

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- ALLEN, J. (2001) *Inference from Signs. Ancient Debates about the Nature of Evidence*, Oxford: Clarendon Press.
- ASMIS, E. (1996) "Epicurean Semiotics", en G. Manetti (ed.), *Knowledge through Signs. Ancient Semiotic Theories and Practices*. Turhout: Brepols, pp. 155-185.
- BARNES, J. (1988) *Epicurean signs*, in Annas J. - Grimm R.H. (eds.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supp.Vol., Oxford: Clarendon Press, pp. 91-134.
- DEICHGRABER, K. (1930) *Die griechische Epirikerschule. Sammlung der Fragmente und Darstellung der Lehre*. Berlin: Weidmann.
- DE LACY, PH. y DE LACY, E. (1978) *Philodemus, On method of Inference*, Philadelphia, 1941, revised ed. with the collaboration of M. Gigante, F. Longo Auricchio, A. Tepedino Guerra. Napoli: Bibliopolis.
- DI PIAZZA, S. (2014) *Seeing the similar in the dissimilar. The semiotics of Philodemus' De signis*. Roma: Aracne.
- FREDE, M. (1985) *Galen. Three treatises on the nature of science. On the sects for beginners. An outline of empiricism, On medical experience*. Traduc. R. Walzer and M. Frede. Indianapolis/Indiana: Hackett Publishing Company.
- GAROFALO, I. y VEGETTI, M. (eds.) (1978) *Galeno. Opere scelte*. Torino: UTET.
- GUARDASOLE, A. (2005) *Empiriker*, in K.H. Leven, *Antike Medizin. Ein Lexikon*, A. Ludwigs Universität di Freiburg, Verlag C.H. Beck, München, col. 254 s.
- HANKINSON, R.J. (1998) *Cause and explanation in ancient Greek thought*, Oxford: Clarendon Press.
- MANETTI, G. (2010) "Un trattato sui segni". *Paradigmi. Rivista di critica filosofica*, XXVIII, Nuova serie, Maggio-Agosto, pp. 176-197.
- (2012) "La semiótica salvata(si) dal vesuvio: il dibattito tra epicurei e stoici (?) sull'inerferenza da segni nel De signis di Filodemo". *Blityri. Studi di storia delle idee sui segni e le lingue*, 1, 0-2012, pp. 135-176.
- MANETTI, G. y FAUSTI, D. (2011) "La sezione di Bromio del De signis: il dibattito sulla vaghezza del concetto di similarità", *Cronache ercolanesi*, 41, pp. 161-188.
- (2012) "La semiótica salvata(si) dal vesuvio: il dibattito tra epicurei e stoici (?) sull'inerferenza da segni nel De signis di Filodemo". *Blityri. Studi di storia delle idee sui segni e le lingue*, 1, 0-2012, pp. 135-176.
- MARELLI, C. (1981) "La medicina empirica e il suo sistema epistemologico", in G. Giannantoni (ed.), *Lo scetticismo antico*, vol. II, Bibliopolis, Napoli, pp. 657-676.
- PERILLI, L. (2004) *Menodoto di Nicomedia. Contributo a una storia galeniana della medicina empirica*, con una raccolta commentata delle testimonianze, K. G. Saur, München-Leipzig.
- RUSSO, A. (ed.) (1978) *Scettici antichi*. Torino: UTET.
- Schofield M. (1996) "Epilogismos: An Appraisal", in M. Frede e G. Striker (eds.), *Rationality in Greek Thought*, Oxford: Clarendon Press, pp. 221-237.
- SEDLEY, D. (1982) "On Signs", in J. Barnes et al. (eds.), *Science and Speculation*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 239-72.
- VIANO, C. A. (1981) "Lo scetticismo antico e la medicina", in G. Giannantoni (ed.), *Lo scetticismo antico*, vol. II, Napoli: Bibliopolis, pp. 565-656.

La mentira en San Agustín¹. The concep of Lie in Saint Augustine

Remo Gramigna

(pág 45 - pág 55)

De mendacio y *Contra mendacium* son las dos obras en las que S. Agustín estudia la mentira de un modo sistemático. En ellas se abordan los aspectos filosóficos y éticos en los que se centra este pequeño ensayo. Agustín ve en la mentira la incompatibilidad entre aquello que se sabe o se piensa en lo profundo del alma y aquello que se externaliza mediante signos de lo que se sabe o se piensa. Es, por lo demás, evidente en San Agustín una neta distinción ente la falsedad y la mentira (esta última caracterizada por la intencionalidad) proponiendo una tipología diversificada según su gravedad decreciente.

