

ANÁLISIS FILOSÓFICO Y TEOLÓGICO DE LA MENTIRA DESDE LA TEORÍA DE LOS ACTOS DE HABLA

Philosophical and theological analysis of the lie from the speech act theory

Recibido: 25 de febrero / Aceptado: 7 de abril

*Vicente Vide Rodríguez**

Resumen

En el panorama filosófico actual nos encontramos con diferentes teorías semánticas de la verdad. Por su parte, la mayoría de los autores de teología moral siguen de cerca el pensamiento de San Agustín y de Santo Tomás de Aquino, definiendo la mentira como un lenguaje contrario al propio pensamiento con la voluntad de engañar. Es preciso integrar en el análisis filosófico y teológico de la mentira la teoría de los actos de habla (Austin, Searle y Habermas, entre otros), ya que el mentir no se reduce a su dimensión locucionaria. Presenta, además, una fuerza ilocucionaria y una intención comunicativa, desde la que pueden reinterpretarse los principios clásicos de la anfibolia o restricción mental, las respuestas con doble sentido, el mal menor o las mentiras piadosas.

Así pues, la noción filosófica y teológica de mentira debe tener en cuenta los análisis provenientes de las ciencias humanas y, especialmente, de las ciencias lingüísticas. Además, se debe recordar que no siempre es posible ni deseable para los seres humanos expresar una perfecta adecuación entre lo que el individuo dice que es verdad, lo que cree que es verdad y lo que la realidad es en sí. Por ello, además de la dimensión locucionaria, es preciso incorporar en el análisis del acto de habla del mentir las dimensiones de la coherencia, de la autenticidad, de la fidelidad, de la honestidad y transparencia, asumiendo al mismo tiempo la opacidad, las paradojas de la vida y la ironía de la existencia humana.

Palabras clave

Verdad, veracidad, actos de habla, acción comunicativa, ironía.

Forma de citar este artículo en APA:

Vide Rodríguez, V. (2016). Análisis filosófico y teológico de la mentira desde la teoría de los actos de habla. *Perseitas*, 4(2), pp. 153 - 175

* Doctor en Teología por la Universidad de Deusto, Bilbao, España. Correo electrónico: vicente.vide@deusto.es

Abstract

In the current philosophical scene we have different semantic theories of truth. Moreover, the majority of perpetrators of moral theology closely follow the thought of San Agustín and Santo Tomás de Aquino, by defining the lie as a language that is contrary to their own thinking with the intention to deceive. It must be integrated in the philosophical and theological analysis of the lie theory of speech acts (Austin, Searle and Habermas, among others), since lying is not just its phrase dimension. It presents, in addition, a phrase force and communicative intent, since it can reinterpret the classical principles of the amphibole or mental constraint, answers with double meaning, the lesser of two evils or the white lies.

Thus, the philosophical and theological notion of lie must take into account the analysis from the human sciences and, especially, the linguistic sciences. In addition, remember that it is not always possible nor desirable for humans to express a perfect match between what the individual says that it is true, what they believed to be true, and what the reality is. That is why, in addition to the phrase dimension, it is necessary to incorporate into the analysis of the speech act of lying the dimensions of coherence, authenticity, loyalty, honesty and transparency, assuming at the same time the opacity, the paradoxes of life, and the irony of human existence.

Keywords

Truth, truth, speech act, communicative action, irony.

Introducción

¿En qué consiste filosóficamente y teológicamente la mentira? La mentira se opone a la veracidad o sinceridad. No es lo mismo verdad que veracidad. La veracidad es la correspondencia o adecuación entre lo que la persona cree que es verdad y lo que la persona dice que es verdad. Veraz es la persona que dice aquello que ella cree que es verdad, aunque realmente lo que enuncia no sea verdad. No miente quien no dice la verdad, sino quien dice aquello que no cree que sea verdad. La verdad es la correspondencia o adecuación entre lo que dice un enunciado, independientemente de quien lo profiera, y aquello a lo que se refiere dicho enunciado. Ahora bien, la veracidad y la falsedad, la sinceridad o la falta de sinceridad dependen de la noción de verdad que se tenga y del análisis del acto lingüístico que profiere aquel interlocutor a quien consideramos como veraz o mentiroso.

Las diversas teorías de la verdad desde la filosofía del lenguaje

¿Qué es la verdad? ¿En qué consiste la verdad? ¿Qué queremos decir cuando decimos que un enunciado, un libro o una expresión es verdadera? La respuesta no es fácil ni simple, ya que en el panorama filosófico nos encontramos con diferentes teorías sobre la definición de verdad¹. Siguiendo a García Suárez (1997) podríamos clasificar del siguiente modo las teorías de la verdad más desarrolladas o sistematizadas. En primer lugar habría que distinguir entre las teorías substanciales y las teorías deflacionarias. Las teorías substanciales son aquellas que definen la verdad en términos de alguna propiedad o conjunto de propiedades. Se oponen a las teorías deflacionarias. Una teoría deflacionaria de la verdad considera que el predicado “es verdadera” no es un predicado genuino. Las teorías substanciales de la verdad pueden dividirse, a su vez, en teorías realistas y no realistas.

¹ Seguimos de cerca la exposición de las teorías de la verdad que se encuentran en la obra de García Suárez, A. (1997).

Las teorías realistas afirman que un enunciado es verdadero si y sólo si se da el estado de cosas que expresa, con independencia de la existencia de cualquier mente o de cualquier esquema conceptual. Las teorías no realistas, por el contrario, niegan que el estado de cosas expresado por un enunciado sea independiente de nuestras mentes o de nuestro esquema conceptual. La mayoría de las teorías de la verdad como correspondencia o adecuación pertenecen a las teorías realistas. La noción de verdad que está en la base de la teología clásica es la de la verdad como correspondencia o adecuación entre el enunciado y la realidad. El origen del término “correspondencia” parece ser medieval. Tomás de Aquino usó “*correspondencia*” de este modo al menos una vez, aunque prefería la definición que atribuía al filósofo judío neoplatónico del siglo IX Isaac Israelí: “*Veritas est adaequatio rei et intellectus*” (2009, p. 59). La verdad expresa la correlación o adecuación entre un contenido conceptual o un enunciado lingüístico y aquello con lo que se pone en relación.

