobre el individuo.

Asimismo, la persona que es descubierta en flagrancia o que se le comprueba que ha dicho una mentiradeja de interactuar libremente en las dinámicas sociales. Sin embargo, podemos plantear las siguientes preguntas:

¿Es posible que haya casos donde a quien miente no le importen estas consecuencias?

¿Es posible que la desonestidad no sea un daño para el destinatario de una mentira?

Estos aspectos ponen en entredicho el argumento anterior y es importante revisar en qué consisten las objeciones. Cuando la confianza se rompe, no se generan forzosamente los mismos efectos morales entre todos los engañados. Es decir, es posible que lo que antes se dijo sobre el estigma moral no llegue a afectar radicalmente a las personas que han mentido. Hace falta algún elemento más para que la desconfianza sea claramente pernicioso. Creo que ese elemento es el que Faulkner describe bajo el concepto de confianza afectiva:

“Affective trust is to be distinguished from a simple predictive notion of trust that does not involve reactive attitudes [...] if I merely predict that you will catch my fall and you do not, but I don't affectively trust you, then I will not feel betrayed by you. I might feel disappointed or stupid, but neither of these is a reactive attitude toward you. Hence I am only engaged in predictive trust, not affective trust. “(2007: 881)

Discernir entre una confianza predictiva y otra afectiva reivindica las dos desventajas que considero que se desprenden del comentario de Carson. La confianza predictiva es aquella seguridad que apela a razones epistémicas de que un resultado que esperamos efectivamente ocurra. Predecir es una tarea de calcular bajo un criterio entre un rango de posibilidades. Quizá esta confianza sea más objetiva, racional, comprobable, etc. Por otro lado, la confianza afectiva está

ligada a los efectos morales en tanto que se evalúan emocionalmente con actitudes como fidelidad, traición, decepción, lealtad, etc. Además es también un cálculo de resultados pero los criterios son personales.

Dada esta distinción puede decirse que la confianza puede presentar cierta asimetría. Por eso hay mentiras que no provocan una desventaja moral, mientras que las desventajas epistémicas siempre están presentes. Sin el rasgo afectivo que propone Faulkner, tenemos casos donde la confianza predictiva opera porque anteponeamos que la conducta habitual de las personas consiste en obedecer normas ya estipuladas. Lo anterior también lo confirma Nickel:

“...one of the distinctive things about trust, separating it from reliance on promises, is that it does not always depend on specific agreement or mutual understanding. Although it is very common to trust people to do what they have agreed to do, not all cases of trust are like this.” (2012: 309).

Esto es, confiamos en que los médicos nos brinden un servicio de calidad y nos informen cabalmente sobre nuestra salud, confiamos en que el contador que contratamos nos mantenga al tanto de nuestro *status* tributario, confiamos en que un extraño nos brinda indicaciones veraces para encontrar un museo. En estos casos no hay una relación afectiva que incline a la otra parte a responder de la manera que prevemos. Ciertamente seguimos actuando con confianza predictiva pero no porque esa seguridad radique en el aprecio de la otra parte. Sencillamente asumimos que cada actor cumplirá con el rol que se espera de él: los médicos actuarán con ética profesional y respetarán los principios de autonomía y beneficencia, el contador actuará responsablemente y nos dirá nuestro estatus legal o un desconocido compartirá plenamente la información solicitada.

Cuando digo que el quiebre de la confianza puede ser total o parcial es para enfatizar que esta actitud de confiar no la mantenemos todo el tiempo y bajo toda circunstancia. Entonces la idea de que los daños morales que una mentira

provoca son los mismos debe ser vista bajo esta parcialidad. No confiamos de la misma manera en nuestros informantes. Mucho menos si nuestros informantes son personas con las que se estableció un vínculo. De lo anterior parece seguirse que no todas las mentiras están ligadas a la confianza afectiva. Está el caso de las mentiras descaradas en las que el mentiroso dice algo obviamente falso y que en realidad no engaña a nadie. De ella se deriva que no hay un quiebre de confianza total ni parcial, porque hay una actitud de perspicacia ante lo que diga si es que antepone que es un mitómano. Esto no quiere decir que los daños a la confianza sean menores. Sin embargo, la elucidación de estos aspectos ayuda a desentramar la complejidad de la mentira y a entender por qué resulta dañina en términos de las comunidades epistémicas y morales.

Como conclusión a esta sección digo que la mentira se perfila como un uso peculiar del lenguaje que potencialmente pone en riesgo la confianza tanto entre conocidos como con extraños. Otro aspecto sobre la confianza es que no es forzoso que el otro acepte la responsabilidad de no mentir. Que **A** le crea a **B** no implica que entonces **B** le tenga también que creer a **A** o no mentirle, etc. Si así fuera ¿cómo podría haber estafas, calumnias, traiciones, etc.? La posibilidad de mentir pone en crisis la seguridad de que los mecanismos usuales de intercambio informativo sean respetados; trasgrede de forma más o menos grave la posibilidad de construir conocimiento colectivo fiable. Hay que distinguir por lo menos el aspecto doble de este perjuicio: por una parte hay una merma ética en tanto que las mentiras se evalúan como una incorrección, vicio de mala fe. Por otra parte hay un debilitamiento epistémico cuando se muestra que no hay manera absolutamente certera de asegurar la veracidad de las fuentes informativas.

3. ¿Qué se gana al mentir?

¿Hay algún aspecto positivo derivado de mentir? A continuación examino dos aspectos positivos del mentir cuyos exámenes pueden ayudar a contestar esta interrogante. En el primer caso analizo el carácter estratégico que se le puede asignar a las mentiras. En el segundo muestro una manera de valorar el mentir como acto justo o injusto.

3.1 ¿Por qué se dice que la mentira es una estrategia ventajosa?

El uso de la mentira a lo largo del tiempo sugiere que es una táctica apreciada en algún sentido por muchas personas. Puede reportar beneficios a pesar de las probadas objeciones morales, los conflictos con el conocimiento, los mal entendidos en la comunicación o el desprestigio del mentiroso. En esta sección deseo explorar por qué puedo decir que la mentira es una estrategia.

Cuando se habla del concepto de estrategia nos referimos a una serie de actos con características específicas ordenadas a un fin. Si se ejecuta correctamente esta estrategia tendrá como resultado otorgar cierta ventaja. Obviamente, no todas las estrategias son exitosas, por lo que aquel que las aplica adecuadamente muestra habilidad, pericia y mérito. En el ejemplo que ya usamos sobre el proceso de aprender a cocinar se concluyó que un aprendiz competente adquiere dominio sobre las técnicas existentes y que incluso puede establecer nuevos procesos, maridajes o preparaciones. De manera análoga, un usuario competente del lenguaje usa todo aquello que conoce y puede proponer acciones comunicativas novedosas. Ambos, cocinero y hablante, emplean una serie de estrategias ordenadas para conseguir algún fin que le sea propicio. Si son lo suficientemente habilidosos sus estrategias los distinguirán de sus pares en la eficacia, capacidad o utilidad, lo cual les dará una ventaja sobre sus pares.

Hablar de 'ventaja' es aludir a un aspecto de superioridad respecto de otros. Se trata de un concepto vinculante bajo el que se distingue a una parte que busca su provecho y que puede o no excluir a otra de esa prerrogativa. Sin embargo, aunque puede poner por delante a unos con respecto de otros, eso no garantiza que la estrategia sea exitosa. Por ejemplo en un evento deportivo decimos que los corredores con más entrenamiento, mejor alimentación y experimentados tiene ventaja respecto de sus competidores del mismo evento que sean novatos, tengan una preparación deficiente o que su nutrición sea inapropiada para su actividad física. Por esto parece que no tiene mucho sentido hablar de una situación de ventaja o desventaja entre dos partes que no comparten una misma actividad. Es poco razonable decir que los maratonistas son peores deportistas que los halteras simplemente porque éstos son más musculosos y fuertes. Salta a la vista que la adjudicación del concepto de ventaja sería inapropiada, puesto que los criterios a los que se apelan serían diferentes en cada caso. No tienen un vínculo en común bajo el que se pueda emitir un juicio de ventaja o desventaja, porque lo único que tienen en común es que son deportistas. Esto de manera abstracta no nos dice mucho a menos que la comparación bajo la que se valora ponga a las dos partes a compartir algo en el mismo contexto. Con esta caracterización busco caracterizar a la mentira como una estrategia ventajosa. Mentir ciertamente puede poner a la delantera al mentiroso, pero no es todos los casos pues que el mentiroso mienta no asegura que su auditorio crea en su mentira. Además del hecho de que ningún mentiroso impide que otros mientan.

3.2. Mentira como ventaja bivalente

Otro aspecto que se desprende del concepto "ventaja" es que se refiere a un doble carácter dependiendo de si los beneficios que se obtienen son frutos de una condición natural, el esfuerzo o el dominio por parte de quien realiza la acción o si

más bien se trata de un beneficio obtenido por fuera de lo reglamentado, lo prohibido o convenido. Tal criterio doble es el que distinguimos como 'ventaja justa' y 'ventaja injusta'. Antes de continuar, es importante hacer un intento por caracterizar 'justicia' para que quede apuntalada la noción de ventaja justa e injusta y todo lo demás que enseguida analizo. Empleamos el concepto de justicia:

- ❖ Para decir si hay equilibrio
- ❖ Para evaluar la conexión entre algo que carece y algo que tiene eso de lo que se carece eligiendo medios para complementarlos ya sea que se restituyan o se distribuyan los bienes.
- ❖ Como el esfuerzo continuo para dar a los demás lo que les es debido. Esto se hace de acuerdo con el cumplimiento de sus deberes y con sus derechos como personas.

¿Por qué hay que aclarar qué es una ventaja justa e injusta en este momento? Porque si se acepta que la mentira es una ventaja hay que decir qué tipo de ventaja establece. Cotidianamente la 'ventaja justa' es la que se obtiene con la aprobación pública porque hay alguna condición natural que la favorece y que no se puede eliminar como que la palmera tenga una ventaja de altura con respecto de un arbusto o que un joven escuche tonos más altos que los que alcanza a percibir un anciano. La 'ventaja injusta' la consideramos en términos de abuso o inmerecimiento como sabotear un proceso electoral político para beneficiar a una parte sobre otra. En este entendido hay que examinar cómo es que una condición beneficiosa puede ser clasificada como justa o injusta y para hacerlo, analizo los siguientes casos:

(C.8) En una sendera de montaña un grupo de campistas desea llegar rápidamente a una zona alta y segura para descansar. Contratan a un lugareño para que les indique la ruta más rápida y segura. Aunque los senderistas se prepararon rigurosamente, su condición física es menos apta

que la del guía. Él es más ágil y resistente que los deportistas a los que acompaña.

(C.9) Los aspirantes a ingresar a la Universidad pública deben aprobar con puntaje alto una serie de exámenes para asegurar su aceptación en la institución. Usualmente los estudiantes que han estudiado con tenacidad y disciplina logran resultados favorables que aquellos candidatos que no estudiaron.

(C.10) En una exposición de automóviles los agentes de ventas pueden emplear una serie de recursos para llamar la atención de los potenciales compradores. Todos conversan entre sí para darse una idea de qué dinámicas de venta usarán y cuáles podrían ser las más exitosas. En sus pláticas todos están alertas de no revelar completamente todas sus tácticas. El día del evento, una de las empresas decide ocupar una zona cerca de la entrada, localización diferente al resto. Aunque sorprendidos por el movimiento tan audaz e inesperado, no podían más que reconocer su hábil conducta.

Los casos anteriores nos dicen varias cosas sobre las ventajas y el criterio de justicia e injusticia. (C.8) muestra que la condición biológica puede proporcionar un beneficio de manera natural. Vistos bajo el mismo contexto, capacidad física para ascender una montaña, el guía nativo de esa región ha desarrollado características físicas que le pone por delante de los extranjeros que desempeñan la misma actividad. El concepto de justicia no se aplica en este caso porque es un hecho del mundo físico que en esta tarea en común le ofrece un beneficio que no comparten los campistas. Pero ambas partes no parten de las mismas condiciones para asumir la tarea física que se disponen a realizar. Una de las partes tiene esa condición y conocimiento por contar con una carga genética y por realizar sus actividades cotidianas en esa región geográfica. La otra parte, los campistas, se han preparado de una manera intensa pero insuficiente con respecto de los

nativos del lugar. Por esto el guía tiene una ventaja con respecto de los turistas. Aquí la ventaja no surge como resultado de un esfuerzo individual sino como un aspecto de la naturaleza donde las partes tienen condiciones iniciales diferentes al respecto del contexto común en el que la ventaja entra en comparación y por eso no tiene sentido hablar de ventaja justa.

Por otra parte, (C.9) nos revela que aquí la ventaja puede ser el producto de la disciplina y esfuerzo para llevar a cabo una tarea de manera sobresaliente. Todos los aspirantes participan de la misma tarea que es presentar el examen de ingreso. Además tienen las mismas condiciones iniciales para llevarla a cabo, o sea que serán evaluados con el mismo instrumento, como si presentaran por primera vez y con la suposición de que todos han estudiado los mismos temas que abarca el cuestionario. Aquellos estudiantes que respondan correctamente las preguntas del examen de tal manera que acumulen una cantidad de aciertos por encima del promedio estarán más cerca de entrar que aquellos que no respondieron acertadamente. Esto se logra bajo el supuesto de que los conocimientos mostrados dependen de un estudio intenso previo y que justifican la entrada a la institución de las personas más preparadas. Dejando de lado las diferentes causas por las que una persona puede acceder a la educación superior, concentrémonos en este supuesto donde el mérito del estudio ofrece una posibilidad superior de ingreso frente a quienes presenta un examen sin estudiar antes y sin saber cabalmente del tema en cuestión. Este tipo de ventaja es la que resulta de un trabajo individual anterior a la tarea en común. Por lo que quienes asumen esta táctica desarrollan a base de la práctica constante una habilidad que les pone delante de sus compañeros. Esta ventaja es considerada justa porque ofrece a todos los participantes de la tarea en común las mismas condiciones iniciales y les permite expandir sus capacidades tanto como puedan. Bajo este supuesto, todos tienen la posibilidad de entrar si están lo suficientemente capacitados para responder correctamente la prueba. No se trata de una ventaja que dependa exclusivamente del mundo natural, sino de un hábito donde se reconoce el trabajo personal.