Palabras clave: mentira, tipos de mentira, *De mendacio*, intencionalidad del engaño, *falsa significatio*

De mendacio and *Contra mendacium* are the two works in which Saint Augustine studies the lie in a systematic way. In them he reflects upon the philosophical and ethical aspects on which we will focus here. Augustine sees the lie as an incompatibility between what is known or thought in the deepest of the soul and what is externalised through signs of what is thought or known. Moreover, it is clear that in St. Augustine there is an evident distinction between falsehood and lie (this last one characterised by intentionality), proposing a diversified typology in a decreasing scale of gravity.

Key words: ie, types of lies, *De mendacio*, intention of deceit, *falsa significatio*.

Remo Gramigna es semiólogo y vive desde 2009 vive en Tartú, Estonia, ya trabaja en la Escuela de Estudios Semióticos fundada por Juri J. Lotman. Su tesis "*Augustine on lying: A semiotic analysis*" ganó el Premio de Licenciatura "The Juri Lotman Scholarship". Actualmente es lector en Semiótica en el Departamento de Semiótica de la Universidad de Tartú.

Este artículo fue referenciado el 12/6/2016 por la Universidad de Siena y el 3/7/2016 por la Universidad La Sapienza de Roma

1. INTRODUCCION

La mentira en San Agustín se convierte en un objeto de análisis sistemático: se ocupa de ella *ex professo*, dedicándole dos tratados, el *De mendacio* y el *Contra mendacium*². El primero lo escribe poco antes de ser nombrado obispo de Hipona (395 d.C.), y es una investigación sobre la naturaleza del mentir, en la que el autor se pregunta sobre la cuestión de la licitud de la mentira, discute algunos pasajes bíblicos relativos al tema y al final, propone una tipología en ocho especies de mentira (Muldowney, 1952:47). Podemos extraer los puntos clave del *De mendacio* de la siguiente manera:

1. Qué es una mentira;
2. En qué consiste su iniquidad;
3. Cuáles son los casos y circunstancias en las cuales es recomendable, lícito o está prohibido mentir;
4. Cuáles son los grados morales de la mentira (la tipología propuesta por el autor está organizada según un orden de gravedad decreciente).

Casi un cuarto de siglo más tarde S. Agustín vuelve sobre este tema en una segunda obra, el *Contra mendacium*, escrita en 420 d.C. Dirigido a Consencio, un obispo de origen español con el que San Agustín había mantenido una asidua correspondencia, el libro plantea la delicada cuestión del mentir para convertir a alguien. En una de sus cartas, Consencio había preguntado expresamente a San Agustín si para un cristiano católico era admisible hacerse pasar por un adepto de Prisciliano, con la finalidad de infiltrarse entre los priscilianistas, los cuales, a su vez, se escondían con mentiras y engaños (*Cfr. Retract.* II, 60). Interrogándose si es lícito mentir en el ámbito religioso, el segundo opúsculo tiene un objeto de estudio más específico y más circunscrito que el primero, que es más general.

2. LA DEFINICION DE MENTIRA Y EL PAPEL DE LA *falsa significatio*

La definición de mentira de San Agustín suele ser considerada la definición de la mentira por excelencia (Vecchio, 200:848). En primer lugar es necesario constatar que existe un estrecho paralelismo entre las definiciones de mentira que encontramos respectivamente en el *De mendacio* y en el *Contra mendacium*:

Def. 1- “Por tanto, decir una cosa falsa con la determinada intención de engañar, es manifiestamente una mentira” (*De mend.* IV, 5).

Def. 2- “Mentira es la significación de una cosa falsa unida a la voluntad de engañar” (*Contra mendacium* XII, 26).

La definición del *Contra mendacium* se considera la definición agustiniana “clásica” (Lanahan, 1972:18) en base a la cual se pueden descomponer dos características de la mentira: (i) *la falsa significatio* y (ii) *la voluntas fallendi*.

¿Cómo debemos interpretar la falsedad de una enunciación, que reviste tal impor-

tancia que se mantiene en ambas definiciones? Se podría de hecho preguntar si la falsedad que radica en una mentira debe considerarse un fenómeno de carácter objetivo o subjetivo. La falsedad de un enunciado podría referirse a la falta de correspondencia entre lo dicho y el fenómeno, en otras palabras, entre lo que se dice y los hechos. Nadie podría objetar, sin embargo, que existe otra acepción de falsedad, que podríamos llamar subjetiva, caracterizada por la incongruencia entre pensamiento y palabra, así como entre palabra y hechos.