Otra teoría de la verdad es aquella que la identifica con la coherencia. Según Brand Blanshard, un conjunto de creencias es coherente si y sólo si es un conjunto consistente y además, si cada miembro del conjunto es implicado (deductiva o inductivamente) por todos los demás en conjunción, o por cada uno de los demás individualmente. Un juicio dado es verdadero en el grado en que su contenido podría mantenerse a la luz de un sistema completo de conocimiento, y falso en el grado en el que su aparición allí exigiría transformación. Según el autor, el contenido de una creencia consiste en pensar en sus relaciones esenciales. No podemos pensar en una aorta sin pensar en los demás órganos corporales con los que conecta o a los que sirve. Así, en su teoría, una creencia sería verdadera en grado n si en el $n\%$ de su contenido formara parte de un sistema de creencias puramente verdadero.

A diferencia de las teorías clásicas de la verdad como correspondencia, las teorías pragmatistas de la verdad consideran que la realidad es intersubjetiva y que depende de las mentes de la comunidad. Con ello identifica la verdad con la opinión consensuada. Para James, una creencia es verdadera cuando concuerda con la realidad, y concuerda cuando es útil. Es útil para manipular los objetos del mundo, puede permitir la comunicación con nuestros semejantes, puede llevar a predicciones exactas, puede contribuir a explicar la conducta de

los demás, etc. Con ello hace equivaler lo verdadero con la creencia cuya adopción tiene buenas consecuencias prácticas o con aquello que es eficaz. James llevó su instrumentalismo hasta el punto de justificar las creencias religiosas por su utilidad pragmática.

Heidegger (2012), por su parte, en su obra *De la esencia de la verdad* propuso que la verdad es un descubrimiento progresivo de cómo se nos presenta la realidad y no una constitución. La relación de conformidad en la que la tradición filosófica ha visto la esencia de la verdad, solo es posible si, previamente a todo enunciado predicativo, un ente se nos ha hecho presente y patente en su ser. La verdad como conformidad (verdad óptica) se funda, pues, como en su condición de posibilidad, en una realidad anterior que consiste en la patencia originaria del ente y en el comportamiento abierto del hombre hacia ella (verdad ontológica). Según Heidegger, Platón cambió el modo griego primitivo de entender la verdad, hasta hacerla retornar del des-ocultamiento al ocultamiento. En su obra *Doctrina de Platón acerca de la verdad* (Heidegger, 2007), el filósofo alemán señala cómo Platón habría sometido la verdad al yugo de la idea y de este modo, habría desplazado el acento del sentido básico y originario que tiene de des-ocultamiento y des-cubrimiento a otro, complementario y derivado, que consiste en la corrección o rectitud del juicio.

Grech (1995) ha aplicado la noción heideggeriana de verdad como desvelamiento del ser a la teología y a la Biblia. Según Heidegger, el aspecto esencial de la verdad es el desvelamiento, es decir, la autenticidad. Desde su paradigma algo o alguien es verdadero en cuanto es auténtico. Aplicando esta noción de verdad a la Escritura, podríamos decir que la verdad contenida en ella consiste en la autenticidad de la presencia de Dios en la historia y no en una adecuación literalista de enunciados historiográficos y sucesos semejantes a una crónica de periódico. Con la noción heideggeriana conectamos con la noción bíblica de verdad que tiene que ver, sobre todo, con la fidelidad, la veracidad, la autenticidad de la palabra dada y con la promesa de cumplimiento del futuro anunciado. Es verdadero aquello que es realmente, que tiene consistencia en sí y por sí mismo, aquello que nos muestra lo que de verdad es el ser humano y el mundo.

La mentira en el cristianismo y en la teología moral

En el Antiguo Testamento y en el Nuevo Testamento se consideran la verdad y la mentira a la luz de la fidelidad del Dios de la Alianza que nunca falla ni abandona a su pueblo. En la Biblia, la falsedad se designa, entre otros términos, con los de *pseudos*, *skotos* y *skotia* y se refiere a una actitud de incoherencia e inautenticidad y no tanto a un decir cómo fueron o sucedieron de manera exacta y literal una serie de hechos.

La palabra hebrea *emet* designa, a la vez, verdad, coherencia de vida y fidelidad y, en este sentido, en la Biblia, la mentira no se refiere primeramente a una voluntad de no describir con exactitud unos hechos, sino a la actitud de una persona que no inspira confianza. Más importante que la verdad como adecuación del entendimiento y la realidad, en la Biblia la verdad es, ante todo, confianza, autenticidad y fidelidad. Además, según la Biblia, la verdad es descubrimiento, manifestación del ser siempre oculto y misterioso de Dios y por eso nunca podremos expresar adecuadamente la realidad, nunca podremos estar del todo ciertos sobre los confines de la ficción y la realidad. La verdad no se dice; la verdad se muestra, se descubre o, mejor aún, se acoge, ya que la verdad de las cosas, del mundo, del ser humano es Dios que se manifiesta y se revela. La mentira consiste, por tanto, en no querer acoger ni dejarse iluminar por la verdad y el amor de Dios.

El Antiguo Testamento condena la mentira en cuanto contradice y, de manera especial cuando destruye, la comunidad basada en la fidelidad que la persona debe a Dios y a sus semejantes. Este es el sentido del “No darás falso testimonio contra tu prójimo” (Éxodo 20: 16; Levítico 19: 12). Pero, al mismo tiempo, recoge las mentiras de venerados patriarcas: de Abraham (Génesis 12: 11-13; 21:15); de Isaac (Génesis 26: 7-11); de Jacob (Génesis 27: 8-27); o las de David y de su amigo Jonatan. Parece que estas mentiras no merecen la desaprobación de la Biblia, ya que las comadronas que salvaron a los niños hebreos con mentiras son alabadas como mujeres que respetaban a Dios (Éxodo 1: 15-21). Asimismo, la Biblia alaba a Judit por el ingenio que demostró para engañar a Holofernes y a sus soldados y de esta manera salvar a su pueblo (Judit 10).