En contraste, (C.10) es un caso donde se presenta una situación de ventaja justa en la medida del dominio del contexto. Para el caso, es el ámbito mercadológico donde todos los agentes de ventas cuenta con las mismas condiciones iniciales y a partir de ellas, cada uno pone en marcha una táctica para obtener más beneficios que sus pares. Una de estas tácticas consiste en compartir una fracción de la información de tal manera que entre ellos esperan anticipar los movimientos de todos los vendedores. Aquel que realizó la maniobra más inesperada también resultó la más efectiva. Este vendedor mostró dominio de la tarea que compartía con sus colegas y lo mostró poniéndose por delante de las expectativas comunes. Lo interesante de este ejemplo es que muestra que se puede desarrollar una acción de manera sorpresiva pero sin salirse de los límites esperados para las reglas que rigen el contexto. Y este detalle es importante porque del reconocimiento de ciertas normas que rigen las conductas o acciones de los contextos son las que van a determinar si una estrategia es justa o injusta.

Hasta ahora sólo ejemplificamos algunos casos que aclaran lo que entendemos por 'ventaja justa'. Parece que involucra una tarea en común, condiciones de partida iguales y el reconocimiento de reglas que guían las acciones a tomar por los participantes de la tarea en común. De esta manera "el ponerse delante del resto" de manera "justa" conlleva estos elementos de tal manera que cuando uno de ellos no se da se produce una suerte de ventaja injusta. Estudiemos los siguientes casos:

(C.8') En una sendera de montaña un grupo de campistas desea llegar rápidamente a una zona alta y segura para descansar. Contratan a un lugareño para que les indique la ruta más rápida y segura. Aunque los senderistas se prepararon rigurosamente, su condición física es menos apta que la del guía. Él es más ágil y resistente que los deportistas a los que acompaña. Sabiendo que los turistas no reconocen toda la zona, el guía los lleva por una sendera más complicada que retrasará su arribo pero le

asegurará más dinero pues le pagarán en función del tiempo que atienda a los exploradores.

(C.9') Los aspirantes a ingresar a la Universidad pública deben aprobar con puntaje alto una serie de exámenes para asegurar su aceptación en la institución. Usualmente los estudiantes que han estudiado con tenacidad y disciplina logran resultados más favorecedores que aquellos candidatos que no se dedicaron a estudiar. Hay un grupo de estudiantes que son parientes de funcionarios universitarios y profesores de tal manera que a ellos se les permitirá el ingreso automáticamente aún y cuando reprueben el examen de admisión.

(C.10') En una exposición de automóviles los agentes de ventas pueden emplear una serie de recursos para llamar la atención de los potenciales compradores. Todos conversan entre sí para darse una idea de qué dinámicas de venta usarán y cuáles podrían ser las más exitosas. En sus pláticas todos están alertas de no revelar completamente todas sus tácticas. El día del evento, una de las empresas decide ocupar una zona cerca de la entrada, localización diferente al resto. Sorprendidos por el movimiento tan audaz e inesperado, reclaman a las autoridades competentes pues la zona cercana a la entrada había sido prohibida para ventas desde un inicio.

El caso (C.8') muestra la 'ventaja injusta' de no compartir una tarea común entre los participantes. En este caso, ascender de manera rápida a la cima de la montaña para descansar. Por su parte (C.9') ilustra la 'ventaja injusta' de no partir de condiciones similares en el contexto, pues hay algunos sujetos que valiéndose de condiciones extraordinarias se ponen por delante del resto que comparte el mismo punto de partida. En cuanto a (C.10') lo que manifiesta es el caso donde se actúa fuera de las normas establecidas o del comportamiento esperado que rigen la tarea y el contexto común. Por estos factores es que usualmente identificamos

las 'ventajas injustas', ellas constituyen una manera que identificamos como "jugar sucio" en las dinámicas sociales.

Los ejemplos anteriores presentan en qué sentido se dice que la mentira puede considerarse una ventaja. Es decir, que se puede explicar contrastando con los tres aspectos antes mencionados. Quien miente intenta ponerse por delante de sus pares al no compartir la tarea en común, que sería por ejemplo la de la comunicación veraz. Ahora bien, el mentiroso cree que mentir le sirve, pero puede equivocarse cuando los demás no creen su mentira y así la supuesta ventaja se desvanece. Ya hemos hablado del principio lingüístico fundamental que caracteriza a aquellos diálogos interesados en descubrir o compartir la verdad. Bajo este rasgo, la mentira cancela la participación de la tarea en común, porque no hay interés de todos los dialogantes por transmitir la verdad. No obstante sabemos que el compromiso con ser veraces no es un principio que domine toda área comunicativa. No hay persona que no haya mentido alguna vez en la vida. Desde el segundo aspecto, quien miente adelanta a sus pares al no partir de condiciones iniciales para realizar la tarea en común, pues la mentira supone que una de las partes supone que está más informada que la otra. Esto es, el mentiroso asume que sabe más cosas o que puede lograr engañar a su víctima y por eso puede intentar mentir a su contraparte. En contraste, el tercer aspecto indica que el mentiroso aventaja a sus semejantes porque su conducta transgrede las normas que rigen el comportamiento esperado de los participantes de la tarea en común. Mentir es parecido a hacer trampa porque rompe ciertos convenios que regulan algunos contextos dialógicos donde se espera que seamos veraces. En otras palabras, como acepta Grice, la mentira contraviene alguna normas esperadas, que incluyen ser precisos, relevantes, claros y veraces en la comunicación (Grice, 1989).

Otra pregunta importante desprendida de este orden de ideas es la de si la mentira es una ventaja justa o injusta. Aquí lo interesante es que a veces mentir es ponerse a sí mismo en desventaja. Hay mentiras que son sumamente riesgosas.

En el caso de que me asaltaran y yo digo a mi atacante que no tengo nada mientras me dice que si miento me mata ¿cómo llamarle ventaja a eso? Los riesgos del mentir son variados y así como mentir no es una estrategia de éxito, tampoco lo es pensar que siempre será una estrategia ventajosa. Y eso no depende de si la mentira es más convincente o no, sino que al mentir se asume la probabilidad de que no se obtenga la delantera sino que el resultado sea hasta catastrófico. No es un tema menor ni sencillo de responder en parte porque se trata de un abordaje mínimamente explorado. Quienes han empezado a hablar sobre la mentira como ventaja coinciden en que se trata de una táctica injusta: Michaelson & Stokke (in print), Shiffrin (2016), M. Fricker (1999), Adler (2018). En general estos autores caracterizan la ventaja injusta en un sentido de inequidad, algo improcedente, sin derecho ni justificación. Como si se reafirmara el aspecto de que se trata de una disrupción del comportamiento esperado bajo el que un grupo de personas reconocen y se ciñen. Sin embargo cabe la pregunta: ¿qué criterio legitima la justicia o injusticia en las prácticas comunicativas para establecer que alguna es injusta? Por lo que sabemos este criterio es un asentimiento colectivo de normas más o menos explícitas, contingentes de una cultura y un tiempo. Pero independientemente de esa hipótesis pienso que no es posible establecer una normatividad que regule a la mentira de manera que se le adscriba justicia o injusticia formalmente. Lo que a mi me interesa mostrar es que las mentiras son concretas y que no se puede reglamentar en sus propósitos o resultados abstractamente. Hay mentiras que son loables cuando salvaguardan la integridad o la vida de las personas y a esas quizás las encontremos también justas.

“The lying/misleading asymmetry affords parallel advantages or benefits, as well as vulnerabilities. Acceptance of the asymmetry leaves opportunity to protect a strong rule against lies, continue the exchange, and, more generally, helps to preserve the mutually beneficial cooperative practice, even while rendering that practice more susceptible to exploitation.” (Adler, 2018: 313)

Aquí la cuestión interesante que deseo analizar va más allá de los tratamientos tradicionales que consideran que la ventaja de la mentira es injusta por ser un acto malo en sí mismo . Yo quiero traer a colación el hecho de que hay diferentes aspectos involucrados que nos proporcionan información relevante para el análisis filosófico de las mentiras:

“To lie for personal convenience seems to violate fundamental norms of equality and interpersonal respect by wrongfully treating oneself as more important than one’s interlocutor, whether because one thereby makes an exception for oneself to crucial rules of communication, because one thereby attempts to gain an unfair epistemic advantage over another, or because one attempts to manipulate another’s trust for one’s own private ends.” (Shiffrin, 2016: 7)

En concordancia con lo anterior la mentira puede considerarse como una estrategia ventajosa en al menos tres sentidos:

el lingüístico,
el epistémico y
el moral.

En lo que respecta al lenguaje, ¿el mentiroso se excluye a sí mismo de las normas que regulan y hacen significativa la comunicación?

“[...]the liar does not merely insult and create distance between himself and the particular recipient of his lie, but affirms a principle that does damage to the rational basis of relationships between him and the community of posible recipients of his speech.” (Shiffrin, 2016: 24).

A esto respondo que no. la explicación de Shriffrin obedece a la visión tradicional sobre el tema de la mentira. sin embargo basta con examinar las dinámicas de la vida diaria para descubrir que el mentiroso no se exilia ni mucho menos insulta

con su mentira. Ciertamente que utiliza el recurso de mentir pero justamente desde el propio lenguaje, no fuera de él. La mentira puede ser exitosa precisamente porque parte del lenguaje. Puede admitirse que al separarse de las normas comunicativas, el mentiroso emplea una ventaja injusta porque no hay justificación que respalde esa decisión de no jugar bajo las reglas de la comunicación ordinaria. Pero recordemos que todos los hablantes pueden elegir mentir o no. Es el mentiroso quien respalda su propia elección y se convierte en juez y parte buscando su beneficio así como cualquier otro hablante.

A la observación de que el mentiroso se coloca en un sitio privilegiado de manera inapropiada porque no respeta ni considera a su contraparte como digna de un intercambio veraz respondo que el planteamiento es sumamente simplista. Quien mente no está ponderando la calidad humana del oyente. Él simplemente miente, porque cree que es lo que conviene no porque forzosamente desestime la inteligencia de su interlocutor. Si ser claro, informativo, relevante y veraz le representa algún costo a sus intereses simplemente optará por tomar las medidas que sean para conservar y postergar su ventaja. Es claro que la mentira opera en el nivel del lenguaje y por ello puede ser considerada una táctica lingüística ventajosa.

Digo también que la mentira es una ventaja epistémica injusta porque en el diálogo una parte domina la información que comparte y así intenta controlar lo que puede hacer otra persona con la información falsa o parcial que posee. Quien carece de información sobre un tema ya está en una posición vulnerable y por eso la mentira puede ser considerada una 'estrategia epistémica de ventaja injusta'. Hay en los diálogos multiplicidad de objetivos algunos buscan la verdad y establecen que los involucrados comparten información, conocimiento y creencias que pueden ser relevantes para la comunicación. Pero en realidad no hay una dinámica donde decir la verdad o decir mentiras tenga preeminencia sobre el otro. Sin embargo, el mentiroso sí que supone su superioridad e intenta utilizarla en su provecho. Pero el que la suponga no garantiza que la tenga. Miranda Fricker hace

un primer acercamiento al respecto de los efectos nocivos de cierta superioridad epistémica, pero ella lo encuadra en las relaciones sociales y económicas. Llama a este fenómeno ‘opresión epistémica:’

“Here [...] is the promised exact sense in which the powerful are likely to have a peculiar epistemic advantage of a kind which means that the powerless are epistemically oppressed: epistemic oppression arises from a situation in which the social experiences of the powerless are not properly integrated into collective understandings of the social world [...] I am interested only in an epistemological reading, which implies that the powerful have some sort of unfair advantage in "structuring" our *understandings* of the social world.” (Fricker, 1999: 191)

Este aporte de Fricker se aleja de mi propósito en esta investigación, pues su noción de ‘opresión epistémica’ no se ajusta a lo que explico sobre la mentira como ventaja epistémica injusta. Son dos enfoques que comparten la identificación de ciertas relaciones verticales y de poder que una parte ejerce sobre otra. No obstante lo que yo quiero señalar se asemeja más a lo que describen Michaelson y Stokke:

“We characterized epistemic advantage as having a perspective on the world that is, in a certain sense, better or more accurate than someone else’s.” (Michaelson, Eliot & Stokke: 18).

Este planteamiento refleja la disparidad que se produce cuando no se comparte la información con nuestros pares. Yo puedo tener más ventajas que otros en términos de información pero de ello no se sigue que les mienta todo el tiempo. El análisis no va por ahí. La ventaja es una consecuencia no un punto de partida y lo que refleja es que la suposición de Michaelson, Eliot & Stokke es una artificial.

“[...] the central feature of an intention to deceive is that, when successful, it gives the deceiver an epistemic advantage over the deceived [...] one of the central motivations for lying is to gain advantage, and that what makes lying wrong (when it is wrong), is that this advantage is sought out unjustly.” (Michaelson, Eliot & Stokke: 3)

La interpretación anterior es problemática también. Yo puedo mentir porque tengo miedo. Supongamos que me secuestran y miento con mi nombre y dirección. ¿Cuál es la “ventaja” que llevo injustamente sobre los demás? Ninguna en realidad. El problema, una vez más, es que se generaliza sobre una clase de casos poco relevantes. Casos en los que el mentiroso sabe claramente lo que hace, tiene malas intenciones, efectivamente se beneficia, etc. Ciertamente no son así todos los ejemplos. Sin embargo un aprendizaje se puede obtener de este tipo de explicaciones: analizar los argumentos nos ayuda a descubrir el carácter artificial de los ejemplos elaborados por muchos filósofos tradicionales.

