

ÉTICA TELEOLÓGICA DE LA VERACIDAD¹

Miguel Catalán²

Universidad Cardenal Herrera-CEU de Valencia

RESUMEN

Frente a la doctrina deontológica de la veracidad que tiende a considerar moralmente ilícita toda mentira bajo un criterio rigorista o absolutista de la verdad moral, la tesis normativa que propondré en este artículo es la de juzgar moralmente las mentiras a partir de la intención del acto de habla y de sus consecuencias previsibles.

Palabras clave: mentira; teleología; deontología; Kant; utilitarismo.

ABSTRACT

In opposition to the deontological doctrine of truth, that tends to consider morally illicit every lie under a rigorist or absolutist view of moral truth, the normative thesis I will propose in this article is that of morally judging the lies from the intention of the Speech act and its likely consequences.

Keywords: lying; teleology; deontology; Kant; utilitarianism.

Frente a la doctrina deontológica de la veracidad que tiende a considerar moralmente ilícita toda mentira bajo un criterio rigorista o absolutista de la verdad moral, la tesis normativa que propondré en este artículo es la de juzgar moralmente las mentiras a partir de la intención del acto de habla y de sus consecuencias previsibles. Para ello sugiero la idea de que la mentira es en sí misma tan poco moral o inmoral como el chip, la imprenta o el propio lenguaje, y que es el uso que hagamos de ella el que debe determinar su valoración moral. A este efecto uno puede disfrazarse, como el doctor Mabuse en la no-

1 [Recepción: 13 de julio de 2014. Aceptación: 31 de julio de 2014.]

2 Este trabajo ha sido elaborado en el marco del proyecto MINECO 2012 del Gobierno de España, ref. FFI2012-31209.

vela de Thea von Harbour, para arruinar con engaño a los hombres de buena fe, y entonces su mentira es mala, o uno se puede disfrazar, como el fiscal von Wenk, para desenmascarar al doctor Mabuse, y entonces su mentira es buena. La cualificación ética de ambas falsedades es diametralmente opuesta. Y no existe ningún punto de vista moral superior o privilegiado que *comprenda o unifique* los dos engaños de suerte que ambos pueden recalificarse en última instancia como malos.

No es cierto, pues, que la mentira sea intrínsecamente censurable, pues hay engaños bondadosos y sinceridad de mala fe. Un insulto no mejora su cualificación moral por el hecho de ser verídico y las verdades injuriosas que a la hora del divorcio aciertan en la diana del dolor son precisamente las mismas que el hablante se guardó para sí cuando amaba a su pareja. Dicha en frío, la verdad perniciosa resulta aún peor, porque el hablante ha podido calibrar con sosiego sus efectos nocivos.

La regla que propongo en virtud de la cual mentir es bueno cuando tiende a hacer el bien y malo cuando tiende a hacer el mal apela a una ética naturalista. En tal sentido llamamos bien a la adaptación cultural del sentimiento de bienestar y felicidad, tanto individual como de grupo, y llamamos mal a la adaptación cultural del sufrimiento y la desgracia. La ética humana tiene una base natural en la medida en que intenta evitar el sufrimiento o la desgracia y obtener el bienestar o la felicidad. Esta ética naturalista exige al individuo que se enfrenta a un conflicto moral distinguir *cada vez* cuál es la mejor línea de acción para ampliar el bienestar propio y común y reducir el sufrimiento propio y común. Para ello es preciso ponderar las alternativas, calibrar los posibles efectos, deliberar, poner a prueba una decisión y examinar los resultados obtenidos para ocasiones futuras.

Bajo esta perspectiva naturalista no tiene cabida el criterio fijo que pretenden aportar los mandamientos religiosos y los imperativos morales, pero tampoco los principios entendidos como axiomas a partir de los cuales deducir infaliblemente la decisión.