En el Nuevo Testamento no existe ningún pasaje en el que se alabe o apruebe la mentira. Pero se habla más bien de la persona que es auténtica, coherente, fiel y digna de confianza. Así, por ejemplo, Jesús dice de Natanael: “He ahí un israelita de verdad en quien no hay doblez”. La mentira es la doblez y la verdad es ser de verdad, como cuando decimos del oro auténtico: “esto es oro de verdad”. En el Nuevo Testamento no hay una definición explícita de la mentira. Además, la verdad consiste en una acogida de la manifestación gradual de la misma. En el evangelio según San Juan, Jesús dice: “Todavía tengo muchas otras cosas que deciros, pero no podéis sobrellevarlas ahora” (Juan 16: 12); desde este texto puede haber ocasiones en las que una persona digna de fiar no pueda ni deba decir toda la verdad, ya que puede haber otras personas incapaces de sobrellevar el fulgor y el peso de la verdad.

La mayor parte de los autores de teología moral han seguido de cerca el pensamiento de San Agustín y de Santo Tomás definiendo la mentira como un lenguaje contrario al propio pensamiento con la voluntad de engañar. En su obra *Soliloquios*, San Agustín (Patrología Latina 32, 892, lib. II, 9, 16) indica claramente que la intención de engañar pertenece esencialmente a la definición de la mentira. Según San Agustín, así como la Palabra eterna está unida al Padre y lo revela, así nuestra veracidad exterior es revelación de la interior. Dice así: “La palabra que resuena exteriormente es signo de la que ilumina interiormente: esta última merece el nombre de palabra” (Patrología Latina 42, 1071).

Así como la Palabra Eterna toma carne humana para manifestarse, también la palabra audible debe ser de alguna manera encarnación de la palabra mental. En el año 395, San Agustín escribió su obra *Sobre la mentira*. Veinticinco años después escribió *Contra la mentira*. En esta obra expresa la validez absoluta del mandamiento que obliga a decir la verdad y prohíbe mentir, incluso para proteger la ortodoxia. San Agustín, en su libro *Contra la mentira*, enumera ocho clases de mentira. La primera es la mentira en la enseñanza de la religión; la segunda, la que no aprovecha a nadie y daña a alguno; la tercera, la que aprovecha a uno dañando a otro; la cuarta es aquella en que se miente únicamente por el placer de mentir y engañar; la quinta es la que se dice por el deseo de agrandar; la sexta es aquella que, sin perjudicar a nadie, aprovecha

a alguno para asegurar sus bienes de fortuna; la séptima es la que no daña a nadie y aprovecha a alguno para librarse de la muerte; la octava, la que no hace daño a nadie y sirve a alguien como defensa contra la impureza corporal.

Después de San Agustín, Santo Tomás de Aquino define la mentira como la expresión de aquello contrario al propio pensamiento, es decir, como “*locutio contra mentem*” (una preferencia lingüística que expresa lo contrario de lo que se piensa en la mente). Por lo tanto, se consideraba que para que se diera la mentira debían concurrir tres elementos: primero, la *falsedad material*, es decir, la oposición entre la palabra y el pensamiento y no simplemente entre la palabra y la verdad. En consecuencia, si uno declara una cosa en falso, juzgándola verdadera, comete un error y dice una falsedad, pero no una mentira: “*Non fallit ipse, sed fallitur*”; segundo, la *falsedad formal*, que consiste en la voluntad de decir lo contrario de lo que se piensa, aunque “*per accidens*” la cosa dicha sea verdadera; de modo que puede mentirse incluso diciendo la verdad sin saberlo; y, tercero, la *voluntad de engañar*, como sucede en las representaciones teatrales, donde no se trata del propio pensamiento con la intención de inducir a engaño al público, consciente de que se trata de una representación escénica. Otro tanto habría de decirse de los chistes que, no pronunciándose en serio, no entrañan deseo alguno de engañar. Esta es la versión tradicional de la mentira tal como aparece en San Agustín (Patrología Latina 40, 491) y en Santo Tomás de Aquino (Summa Theologica, 2014, versión de la BAC Thesaurus, II. IIae, q. 110, a.1.). Este último autor distinguía entre “mentira jocosa” (dicha en bromas o para divertirse); “mentira de oficio” (dicha por necesidad, para evitar un mal o procurar un bien); “mentira dañosa” (dicha para hacer daño al prójimo).

En la *Suma de Teología*, Tomás de Aquino (2014, versión de la BAC Thesaurus) trata de los vicios opuestos a la verdad (q. 109): la mentira, la simulación o hipocresía (q. 111); la jactancia y la ironía (q. 112, q. 113), y concluye del siguiente modo:

La mentira es mala por naturaleza, por ser un acto que recae sobre materia indebida, pues siendo las palabras signos naturales de las ideas, es antinatural e indebido significar con palabras lo que no se piensa. Por lo cual dice el Filósofo en *IV Ethic.* que

*la mentira es por sí misma mala y vitanda; la verdad, en cambio, es buena y laudable. Por tanto, toda mentira es pecado, como afirma también San Agustín en su libro *Contra mendacium* (II.IIae, q. 110, a.1.).*

Tomás de Aquino, sin embargo, reconoce que cuando se considera una expresión lingüística más allá de su significado literal en su dimensión de intención comunicativa, simbólica o alegórica o figurativa, entonces esa expresión no es mentira:

Una acción puede considerarse atendiendo a dos cosas: la primera, a su propia naturaleza; la segunda, al sujeto que la realiza. Así, pues, la mentira jocosa contiene por naturaleza lo típico del engaño, aunque por parte del que la dice no haya intención de engañar, ni se engañe a nadie por el modo de decirla. Nos ocurre algo semejante con las expresiones hiperbólicas o figurativas que encontramos en la Sagrada Escritura, porque, como enseña San Agustín en su libro *Contra mendacium*, las frases o acciones simbólicas no son mentiras. Porque todo enunciado debe referirse a lo que con él se expresa; y toda frase o acción figurativa expresa lo que simbólicamente da a entender a aquellos a quienes va dirigida (2014, II.IIae, q. 110, a.1).