Al mentir, despliego una estrategia que se adecúa a mis intereses. Si tengo un negocio con una transnacional, hay una negociación y se toma una decisión que “se adecua” a mis intereses. Pero si miento porque en lugar de decir que voy por las tortillas digo que voy al pan: ¿de qué o para qué sirve esa descripción sobre los intereses? En realidad podría no causar ningún daño. Hay mentiras que no afectan negativamente en la vida de las personas como cuando digo que voy a comprar pan cuando en realidad iré por tortillas. Es falso que el mentir provoque una afectación tal y como la describen estos autores.

En otro orden de ideas, existe también en la mentira la ‘ventaja moral injusta’. Específicamente se refleja en la intención del engaño que, como ya hemos revisado, consiste en provocar en otra persona la aceptación o mantenimiento de una creencia falsa:

[...] the liar wrongs himself by isolating himself from a moral relationship with the listener based on rational communication and rationally justified beliefs.” (Shiffrin, 2016: 24).

Una de las supuestas consecuencias indeseables con esta ventaja injusta es la ruptura en la confianza por una de las partes: “lying, unlike other types of intended deception, is essentially a breach of faith” (Chisholm & Feehan 1977: 153). Como ya examinamos la confianza es un elemento importante en la transmisión de la

información y la construcción de conocimiento colectivo y en tanto la mentira represente una ventaja moral injusta puede poner en peligro los bienes alcanzados por los hablantes. No obstante es importante hacernos la pregunta ¿Qué pasa cuando el engañado nunca se entera de que su mejor amigo le mintió? ¿Qué pérdida de confianza se produjo? Estas cuestiones ayudan a comprender que conjeturar la ruptura de la confianza es eso, una conjetura. No se trata de un resultado obligatorio en la mentira. Nuevamente se desmontan las grandilocuencias que se propagan acerca del carácter pernicioso de la mentira. Lo cierto es que este tipo de generalizaciones lo que provoca es más obscurecimiento sobre la comprensión de esta táctica. No hay una “ruptura de confianza” de manera esencial en la mentira.

La ‘ventaja moral injusta’ de la mentira también se observa en tanto que es una manipulación ejercida sobre otra parte (Bok 1978:18-20; Williams 2002:93; Fallis 2010; 2014). El mentiroso toma ventaja de su audiencia en tanto que confían en que lo que se les dice es verdad. Esto se relaciona directamente con la manipulación a otros, acto que ya Scanlon previene en su célebre principio:

“One may not, in the absence of special justification, act with the intention of leading someone to form a false belief about some matter, or with the aim of confirming a false belief he or she already knows.” (1998: 298).

La manipulación es una grave falta porque incide en la adquisición y mantenimiento de una creencia falsa, perpetuando una situación de ignorancia personal. Manipular es considerar y tratar al otro desde el paternalismo injustificado que usurpa muchas veces las decisiones que una persona libre, racional y consciente debe y puede tomar (Baker, 2003). El paternalismo afecta porque limita la oportunidad de las personas para ejercer libremente sus facultades y elecciones bajo la supuesta razón de que hay otra persona o instancia que sabe lo que es mejor y actúa bajo ese interés.

The lie does not merely threaten the achievement of one of many moral ends but it [...] degrades the foundation of our moral agency, including

that aspect of our agency that requires interpersonal communication and coordination and rationally justified relations of belief and trust in one another's representations. (Shiffrin, 2016: 26)

Lo que supone Shiffrin, es que la desventaja moral aunque podría representar una táctica de superioridad, afecta al mentiroso y no sólo al destinatario de la mentira. Mina la moralidad del mentiroso porque al realizarla es causante de un perjuicio real a otro, no importan que el mentiroso no lo considere así. Pero lo cierto es que esta visión es sesgada. No ocurre esto que plantea Shiffrin porque puede ser que nadie se entere de la mentira. Esto significa que todas estas “consecuencias” son todas ellas contingentes. En lo que a la mentira concierne, no hay nada “esencial” en todo esto: puede ser así, pero puede ser diferente. Por tanto decir que hay un detrimento moral absoluto es también un error.

Por más que una mentira pueda ser razonablemente justificada o que aporte los mejores resultados, no deja de ser una falta o una medida extrema con respecto de la moralidad que valora la comunicación veraz. ¿Qué status tiene la mentira cuando es demostrable que es lo que moralmente hay que hacer? Pienso que en esos casos donde la mentira no sólo es una posibilidad sino una obligación el estatus moral es positivo porque nos resguarda de peligros o evita un desasosiego innecesario. Como cuando le miento a un niño deshauciado acerca de su salud y le digo que sus posibilidades de mejorar son altas. O también cuando le miento a un agresor que amenaza mi integridad para escapar ilesa. En esas situaciones hay un conflicto de deberes, el de ser veraz y el de no mentir. ¿Cómo se dirimen? En cada situación particular optamos por la solución más práctica o conveniente. Depende del caso pues mentirle a un moribundo es una opción práctica pero poco conveniente si al hacerlo infrinjo su autonomía. Por otro lado el mentirle a quien me amenaza es conveniente pero poco práctico al poner en riesgo mi seguridad. No sé si haya una manera general de resolver el conflicto. Probablemente se deba hacer una cuidadosa resolución para cada conflicto singular. Lo importante es recalcar que no hay un valor universal estático de la mentira.

Ante esta consideración, Jennifer Saul argumenta que cuando se presenta el engaño la evaluación del mismo debe centrarse en el propósito que se busca porque ese dato brindaría un contexto y pertinencia a las razones del engaño:

“[...] we differentiate the morally acceptable violence from the morally unacceptable violence not by focusing on method of violence (knife, gun, fist, kick, etc.) but instead on the occasion for violence (e .g. self-defence or without provocation). This would be by far the more natural way to deal with the situation concerning deception: differentiate between permissible and impermissible deceptions according to their purpose---,-rather than according to their method.” (Saul, 2012: 85)

Desde esta perspectiva, la mentira puede implicar una ventaja moral injusta pero razonable. Injusta porque causa un mal real a la otra parte al manipular, o privarle del conocimiento pero puede ser razonable como medida extrema porque mediante ella alcanzaríamos un beneficio mayor o porque preserva la integridad de quien miente. Son precisamente los casos donde la mentira se vuelve el único medio para salvar la propia vida, defender la integridad de otros o evitar un daño inminente que el formalismo moral ve sus límites como fundamentación moral. La vida práctica nos pone en situaciones límite donde respetar las reglas del lenguaje nos traería graves consecuencias. Es precisamente a través de la exploración de sus límites y características que podemos analizar mejor este concepto. Por esto podemos decir que en las mentiras estas tres desventajas, lingüística, epistémica y moral, a menudo se presentan simultáneamente por lo que no sólo causan un tipo de inconveniencia:

“[...]the lie wrongs the listener by deliberately presenting unreliable testimonial warrants to her. By warranting distrust in his testimony, the liar creates an epistemic gap between the speaker and the listener. This gap precludes, among other things, full moral relations between them by obstructing the sort of mutual understanding that must be based on rational communication and justified belief. The liar fails to treat the listener, therefore, as an equal moral partner and as a rational agent who deserves to receive warrants that she may accept as representing the listener’s beliefs.” (Shiffrin, 2016: 23-24)

Las ventajas y desventajas involucradas en la mentira destacan los matices bajo los que el concepto 'mentira' se puede examinar. No es un concepto simple, sino uno que abarca de múltiples factores que le otorgan complejidad, profundidad y dimensiones. La simplicidad de la mentira es aparente cuando nos percatamos de las dimensiones que se entrecruzan en su pronunciamiento y efectos. Incluso a estos tres aspectos —lingüístico, epistémico y moral— aún podemos añadir una cuarta ventaja: la práctica. Decíamos que en ciertas ocasiones parece que la mentira es la medida que resuelve de manera inmediata algunas dificultades. Bajo un caso de emergencia la mentira está a la mano como una estrategia de la vida cotidiana de la misma manera en que una herramienta improvisada solventa una dificultad. Puede no ser el utensilio idóneo, pero es eficaz. Cuando no tenemos una llave a disposición usamos ganchos para forzar la cerradura a abrirse y así mismo cuando carecemos de una respuesta cierta o conocimiento verdadero se usa la mentira como una trampa o un recurso que resuelve una dificultad.

De modo similar en que un instrumento improvisado puede solucionar en lo inmediato un problema, las mentiras pueden funcionar pero a la larga traerán otros problemas derivados al no ser la solución idónea a los problemas. Los ganchos que usamos para abrir una cerradura pueden obstruirla definitivamente, por lo que ese recurso que alguna vez solucionó una complicación terminó por empeorarlo. Las llaves son el utensilio propio para destrabar una cerradura y esa será la manera óptima de actuar frente a ese caso. Las mentiras también afectan porque son una táctica impropia, más cercana a los utensilios improvisados que debilitan o destruyen aquello que intentaron solucionar.

4. Mentira y engaño provechosos

Comúnmente se reacciona de manera negativa cuando se habla de la mentira, ante lo cual se plantea una pregunta razonable: si es verdad que la mentira es tan perniciosa e indeseable ¿por qué no la hemos erradicado de nuestra vida? En esta sección estudio cuatro áreas que ilustran el grado de utilidad, el tipo de provecho y la clase de ventajas que se obtienen al engañar o mentir. Con este objetivo presento en la primera sección las estrategias que se observan en el mundo natural caracterizadas como engañosas. En la segunda y tercera sección muestro el caso del engaño y la mentira dados en la política bajo el término 'posverdad' y la razón por la que es una injusticia epistémica. En la cuarta sección asumo que la veracidad no vertebra todos los diálogos y por ello hay contextos donde la mentira es tolerable. Es importante reconocer las situaciones y principios que coordinan los diálogos que establecemos, porque a partir de ellos calibramos el compromiso con la veracidad o la exposición a la mentira o engaño que estamos dispuestos a asumir.

4.1 Engaño en el mundo natural

A primera vista es extraño aplicar el concepto de engaño a los fenómenos del reino animal. Sin embargo, es útil analizar las conductas que despliegan algunos seres vivos y que nos ayudan a asignar comportamientos engañosos en las especies no humanas. Ya habíamos visto que sólo los seres que disponen de un lenguaje pueden mentir, pero todos los seres vivos pueden engañar. En el caso de los animales, el engaño está ligado a la sobrevivencia. Tener un concepto es ser usuario de una palabra y los animales no tienen conceptos por eso no mienten. Lo que quiero es simplemente realizar un ejercicio de contrastación para mostrar que

incluso en los niveles más básicos de la naturaleza, hay cierto provecho en conductas que humanamente calificaríamos como engañosas.

Los beneficios del engaño en el reino animal se relacionan con el instinto básico de supervivencia y reproducción de los seres vivos. Al respecto de la primera sabemos que los animales se ocultan, se hacen los muertos, cambian de color, etc.; sobre lo segundo, sabemos que hembras y machos modifican su aspecto para atraer al apareamiento. En fin, es innegable que hay maniobras que nos hacen pensar en lo parecido que son a los embustes del contexto humano: "It is believed by a good portion of humankind, and not disconfirmed by the experience of more than a few birds, fish, and insects, that without deceit and dissimulation there would be no sex, no reproduction of the species." (Miller, 2009: 49). Esto muestra que hay una continuidad, no un corte, entre las conductas humanas y las animales. Por esto puede decirse que el lenguaje humano es algo relacionado con el instinto.

Adscribirles conductas humanas a los seres vivos no es una ocurrencia novedosa. Las comparaciones, analogías y metáforas proporcionan aclaraciones más o menos apropiadas de acuerdo con el avance de la comprensión de los fenómenos. Lo que resulta relevante en todo caso es entender que a partir de la observación del mundo físico, los seres humanos han podido atribuir esas reacciones de plantas y animales que podemos hablar e interpretar colectivamente. El modelo wittgensteiniano que construye explicaciones basadas en las semejanzas de conducta puede justificar esta adscripción de comportamiento humano al reino de la naturaleza. Lo que no debe perderse de vista es que el rendimiento explicativo conceptual de la conducta humana no es totalmente adecuado para lo que observamos en el mundo físico. Es indispensable aclarar hasta qué punto 'engañar' es un concepto apropiado para lo que deseamos describir y comprender sobre plantas y animales.

Las teorías sobre una naturaleza engañosa varían desde las que tienen un acento mágico, religioso y metafórico hasta las que incorporan enfoques multidisciplinarios para hablar de los fenómenos miméticos y evolutivos. Un ejemplo de estudio multidisciplinario es el de 1993 del psicólogo Robert W. Mitchell, citado por Rivera-Barnes, donde propone una jerarquía del engaño de animales y plantas en la que se describirían seis niveles que a su vez, cada uno sumaría las complejidades del anterior:

“[...]While the first level involves evolution, selection, morphogenesis, and registration by the victim, the second level calls for registration of the deceiver coordinated with actions of the victim. The third level, call for learning and memory, with the fourth calling for pretense, conscious thought, and imaginative planning. More complex, the fifth level takes the other’s perspective, and the sixth level recognizes the other’s perspective on the self’s perspective.” (2014: 22)

¿De qué manera estas conductas ciegas e instintivas se relacionen con el comportamiento humano? Podríamos establecer o trazar algunos símiles teniendo en cuenta que las conductas descritas de los seres vivos “no lingüistizados” no pueden llamarse propiamente mentiras o engaños. Sobre ellos opera la llana fuerza del instinto natural. Ahora bien, las semejanzas de las que podemos hablar deben referir a los casos como los descritos, o sea, medidas de supervivencia y reproducción de la especie. Para salvar la vida, nuestros ancestros pudieron imitar los sonidos y posturas de bestias más feroces que las que los amenazaban. Las expresiones de fuerza física que representaron la diferencia entre sobrevivir o morir continúan empleándose. Se apela a la fuerza como justificación de quien la pretende ejercer aún opera la regla de “la victoria es del más fuerte” cuando se describen abusos, extralimitaciones o crímenes por parte de quien somete a otro más débil. Este binomio “fuerza-debilidad” física que determina la vida o la muerte en el mundo natural muta se sentido y ahora la fuerza o la debilidad se dicen del poder económico, político, social, etc.