Conviene trazar en este punto una distinción entre las nociones de ‘moral’ y ‘ética’ en virtud de la cual la segunda aparecerá como crítica y razón de la primera. La palabra ‘moral’ proviene del latín *mores*, que significa “costumbres”. La moral viene a ser en tal sentido primario el conjunto de las normas sociales que proceden de la costumbre. La moral consistiría simplemente en conducirse según las *mores maiorum* o costumbres de nuestros mayores. A su vez, la

virtud consistía en las sociedades cerradas en cumplir con la función interpersonal o social esperable: la virtud y a la vez el deber del guerrero consistía en guerrear, la de la madre en cuidar la casa y la familia, etc. Quien incumplía la función sentía vergüenza (manifestación de culpa interior) y sufría castigo (consecuencia de la culpa exterior), reforzando en ambos casos la moral social. En esa esfera primaria, tradicional y no conflictiva de la moral, los humanos no actúan siguiendo principios racionales de los cuales deducen líneas de acción. No es así como se comportan, tampoco al hablar con otros y ser veraces o falaces con ellos. Cuando decimos la verdad, pero también cuando mentimos, solemos hacerlo de forma instintiva, por condicionamiento social o por adaptación personal a la moral de grupo. Las valoraciones morales de lo bueno y lo malo, asociadas a emociones y sentimientos producto de la evolución biológica y el desarrollo histórico, son el resultado de la modulación cultural de los impulsos animales y hábitos sociales previos: así como el impulso egoísta *natural* al secreto defensivo ya reside en los movimientos cauteloso de las garzas, el impulso de sinceridad inmediata es también prehumano.

El origen de la moral humana es tan natural como el de la política humana, y se encuentra en la moral de grupo y su altruismo prehumano. Los chillidos de alarma entre los monos colobos advirtiendo de la presencia de un depredador son veraces porque su veracidad ha resultado evolutivamente útil. Al igual que el sigilo y la simulación han sido elementos clave para la supervivencia de los individuos, la confianza mutua ha resultado un factor necesario de supervivencia para los grupos que evolucionaron por selección natural de familias o unidades tribales en competencia. El espíritu de grupo de los animales cazadores que operan en colaboración dinámica es la base del *esprit de corps* y del espíritu de equipo deportivo no menos que del mandamiento bíblico “no levantarás falsos testimonios contra tu prójimo”. Junto a ese altruismo genéticamente formado cuyo mayor ejemplo es la rígida solidaridad social de las hormigas o las abejas, ha aparecido con la evolución de la conducta humana un altruismo “blando” vinculado al cálculo y la racionalidad interactiva que ha dado lugar a las normas éticas y jurídicas de veracidad³. Sobre esa base de solidaridad parcial (familiar, grupal, comunitaria, específica)

3 Wilson, Edmund O., *Sobre la naturaleza humana*, México, D. F.: F. C. E., 1980, p. 22.

del mundo animal, la experiencia humana ha ampliado a todos los congéneres la simpatía y compasión en un proceso cultural que no va contra la naturaleza, sino que la incluye hasta conformar el ideal de las éticas de Extremo Oriente afectas a la simpatía o compasión por todos los seres dotados de sensibilidad. En ese punto omega del desarrollo moral humano, es buena aquella acción o conducta que tiende a maximizar el bienestar de los seres capaces de sentir dolor; es mala, en cambio, aquella acción o conducta que, como ocurre con la crueldad, tiende a agravar el sufrimiento.

La ética, entendida como crítica y razón de la moral, sólo aparece cuando el individuo se enfrenta a un conflicto de valores o deberes morales. Sólo entonces entran en juego las “razones” que permiten buscar la mejor solución al problema. En el ejemplo de Stephen Toulmin, yo tengo el deber de devolver un libro en la fecha acordada, pero si ese día estoy cuidando a un pariente enfermo, entonces “la situación es complicada”⁴. La expresión entrecomillada de Toulmin revela que la solución al problema surgido no me viene dada por ningún instinto, costumbre, mandamiento, mandato, ley o principio. El deber de devolver lo prestado y el de cuidar al pariente proceden ambos de la solidaridad grupal de nuestros ancestros y se expresan por igual mediante normas morales. Cuando esos valores o deberes entran en conflicto, tenemos un problema que el individuo debe resolver éticamente desde su libertad y responsabilidad. Para ello, debe sopesar todos los factores de ese caso concreto con el fin de evitar el sufrimiento y promover el bienestar de los implicados en la mayor medida posible. No existe ningún principio moral en general, tampoco en el ámbito de la verdad y la mentira, que nos procure por deducción una regla infalible para afrontar tales conflictos, los cuales ponen en juego deberes percibidos como tales que requieren discriminación. En palabras de Toulmin, no es digno de confianza un solo principio, aunque este fuera la prueba primaria de la rectitud de una acción. Allí donde fallen las razones más habituales tenemos que volver a estimar los resultados probables⁵. Las “buenas razones” para actuar de esta o aquella forma, y en concreto para decir mentir o decir verdad, dependen de las circunstancias. Como ha expuesto Jonathan Dancy, los principios morales universales parten de la errónea