Otra definición clásica de la mentira es ésta: “la mentira es rehusar la verdad debida”. Si en la situación concreta en que se encuentra una persona, el interlocutor no tiene derecho a conocer la verdad, se puede decir una cosa sin incurrir en mentira. Sería, por el contrario, mentiroso el individuo que rehusara la verdad al que tiene derecho de saberla. Según esta teoría, la razón formal de la mentira es la lesión del derecho ajeno a conocer la verdad, mientras que, si no existe ese derecho, se trata solo de falsiloquio. Si la otra persona carece del derecho a saber la verdad, podemos y a veces debemos no manifestarla, y por tanto el silencio, o una frase evasiva e incluso la negación explícita de la verdad que conocemos, no constituyen una mentira. Así lo expresa Santo Tomás de Aquino, citando a San Agustín: “No es lícito mentir para librar de cualquier peligro a otro. Se puede, no obstante, ocultar prudentemente la verdad con cierto disimulo, como dice San Agustín en *Contra mendacium*” (2014, II.IIae, q. 110). Desde los tiempos de Hugo Grocio y de Samuel Puffendorf ha ganado amplia aceptación, sobre todo en la teología protestante, la distinción entre una mentira que engaña injustificadamente al prójimo reteniendo la verdad a la que se tiene derecho y el falsiloquio (lenguaje falso). Grocio distinguía por ello entre mentira material y mentira formal. Lutero, por su parte, sostenía en este sentido que una gran mentira por la mejora y por amor de la Iglesia cristiana,

una mentira necesaria, una mentira útil, una mentira que ayuda a resolver la situación, no sería contra Dios. Por eso decía Grisar que en Lutero se puede encontrar una teología de la mentira.

Por otra parte, la teología clásica de la mentira ha mantenido también otro principio: no siempre es posible decir toda la verdad, tenemos también el derecho y a veces el deber de no manifestar la verdad. Ya el mismo San Agustín decía que una cosa es mentir, y otra ocultar el propio pensamiento. Y en la teología moral contemporánea se distingue entre una expresión moralmente justificable y la mentira (Haring, 1982, p. 68). En ciertas situaciones complejas, la persona más sincera no se siente atada por la expectativa de una información veraz si su comunicación pudiera causar daños innecesarios. A este respecto, el teólogo Haring (1982) pone el siguiente ejemplo: durante el tiempo del nazismo, seguidores de Hitler se acercaron a los hospitales y orfanatos católicos para preguntar a las enfermeras qué número de niños se albergaban en esos centros y cuántos padecían enfermedades hereditarias. Las enfermeras sabían que entregando esa lista de niños éstos serían enviados a las cámaras de gas. En muchos casos, las religiosas ocultaban este tipo de niños y respondían que ninguno. ¿Mintieron? El análisis lingüístico literal podría llevar a concluir que mintieron, pero hay que distinguir entre información y comunicación y la mentira se sitúa en el ámbito de la comunicación, en la que hay que tener en cuenta el significado en el contexto de la intención comunicativa. Los hombres de Hitler en realidad, más allá de la literalidad del enunciado, estaban preguntando: “¿Cuántos niños tenéis para que sean destinados a las cámaras de gas?” La respuesta: “Ninguno” era veraz desde el análisis de la intención comunicativa (Haring, 1982, p. 68).

Además, hay que tener en cuenta a las ciencias del lenguaje, especialmente la pragmática lingüística (Austin, Searle, Habermas), ya que el mentir es un acto de habla que no se reduce a la dimensión locucionaria, puesto que también posee una fuerza ilocucionaria, una intención comunicativa, en la que se sitúa la voluntad de engañar y unos efectos perlocucionarios. En la teología clásica se centraba la atención únicamente en el contenido proposicional dejando de lado la fuerza ilocucionaria (Searle, 1990), es decir, la orientación o el modo de comunicación o la intención comunicativa de los interlocutores. En la filosofía y

teología contemporáneas es preciso analizar el mentir como un complejo acto de habla en el que el elemento esencial viene dado por la fuerza ilocucionaria de cada acto de emisión.

En este sentido, a lo largo de su historia, la teología ha ido introduciendo principios correctivos en relación con la malicia intrínseca de la mentira. Señalamos, entre otros, tres: uno, la restricción mental o anfibolia: es la teoría del lenguaje velado que implica un doble significado: el que pretende quien responde y el que percibe de hecho el interlocutor. Se llama también respuesta con doble intención, o sentido subentendido, porque la respuesta, por el significado de las palabras, por el contexto en que se pronuncia, tiene dos o más sentidos, de los que uno concuerda con el pensamiento del que habla. De hecho, también el lenguaje velado debe ser verdadero. Así, a quien se le pregunta sobre un secreto de oficio, puede responder: “No sé nada”, frase en que la reserva mental es obvia: “No sé nada (...)”, “como para comunicarlo a quien no tiene el derecho de saberlo”. La restricción mental, para ser lícita, debe tener siempre un motivo proporcionado. La restricción mental se legitima porque no hay oposición entre el pensamiento de quien habla y las expresiones que emplea para manifestarlo. Otro principio es el llamado mal menor, o doble efecto o conflicto de deberes. Tiene que ver con lo que suele llamar caso perplejo. Si hablo, violo un secreto, si quiero guardar el secreto, debo sacrificar la verdad. Ante casos como estos, la teología clásica propone elegir el mal menor o el bien mayor. Un tercer principio consiste en las mentiras piadosas.

Desde niños, muchas personas aprenden a decir mentiras piadosas. Se nos miente “por nuestro bien”. Pero en la conciencia de los mentirosos y los engañadores no está funcionando la distinción verdad/mentira como su punto ciego, sino más bien la de “ilusión/realidad”. Axel Denecke señala criterios acerca de la mentira a un enfermo grave e incapaz de soportar una información textual o literal correspondiente a los hechos del diagnóstico. Si el médico oculta en un momento determinado alguno de los hechos, con la delicada intención de ayudar al paciente para que se prepare a recibir una información más completa, su conducta debe ser considerada dentro de la dinámica del contexto, en el que la totalidad discursiva es una comunicación gradual de la verdad. Si, por el contrario, el médico da información falsa y no tiene intención