Volviendo a las dos definiciones extraídas del *De mendacio* y del *Contra mendacium*, *falsa significatio* y *enuntiatio falsi* tienen, en sus respectivos contextos, el mismo significado: la palabra que es signo de las ideas y vehículo de comunicación entre las inteligencias, es falsa cuando hay incongruencia entre la cosa significada (lo que reside en la mente) y el signo expresado. La mentira, por tanto, explica San Agustín, se identifica con el hablar contrariamente a lo que se piensa: “dirá mentira quien, teniendo una cosa en la mente, expresa otra distinta con palabras u otro signo cualquiera” (*De mend.* III, 3). Para el autor la mentira es doble: aquel que mente tiene un “corazón doble” (*cor duplex*) porque en la interioridad de su alma sabe o piensa una cosa, mientras que externaliza otra distinta (*Sermo CXXXIII*, 4). El pensamiento es a la palabra como la interioridad es a la exteriorización: la incongruencia entre ambas es fuente de mentira. Esta trágica escisión caracteriza a la mentira: la discordancia entre la boca del corazón y lo que se tiene en los labios. Quien miente tiene un corazón doble y un doble pensamiento (*dúplex cogitatio*): una parte queda opaca e inaccesible y es escondida dentro de nosotros, y la otra se externaliza mediante los signos (*De mend.* III, 3). Con esta vívida metáfora S. Agustín representa la esencia de la mentira, su carácter dúplice y ambivalente.

3. DECIR FALSEDAD Y MENTIR

Una de las argumentaciones más claras y eficaces a las que recurre San Agustín para explicar la naturaleza de la mentira es la diferencia que existe entre decir falsedades y mentir. A esta cuestión fundamental alude extensamente y en diversas obras, aunque resulta claramente comprensible en el siguiente pasaje:

Al fiel y al mentiroso hay que juzgarles no por la verdad o la falsedad de las cosas, sino por la intención de su mente. Se puede llamar equivocado o temerario a quien afirma un error pensando que es verdad; pero no se puede llamar mentiroso, porque no tiene corazón doble y no tiene apetito de engañarnos, sino que se engaña. El pecado del mentiroso está en el apetito e intuición de engañar, bien nos engañe porque le creemos y nos dice una cosa falsa, o bien no nos engañe porque no le creemos o porque resulta ser verdad lo que nos dice pensando que no lo es con intención de engañarnos (*De mend.* III, 3).

La idea principal que S. Agustín parece querer expresar es que quien miente habla conscientemente y voluntariamente contra aquello que cree. Es mentiroso, por tanto, quien sabe que miente, mientras que quien comete un error, diciendo algo falso pero considerándolo verdadero, lo hace por ignorancia. Al contrario, la mentira es totalmente

consciente de su error y, a pesar de ello, tiene intención de inducir a otro a engaño, haciéndole creer lo que el mentiroso mismo no cree. De aquí se demuestra que no se puede mentir accidentalmente y que quien se equivoca lo hace de buena fe (*Sermo CXXXIII*, 4). Por tanto, no necesariamente quien dice falsedades miente porque si cree o considera verdadero lo que dice, estaría incurriendo en un error; en este último caso, por tanto, no hay mentira tampoco en el caso en el que la afirmación proferida sea *de facto* falsa.

Al distinguir la mentira del error, S. Agustín, aísla un tema cardinal que permite definir dos tipos de verdad: la ontológica, entendida como correspondencia entre lo que se afirma y lo que es en verdad, y la moral, también entendida como “veracidad” o “veridicción”, entendida como la conformidad entre lo que se dice y lo que se piensa (Cfr. Dorszynski (1948: 1).

En la comparación entre quien involuntariamente se equivoca, considerando verdadero aquello que en realidad es falso, y quien deliberadamente expresa lo que sabe y piensa que es falso diciendo una mentira, el primero se halla en una situación favorable respecto al segundo, en cuanto “tiene en los labios lo que lleva en el corazón”, mientras que quien miente “independientemente de las cosas mismas que dice, no manifiesta con la boca lo que tiene escondido dentro de sí” (*Ench. XVIII*, 6).

De la diferencia entre decir algo falso y mentir, se pueden extraer diversas distinciones: quien miente sabiendo que miente, quien yerra creyendo decir la verdad, quien dice la verdad creyendo que miente, y quien equivocándose afirma *de facto* lo que es verdad. La casuística es la siguiente:

1. Decir lo contrario a lo que se considera verdad (mentir);
2. Decir lo que se considera verdad equivocándose (error);
3. Mentir, diciendo accidentalmente lo que es verdad;
4. Equivocarse, afirmando lo que es verdad *de facto*.

4. EL PAPEL DE LA *voluntas fallendi* EN LA DEFINICION DE LA MENTIRA

Junto a la *falsa significatio* S. Agustín considera como elemento característico de la mentira la voluntad de engañar. Así se aprecia en uno de los pasajes citados del *De mendacio*: “Pero nadie podrá dudar de que miente quien con ánimo deliberado dice una cosa falsa con la intención de engañar. Por tanto, decir una cosa falsa con la determinada intención de engañar, es manifiestamente una mentira” (*De mend. IV*, 5).