4 Toulmin, Stephen, *El puesto de la razón en la ética*, Madrid: Alianza, 1979, p. 169.

5 *Ibidem*, p. 170.

creencia en virtud de la cual aquel rasgo que supone una buena razón a favor de una acción (la valentía, por ejemplo) en un caso determinado será siempre una razón a favor de esa acción en cualesquiera otros casos⁶. Una creencia tan errónea sólo puede distorsionar nuestro juicio moral, haciendo que apliquemos el principio tanto al caso adecuado como a otros inadecuados.

El criterio de las consecuencias que, lejos de uncirse a los deberes o principios fijos de conducta, sólo pretende encontrar la mejor solución en cada caso al problema de cómo mejorar la situación propia y ajena, corresponde a una ética de la experiencia que conlleva forzosamente cierto grado de incertidumbre. La inseguridad y la incertidumbre (la probabilidad, la hipótesis, la predicción falible que ha de confirmar la experiencia) forman el suelo natural de la experiencia humana en general no menos que de la investigación científica. Como explicó Karl Popper en sus trabajos sobre teoría de la ciencia, es la capacidad de un enunciado para ser falsado por la experiencia lo que le hace ser significativo desde el punto de vista de la investigación. Por el contrario, la búsqueda de certeza y seguridad impide todo análisis y discriminación también en materia moral. La sensación psíquica de certeza que procura la obediencia a un mandato o principio fijo como el de “No mentirás” constituye un tipo de orientación de la conducta genéticamente decantado en las partes más antiguas del cerebro, los sistemas reptiliano y límbico, de gran utilidad durante la infancia del individuo y la prehistoria de nuestra especie. Nunca desaparece del todo en el hombre esa tentación de mantener la crédula seguridad que procura la sumisión a las normas invariables, tan sólidas como heterónomas. Por eso Kant, que en su enfoque deontológico ha de transformar el lacónico mandamiento divino en regla categórica, nos advierte que si admitimos una sola excepción por causa de necesidad, toda la moralidad se vendría abajo: al no existir, nos dice, un criterio preciso de acción, *las reglas morales se tornan inseguras*⁷.

El ansia del hombre por dominar el futuro y sentirse libre de los peligros mortales practicando el mimetismo y la sumisión tiene un

6 Dancy, Jonathan, “An Unprincipled Morality”, p. 772, en Shafer-Landau, Russ (ed.), *Ethical Theory. An Anthology*, Chichester, West Sussex ; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2013.

7 Kant, I., “Sobre los deberes éticos para con los demás, atendiendo especialmente al de veracidad”, p. 274, en *Lecciones de ética*. Barcelona, Crítica, 2002, pp. 269-282.