alguna de comunicar la verdad, su conducta sería una manifestación falsa inaceptable y una mentira inaceptable. La elección de las palabras, los gestos, el tono de voz, todo será diferente si el médico decide engañar al paciente o si pretende manifestar de forma progresiva, gradual a modo de descubrimiento existencial en los momentos oportunos. Mentira piadosa es la afirmación falsa proferida con intención benevolente. Puede tener como objetivo el tratar de hacer más digerible una verdad tratando de causar el menor daño posible. Suele ser utilizada simplemente para evitar fricciones innecesarias, secuelas o actitudes que pueden ser desagradables para alguien. En política, la mentira noble es asociada con la falsedad de los gobernantes destinada a preservar la armonía social. Platón ya se refería a este tipo de mentira en *La República*. Pero quizás lo más interesante de la mentira piadosa son dos cosas: primera, hay que elegir, muchas veces en la vida, entre verdad y felicidad y, por tanto, necesitamos estrategias lingüísticas no conceptuales, no racionales para hacer asumible tantas y tantas situaciones existenciales absurdas e inasumibles en sí mismas; segundo, la frontera entre ficción y realidad no siempre es nítida ni clara. Un ejemplo de ello puede verse en la película *"Mentiras piadosas"*, película argentina de Diego Sabanés (2009)–basada en *"La salud de los enfermos"*, de Julio Cortázar; al final de la película, el borde entre la ficción y la realidad se va desdibujando. Por ello, la noción de mentira piadosa se conecta con la presentación de la confabulación que hace Moscovich (1989), al definir esta última precisamente como una "mentira honesta".

Como puede verse, la noción teológica de mentira debe considerar en su definición los análisis provenientes de las ciencias humanas y, especialmente, de las ciencias lingüísticas. Además, conviene tener en cuenta que no siempre es posible para el ser humano expresar una perfecta adecuación entre lo que un individuo dice que es verdad, lo que cree que es verdad y lo que la realidad es en sí. Substraer el acto moral de la mentira únicamente al contenido proposicional es reductivo. Además, debe considerarse también la dimensión del derecho a la verdad que pueda tener o no el destinatario, es decir, si tiene o no derecho a que se le comunique toda la verdad, solo la verdad y nada más que la verdad.

Análisis de los actos de habla según J. Searle

La teoría de los actos de habla (*Speech Acts*) de J. Searle (1990) se sitúa en la línea abierta por Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas* y en continuidad con los estudios de Austin y Strawson. Searle tiende a emplear *speech act* para designar su teoría general o para referirse globalmente a los actos lingüísticos sin entrar en el análisis detallado de cada uno de ellos. Cuando pasa al estudio específico de los mismos, suele usar la expresión *illocutionary act*. Pero este criterio de distinción no siempre está claro leyendo la obra de Searle. Wittgenstein, con su obra *Investigaciones Filosóficas* (2009) y J.L. Austin (1982) han generado la tradición filosófica de los actos de habla. La estrategia central es considerar el lenguaje como un instrumento para hacer cosas y explicar lo que significan ciertas partes del lenguaje en función de su uso o finalidad. No es una estrategia nueva el uso que se hacen de ellas. Locke ya había defendido que las palabras en su significación primaria solo denotan las ideas con las que la mente de su usuario las asocia. Lo que hay de nuevo en esta teoría es el modo de entender la noción, un tanto imprecisa, de uso, el uso del lenguaje para hacer cosas.

Según Wittgenstein (2009), preguntarse por el significado es preguntar por el uso. Los juegos de lenguaje son modelos simplificados que describen situaciones comunicativas, en las que los hablantes llevan a cabo ciertas actividades que incluyen el uso de las expresiones. Son ejemplos de juegos de lenguaje el prometer, el dar órdenes y el recibirlas, el describir un objeto, entre otras. Se emiten o profieren ciertas palabras y se ejecutan actos de habla concretos; las palabras son instrumentos que posibilitan la realización de esos actos de habla. El problema es saber cuál es el uso de una expresión en un juego de lenguaje o saber cuáles son las reglas para el uso de cada expresión en cada juego de lenguaje. Hay reglas que se repiten en distintos juegos de lenguaje; los distintos juegos de lenguaje tienen un aire de familia, pero cada uno tiene sus reglas. Según Searle (1990), el lenguaje es una conducta intencional gobernada por reglas constitutivas, es decir, no meramente regulativas. El acto de habla -o sea, la emisión o proferencia de una expresión hecha en las condiciones apropiadas- es la unidad mínima de comunicación. El uso del lenguaje está re-

gulado por reglas y principios, reglas constitutivas, como ocurre, por ejemplo, con los reglamentos de un juego. Pero junto a las reglas entran también en los actos de habla las intenciones comunicativas de los participantes.

Searle (1990) se distancia de la teoría del significado de Grice, juzgándola insuficiente, ya que no tiene en cuenta los aspectos convencionales, sino solo los intencionales. Grice enfatiza tanto el aspecto intencional del significado lingüístico (lo que quiere decir el hablante cuando dice algo, ya que normalmente no coincide lo que se dice con lo que se quiere decir) que parece olvidar el convencional que también entra en el significado.

El análisis de los actos de habla incluye una serie de condiciones cuya satisfacción garantiza la plena ejecución del mismo acto. Searle (1990) señala cuatro tipos de condiciones o reglas para la adecuación de los actos ilocucionarios: primero, *condiciones de contenido proposicional*; segundo, *condiciones preparatorias*, es decir, aquellas que deben darse previamente o como supuestas para que tenga sentido el realizar el acto de habla. Por ejemplo, al ordenar a alguien que preste atención, es preciso tener sobre esa persona algún tipo de autoridad y además es necesario que no estuviera prestando atención antes. Su cumplimiento se presupone por el mero hecho de llevar a cabo este acto; tercero, *condiciones de sinceridad*, que afectan a las creencias o sentimientos que el hablante ha de tener en su ejecución. La violación de estas condiciones no implica sin más la no ejecución del acto de habla, constituyen abusos verbales; y cuarto, *condiciones esenciales*, es decir, aquellas que caracterizan de manera típica y específica a cada uno de los diferentes tipos de actos de habla. La emisión de cierto contenido proposicional en las condiciones adecuadas, tal y como aparecen expresadas por los otros tipos de regla, cuenta como la realización del acto de habla que se ha pretendido llevar a cabo (Searle, 1990, pp. 62-79). Expresan los compromisos que el hablante contrae por el hecho de haber dicho antes tales y cuales palabras. La ejecución del acto con su especial *fuerza* ilocucionaria es inseparable de la atribución al hablante de creencias e intenciones reguladoras de su conducta presente y futura. Quien se desentende de ellas es culpable de lo que Austin denomina genéricamente “ruptura de compromisos previos”, “incumplimientos, deslealtades o indisciplinas”. Cuando no se cumple alguna de las condiciones o reglas estipuladas, tiene lugar un in-

fortunio, que varía en su naturaleza y consecuencias dependiendo de cuál sea la regla infringida. Por ello, la no sinceridad constituye un infortunio que, además si va unido a la voluntad de engañar y perjudicar, constituye un acto intrínsecamente desordenado y, en la teología moral cristiana, se considera pecado.