El otro caso importante de engaño en el mundo de la naturaleza está relacionado con la reproducción de los individuos. Tan importante es salvar la vida como

perpetuarla. En el nivel vegetal y animal es frecuente que se desplieguen diversas maniobras para atraer a una pareja y consumir el acto reproductivo. Llegado el momento preciso, se estimula la sensibilidad de los seres vivos de tal manera que se produce una cierta comunicación instintiva basada en mensajes visuales, auditivos, aromáticos, táctiles y gustativos. Y en el ámbito humano parece que las tácticas son bastante similares: hombres y mujeres modifican su apariencia de tal manera que resulten ser lo más atractivos posibles. Por supuesto que las relaciones humanas son más complejas que un mero juego de apariencias, pero es cierto que se emplean conductas similares en los dos ámbitos, el natural y el humano. Aquí lo que debemos recordar es que para los seres humanos las maniobras para atraer encubren, modifican, o resaltan el aspecto físico de los individuos. Así, hay maquillaje, tintes para el pelo, implantes corporales, prendas de vestir que simulan una figura determinada, y demás recursos usados entre varones y mujeres. En este punto cabe hacernos la pregunta: ¿son también los imperativos del reproducción, la alimentación, etc., los que están en juego?

4.2 La 'mentira' y la posverdad como mecanismos de Injusticias epistémicas

Cada vez que compartimos un mensaje, hay una justificación pública para hacerlo. Queremos compartir información, convencer a alguien, hacer una petición, insultar, halagar, y una infinidad de acciones que manifestamos abiertamente mediante la comunicación. Pero ¿qué pasa cuando alguien miente? a pesar de que la opinión es que se trastoca una regla de la comunicación al mentir, yo no lo creo así. De hecho, el mentir forma parte de la comunicación y por eso no asumo hacerlo sea un acto malo *per se*. De hecho hay mentiras tolerables y hasta encomiables. No obstante, nos interesa una ofensa derivada de las mentiras y el engaño que se relacione con el conocimiento entendido como un bien que se comparte equitativa o inequitativamente.

¿En qué circunstancias se produce una injusticia epistémica? La injusticia epistémica es perniciosa porque "...cualquier injusticia epistémica perjudica en la capacidad de las personas de ser sujetos de conocimiento y por tanto, en una capacidad esencial de valor humano..." (Fricker, 2007: 5). Hay mentiras que denigran la capacidad de comprensión de los sujetos. Una mentira dicha con dolo ofende el principio básico de hablar con la verdad y el respeto a la confianza en que este pacto se cumpla. El agravio que provoca depende del contexto, pero en términos generales afecta a los sujetos cuando:

- reserva/niega información pertinente: impide el conocimiento a otros.
- tergiversa información: manipula la narración veraz de los hechos.
- engaña deliberadamente: tiene la intención de generar una creencia falsa en el destinatario de la mentira.

A primera vista, parece que el engaño doloso es la característica que permite condenar moralmente las mentiras como injusticias epistémicas, como si el engaño fuera un principio moral universal que convierte automáticamente en una falta moral cualquier proposición que lo contenga. Sin embargo, debemos hacer algunas aclaraciones que nos persuaden de entender al engaño como un principio y nos muestran lo razonable de entenderlo a la luz de los casos bajo los que se presente. Tomemos los siguientes ejemplos para ilustrar lo anterior:

(C.11) Un hombre en su lecho de muerte le pide a su hermano que guarde un secreto, aunque esto implique mentir.

(C.12) Una mujer le miente a un taxista en el que no confía sobre su domicilio para evitar que sepa dónde vive.

(C.13) Un grupo de agricultores aceptan encubrir las operaciones del narcotráfico en sus tierras al verse amenazados ellos y sus familias de muerte.

En los casos anteriores observamos situaciones especialmente complejas en las que es difícil exigir el cumplimiento del principio lingüístico fundamental: decir la verdad. En (A.21), el vínculo familiar es más fuerte que el compromiso con ser veraz. En (A.22) la mujer puede calcular que una mentira le puede salvar de un riesgo inminente y ante ese cálculo, es mejor mentir. Por su parte (A.23) también conlleva el cálculo de proteger la vida a costa de mentir ante una amenaza, pero esta vez, un peligro que puede afectar o resguardar a un grupo mayor de personas. En todos los ejemplos, hay engaño y mentiras. Cabe la pregunta ¿cómo justificamos éticamente la mentira y el engaño en estos casos? Al respecto es interesante retomar lo que Joseph Margolis señala:

“... debemos suponer... que cualquier acción juzgada como un caso genuino de mentira puede todavía tener características morales redentoras, que a pesar de que la acción haya sido mala, puesto que se estaba mintiendo, puede no haberse tratado de una acción "simple" "total" o "realmente" incorrecta.” (1962: 415).

De esta manera, aunque exista la intención de engañar, es posible encontrar una justificación ética de la mentira. A esto se le conoce como Engaño Moral. Así visto, no basta con afirmar que toda mentira sea una injusticia epistémica porque impide o tergiversa la información. Sin embargo, al momento de estudiar a detalle los casos de las mentiras, podemos destacar atenuantes circunstanciales que hacen razonable mentir. Incluso hay mentiras que son dichas bajo el dictamen de la prudencia.

Ahora ¿qué es la ‘posverdad’? Según la definición del OED : “Relativo a circunstancias en las que hechos objetivos son menos influyentes en la formación de la opinión pública que la apelación a la emoción y a la creencia personal.” La RAE (desde el 2014) propone: “Distorsión deliberada de una realidad, que manipula creencias y emociones con el fin de influir en la opinión pública y en actitudes sociales”. Fue la palabra del año en 2016 según el OED. De entrada la

'posverdad' estimula la emotividad bajo la apariencia de argumento razonable. Presenta los hechos de manera tal que provoquen emociones convenientes. Esta caracterización podría resonar al procedimiento de la falacia *ad misericordiam*, pero no operan igual. La estrategia falaz intenta persuadir emocionalmente, pero cuando se le denuncia como irracional, sus efectos se cancelan. No así con la posverdad.

Esto último revela otra de sus características. Me refiero a la desconexión de la posverdad con la verdad y la falsedad. Lo que hace la posverdad es que presenta los hechos de manera sesgada o manipulada con la intención de exacerbar las emociones del público. No interesa saber la verdad o la falsedad de lo que presenta. Los hechos pasan a segundo plano. Lo que importa son las emociones a despertar mediante el relato manipulado que se hace de ellos. Esto nos deja una consecuencia grave y es que aún y cuando se compruebe que una noticia es falsa no siempre tiene retractaciones o sanciones. Casos como las terapias publicitadas para prevenir, combatir y aliviar el SARS-CoV2 como inhalar o ingerir dióxido de cloro, bebidas con plata disuelta o la inyecciones de células madre han sido denunciadas como falsas y peligrosas por universidades, organizaciones internacionales de salud y órganos gubernamentales (OMS, 2020). Aún así, las redes sociales y otros medios comunicativos publicitan estos productos descaradamente como si no pesaran sobre ellos estudios que comprueban sus riesgos e ineficacia. Puesto que el objetivo es lucrar económicamente estos vendedores explotan la desinformación y el temor de la población para lograr ventas. Y ocurre todo esto sin que haya una sanción para la publicidad falsa y engañosa de estas pseudo-terapias.

La injusticia epistémica se produce en la medida que se produzca un agravio a la persona por trivializar su capacidad cognoscitiva. Es lo que cotidianamente llamamos un caso de "insulto a la inteligencia". Con esto se quiere decir que quienes recurren a la posverdad asumen que su auditorio no merece o si quiera está interesado en saber la verdad. Los mensajes solamente están destinados a

obtener una respuesta airada o conmovida. Lo que se busca es impactar en el rango emocional de la audiencia de manera que convenga a los intereses de quienes comunican la posverdad. Digo que es un insulto a la inteligencia, porque aunque se demuestre con evidencia que sus mensajes son falsos, los abanderados de la posverdad se mantienen en su dicho. Cuando son interpelados e intentan defender su postura, mienten, emplean estrategias falaces. Transfieren la carga de la prueba, apelan a la ignorancia o a la vergüenza.

Entonces ¿el involucramiento de emociones en la persuasión es falaz y epistémicamente injusto? Nuevamente, no del todo. De hecho la retórica es la dimensión discursiva centrada en el asentimiento por parte de la audiencia instigándola emocionalmente. Desde Aristóteles existe un lugar reservado para examinar las maneras como el aspecto emocional y estético favorecen el asentimiento de los oyentes; aunque por supuesto se trataba de una disciplina con reglas explícitas y reservada para quienes antes habían dominado las artes lógicas y dialécticas. La retórica gozó en un momento de una alta estima y sus productos de un alto rigor y calidad. Al correr del tiempo su uso terminó por viciarse. Cayó en innumerables ocasiones en usos falaces. De esta manera, un aspecto de la posverdad se vincula con los propósitos de la original retórica. Sin embargo, falla estrepitosamente porque no es un análisis de los argumentos, a la manera del ideario aristotélico. La posverdad es un uso de la comunicación que atenta contra la justicia epistémica por ignorar absolutamente la capacidad analítica del individuo. Este desdén no consiste en privilegiar las emociones por encima de las razones. De hecho hay muchas situaciones en que lo razonable es privilegiar lo emocional.

Tomemos el siguiente ejemplo:

(C.14) Necesitamos convencer a una población recelosa de que evacúen sus domicilios ante una amenaza de inundación. Una manera razonable de hacerlo es mostrarse afable y amable a la vez que se explican las razones

para abandonar el sitio. Si el mensaje es transmitido amigablemente es posible que comprendan que no hay un interés en perjudicarlos, sino en ayudarlos.

Como se observa, la apreciación de un trato respetuoso y empático puede ayudar a aceptar un mensaje. Además, en el ejemplo suponemos que se ofrece la información y la justificación de su traslado. Hay una valoración emocional y racional porque la empatía fue el medio persuasivo para admitir razones objetivas. Pero esto no es lo que persigue la posverdad. La presentación de la información se valora emocionalmente y no de acuerdo con la verdad o falsedad. No importan más los hechos, sino las reacciones emocionales que éstos generen. El ejemplo modificado de la posverdad podría ser algo como lo siguiente:

(C.14') Necesitamos convencer a una población recelosa de que evacúen sus domicilios ante una amenaza de inundación. Se hacen circular volantes y otros medios visuales con imágenes amarillistas asegurando que la tragedia será peor de no evacuar porque al gobierno no el interesan los asentamientos pobres. En los medios masivos de comunicación se bombardea con el mensaje de que el gobierno ha abandonado a la población a su suerte porque no los evacúa desplegando su flota de aviones y helicópteros. Un adversario político del gobierno en turno aprovecha para mostrar que nada se hace para salvaguardar la seguridad de la sociedad vulnerable. La opinión pública concentra su atención en vilipendiar al gobierno.

Como se observa en el ejemplo anterior el centro de atención se desplazó de una situación de evacuación a otra de opinión pública. Parece que lo último que importa es que los sectores en peligro hayan logrado ponerse a salvo. Se convence de una idea a partir de reacciones escandalosas y manipulación emocional de las masas. Por lo anterior, es importante observar los rasgos que asemejan o distinguen las mentiras de las posverdades.

i) Acto Público.- ambas actividades se realizan de manera pública pues el objetivo de ambas es provocar una creencia a otros. Sea un auditorio singular o numeroso, las mentiras y las posverdades buscan mellar el principio lingüístico fundamental. Además, todos reconocemos cuando alguien miente o dice una posverdad. En este sentido, son acciones que se adscriben a terceras personas.

ii) Nivel epistémico vs Nivel doxástico.- las mentiras están relacionadas con conceptos epistémicos como 'falsedad', 'veracidad', 'correspondencia', etc. Esta conexión muestra que hay una dimensión epistémica en la mentira. Por otra parte, la posverdad desdeña abiertamente el vínculo con la verdad o la falsedad. Sus apreciaciones son explícitamente de carácter superficial, a manera de comentario u opinión.

iii) Mantiene una referencia con la verdad vs La verdad y la falsedad son irrelevantes.- La mentira tiene como límite su confrontación con la verdad. Es su frontera de acción. Pero la posverdad no se encierra en la confrontación con su falsedad o la verdad de lo que sostenga. Llanamente ignora la referencia que tenga con los hechos. Su aversión a la confrontación con los criterios de verdad y falsedad es tal que no importa si se demuestra con evidencia que su mensaje es contradictorio.

A manera de cierre de esta sección pienso que por el análisis anterior podemos decir que la posverdad es un fenómeno que tiene cierta semejanza con la mentira, no obstante difiere en un rasgo importante: desestima cualquier conexión con la epistemología. Su cercanía con el nivel doxástico le hace un riesgo en nuestros contextos actuales por las injusticias epistémicas que acarrea. Por caso tenemos que fomenta la desinformación al no presentar hechos objetivos. Favorece la opinión que surge de la emoción más que del criterio instruido. Apela a las emociones que son momentáneas y cambiantes. Estas características en conjunto propician actitudes de intolerancia, ignorancia y radicalismos. La posverdad acondiciona un ambiente cómodo para obstaculizar la democratización del

conocimiento y los bienes que las sociedades han construido largamente a favor del saber.