fundamento biológico. La necesidad de certeza responde al anhelo de seguridad y deriva en miedo a la infracción no menos que en temor al futuro. San Agustín ya había expresado en torno a este tema el mismo miedo de Kant a tener que elegir: “Por tanto, si mintiendo [una vez] perdemos la vida eterna, nunca será lícito mentir para salvar la temporal de nadie”⁸. El ansia de seguridad se aúna con el egoísmo oculto de la tradición rigorista, cuya base oculta es religiosa y teológica. Pues la expresión *vita aeterna* no promete al hombre veraz la perduración de la comunidad eclesial o de la raza humana, sino sólo del sujeto que habla. El sálvese quien pueda de la verdad absoluta da por supuesta la creencia efectiva en una existencia personal ultramundana que depende de la conducta en vida. La previsión del cielo y el infierno permite comprender la soledad del huésped en la célebre hipótesis del anfitrión: primero San Agustín y luego Kant declararon que un anfitrión estaba moralmente obligado a decir la verdad a un asesino en el caso de que este le preguntara si no estaría en su casa el hombre que quería matar. Kant expuso sin pretenderlo los motivos ocultos que le llevaban no sólo a dejar sin amparo al huésped, sino a formalizar en leyes inviolables y abstractas algunas normas morales sociogénicas procedentes de las *mores*. En efecto, al encarecer el criterio del deber sobre el de las consecuencias, escribe: “porque en el primer caso, el concepto de la acción ya contiene en sí mismo una ley para mí [*ein Gesetz für mir*], en el segundo he de empezar por buscar qué efectos de la acción podrían seguirse para mí”⁹. El mal radica en tener que buscar por uno mismo qué es mejor para uno mismo. En un ejercicio egocéntrico disfrazado de la mayor severidad moral, Kant viene a declarar que si *yo* me apartase de la ley que *me* ampara, desgraciadamente habría de buscar por mí mismo qué efectos tendría la acción *para mí*. La pre-cripción de la ley evita esta tarea incierta y penosa de investigar y comparar por uno mismo procurando seguridad cognitiva al sujeto. Kant opone a la incertidumbre de la búsqueda en ese mundo tan ingrato (al fin y al cabo, el mundo de los otros) una alternativa: no apartarse de la roca segura del deber, que es la Roca Firme de la salvación paulina, caiga quien caiga entre los que se intentan aferrar a mí. El ansia de certeza no sólo mata el amor por la verdad, sino también el afecto hacia los demás.

8 Agustín de Hipona, *Sobre la mentira*, 6, 9.

9 Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, p. 402. En *Kants Werke*. Akademie Textausgabe IV. Berlín, Walter de Gruyter & Co., 1968, pp. 385-463.

Quienes, como los idealistas y los formalistas, sigan manteniendo que ninguna mentira es válida para salvar la vida de otro, lo hacen a su pesar o de grado bajo el supuesto del premio y el castigo divino por obedecer un mandamiento *ciego* a las consecuencias en este valle de lágrimas. Ha sido el cardenal Newman quien ha expuesto en el siglo XIX el oculto fundamento religioso de la veracidad a toda costa al señalar que para la Iglesia Católica el mundo entero es mera sombra, polvo y cenizas, comparado con el valor de una sola alma: “sostiene [la Iglesia] que sería preferible que el sol y la luna se precipitaran desde el cielo y cayeran sobre la tierra, y que los millones de personas que la habitan murieran de hambre en una extrema agonía, tal como ocurre con las aflicciones temporales, que una sola alma, no diré que se pierda, sino que pueda cometer un solo pecado venial, que pueda pronunciar una mentira, aunque no dañara a nadie...”¹⁰.

Esta ética trasmundana no busca evitar el sufrimiento ajeno y propio, como hace la ética naturalista, sino sólo la salvación personal. Lo que pretende es someterse a la voluntad del padre para obtener un rédito particular del que queden excluidos sus hermanos. Este egoísmo trascendente disfrazado de rigor trascendental ha obtenido gracias a la astucia de la razón su mayor renta: un escaño personal en el Paraíso al margen del mundo y de los hombres. Y lo ha hecho ocultando por completo su motivación egoísta tras un cándido disfraz de pureza espiritual. El terror paralizante a violar el tabú o malbaratar el ritual se ha transformado en una escrupulosidad moral que no es, como admite el propio Kant, sino *religio*¹¹.

Precisamos por todo ello aceptar la intrínseca movilidad del bien en el seno de una ética naturalista de la verdad. Sabemos que la verdad y la mentira obtienen su cualificación moral del bien o mal que causen, pero cuando nos preguntamos si una verdad determinada en una situación concreta va a ser dañina o benigna o si va a producir más felicidad que desgracia, debemos admitir que no hay forma alguna de estar *seguro* de ello. Ninguna instancia exterior o interior, racional o mística, semántica o pragmática puede *asegurarnos* que tal principio de actuación o máxima de conducta resulta adecuada

10 Newman, John Henry, en *Works of John Henry Newman*, “Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching”, volumen 1, conferencia octava, p. 240, digitalizada en <*Newmanreader.org*>, <<http://www.newmanreader.org/works/anglicans/volume1/lecture8.html>>.

11 Kant, I, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, p. 440. En *Kants Werke*. Akademie Textausgabe IV. Berlín, Walter de Gruyter & Co., 1968, pp. 385-463.

para *este* caso concreto. Hume sabía bien que la razón no determina ni da condiciones de posibilidad a la moral como pretenden los racionalistas, pues los elementos emotivos y culturales ejercen mayor fuerza sobre la conducta que los lógicos y racionales.