En su teoría de la acción comunicativa, J. Habermas (2011) trata de ampliar el análisis de los actos de habla para evitar la reducción de Searle a condiciones de satisfacción y de verdad y para ello el autor alemán incluye las condiciones de aceptabilidad y las pretensiones de validez. Para Habermas, no basta el propósito o intención ilocucionaria del hablante, ya que todo acto de habla se orienta a la concertación, al entendimiento mutuo, a la aceptación por parte del oyente de las pretensiones de validez planteadas por el hablante. Esta aceptación debe considerarse como parte integrante del acto de habla y no solo como un efecto perlocucionario. Habermas propone por ello una reformulación de la teoría de los actos de habla de Searle tratando de superar las insuficiencias señaladas.

La veracidad en la teoría de la acción comunicativa de J. Habermas

Habermas (2011) analiza los actos de habla en el marco de su teoría de la acción comunicativa. El lenguaje es no solo una forma de conducta gobernada por reglas, como pensaba J. Searle (1990), sino además una acción social, orientada hacia la interacción. Hay muchas formas de acción social (lucha, competencia, comportamientos estratégicos, que tienen que ver con la acción orientada al entendimiento). Pero Habermas se centra en la acción lingüística, en los actos de habla explícitos; deja de lado las acciones no verbalizadas y las expresiones corpóreas orientadas a la comunicación que busca el entendimiento, el acuerdo entre los participantes en dichas acciones. Y analiza lo que necesariamente hemos de presuponer ya, siempre en nosotros mismos y en los demás, como condiciones normativas de la posibilidad del entendimiento, es decir, qué condiciones necesarias y válidas para todos los hablantes se tienen que dar para que sea posible un acto de habla orientado al entendimiento y al consenso comunicativo. Según este autor, todo agente que actúe comunicativamente tiene

que entablar en la ejecución de cualquier acto de habla pretensiones universales de validez y suponer que tales pretensiones pueden desempeñarse. Las pretensiones universales de validez del acto de habla son las siguientes: inteligibilidad, verdad, veracidad y rectitud. En efecto, el hablante tiene que ser comprendido en sus expresiones lingüísticas; además, tiene que tener la intención de comunicar un contenido proposicional verdadero, para que el oyente pueda compartir su saber; tiene que querer expresar sus intenciones de forma veraz para que el oyente pueda creer en aquello que sostiene el hablante y tiene que elegir una expresión correcta por lo que hace a las normas y valores vigentes, de suerte que ambos puedan concordar entre sí y pueda haber diálogo, acuerdo, consenso y comunicación. Si no se siguen estas pretensiones de validez, no se alcanza ni produce la comunicación.

Según Habermas (2011), la meta del entendimiento es el acuerdo, la comprensión mutua, el saber compartido, la confianza recíproca y la concordancia de unos y otros. Así lo expresa con el término alemán *verständigung*. El significado mínimo de esta expresión es que los sujetos entiendan idénticamente una expresión lingüística, y el significado máximo que se da entre ambos consiste en la concordancia acerca de la rectitud de una emisión, por referencia a un trasfondo normativo que ambos reconocen. Además, los participantes pueden entenderse sobre algo en el mundo y hacerse mutuamente comprensibles sus intenciones. Los estados más típicos de los actos de habla son las zonas grises entre no comprensión y malentendido, entre no veracidad involuntaria y la intencionada, entre la no concordancia velada y la no concordancia abierta. De este modo, según Habermas (2011), el acto de habla solo tiene éxito si el interlocutor acepta la oferta contenida en él posicionándose afirmativamente ante una pretensión de validez criticable por principio. Realizar con éxito una aserción comporta también la preocupación y pretensión por parte del hablante de conseguir que el oyente acepte aquello que se le comunica. Así Habermas clasifica los actos de habla en tres grupos, en función de la pretensión comunicativa predominante en cada uno de ellos: asertivos (verdad); expresivos (veracidad) y regulativos (rectitud normativa).

La veracidad forma parte intrínseca y constitutiva de la validez de los actos de habla, ya que el presupuesto esencial para el logro de un acto ilocucionario consiste en que el hablante contraiga en cada caso un determinado compromiso, de suerte que el oyente pueda fiarse de él. La disponibilidad reconocible y sincera por parte del hablante para contraer una determinada clase de vínculo interpersonal significa la garantía de que, siendo consecuente con su emisión, cumplirá determinadas condiciones. Por ello, en los actos de habla, los participantes entablan con sus actos ilocucionarios pretensiones de validez y exigen su reconocimiento.

Los interlocutores pueden moverse mutuamente al reconocimiento de pretensiones de validez porque el contenido del compromiso del hablante viene determinado por una referencia específica a una pretensión de validez temáticamente subrayada, de tal modo que el hablante con una pretensión de validez de verdad, asume obligaciones de fundamentar aquello que sostiene, que afirma o niega; con una pretensión de rectitud, asume obligaciones de justificar y con una pretensión de veracidad, asume obligaciones de acreditar con obras lo que dice, y todo ello de forma susceptible de comprobación o examen.

El acto de mentir como acto de habla

Si la verdad en su dimensión de expresión lingüística no se reduce a la adecuación entre el enunciado y la realidad de su contenido proposicional, sino que más bien se abre a la noción del desvelamiento del ser, a la manifestación del sentido del mundo y de la vida, entonces descubrimos que puede haber verdades sin sentido y que puede haber sinsentidos verdaderos. Además del derecho a la verdad, también es importante el sentido de la verdad, sobre todo en situaciones existenciales difíciles, en situaciones límite o en situaciones donde acontece un desajuste permanente entre el entendimiento y la realidad.