4.3. El mentir en la cotidianidad: mentiras blancas en el contexto del trato social

Cuando una mentira se dice con la intención de hacer un bien a otro y no tanto por beneficio personal decimos que se trata de una mentira blanca. Generalmente las personas reaccionan con indulgencia cuando se apela a ellas, pero ¿qué hace permisible las mentiras blancas? Que apreciemos más o le concedamos más valor al bien que al mal que causa una mentira. Ese bien puede ser práctico o intrínseco en ámbitos cotidianos el uso de cierta etiqueta que describe los casos de mentiras que justificamos por diversos motivos. Esa etiqueta es la de “mentira blanca”, a la que también se le conoce como “mentira piadosa”. Desde nuestros usos del lenguaje, la distinción entre una mentira piadosa y cualquier otra mentira es que la última constituye un acto malicioso en tanto que la primera usualmente va acompañada de una justificación factual como cuando se le miente a un moribundo para evitarle una incomodidad. Esta justificación tiene un triple carácter. Por un lado está desprovista de una mala intención, por otro es el intento por evitar un mal y, por último, privilegia la cordialidad social. Analicemos lo anterior mediante los siguientes casos:

(C.15) Víctor está esperando en la calle a que llegue una unidad de transporte público. A los pocos minutos, le pregunta una anciana si ve en camino el transporte de la ruta 8. Al mismo tiempo que le hace la pregunta, el autobús que le conviene tomar a la anciana está a punto de parar frente a ellos. Víctor no le comunica a la mujer que la ruta 8 que ella espera está recogiendo pasajeros pues este autobús en particular está saturado de gente; además, la ruta 8 hace frecuentes recorridos y calcula que

seguramente la próxima unidad llegará más vacía y por tanto le conviene a la anciana esperar por el siguiente autobús. Víctor le contesta a la mujer:

–No se ve que llegue el camión.

A los pocos minutos se acerca una semivacía ruta 8 y Víctor alerta a la anciana sobre el arribo de su transporte.

Víctor mintió en el entendido de que le dijo a la mujer una afirmación con la intención de que ella crea algo que es falso. Víctor supone que en el fondo le está ayudando a que tenga la mejor opción de transporte. Varias personas podrían avalar lo que hizo viendo en ello una estrategia práctica e inofensiva. Desde un punto de vista, le hizo un favor a la anciana al hacerla esperar a cambio de un transporte más cómodo para ella. Hasta donde se puede deducir, ella no tenía urgencia por tomar el autobús. Sin embargo, (A.26) no deja de constituir una mentira. El hecho de que la predicción de Víctor se haya cumplido y arribara un camión semivacío minutos después de que la mujer le solicitara ayuda fue simple coincidencia. Víctor desconocía si las necesidades de la mujer oscilaban entre premura o comodidad. Él asumió que debía privilegiar la comodidad y pasó por alto las necesidades de la anciana en ese momento. Víctor decidió por ella basado en su cálculo personal, pero podemos suponer que lo motivaba una buena intención, una finalidad altruista. Esta finalidad altruista es uno de los elementos a los que se apela para hablar de “mentiras blancas” o “piadosas”.

Ahora bien, otra de las características a las que se apela al hablar de mentiras piadosas es que diciéndolas se puede evitar un posible mal. En principio, parece una justificación razonable. El problema, claramente, reside en la manera de asegurar que en efecto se evite un mal concreto y no sea ese mal un asunto de mera probabilidad. Sabemos que el futuro es incierto y que nuestras hipótesis sobre él gravitan entre lo menos y lo más probable. Para robustecer los diagnósticos empleamos toda la información relevante al caso y sobre ella estimamos los posibles resultados. Así, conjeturamos que hay situaciones que es deseable evitar porque acarrearán males importantes. Si el mal que intentamos

esquivar con la mentira piadosa tiene pocas probabilidades de acontecer, entonces ni siquiera valdría la pena tomarse la molestia de mentir. Es cuando detectamos una amenaza concreta que la mentira piadosa se convierte en una estrategia para sortear ese peligro. Parece que si se asegura que el mentiroso piadoso tiene un conocimiento privilegiado de las circunstancias por encima del engañado, entonces hay una justificación razonable para su mentira.

(C.16) Elpidio es un hombre de 92 años con Alzheimer al cuidado de su hijo Leopoldo. Elpidio pregunta consecutivamente por su esposa ya fallecida. La mayoría de las veces Leopoldo le contesta que es viudo y obtiene siempre la misma reacción de sorpresa y desconcierto por parte de Elpidio. Últimamente Leopoldo le responde con naturalidad diciéndole que ella está lavando la ropa o preparando la comida. Cuando le preguntan por estas nuevas respuestas él comenta que lo hace para evitarle penas innecesarias.

En el caso anterior Leopoldo está en una relación de superioridad epistémica frente a Elpidio. Tiene mayor control y conocimiento de la situación en general y puede discernir entre los males que se acarrearán por decir esas mentiras a su padre. Sabe que no le dice la verdad y que lo priva de esa información importante, pero también está plenamente consciente de que esa información provoca desasosiego y sufrimiento inútil en una persona que no se verá seriamente afectada por esas mentiras piadosas. Esta justificación puede ser provechosa cuando hay una mayor certeza del potencial mal que se quiere evitar y por esta circunstancia que el mentiroso tenga y se reserve información importante cobra importancia. Se sugiere que el mentiroso piadoso controla la situación para evitar la maleficencia. La idea general es que la verdad es potencialmente ominosa para el oyente de tal manera que la mentira blanca evita ese potencial mal.

El tercer aspecto de las mentiras piadosas tiene que ver con las interacciones interpersonales. Aquí retomaré una de las conclusiones de Hardin (2010) cuando

resalta la importancia del aspecto contextual y cultural en el que las mentiras se producen. La idea es que una afirmación puede ser considerada como una mentira en una cultura, pero no en todas. Por ejemplo, la mentira que dice un tendero a su comprador sobre cierto producto. El tendero puede afirmar que pronto tendrá esa mercancía, cuando en realidad no tiene certeza del arribo del embarque. Dice eso para mantener contento a su cliente, conservar su confianza y asegurar futuros negocios. Según Hardin es una práctica cotidiana en Latinoamérica porque socialmente se da mayor importancia al trato cálido y cercanía entre las personas aún en los negocios. La misma situación entre tendero y comprador sería más difícil de tolerar en otro tipo de culturas, como la estadounidense, donde por más importancia que se le dé al cliente, no suele darse una fecha falsa del servicio que contrata. En todo caso lo que se puede inferir del informe de Hardin es que en algunos aspectos los países sajones son menos tolerantes en declarar mentiras o al sentirse engañados. No estoy del todo segura de que las culturas latinoamericanas sean más tolerantes en decir y descubrirse engañados por mentiras piadosas únicamente porque en nuestras sociedades se privilegia el trato amable, la calidez o camaradería. No obstante no deja de llamar la atención la tesis de que existe un factor cultural para que las mentiras piadosas sean toleradas.

Precisamente en nuestras expresiones diarias podemos discernir los rasgos que caracterizan y distinguen a las mentiras piadosas de otro tipo de engaño. Revisemos los siguientes ejemplos:

(C.17) "Si te aburre la fiesta de tu tía, le dices una mentirilla blanca para irte pronto y no molestarla. Ni se te ocurra ofenderla diciéndole la verdad."

(C.18) "Ella sólo le dijo la mentira piadosa de que era alérgica a los camarones para no insultar la comida que preparó su suegra. No es como si le hubiera dicho que toda su comida le enferma ¡eso sí sería una terrible mentira!"

En (C.17) encontramos la clara diferencia entre una situación que se considera justificable de otra que no lo es. La verdad como ofensa en contextos sociales está ligada a valores como la antipatía, la rudeza o la grosería. Ocasionalmente es peligrosa porque supone encono y alejamiento entre los miembros de una colectividad que en condiciones deseables mantienen buenas relaciones. La verdad pone en riesgo esa convivencia positiva y se supone que una mentira piadosa salva el conflicto además de que no constituye un mal moral representativo. De hecho hay ocasiones en que decir la verdad sería la actitud que comprometería las relaciones interpersonales. Por su lado, el caso (C.18) muestra la táctica de dominio popular “elegir el menor de dos males”. Bajo esta premisa se sopesan dos alternativas que son indeseables por sí mismas pero preferibles ante la posibilidad de un rompimiento de relaciones familiares significativas. Para quien lo ve de esta manera, la mentira piadosa no es una mentira genuina, sino que se trata de una minucia para evitar un disgusto mayor. Más vale optar por un engaño menor a una declaración realmente perjudicial para la convivencia. Y esta manera de presentar a las mentiras piadosas es muy generalizada, pues se tiene la apariencia de optar por un perjuicio menor. A esta suposición hay que confrontar la tesis de que ambas mentiras, la piadosa y la realmente ofensiva, provocan daños lingüísticos, epistémicos y morales aunque con diferentes grados de afectación.

Bien vale la pena retomar la advertencia que hace Sissela Bok en su célebre texto sobre las mentiras: “

Es necesaria la siguiente advertencia. Decir que las mentiras blancas deben mantenerse al mínimo no es lo mismo que respaldar el decir verdades a todos los involucrados. El silencio y la discreción, el respeto por la privacidad y los sentimientos de los demás deben regir naturalmente aquello de lo que se habla ”.(Bok, 1978: 76).

No hay que tomar a la ligera esta recomendación. El juego de lenguaje de decir mentiras cumple diferentes funciones como aventajar o despistar; pero también decimos mentiras por diplomacia o cortesía social. Debemos reconocer la prerrogativa de la ética en lo tocante al análisis filosófico de los casos particulares donde se miente y en los que se involucran conceptos como 'bueno', 'pecaminoso', 'piadoso', 'inmoral', 'misericordioso' y algunos otros que se relacionan para valorar las mentiras. Considero que un análisis casuístico es el que ofrece una metodología apropiada para dar cuenta del contexto o alcances de la mentira aunque eso no prime sobre casos generales y mucho menos universales. Este llamado a ser veraces es un acuerdo que satisface las necesidades informativas de las sociedades, pero ocurren situaciones donde se requiere algo más que veracidad para ser hablantes relevantes y competentes.

A veces sucede que dependiendo de lo serio o banal de lo que se converse, la familiaridad o la desconfianza con nuestro dialogante, la sutileza o aspereza de nuestra expresión, se hará fluctuante el compromiso con la veracidad. Favoreceremos otros valores y actitudes por encima de la verdad y eso no será muestra de irracionalidad. Una de esas sustituciones la hacemos en favor de lo que llamamos una 'conducta prudente'. Nuestras expresiones cotidianas dejan ver la prudencia como un cálculo bondadoso "Fuiste muy prudente al repartir justamente la ganancia entre todos"; una actitud apaciguada "por prudencia, no contestaré a tus insultos de la manera que quisiera"; un comportamiento medido "Aunque te sientas muy adolorido, no seas imprudente con los analgésicos". La prudencia es esa capacidad de mesurar las acciones de manera que resulten proporcionales a lo que reaccionan. A la acción de comunicar la verdad, la prudencia consistiría en elegir las formas apropiadas de comunicarla. Esto lo hacemos al elegir las palabras apropiadas, el tono e inflexión adecuados para decirlas, al tomar en cuenta el ánimo de nuestro dialogante, etc. De eso decimos que es ser prudente para comunicar la verdad. Cuando consideramos el contexto y valoramos que la revelación de la verdad puede resultar en un mal que puede evitarse, entonces lo hacemos apelando a cierta prudencia de las mentiras

piadosas. En un sentido extremo, las mentiras blancas nos alertan de que hay ocasiones en que la verdad pone en peligro las relaciones sociales y para salvarlas, vale la pena optar por apelar a las mentiras piadosas. Esas serían las situaciones donde la diplomacia tiene prioridad sobre una verdad banal. Como cuando para no insultar a un amigo querido le decimos que jugó formidablemente el partido de básquetbol cuando en realidad su desempeño fue ineficaz.

CONCLUSIONES

“Prometeo, aquel alfarero que dio forma a la nueva generación de seres humanos, decidió un día esculpir la forma de *Aletheia* (*Veritas*, la verdad), utilizando todas sus habilidades de modo que fuera capaz de regular el comportamiento de la gente. Se encontraba trabajando cuando la inesperada convocatoria del poderoso Zeus lo llamó. Prometeo dejó a cargo de su taller al astuto *Dolos* (engaño), quien se había convertido recientemente en uno de los aprendices del dios. Infundido de ambición, *Dolos* empleó su tiempo a solas para moldear una figura del mismo tamaño y apariencia de *Aletheia* con características idénticas. Cuando casi había completado la pieza, se quedó sin arcilla para usar en los pies de la escultura. El maestro volvió y *Dolos* rápidamente se fue a su asiento temblando de miedo. Prometeo estaba asombrado de las semejanzas de las dos estatuas y deseó tomar el crédito por ellas como si todo se debiera a su propia habilidad. Por lo tanto, puso ambas estatuas en el horno y cuando habían sido horneadas, les infundió vida: la sagrada *Aletheia* anduvo con pasos medidos, mientras su gemela inacabada, estuvo de pie en el suelo. Tal falsificación, ese producto del subterfugio, adquirió el nombre de *Pseudologos* (*Mendacium*, Falsedad). Yo estoy de acuerdo con la gente que dice que no tiene pies: de vez en cuando algo que es falso puede comenzar con éxito, pero con el tiempo la verdad seguramente prevalecerá” (Aesop, 2002).