Contra el racionalismo, el idealismo y el utilitarismo ingenuo, existe en la ética un área de indeterminación que nos obliga a ser modestos. Aun cuando muchos, también las víctimas de los videntes, no puedan pasarse sin saber con antelación *cómo deben actuar* ante una hipotética situación futura, sólo el sujeto moral ha de decidir cada vez por su cuenta qué va a hacer *en el presente de esta situación concreta* y luego esperar los resultados para hacerles frente, pues en ello consiste su responsabilidad como ser libre, es decir, imputable. El juicio personal importa aquí más que la genérica teoría.

El valor moral de la libertad de acción no es ajeno al valor cognitivo del *error*. Frente al terror a equivocarse por miedo a la censura, el pecado y el castigo, cometer errores y aprender de ellos constituye el único medio de mejora moral. Bajo una racionalidad limitada como la que propongo, las previsiones sólo pueden resultar tentativas. Ello obedece a la textura compleja de la vida moral, pues los humanos no tenemos siquiera una noción clara del daño que podemos causar al perseguir nuestros fines: “Cuando hay una concurrencia de intereses, ¿dónde termina la infracción legítima de la libertad de otra persona y dónde comienza la infracción indebida?”¹². Cuando dos partes tienen un interés contrapuesto, como sucede en el sexo, la guerra, la empresa, la política, las profesiones... ¿en qué casos salirse uno con la suya es indebido? Lo menos que podemos decir es que no resulta evidente por sí mismo ni bajo principio general alguno.

A partir de este falibilismo ético intrínseco a la libertad humana, sin embargo, son los fines de la acción lo que cuenta a la hora de saber si debo decir o no la verdad en este caso concreto. De ahí que el consecuencialismo se inscriba en la corriente llamada teleológica (de *télos*, fin o propósito). Para una comprensión naturalista del problema de la verdad y la mentira es preciso entender que el lenguaje tiene una función pragmática (interacción entre hablantes y oyentes) además de semántica (de significado).

El papel capital de la dimensión pragmática que vindico para la ética de la veracidad ya aparece en las historias morales más antiguas, como la que relata la decisión salomónica. A fin de impartir jus-

12 Singer, Peter (ed.), *Compendio de ética*, Madrid: Alianza, 2004, pp. 387.

ticia, el rey Salomón engaña a dos mujeres que reclaman ser la madre de un niño en disputa¹³. El monarca finge hallarse tan impaciente por terminar la querrela que ha decidido partir en dos a la criatura para darle a cada una la mitad. Al pedir una espada para repartir al niño entre las dos suplicantes, en realidad sólo quiere averiguar cuál de ambas lo quiere tanto que prefiere perderlo a verlo muerto. Cuando una de ellas, “conmovida en las entrañas por su hijo”, renuncia a él en el último momento, Salomón sabe que es la madre y, en consecuencia, le otorga el niño. La decisión de Salomón ha sido, es y será proverbialmente celebrada como sabia y admirable, es decir: buena. Y engañadora, añadido por mi parte. Se muestra una solución perfecta, de una justicia rápida, objetiva y eficaz, porque es al tiempo buena, engañosa e inteligente. La estratagema del rey es falaz y al tiempo buena porque rompe el *impasse* descorazonador del lenguaje como mero espejo de la realidad, un espejo plano y sin salida que habría terminado por separar a un hijo de su madre.

Sólo es mala aquella mentira que pretende causar un daño injusto: el abuso de poder, el fraude, la calumnia, la traición entre otras. Como en el derecho romano, debemos distinguir siempre entre el *dolus bonus* y el *dolus malus*; entre el ánimo de engañar con intención de hacer el bien y el ánimo de hacer el mal. De ahí también la regla en virtud de la cual la falsedad que no perjudica a nadie no se castiga (*Falsitas nomine nociva non punitur*). Ambas distinciones centran su atención en los fines o consecuencias del acto, que son las que importan.