¿En qué consiste decir la verdad de un virus? ¿En decir que es un gen encapsulado en una proteína? ¿Por qué considerar los mitos o los relatos bíblicos como una gran mentira, cuando quizás estén expresando la verdad profunda del misterio de la existencia humana? Kierkegaard (2004) señalaba justamen-

te el dato humano de la inconmensurabilidad, del desajuste permanente por un lado, entre el deseo, la subjetividad, la felicidad, el instinto y, por otro, entre la realidad, la objetividad, el mundo, los hechos y el *en sí* de las cosas. Desde esta inconmensurabilidad, la teología y, en general, las religiones ofrecen condenaciones simbólicas del sentido de la vida; ofrecen reconstrucciones de la memoria histórica en las que se olvida, difumina y altera la conciencia de lo vivido, precisamente para asumir lo inasumible de la existencia: que “nos nacen” sin nuestro consentimiento, que somos finitos, que tenemos que morir, que el pasado nos retorna más de lo que quisiéramos, que nos sentimos culpables, que la conciencia contradice permanentemente nuestros sueños, que no podemos ni queremos expresar ni reconocer ni asumir las cosas tal como sucedieron. Es lo que hacen los símbolos, las alegorías y los rituales en las teologías de las diferentes religiones. Las expresiones o acciones simbólicas no son mentira, según la teología clásica, ya que pretenden comunicar la verdad del mundo, de la historia y de la humanidad alegórica y simbólicamente (Campbell, 2006).

Por ello, desde el punto de vista teológico, la mentira debe analizarse y replantearse unida a la ironía y a la paradoja, y no reducirla a la culpabilidad moral. Es preciso, además, vincularla con la autenticidad y coherencia de la vida de las personas, así como con su relación con la humanización o deshumanización de sus acciones. La mentira no ha de centrarse únicamente en el enunciado y en su correspondencia con la realidad, sino en la persona, si es de confianza o no; si es coherente o no; si es fiel o no; si es transparente o no, y demás. La verdad y la mentira hay que situarlas en el apalabramiento de la realidad, apalabramiento que puede ser simbólico, si co-implica, religa, humaniza y da sentido a la persona y a su existencia; o puede ser apalabramiento diabólico, si deshumaniza y destruye a la persona y a la sociedad.

Por eso es muy importante que en la mentira se tenga en cuenta la paradoja del decir/querer decir, ya que normalmente no coinciden el decir y el querer decir. Así, con frecuencia sucede que no diciendo lo que se quiere decir, se dice lo que no se quiere decir y viceversa; un ejemplo es el lenguaje de los diplomáticos; en efecto, cuando un diplomático dice “sí”, quiere decir “quizás”; cuando dice “quizás”, quiere decir “no”; cuando dice “no”, entonces no es un diplomático. Hay que tener en cuenta que se puede engañar con la verdad: “La

mentira general pasa por verdad”; el ejemplo más generalizado es el uso de datos estadísticos por gobernantes (y por oposición), pues se hace decir a las cifras lo que éstas no dicen.

La teología recurre a las paradojas porque no puede expresar lingüísticamente de modo directo la verdad de Dios, que es un misterio insondable. El misterio se sugiere, se indica, se gusta y se hace gustar; inútil pretender abarcarlo con la palabra. Olvidándose de la prisión de las reglas lingüísticas, el teólogo se esfuerza por liberar al pensamiento de las reglas sintácticas y semánticas habituales, pero tropieza constantemente con los límites del lenguaje. Al darse cuenta de ello, el teólogo intenta crear un lenguaje nuevo cayendo así en escándalos lingüísticos, en transgresiones categoriales y en innovaciones semánticas. Es la lucha del teólogo con el lenguaje ordinario para hacer decir a las palabras lo que literalmente no dicen. El teólogo usa el lenguaje ordinario de un modo tal que más que revelar, oculta y recuerda con sus excesos y rupturas semánticas que el misterio no puede manifestarse plenamente en el lenguaje. De esta manera, “a través del lenguaje del místico, lenguaje destinado no a decir algo, sino a guiarnos hasta la nada de lo impensable, el silencio de Dios se manifiesta con toda su fuerza” (De Certeau, 1982, pp. 204–205). Las transgresiones y rupturas semánticas operadas por los teólogos se asemejan a las de los poetas. El lenguaje poético entra también dentro de los lenguajes “anormales” y por este motivo, numerosos autores han estudiado con gran acierto las coincidencias semánticas entre el lenguaje de los poetas y el de los teólogos.

En cuanto a la mentira como ironía, hay que tener en cuenta que la ironía no se puede reducir a un falta o déficit en la aportación de la información debida, es decir, a lo contrario de la jactancia, según la teología moral clásica, sino que ha de ser considerada en el ámbito de las metáforas o hipérboles o de las expresiones simbólicas, en cuyo caso, según la teología moral clásica, no es pecado y, según la teología contemporánea, podría incluso expresar una finalidad comunicativa buena y solidaria.

¿Qué es la ironía? La ironía es un uso figurado del lenguaje, una desestabilización intencional del significado literal, corriente o previsible, destinado a lograr alguna finalidad comunicativa. En las ironías no siempre se niega la

verdad; sí se juega entre lo dicho y lo no dicho, la ironía surge de la interacción comunicativa de lo explícito y lo implícito. Hay autores que tienden a reducir la ironía a una transgresión deliberada de la verdad; sin embargo, no siempre es así. En la ironía verbal, el hablante suele transmitir dos o más significados diferentes e intenta mostrar una actitud evaluativa, generalmente crítica ante la realidad. Suelen ser enunciados polisémicos y ambiguos. Se da un conflicto de significados interactuantes para evaluar una situación. A veces provocan males y conflictos; a veces, evitan males y conflictos.

En teología, la ironía es importante porque intenta expresar lo inefable, lo contradictorio, lo chocante y paradójico, lo misterioso y trascendente. Es irónico que cuando por fin hemos aprendido a vivir seamos demasiado viejos para hacer todo lo que queremos, es irónico que el náufrago se muera de sed en medio del océano, es irónico que el hijo al que sus padres han prestado menos atención haya resultado el más sano y feliz, como es irónico que el Dios del evangelio pague lo mismo a los de la última hora que a los de la primera hora, que se alegre más por un pecador que por noventa y nueve justos, que ame más a los impuros que a los puros, y demás. La ironía es irónica porque los hablantes se comunican más eficazmente no diciendo directamente lo que quieren decir, ya que dicen más y mejor la verdad, no diciendo directamente la verdad; y con frecuencia dicen toda la verdad cuando no dicen toda la verdad.