Para la cultura occidental, esta fue una explicación popular sobre el origen de la mentira. Descrita como un artificio, ha llevado consigo el estigma de ser un recurso tramposo, creado para engañar. Llama la atención que la definición griega ‘mentira’ sea ‘pseudologos’, con lo cual se destaca el rasgo lingüístico como su caracterización primitiva y fundamental y que ha perdurado hasta el día de hoy. Más aún, parecería que el mito no ha sido del todo olvidado si aceptamos como remanentes algunos refranes como “la mentira no tiene pies”, “más pronto cae un

hablador que un cojo” o “la mentira corre, pero la verdad alcanza”. Las tres expresiones son de uso frecuentes en el español; la primera indica que la mentira carece de fundamentos o pies; que un “hablador” es una persona que altera su relato exageradamente. Por eso podríamos reformular el segundo refrán como “es sencillo descubrir a un mentiroso a través de sus falsedades”. Esto indica también que tarde o temprano se desmiente al mentiroso, que el mentiroso cae, pues su discurso carece de fundamentos, *pies*. El tercer refrán también usa la metáfora de los pies. En este caso, aunque mentira y verdad puedan propagarse la verdad es la que prevalece mientras que la mentira, carente de bases o de buenos pies, nunca podría hacer lo mismo que la verdad: sostenerse a sí misma. El hecho es que mentir es parte de la convivencia cotidiana. Históricamente ha resultado inútil imponer restricciones a su uso y pienso que eso constata su relevancia en las prácticas sociales.

Sin embargo, el de “mentir” ha sido un concepto mucho menos analizado si lo comparamos con otros. Ha sido también un concepto cargado de estigmas que han impedido su comprensión adecuada. Estos estigmas son una carga de prejuicios que se fundan en normas morales, sociales y religiosas. Es casi inmediata la equivalencia simplista que se hace de la mentira como una falta grave a la convivencia social o como pecado. Quizá cuando se conocen más detalles de la mentira es cuando se empiezan a examinar cuidadosamente sus circunstancias. Se pregunta por la motivación de la mentira, la reacción de la víctima del engaño, los daños o los beneficios que se obtuvieron gracias a ella, entre otras cosas. El punto es que de las frecuentes reacciones negativas hacia la mentira, luego de analizar los casos concretos, se le justifica y hasta se le exime como falta.

Es innegable que los estigmas alrededor de la mentira terminaron por oscurecer su significado. Las teorías superficiales popularizaron una especie de explicación universalista que extraviaba cada vez más su sentido. Todos escuchamos la frase “mentir es malo” como una advertencia de obediencia inmediata. Y quizá esta amonestación moral tuvo efectos en los más ingenuos. O al menos fue así por

algún tiempo. Lo curioso es que, a pesar de todo, se aprendió a vivir con ella, se le asimiló y se le confirió un espacio en la vida cotidiana, ahí al lado de la verdad. Los mentirosos superaron las advertencias y la convivencia social que perfecciona progresivamente sus engaños siguió adelante. Podría ser que los mentirosos nunca recibieron la educación apropiada o nunca se les instruyó.

A la mentira se le había presentado como un vicio o deformación de la verdad, es decir, como algo sumamente pernicioso, pero transitó de ser una amenaza moral a convertirse en un recurso del lenguaje. Y es que ¿quién no miente? La mentira es el vocabulario de los niños, pues ahí excusan sus actos o la convierten en la realización de sus fantasías. La mentira es también el lenguaje de los jóvenes, en la que arraigan sus más extraordinarias narraciones. Pero ¿cómo es posible que esta táctica lingüística se expanda con tanta fuerza en el mundo y a la vez se le conozca tan mal? Puesto que si todos mienten, entonces la conocen. Lo que no saben es dar cuenta de ella. Lo que es vital es descubrir que no todo recurso a la mentira es condenable, no se sigue entonces que nunca lo sea. No sé si proclamar el triunfo de la mentira o el infortunio de la verdad, o si la mentira es esclava de la verdad o la verdad es rea de la mentira. Lo me queda claro que cada vez que descubro una mentira estoy más cerca de una verdad.

¿Por qué sobrevivió la mentira a sus detractores? Porque es un instrumento de la convivencia humana. Pienso que mentir es el resultado práctico, un uso posible del lenguaje que carece de una corrección ética universal *a priori*. Considero que, desde la ética, otro aspecto cuestionable del formalismo moral es que al buscar la universalidad de sus postulados desde la formalidad, no hay de otra manera, se aleja de la especificidad en la que consisten los hechos morales. Por lo tanto, esa universalidad formalista no le dice nada, o solo poco, a la vida moral, la cual siempre es concreta y específica. Es por esto que una prescripción ética de la mentira es problemática y debe analizarse con toda la riqueza que el contexto de la mentira puede proveer.

Mentir asiduamente puede dar lugar a mentirosos expertos, y ello no garantiza que toda mentira sea buena o mala moralmente. Es verdad que puede haber justificaciones éticas para la mentira, pero el juicio sobre ellas dependerá de lo que resulte del análisis prudencial de las mentiras concretas. Algunas mentiras serán justificadas moralmente y otras no. Y sobre este punto es importante preguntar: ¿cómo se logra tal justificación? ¿a quién le corresponde establecerlo? Esto es así porque en las mentiras como estrategias concretas del hablante pueden distinguirse independientemente los aspectos morales que involucre.

Por ejemplo, el médico y el envenenador tienen igual habilidad en el manejo de toxinas. ¿Qué los diferencia? Uno puede ser un eficaz asesino, el otro puede poner su técnica al servicio de un objetivo laudable. Y me refiero a que el médico tiene las mismas posibilidades de ser un eficaz asesino así como el envenenador puede poner su técnica al servicio de la salud pública. Ser veraces en la comunicación o decir mentiras abre la posibilidad de acarrear respuestas moralmente deseables o problemáticas. Ambas exigen competencias comunicativas, su uso proporciona habilidades concretas, o pueden ser la expresión de un acto libre. Entonces ¿qué los distingue? La intención de engañar, por ejemplo. Ahora bien, esta intención no es por fuerza una motivación moralmente inapropiada. Yo puedo mentirle a mi hermana acerca de que sí obtuve el empleo para no preocuparla. Le digo eso con la plena intención de engañarla para evitarle un sufrimiento que sé que es innecesario para ella. Puedo arreglar mi situación laboral independientemente si informo de todos los detalles a mi hermana.

La mentira es una táctica del hablante empleada a través del lenguaje que tiene un rendimiento específico. El mentir pudo surgir como un divertimento, como una prueba a la credibilidad ajena o como una acción maliciosa. Es un uso específico del lenguaje que se aprendió, replicó y perfeccionó. O sea que su práctica no es marginal sino que hasta implica refinamiento en su aplicación. Si hacemos abstracción de las advertencias morales concernientes a la mentira, podemos

entender que se trata de una estrategia neutral en sí misma, con aplicaciones versátiles. Por eso introduzco la noción 'estrategia del hablante' como mi interpretación de la función de la mentira. Dentro de todas las jugadas posibles en el lenguaje, existen aquellas estrategias que exploran las demarcaciones de las reglas y que fluctúan entre lo permitido y lo restringido.

Se miente por muy diferentes motivos y con cada mentira enunciada o emitida resulta más evidente que ser veraces no siempre es lo más importante en los diálogos. Nuestro comportamiento social hace de la mentira un recurso importante y frecuente. Como ya vimos, podemos distinguir algunas modalidades de la mentira cotidiana tales como:

- Mentiras ingenuas: como cuando un niño pequeño niega haber comido un helado y al mismo tiempo está lleno de manchas de ese postre. Este relato inverosímil se inventa para encubrir una falta o bien como una prueba de hasta dónde le puede creer la gente. No hay una motivación de dañar severamente a la víctima, sólo es una salida rápida a la posible amenaza de ser castigado por comer helado. Se dicen estas mentiras incluso como un juego y tampoco suelen ser exitosas pues quien las escucha se percata de lo ridículo de la situación que plantea y hasta se vuelve cómplice agrandando la mentira. La confianza entre las partes queda intacta, no hay ofensa ni daño alguno.
- Mentiras perversas: como la situación en la que un novio miente, mediante la falsificación de una carta de rechazo a un programa universitario, a su novia y así mantenerla a su lado. En este caso hay una motivación cruel en manipular egoístamente la vida y los proyectos de una persona. Expresamente se dice para provocar un daño aunque desde el punto de vista del mentiroso no sea de esa manera. Sin embargo el perjuicio es real y tiene un impacto severo en la vida de la víctima de la mentira.
- Mentiras de supervivencia: al estar en una situación que amenaza seriamente nuestra integridad mentimos sin dudar. Por ejemplo un

ejidatario que es amedrentado por el narcotráfico siempre le negará a las autoridades oficiales que en sus campos se resguardan estos grupos criminales. Esta mentira es dicha sin intención de causar un mal, al contrario es el recurso más útil en ese caso de emergencia. No hay manera de reprochar esta conducta que pone en evidencia que sí hay situaciones donde decir la verdad es un objetivo secundario. Es importante reconocer que decir la verdad también es ofensivo o peligroso y cuando eso ocurre las mentiras pueden salvar la situación.

- Mentiras por cortesía: todos mentimos por convivir en paz. Si llegamos tarde a una fiesta por negligencia propia, decimos que la culpa del retraso la tuvo el tráfico. Aunque muchas veces tampoco son mentiras exitosas porque no son creídas, al menos se aceptan como fórmulas para mantener en términos cordiales las interacciones sociales. Estas mentiras son dichas con buena intención. En general su uso es equivalente a otra regla de etiqueta social.

¿Tiene alguna relevancia postular que hay mentiras inadvertidas o accidentales? Pienso que no. En la vida diaria zanjamos el asunto diciendo “disculpa, me equivoqué” y nadie nos acusa de ser unos “mentirosos redomados”. Al estar en un error, las personas son incapaces de establecer las razones de su equivocación. Equivocarse es confundir explicaciones, carecer de buenas razones para decir que algo se sabe y esto no se da en el caso del mentiroso. Pienso que en la mentira hay un reconocimiento y una ponderación de la veracidad y las razones para quebrantarla. Por eso digo que es cuestionable pensar en el caso de un “mentiroso fortuito”, porque más allá de la intención de engañar en la mentira reside el conocimiento justificado de saber *cómo, por qué y sobre qué se miente*. Cuando no hay respuestas a estas preguntas, entonces no estamos frente a una mentira, sino sencillamente frente al error. Y el punto nuclear: no podemos pronunciarnos sobre el valor de la mentira en ese caso particular.

Esta divergencia entre mentira y equivocación respalda la idea de que hay razones que pueden señalar la mentira de manera objetiva y deja de lado la noción de que la mentira es un asunto de apreciación subjetiva. Las mentiras al ser públicas sí se adscriben a una persona que las dice porque hay una serie de criterios que ayudan a identificarlas ya sea la entonación, la experiencia previa, la suspicacia.

Siguiendo el punto anterior, reconocer que el acto del mentir es un evento público es también admitir que se produce en un marco social, histórico y cultural determinado. Y esto plantea la siguiente pregunta: ¿podría mejorar nuestra realidad si eliminamos la mentira?, a lo que respondo: decididamente no. Imaginar una sociedad con idénticas características a la nuestra pero con la condición de que nadie mintiera sería una vida desquiciante. Esta hipotética sociedad absolutamente veraz no garantiza forzosamente una mejora en la moralidad. Quizá lo único que generaría sería una dinámica social que admite y reconoce sus vicios, personas que aceptan sin tapujos sus injusticias, inequidades, violencias y trampas. El que no existiera la mentira no aseguraría que automáticamente la moralidad mejoraría sólo porque se diría la verdad. Podríamos tener declaraciones completamente francas, por parte de las autoridades, acerca de su desinterés en proporcionar justicia social en lugar de escucharlos mintiéndonos una y otra vez. Es imposible no concluir que no se puede asegurar que decir la verdad siempre resuelve conflictos o sirve a un buen fin. Tal vez la sinceridad absoluta de esta sociedad ficticia me permitiría decirle a mi patrón que es abusivo y déspota, lo que me podría asegurar el desempleo. Eso sí, un desempleo auspiciado por la dignidad de la verdad.

Con base en lo anterior, deseo plantear un debate que se aleje de las respuestas tradicionales y superficiales acerca de la mentira. Como he afirmado, la mentira puede interpretarse como una táctica de los hablantes entre muchas otras. Si se analiza desde este punto de vista, se van eliminando los prejuicios que le encierran. Es tan prejuicioso afirmar que mentir siempre es malo así como decir la

verdad siempre es algo bueno. Pensemos en el trabajo que desempeña un diplomático. Su labor se entiende como una práctica política importante pero en la que se supone de entrada que todos mienten. En ese contexto ser mentiroso exitoso es ser un buen diplomático. ¿Cómo explicar el valor de la diplomacia? Este sería el caso donde la mentira como táctica del lenguaje se valora positivamente. Hay temas sensibles donde decir la verdad puede resultar ofensivo o peligroso para un país, por lo que es preferible mentir para no agravar la situación. Aquí las nociones morales de corrección e incorrección resultan superfluas teniendo en mente que la mentira puede resolver conflictos mientras que decir la verdad puede arriesgar la estabilidad o seguridad de un estado completo. El punto es reconocer la opacidad que existe acerca del concepto de mentira y que es momento de analizarlo cabalmente para comprender su alcance, rendimiento y los factores que atraviesa. Por eso pienso que en ciertos contextos concretos de comunicación, a veces hay elecciones más importantes que decir la verdad. Decir una mentira, por ejemplo.

No es mi objetivo impedir o promover una explicación conclusiva ni definitiva respecto del concepto de mentira. En este trabajo están volcadas preguntas que siempre me hice sobre esta práctica y estoy al tanto de que, en el mejor espíritu filosófico, las respuestas que ofrezco también deben someterse a un análisis y crítica que arrojen luz sobre este elusivo concepto. La filosofía debe analizar la mentira no únicamente como “el lado b” de la verdad. No es su accidente, así como tampoco es resultado de su ausencia. La mentira es un concepto filosóficamente relevante por sí mismo que exige un examen profundo alejado de los prejuicios tradicionales. No hay terreno inexpugnable para el genuino análisis filosófico.