Entre las áreas ciegas de los doctrinarios maximalistas que como San Agustín o Kant mantienen la ilicitud moral de toda mentira, incluyendo las piadosas, se encuentra el hecho de que no sólo no imaginan una mentira moral como la de Salomón, sino tampoco otra extramoral. Pues existen ciertas mentiras promovidas por la evolución biológica que se encuentran al margen del bien y el mal. El decir algo distinto a lo pensado (la *locutio contra mentem* escolástica) con intención de engañar no sólo comprende los embustes por necesidad o para salvar vidas, sino las prácticas más inocentes previas a la deliberación moral. Así, por ejemplo, juzgamos no sólo bueno, sino casi de rigor, fingir para enseñar. Cuando un muchacho enseña a jugar al tenis a otro más pequeño, lanza la bola con torpeza o debilidad fingida para que este disfrute aprendiendo en la esperanza de ganar el

13 1 Reyes, 3, 16-28.

punto. No engañar al pequeño jugando a plena capacidad significaría frustrar sus expectativas en nombre de un fantasma enemigo del juego. Lo mismo ocurre con los regalos sorpresa. Toda sorpresa agradable para un ser querido, incluyendo el homenaje secreto, implica una simulación previa. Si una hija quiere preparar una cena sorpresa a su padre en el día del cumpleaños, tendrá que conchabarse con la madre. Entre las dos han de inducir en el homenajeado la falsa creencia de que esa noche nadie se ha acordado de la festividad. Deben hacer los preparativos en secreto, urdir excusas y fingir ausencias. Cuando por fin llegue la sorpresa, los besos y los regalos, las dos mujeres habrán dedicado tiempo, esfuerzo e ingenio para proporcionar una alegría. Decir como Agustín que han caído en pecado *por el hecho de mentir* suena extrañamente incongruente. Decir con Kant que han aniquilado su dignidad como personas no mejora la impresión.

Una tercera área ciega del rigorismo de la verdad acarrea su incompreensión de la mentira heroica. Pues se ha encarecido siempre al héroe de la verdad, la del mártir de la fe, sin reconocer el heroísmo de la mentira. Cuando el patricio Cecina Peto ya ha resuelto suicidarse antes de que le llegue la orden de ejecución dictada por el emperador Claudio, encuentra un último obstáculo en el miedo al dolor del puñal. Su esposa Arria, que ya había mostrado el amor a su esposo llorando a solas la muerte del hijo, le quita el arma de las manos y se la clava ella misma en el pecho. Luego se la saca y la ofrece a su esposo diciéndole: “No duele, Peto”. Plinio, ajeno a la fanatización cristiana de la verdad, define la frase como eterna y propia de un dios¹⁴. La mentira aparece consustanciada con la divinidad amorosa en esta mentira romana de Arria.

Hallamos una más sutil mentira heroica en la historia legendaria de Inglaterra, la batalla de Hastings en 1066. El rey Harold tiene un hermano, Tostig, que le disputa el reino. Para derrocarlo, Tostig se ha aliado con el Rey de Noruega. Las vicisitudes bélicas hacen que el rey Harold termine compareciendo ante su hermano Tostig y el monarca noruego. Tostig lo reconoce enseguida, pero el nórdico no sabe quién es. Si Tostig desvela la identidad de su hermano Harold al rey de Noruega, este acabará con su vida, permitiendo así que Tostig alcance el reino de Inglaterra. Para conseguir el fin que tanto ansía, Tostig sólo tiene que respetar la verdad. Ni siquiera ha de matar a su hermano, como siempre deseó; ya lo hará otro por él. Aún más; haciendo uso

14 Plinio el Joven, *Epístolas*, 3, 16, 6.

del fariseísmo de la verdad como precepto sagrado, puede quedar en paz consigo mismo diciéndose que las consecuencias de su acción no son cosa suya, sino del destino o el azar: él se ha limitado a decir la verdad, esa virtud perfecta. En el momento decisivo, sin embargo, algo en el interior de Tostig le lleva a fingir que no conoce a su hermano. Este sale vivo del encuentro. La guerra continúa, pero el conflicto ya no nos importa.