En cuanto a la memoria de la verdad, siguiendo a Moscovich (como se citó en Dalla Barba, 2005, pp. 2-14) en sus estudios sobre la neuropsicología de la falsa memoria, podría distinguirse entre la recuperación asociativa y la estratégica. La primera tiene que ver con el contar hechos del pasado, y la segunda se parece a una tarea de resolución de problemas. Según él, los pacientes que confabulan tienen problemas en el recuento de información estratégica. No voy a entrar en cuestiones clínicas ni neurológicas, ya que exceden el ámbito del campo filosófico y teológico, pero quizás sí podríamos decir que la teología y, en general las religiones, tienen que decir algo acerca de la recuperación estratégica, ya que inciden en las formas de narrar, recordar y olvidar el pasado, pues al fin y al cabo, son parte de la memoria de la humanidad y también tienen algo que decir acerca del control de la realidad. En cuanto a la recuperación asociativa, es sabido que las cosmovisiones y creencias religiosas estructuran

y articulan recuerdos y hechos del pasado y además, en muchas ocasiones, los reactualizan en una especie de presente atemporal, diríamos *sub specie aeternitatis*.

El teólogo Metz considera que la teología es, hoy en día, la mejor defensora de lo que él llama la “razón anamnética”, es decir, la teología promueve el acto de recordar. Entiende este acto como la fuerza del recuerdo, mantener viva la memoria de lo perdido, de las víctimas y sobre todo, recordar narrativamente el sentido de lo acontecido, incluso de los sinsentidos de la existencia y de la historia, ya que para Dios nada ni nadie cae en el olvido; Él no se olvida de nadie, en Él es posible la eterna memoria de todo y de todos. En la teología contemporánea se ha desarrollado la teología de la memoria más que la teología del olvido, es decir, se ha desarrollado más la razón anamnética más que la razón amnética. Y sin embargo, una cierta teología del olvido es importante. Nadie puede vivir sin olvidar de una manera adecuada. El salmo 129 reza así. “Si llevas cuenta de los pecados, Señor, ¿quién podrá resistir? Pero de ti procede el perdón”. Creer que Dios perdona y olvida, a diferencia de tantos seres humanos que perdonan pero no olvidan, puede ayudar terapéuticamente. No se trata de olvidar de un modo irresponsable e injusto, sino de saber olvidar de manera sana, sanadora y humanizadora.

Conclusiones

La expresión bíblica “No darás falso testimonio contra tu prójimo” debería ser interpretada teológicamente de este modo: integrarás en tu vida la coherencia, la autenticidad, la fidelidad, la honestidad y la transparencia, asumiendo al mismo tiempo la opacidad, los claroscuros, las paradojas y la ironía misma de la existencia humana.

La filosofía, la teología y las religiones han de denunciar toda forma de encubrimiento, ocultación de hechos y acontecimientos que constituyan delito, así como todo tipo de hechos que comporten lesiones en la integridad de la dignidad de las personas.

Las religiones contienen un potencial terapéutico importante, al desarrollar, desde los imaginarios de la trascendencia, funciones de consuelo, esperanza, perdón interpersonal, auto-perdón, recuperación asociativa y estratégica de la memoria; es decir, pueden y deben desempeñar una función, por una parte, anamnética (teología de la memoria) y por otra, una función amnética (teología del olvido).

La religión puede ofrecer unos marcos de referencias que organicen el sentido y la orientación de la propia vida para articular simbólicamente el sentido de la realidad y reajustar el equilibrio entre lo dado y lo construido, los límites adecuados entre la ficción y la realidad. La teología más crítica y razonable testimonia esta saludable función. La teología debe hacer todo lo posible para que la religión no haga de la idea, de la creencia y del dogma un modo de parapetarse frente a la complejidad de lo real, para que la religión no haga nunca del dogma un fetiche de seguridad peligroso para el propio sujeto y para los otros, tal y como sucede con los fundamentalistas y los fanáticos. Y, al mismo tiempo, la teología debe seguir asumiendo y proponiendo imágenes humanizadoras de Dios, que promuevan la dignidad de las personas. De este modo, podrá contribuir a la verdad más profunda del mundo y de la humanidad.

Referencias

- Austin, J.L. (1982). *Cómo hacer cosas con palabras*. 3ª edición. Barcelona: Paidós.
- Campbell, J. (2006). *Mitos, sueños y religión*. Barcelona: Kairós.
- Dalla Barba, G. (2005). Neuropsicología de la falsa memoria. *Revista Argentina de Neuropsicología*, 5, 2-14.
- De Certeau, M. (1982). *La fable mystique*. Paris: Gallimard.
- García Suárez, A. (1997). *Modos de significar*. Madrid: Tecnos.

- Grech, P. (1995). *Quid este veritas? Rivelazione e ispirazione: nuove prospettive. Lateranum*, 61, 147-158.
- Habermas, J. (2011). *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra.
- Haring, B. (1982). *Libertad y fidelidad en Cristo. Teología moral para sacerdotes y seglares*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2007). Doctrina de Platón acerca de la verdad. *Eikasia. Revista de filosofía*, 12(1), 277-300.
- Heidegger, M. (2012). *De la esencia de la verdad*. Barcelona: Herder.
- Habermas, J. (2011). *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra.
- Israeli, I. (2009). *A neoplatonic philosopher of the early tenth century*. London: University of Chicago.
- Kierkegaard, S. (2004). *Temor y temblor*. Buenos Aires: Losada.
- Moscovitch, M. (1989). Confabulation and the frontal systems: strategic versus associative retrievals in neuropsychological theories of memory. En H.L. Roediger III & F.I.M Craik (Eds), *Varieties of memory and consciousness: Essay in honour of Endel Tulving*, Hillsdale, NJ: Erlbaum, pp 133-160
- Sabanés, D. (Director). (2009). *Mentiras piadosas*. [Película]. Argentina.
- Searle, J. (1990). *Actos de habla* (3ª ed.). Madrid: Cátedra. United States of America: University of Chicago.
- Wittgenstein, L. (2009). *Investigaciones filosóficas*. En L. Wittgenstein, *Obras completas I*. Madrid: Gredos