En última instancia, todos seguimos mintiendo a baja o gran escala. Al niño, mentir le entretiene. Cuando joven, mentir le resuelve problemas; mientras que al anciano la mentira le hace cortés. Es un recurso que podemos utilizar con motivos bien intencionados o maliciosos. La llevamos a cabo torpe o sagazmente. Deja tras de

sí una sensación culposa o sosegada. Al decirla puede ser creída o no por lo que sus efectos pueden o no cumplirse. Las mentiras han configurado el devenir humano más de lo que nos hemos percatado y aceptado. Se dice que el trayecto de la filosofía es el de la búsqueda de la verdad, pero eso es un objetivo parcial, autocomplaciente en su pretensión pseudo-racionalista. Pienso que debemos agregar al proyecto del conocimiento la comprensión del concepto de mentira y así obtener una mirada completa y realista de nuestro retrato como humanidad. Un retrato que entre más se enfoca únicamente en la verdad, más se aleja de la realidad e irónicamente resulta falso. Sin embargo, un retrato que incorpora la mentira manifestará mayor autenticidad de nuestra experiencia humana.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Adler, J. E. (2018). Lying and Misleading: a moral difference, in *Lying. Language, Knowledge, Ethics, and Politics*, Edited by Eliot Michaelson and Andreas Stokke, Oxford: Oxford University Press

Anderson, O. (2014). Content in context. In T. R. Levine (Ed.), *Encyclopedia of deception* (Vol. 1, pp. 212-214)

Anscombe, G. (1991) *Intención*, Barcelona: Paidós ibérica

Anscombe, G. E. M. (2009). *Human Life, Action and Ethics: Essays by G. E. M. Anscombe*, ed. Mary Geach and Luke Gormally (St Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs; Exeter.

Aquino, Tomás (1993) *Suma Theologica II-II*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Aristóteles (1985) *Ética a Nicómaco*. Traducción de J. Pallí Bonet. Madrid: Gredos.

Armstrong, D. & Malcolm, N. (1984) *Consciousness and Causality*, Oxford, Basil Blackwell.

Atwell J.E. (1986) *Ends and Principles in Kant's Moral Thought*, Dodrecht: Nijhoff

Augustine (1952) "Lying," in *Treatises on Various Subjects*, Volume XVI, Roy J. Deferrari, (ed.) New York: Fathers of the Church, pp. 53-120

Baker, C. E. (2003) Paternalism, Politics, and Citizen Freedom: The Commercial Speech Quandary in Nike. *Case W. Res. L. Rev.*, 54, 1161.

Beauchamp, t.l., j.f. Childress, (1999) *Principios de ética biomédica*. Masson, Barcelona.

Bentham, J. (2000) *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. England: Batoche Books.

Bennett, M. R. & Hacker, P. M. S. (2003) *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Wiley-Blackwell.

Bordes, Montserrat (2011) *Las trampas de Circe. Falacias lógicas y argumentación informal*. Madrid: Cátedra.

Bok, Sissela (1978) *Lying: Moral Choice in Public and Private Life*. New York NY: Random House

Burge, T. (2013) *Cognition Through Understanding: Self-Knowledge, Interlocution, Reasoning, Reflection. Philosophical Essays, Volume 3* Oxford: Oxford University Press.

Carson, Thomas L., (2009) 'Lying, Deception, and related Concepts,' in Clancy Martin (ed.), *The Philosophy of Deception*, New York: Oxford, 153–187.

_____ (2010) *Lying and Deception: Theory and Practice*. Oxford University Press.

_____, (2018) The Range of Reasonable Views about the Morality of Lying in *Lying. Language, Knowledge, Ethics, and Politics*, Edited by Eliot Michaelson and Andreas Stokke, Oxford: Oxford University Press

Chisholm, R. M., & Feehan, T. D. (1977). The intent to deceive. *The journal of Philosophy*, 74(3), 143-159.

Coady, (1973) "Testimony and Observation." *American Philosophical Quarterly* 10:149-155.

Cohen, G. A. (2002) 'Deeper Into Bullshit', en S. Buss and L. Overton (eds.), *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*, Cambridge: MIT Press, 321–339.

Corominas, Joan (1987). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Gredos.

Fallis, Don, (2009) 'What is Lying?', *Journal of Philosophy* 106:29-56.

_____, (2010) Lying and deception. *Philosophers' Imprint*, (10) 1–22.

_____ (2012) 'Lying as a Violation of Grice's First Maxim of Quality,' *Dialectica*, 66: 563–581.

_____ (2013) 'Davidson was Almost Right about Lying,' *Australasian Journal of Philosophy*, 91: 337–353.

_____, (2014) Epistemic values and disinformation. In *Virtue Epistemology Naturalized* (pp. 159-179). Springer, Cham.

_____ (2015) 'Are Bald-Faced Lies Deceptive After All?' *Ratio*, 28: 81–96.

Faulkner, P., (2007). 'On Telling and Trusting,' *Mind* 116, pp. 875–902.

_____, (1998) David Hume's reductionist epistemology of testimony, *Pacific Philosophical Quarterly*, December 1998, vol. 79, no. 4, pp. 302-313.

Frankfurt, Harry G., (1986) 'On Bullshit,' *Raritan*, 6: 81–100.

_____, (2005). *On bullshit*, Princeton/Oxford: Princeton University Press.

_____, (2009). On truth, lies, and bullshit. In Clancy W. Martin (ed.), *The Philosophy of Deception*. Oxford University Press. pp 37-48.

Fricker, Elizabeth, (1987) The Epistemology of Testimony, *Proceedings of the Aristotelian Society* 61, pp. 57-83.

_____, (1995) Critical Notice: Telling and Trusting: Reductionism and Anti-Reductionism in the Epistemology of Testimony, *Mind*, 104: 393–411.

_____, (1994). Against Gullibility. In A. Chakrabarti & B. K. Matilal (eds.), *Knowing from Words*, Kluwer Academic Publishers.

_____, (2006) Testimony and Epistemic Autonomy, Lackey, Jennifer, and Ernest Sosa, eds., (2006) *The Epistemology of Testimony*. Oxford: Oxford University Press, 225–251.

Fricker, Miranda (1999) Epistemic Oppression and Epistemic Privilege, *Canadian Journal of Philosophy*, 29:sup1, 191-210

_____ (2007) *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford University Press.

Frege, G (1892) "Sobre sentido y referencia" en Frege, G (1998): *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*, Madrid: Tecnos.

Goldberg, Sanford, (2006) "Reductionism and the Distinctiveness of Testimonial Knowledge," in Lackey, Jennifer, and Ernest Sosa, eds., (2006) *The Epistemology of Testimony*. Oxford: Oxford University Press.

Grice, Paul (1989) *Studies in the Ways of Words*, Harvard: Harvard University Press.

Hardwig, J. (1985) "Epistemic Dependence", *The Journal of Philosophy* 82, pp. 335-249.

Holguin, Ben (2018). *Lying and knowing*, descargado de https://www.benholguin.com/uploads/1/1/3/6/113613527/lying_and_knowing_1.4.pdf

Holton, R. (1994). 'Deciding to Trust, Coming to Believe,' *Australasian Journal of Philosophy* 72, pp. 63–76.

Hospers John (1997) *An Introduction to Philosophical Analysis*, London: Routledge.

Hume, D (1740) *A Treatise of Human Nature*, edited by Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press in Faulkner P (1998) David hume's reductionist epistemology of testimony, *Pacific Philosophical Quarterly*, December 1998, vol. 79, no. 4, pp. 302-313.

Kant, Immanuel (1993) Announcement of the Near Conclusion of a Treaty for Eternal Peace in Philosophy [Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktes zum ewigen Frieden in der Philosophie] (1796), trans. Peter Fenves, in "Raising the Tone of Philosophy: Late Essays by Immanuel Kant", Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 83–100, in Mahon, J (2009) "The Truth About Kant On Lies" In *The Philosophy of Deception*, ed. Clancy Martin, Oxford University Press.

_____ (1996a) On a Supposed Right to Lie from Philanthropy, trans. Mary J. Gregor, in *Practical Philosophy*, trans. and ed. Mary J. Gregor and Allen W. Wood Cambridge: Cambridge University Press

_____ (1996b) The Metaphysics of Morals, trans. Mary J. Gregor, in *Practical Philosophy*, trans. and ed. Mary J. Gregor and Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press.

_____ (2012) Acerca de un pretendido derecho a mentir por filantropía, pp. 25-36, en Kant, Immanuel y Constant Benjamin, *¿Hay derecho a mentir?*, Madrid: Tecnos.

Keiser, J. (2015) 'Bald-faced lies: how to make a move in a language game without making a move in a conversation', *Philosophical Studies*, 1–17.

Levine, Timothy R. (2014) *Encyclopedia of Deception*, New York: Sage, 22–27.

López de Santa María, Pilar (1986) *Introducción a Wittgenstein. Sujeto, mente y conducta*. Herder, Barcelona.

Mahon, J. E. (2009) "The Truth About Kant On Lies" In *The Philosophy of Deception*, ed. Clancy Martin, Oxford University Press, 201-224.

_____ (2018) Secrets vs. Lies. Is There a Moral Asymmetry? in *Lying. Language, Knowledge, Ethics, and Politics*, Edited by Eliot Michaelson and Andreas Stokke, Oxford: Oxford University Press

Margolis, J., (1962) "Lying Is Wrong" and "Lying Is Not Always Wrong", *Philosophy and Phenomenological Research*, 23: 414-418.

Martin, Clancy (ed.) (2009). *The Philosophy of Deception*. Oxford University Press.

Martínez Villegas, Abraham (2015) *Arthur schopenhauer: el problema del solipsismo en la obra de arte* [Tesis de licenciatura no publicada] Centro de Estudios Filosóficos Tomás de Aquino

Meibauer, Jorg (2005) 'Lying and falsely implicating', *Journal of Pragmatics*, 37: 1373–1399.

Michaelson, Eliot & Stokke, Andreas (forthcomming) Lying, Deception, and Epistemic Advantage, to appear in Khoo and Sterken (eds.), *The Routledge Handbook of Social and Political Philosophy of Language*, Routledge (In press)

Mill, J. S. (2014) *Utilitarismo*. Madrid: Alianza editorial.

Miller, William Ian (2009). Deceit in war and trade. In Clancy W. Martin (ed.), *The Philosophy of Deception*. Oxford University Press.

Mitchell, Robert W. "Animals as Liars: The Nonhuman Face of Human Duplicity." In Michael Lewis and Carolyn Saarni, (eds.) (1993). *Lying and Deception in Everyday Life*. New York: Guilford Press, In: Rivera-Barnes, Beatriz (2014). 'Animals,' in Levine, Timothy R. (2014) *Encyclopedia of Deception*, New York: Sage, 22–27.

Moran, Richard (2005) Problems with sincerity. *Proceedings of the Aristotelian Society* 105: 325–345.

Moran, Richard, (2006) "Getting Told and Being Believed," in Lackey, Jennifer, and Ernest Sosa, eds., (2006) *The Epistemology of Testimony*. Oxford: Oxford University Press.

Nickel, P. J. (2012), Trust and testimony. *Pacific Philosophical Quarterly*, 93: 301-316.

Organización Mundial de la Salud (2020) Consejos para la población acerca de los rumores sobre el nuevo coronavirus (2019-nCoV) , en: <https://www.who.int/es/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/advice-for-public/myth-busters>

Platón (1988), Teeteto, en: *Diálogos V*, Madrid: Gredos.

Reid, T., 1983, *Inquiry and Essays*, R. Beanblossom and K. Lehrer (eds.), Indianapolis: Hackett

Ross, William, D. (1994) *Lo correcto y lo bueno*, Salamanca: Sígueme.

Russell, Bertrand, (1910) *Philosophical Essays* Cambridge: Cambridge University Press.

_____, (1918) “La filosofía del atomismo lógico”, en Russell, B. (1968) *Lógica y conocimiento*, Madrid: Taurus.

Ryle, G., Tanney, J. (2009) *The Concept of Mind*. London: Routledge,

Sartre, Jean-Paul (1978) *El Muro*, Buenos Aires: Losada

Saul, Jennifer Mather, (2012). *Lying, misleading, and what is said: An exploration in philosophy of language and in ethics*, Oxford University Press.

Scanlon, T. M. (1998), *What We Owe to Each Other*, Harvard University Press.

Searle, John R., (1969) *Speech Acts*. Cambridge University Press, Cambridge.

Shieber, Joseph (2012) *Against Credibility. Australasian Journal of Philosophy* 90 (1):1 - 18.

Shiffrin, S. V. (2016). *Speech matters: On lying, morality, and the law*, Princeton University Press.

Siegler, F. A., (1966) 'Lying,' *American Philosophical Quarterly*, 3: 128–136.

Sorensen, R., (2007) 'Bald-Faced Lies! Lying Without The Intent To Deceive,' *Pacific Philosophical Quarterly*, 88: 251–264.

_____ (2011). What lies behind misspeaking. *American Philosophical Quarterly* 48 (4):399.

Stalnaker, Robert C. (1999). *Context and Content: Essays on Intentionality in Speech and Thought*. Oxford University Press UK.

Stearns, S. (2014). Context. In T. R. Levine (Ed.), *Encyclopedia of deception* (Vol. 1, pp. 215-216).

Stokke, Andreas, (2013) 'Lying and Asserting,' *Journal of Philosophy*, 110: 33–60.

_____, (2018) *Lying and Insincerity*. Oxford, UK: Oxford University Press.

Tomasini Bassols, Alejandro (2001) *Teoría del Conocimiento Clásica y Epistemología wittgensteiniana*, Plaza y Valdés, México.

_____, (2005) *Lenguaje y Anti-Metafísica. Cavilaciones Wittgensteinianas*. México: Plaza y Valdés.

Vega, L. (2013) *La fauna de las falacias*. Madrid: Trotta.