Tostig ha salvado a su hermano para seguir luchando contra él porque decir la verdad habría significado traicionarlo. La *mentira heroica* es justo la contraparte de la *verdad heroica* del mártir que prefiere dar testimonio de su creencia a asegurarse la vida. La mentira heroica, tan deshonesto según el absolutismo como cualquier otra, no sólo es virtuosa, sino moralmente superior a la verdad heroica. Pues con esta última el mártir está siguiendo un cálculo egoísta: entregará su vida mortal, que en su creencia vale muy poco, para ganar la vida eterna, que vale mucho más. Así lo afirma el propio Agustín: “[la salud de nuestra alma] nos obliga a anteponerla no sólo a la salud del prójimo, sino a la nuestra temporal”¹⁵. El mártir sólo es un héroe para los descreídos. En el mundo de los creyentes, es un jugador de ventaja porque va a ganarlo todo a cambio de poco. Hoy día ya sólo observamos este cálculo en el mártir islámico de la fe, el *shahid* o testigo que al inmolarse en el atentado contra los infieles obtiene el Paraíso de delicias inefables prometido por el Profeta. A diferencia del héroe de la verdad, Tostig no gana nada en este ni en el otro mundo fingiendo que Harold no es su hermano. Es su sentimiento de afecto fraternal el que cuenta y, aunque la tradición agustiniana juzgaría inmoral o atentatoria contra el lenguaje esta *splendide mendax* al modo de Horacio, una emoción todavía más honda nos pone de parte de Tostig.

Las propias morales religiosas no son del todo ajenas al punto de vista que propongo. El teólogo y místico musulmán al-Ghazzālī expuso con sencillez esta regla: “La mentira no está prohibida en sí misma, sino a causa del perjuicio que pueda ocasionar al engañado o a través de éste a una tercera persona”¹⁶. Tampoco bajo el cielo cristiano la relativa permisividad de la Patrología antigua se pierde del todo en el Catecismo de la Iglesia Católica, que tiene en cuenta los efectos de la

15 Agustín de Hipona, *Sobre la mentira*, 6, 9.

16 Bauer, H., “Die Lüge im Islam”, en Lippman, Otto, y Plaut, Paul (eds.), *Die Lüge*. Leipzig, Johann Ambrosius Barth, 1927, p. 75.

acción además de las intenciones y circunstancias para determinar si la mentira constituye pecado mortal o sólo venial¹⁷.

Una completa despenalización de la desviación de los significados que no produzca daño sólo es posible, no obstante, en el seno de la tradición intelectual laica, y, en concreto, del naturalismo consecuencialista cuya oportunidad he sugerido en esta colaboración.

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín de Hipona: *Sobre la mentira. Obras XII. Tratados morales*. Madrid, BAC, 1973.
- Bauer, H.: “Die Lüge im Islam”. En Lippman, Otto, y Plaut, Paul (eds.), *Die Lüge*. Leipzig, Johann Ambrosius Barth, 1927.
- Catecismo de la Iglesia Católica*. Madrid. Asociación de Editores del Catecismo, 2010.
- Dancy, Jonathan: “An Unprincipled Morality”. En Shafer-Landau, Russ (ed.), *Ethical Theory. An Anthology*, Chichester, West Sussex ; Malden, MA, Wiley-Blackwell, 2013.
- Kant, Immanuel: *Die Metaphysik der Sitten. Kants Werke*. Akademie Textausgabe VI, Berlín, Walter de Gruyter & Co., 1968, pp. 203-494.
- *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Kants Werke*. Akademie Textausgabe IV. Berlín, Walter de Gruyter & Co., 1968, pp. 385-463.
- “Sobre los deberes éticos para con los demás, atendiendo especialmente al de veracidad”. En *Lecciones de ética*. Barcelona, Crítica, 2002, pp. 269-282.
- Newman, John Henry: “Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching”. En *Works of John Henry Newman* volumen 1, conferencia octava. Digitalizada en <[Newmanreader.org](http://www.newmanreader.org/works/anglicans/volume1/lecture8.html)>, <<http://www.newmanreader.org/works/anglicans/volume1/lecture8.html>>.
- Singer, Peter (ed.): *Compendio de ética*. Madrid, Alianza, 2004.
- Toulmin, Stephen: *El puesto de la razón en la ética*. Madrid, Alianza, 1979.
- Wilson, Edmund O.: *Sobre la naturaleza humana*. México, D. F., F. C. E., 1980.

Miguel Catalán
 Universidad Cardenal Herrera-CEU de Valencia
 e-mail: <mcatalan@uch.ceu.es>

17 *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2484. Madrid. Asociación de Editores del Catecismo, 2010, p. 654.