Villoro, L. (1982). *Creer, saber, conocer*. México, D.F.: Siglo veintiuno editores.

Watson, G., (2004) "Asserting and Promising", *Philosophical Studies*, 117: 57–77.

Whiting, Daniel (2013) *The Good and the True (or the Bad and the False)*.
Philosophy 88: 219- 242

Williams, Bernard (2004) *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*.
Princeton NJ: Princeton University Press .

Williamson, T. (1996). Knowing and Asserting. *The Philosophical Review*, 105,
489-523.

Wittgenstein, Ludwig (1961) *Tractatus Logico-Philosophicus* (trans. Pears and
McGuinness), Routledge.

Wittgenstein, L., (1969) *On Certainty*, Oxford: Basil Blackwell.

_____ (1974) *Philosophical investigations*, Oxford: Basil
Blackwell.

BIBLIOGRAFÍA

Aesop (2002) *Aesop's Fables, A New Translation* Laura Gibbs, Oxford University Press

Adler, J. (1997) 'Lying, deceiving, or falsely implicating'. *Journal of Philosophy* 94: 435–52.

Barnes, A. (1997) *Seeing through self-deception*, Cambridge: Cambridge University Press.

Baron, M. (1988) 'What Is Wrong with Self-Deception?', en B.P. McLaughlin y A. Oksenberg Rorty (eds.), *Perspectives on Self-Deception*, Berkeley: University of California Press, 431–449.

Bok, S., (1998) 'Truthfulness', en *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, New York: Routledge, 480–485.

Bordes, M (2001) 'Motivated irrationality: the case of self-deception' *Crítica* 97: 3-32.

Carson, T. L., R. E. Wokutch y K.F. Murrmann (1982) 'Bluffing in Labor Negotiations: Legal and Ethical Issues,' *Journal of Business Ethics*, 1: 13–22.

Coleman, L. y P. Kay (1981) 'Prototype Semantics: The English Verb 'lie'', *Language*, 57: 26–44.

Davidson, D. (1980) 'Deception and Division', in J. Elster (ed.), *The Multiple Self*, Cambridge: Cambridge University Press, 79–92.

Demos, R. (1960) 'Lying to Oneself', *Journal of Philosophy*, 57: 588–595.

-Donagan, A. (1977) *A Theory of Morality*, Chicago: Chicago University Press.

_____ (1986) 'Comment on Wheeler,' *Ethics*, 96: 876–877.

Douglas, J. (1976) 1976. *Investigative Social Research: Individual and Team Field Research*, Beverly Hills: Sage Publications.

Dummett, Michael (2001) 'Truth', en Lynch, Michael P. (ed.), *The Nature of Truth: Classical and Contemporary Perspectives*, Cambridge, MA: MIT Press

_____, (1978) *Truth and Other Enigmas*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Dynel, M. (2011) 'A Web of Deceit: A Neo-Gricean View on Types of Verbal Deception,' *International Review of Pragmatics*, 3: 139–167.

Ekman, P. (1985) *Telling Lies: Clues to Deceit in the Marketplace, Marriage, and Politics*, New York: W.W. Norton.

Faulkner, P., (2007) 'What is Wrong with Lying?,' *Philosophy and Phenomenological Research*, 75: 524–547.

Feehan, T.D. (1988) 'Augustine on Lying and Deception,' *Augustinian Studies*, 19: 131–139.

Frank, M. G. (2009) 'Thoughts, Feelings, and Deception,' en B. Harrington, (ed.), *Deception: From Ancient Empires to Internet Dating*, Stanford: Stanford University Press, 55–73.

Fried, C., (1978) *Right and Wrong*, Cambridge: Harvard University Press.

Fuller, G. (1976) 'Other-Deception,' *The Southwestern Journal of Philosophy*, 7: 21–31.

Geach, P. (1977) *The Virtues*, Cambridge: Cambridge University Press.

Gert, B. (2005) *Morality: Its Nature and Justification*, 6th edition, Oxford: Oxford University Press.

Goldberg, S. (2012) 'Epistemic extendedness, testimony, and the epistemology of instrument-based belief' *Philosophical Explorations*, 15: 181–197.

Green, S. P. (2001) 'Lying, Misleading, and Falsely Denying: How Moral Concepts Inform the Law of Perjury, Fraud, and False Statements,' *Hastings Law Journal*, 53: 157–212.

Griffiths, P. J., (2004) *Lying: An Augustinian Theology of Duplicity*, Grand Rapids, Michigan: Brazos Press.

Grotius, H. (2005) *The Rights of War and Peace*, anonymous (trans.), R. Tuck (ed.), Indianapolis: Liberty Fund.

Guenin, L. M. (2005) 'Intellectual Honesty,' *Synthese*, 145: 177–232.

Hardin, K. J. (2010) 'The Spanish notion of *Lie*: Revisiting Coleman and Kay,' *Journal of Pragmatics*, 42: 3199–3213.

Isenberg, A., (1964) 'Deontology and the Ethics of Lying', *Philosophy and Phenomenological Research*, 24: 463-480.

Jones, G. (1986) 'Lying and intentions,' *Journal of Business Ethics*, 5: 347–349.

Kagan, S. (1998) *Normative Ethics*, Boulder: Westview Press.

Kemp, K. W. y T. Sullivan (1993) 'Speaking Falsely and Telling Lies', en *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 67: 151–170.

Krishna, D. (1961) "Lying' and the Compleat Robot', *The British Journal of the Philosophy of Science*, 12: 146–149.

Kupfer, J. (1982) 'The Moral Presumption Against Lying,' *Review of Metaphysics*, 36: 103–126.

Lackey, J. (2013) 'Lies and deception: an unhappy divorce,' *Analysis*, 73: 236–248.

Leland, P. (2015) 'Rational responsibility and the assertoric character of bald-faced lies,' *Analysis*, 75: 550–554.

Leonard, H. S., (1959) 'Interrogatives, Imperatives, Truth, Falsity and Lies', *Philosophy of Science*, 26: 172-186.

Lindley, T. F. (1971) 'Lying and Falsity', *Australasian Journal of Philosophy*, 49: 152–157.

Linsky, L. (1963) 'Deception', *Inquiry*, 6: 157–169.

MacCormick, N. (1983) 'What Is Wrong With Deceit?,' *Sydney Law Review*, 10: 5–19.

MacIntyre, A. (1995a) 'Truthfulness, Lies, and Moral Philosophers: What Can We Learn from Mill and Kant?', en *The Tanner Lectures on Human Values*, Salt Lake City: University of Utah Press, 16: 307–361.

Mahon, J. E. (2003) 'Kant on Lies, Candour and Reticence,' *Kantian Review*, 7: 101–133.

_____ (2006) 'Kant and the Perfect Duty to Others Not to Lie,' *British Journal for the History of Philosophy*, 14: 653–685.

- _____ (2007) 'A Definition of Deceiving,' *International Journal of Applied Philosophy*, 21: 181–194.

- _____ (2008) 'Two Definitions of Lying,' *International Journal of Applied Philosophy*, 22: 211–230.

_____ (2014) 'History of Deception: 1950 to the Present,' *Encyclopedia of Deception*, New York: Sage, 618–619.

Mannison, D. S. (1969) 'Lying and Lies,' *Australasian Journal of Philosophy*, 47: 132–144.

Leonard, H. S., (1959) 'Interrogatives, Imperatives, Truth, Falsity and Lies', *Philosophy of Science*, 26: 172-186.

Lynch, Michael P. (ed.), (2001), *The Nature of Truth: Classical and Contemporary Perspectives*, Cambridge, MA: MIT Press

Meibauer, J. (2005) 'Lying and falsely implicating,' *Journal of Pragmatics*, 37: 1373–1399.

_____ (2011) 'On lying: intentionality, implicature, and imprecision,' *Intercultural Pragmatics*, 8: 277–292.

_____ (2014a) *Lying at the Semantics-Pragmatics Interface*, Berlin: De Gruyter.

_____ (2014b) 'A lie that's told with bad intent: Lying and implicit content,' *Belgian Journal of Linguistics*, 28: 97–118.

_____ (ed.) (2019) *The Oxford Handbook of Lying*. Oxford University Press.

Mill, J. S. (1863) *Utilitarianism*, London: Parker, Son and Bourne.

Moore, J. G. (2000) 'Did Clinton lie?', *Analysis*, 60: 250–254.

Morris, J. (1976) 'Can computers ever lie?', *Philosophy Forum*, 14: 389–401.

Muñoz, J. & Velarde, J. (eds.), (2000) *Compendio de Epistemología*. Madrid: Trotta.

Newey, G. (1997) 'Political Lying: A Defense', *Public Affairs Quarterly*, 11: 93–116.

Newman, J. H. (1880) *Apologia Pro Vita Sua* (A Defense of One's Life), M. J. Svaglic (ed.), Oxford: Clarendon Press.

O'Neil, C., (2012) 'Lying, Trust, and Gratitude,' *Philosophy & Public Affairs*, 40: 301–333.

Opie, A. (1825) *Illustrations of Lying in All Its Branches*, London: Longman, Hurst, Rees, Orme, Brown and Green.

Primoratz, I. (1984) 'Lying and the "Methods of Ethics,"' *International Studies in Philosophy*, 16: 35–57.

Pruss, A. (1999) 'Lying and speaking your interlocutor's language,' *The Thomist*, 63: 439–453.

_____ (2012) 'Sincerely asserting what you do not believe,' *Australasian Journal of Philosophy*, 90: 541–546.Ç

Pork, A. (1990) 'History, Lying, and Moral Responsibility' *History and Theory*, 29: 321-330

Ramsey (2002) *Truth and success*, London: Routledge

Reboul, A. (1994) 'The description of lies in speech act theory,' en H. Parret (ed.), *Pretending to Communicate*, Berlin: De Gruyter, 292–298.

Richter, D. (2015) *La filosofía moral de Anscombe*, México: Universidad Veracruzana

Rotenstreich, N., (1956) 'On Lying,' *Revue Internationale de Philosophie*, 10: 415–437.

Russell, Bertrand, 'Truth and Falsehood', en Lynch, Michael P. (ed.), 2001a, *The Nature of Truth: Classical and Contemporary Perspectives*, Cambridge, MA: MIT Press

Russell Gillian (2008), *Truth in Virtue of Meaning: A Defence of the Analytic/Synthetic Distinction*, Oxford University Press

Russow, L-M., 1986. 'Deception: A Philosophical Perspective,' in R. W. Mitchell and N. S. Thompson (eds.) *Deception: Perspectives on Human and Non-Human Deceit*, Albany: SUNY Press, 41–52.

Saul, J.M., (2012) 'Just Go Ahead and Lie'. *Analysis* , 72(1), 3-9.

Schauer, F. y Zeckhauser, R. (2009) 'Paltering,' en B. Harrington (ed.), *Deception: From Ancient Empires to Internet Dating*, Stanford: Stanford University Press, pp. 38–54.

Schmitt, F. F. (1988) 'Epistemic Dimensions of Self-Deception,' en B. McLaughlin y A. O. Rorty (eds.), *Perspectives on Self-Deception*, Berkeley: University of California Press, 183–204.

Scott, G. G. (2006) *The Truth About Lying*, Lincoln, NE: ASJA Press.

Shibles, W. (1985) *Lying: A Critical Analysis*, Whitewater, Wisconsin: The Language Press.

Sidgwick, H. (1981) *The Methods of Ethics* (7th edition), Indianapolis: Hackett.

Simpson, D., (1992) 'Lying, Liars and Language', *Philosophy and Phenomenological Research*, 52: 623-639.

Smith, D. L. (2004) *Why We Lie: The Evolutionary Roots of Deception and the Unconscious Mind*, New York: St. Martin's Press.

Solan, L. M. y Tiersma, P. M. (2005) *Speaking of Crime: The Language of Criminal Justice*, Chicago: University of Chicago Press.

Sorensen, R., (2010) 'Knowledge-lies,' *Analysis*, 70: 608–615.

Stalnaker, R. (2002) 'Common Ground,' *Linguistics and Philosophy*, 25: 701–721.

Strudler, A., (2005) 'Deception Unraveled,' *The Journal of Philosophy*, 102: 458–473.

_____ (2009) 'Deception and Trust,' in Clancy Martin (ed.), *The Philosophy of Deception*, Oxford: Oxford University Press, 139–152.

_____ (2010) 'The Distinctive Wrong in Lying,' *Ethical Theory and Moral Practice*, 13: 171–179.

Sweetser, E. E. (1987) 'The definition of *lie*: An examination of the folk models underlying a semantic prototype,' en D. Holland y N. Quinn (eds.) *Cultural Models in Language and Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 3–66.

Tollefsen, C. O. (2014) *Lying and Christian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Van Fraassen, B.C. (1988) 'The Peculiar Effects of Love and Desire,' en B. McLaughlin y A. O. Rorty (eds.), *Perspectives on Self-Deception*, Berkeley: University of California Press, pp. 124–156.

Van Horne, W. A. (1981) 'Prolegomena to a Theory of Deception,' *Philosophy and Phenomenological Research*, 42: 171–182.

Vega, L., Olmos, P. (2012) *Compendio de Lógica, Argumentación y Retórica*. Colección Estructuras y Procesos. Serie Filosofía. Madrid: Trotta.

Vrij, A. (2000) *Detecting Lies and Deceit*, Chichester: Wiley.

Webber, J. (2013) 'Liar!,' *Analysis*, 73: 651–659.

Wiles, A. M. (1988) 'Lying: Its Inconstant Value,' *Southern Journal of Philosophy*, 26: 275–284.

Williams, B. (1985) *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press.

_____ (2002) *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton: Princeton University Press.

Wood, D. (1973) 'Honesty,' en A. Montefiore (ed.), *Philosophy and Personal Relations: An Anglo-French Study*, London: Routledge, 192–218.