¿Existen otros tipos de mentira que no aparecen en dicho cuadro? Inmediatamente después de haber definido la mentira, S. Agustín añade una clausula cuya importancia no es secundaria: “Otro problema es saber si solamente se da la mentira cuando se dan esas condiciones” (*De mend. IV*, 5). Esta afirmación hace surgir la duda de si esta definición de la mentira agota el concepto de mentira, planteando si existen otras categorías que no están cubiertas por la definición dada.

¿Por qué entonces San Agustín propone una definición así? Ante todo, por fines prácticos. Para corroborar esta hipótesis podemos recordar el hecho de que en el Medioevo la licitud de la mentira era una cuestión muy debatida. Es ciertamente el contexto histórico y las circunstancias en las que el *De mendacio* vio la luz, lo que da al autor el pretexto para adentrarse en un análisis descriptivo de la naturaleza de la mentira, que es preliminar y base de apoyo para la argumentación que le sigue. Antes de exponer su posición absolutizante sobre la ética de la mentira, San Agustín no puede no tener en cuenta las dudas que circulaban en torno a la mentira. Se trata, pues, de un expediente útil al autor para apoyar sus tesis. Esto nos ayuda a entender por qué San Agustín inicia su tratado con una definición evidente e incontrovertible: la mentira es una afirmación falsa proferida voluntariamente con el fin de engañar.

El método de estudio agustiniano es investigador y, por ello, introduce el cuarto capítulo del *De mendacio* con la pregunta: “Aun puede preguntarse –apurando sutilmente el análisis– si siempre que falta la intención de engañar no existe en modo alguno la mentira” (*IV*, 4). S. Agustín prosigue su investigación proponiendo dos casos interesantes:

- a) decir algo falso para no engañar;
- b) decir la verdad con intención de engañar.

El autor propone el primer caso del modo siguiente:

Alguien dice a sabiendas una cosa falsa. Sin embargo, la dice porque estima que no se le va a creer, y quiere de esa forma desviar a su interlocutor de un determinado propósito valiéndose de esa falsa fe que le va a prestar [...] No es fácil cuestión la que se plantea a raíz de esos dos motivos de que hablamos: primero, el de un hombre que sabe o piensa que dice una cosa falsa pretendiendo no engañar con ella. Por ejemplo, si sabe que un camino está asediado de la drones y teme que vaya por allí la persona por cuya salud vela, y sabiendo, por otra parte, que dicha persona no le va a creer en lo que diga, se determina a decir que allí no hay ladrones con el fin de apartarla de ese camino. Ella creerá que hay ladrones precisamente porque se ha propuesto no creer a quien juzga como mentiroso (*De mend. IV*, 4).

El segundo caso es inverso al primero:

El segundo caso es el de aquel que, diciendo a sabiendas una verdad, porque así lo juzga, la dice, sin embargo, con intención de engañar. Por ejemplo, si a un hombre que sabe no le va a prestar fe le dice que en el referido camino los ladrones están en un lugar donde efectivamente sabe que están, pero lo dice con la intención de que, al juzgar falso lo que él dice, dicho hombre vaya más confiado por el mismo camino, y así venga a caer en las manos de los ladrones. Ahora bien: ¿cuál de los dos ha mentido: el que determinó decir un error para no engañar o el que

prefirió decir la verdad para engañar? (*De mend.* IV, 4).

Agustín introduce los casos partiendo del presupuesto de que el interlocutor es siempre incrédulo. En base a este prerrequisito, quien habla debe adaptar su propia estrategia comunicativa a esta particular exigencia. Por tanto, si una persona espera no ser creído, podrá seguir una de estas dos estrategias: decir algo falso de modo que la verdad se deduzca de una afirmación falsa, o viceversa.

Las condiciones puestas por S. Agustín para el análisis del caso a), son por tanto las siguientes:

- 1) La incredulidad del interlocutor;
- 2) La intención benigna de quien habla;
- 3) Quien habla afirma *de facto* aquello que es falso (en efecto se da el caso de que no hay ladrones en aquella calle)

Quitando la condición 1) que se mantiene en el caso b), S. Agustín cambia las condiciones 2) y 3) porque quien habla desea engañar y afirma aquello que *de facto* es verdad. En el primer caso, aunque se expresa una falsedad de hecho, la voluntad de engaño está ausente; en el segundo, es la situación inversa: hay intención de engaño sin expresar falsedad factual alguna.

La pregunta que se hace S. Agustín es: ¿cuál de los dos miente? Siguiendo los factores considerados necesarios para establecer si hay una mentira, es posible delinear un cuarteto de opciones:

1. Si se considera exclusivamente el criterio de la falsedad, entonces solo el primero miente, en tanto afirma una cosa que sabe o cree falsa.
2. Si se considera, al contrario, únicamente el factor de la intención de engañar, solo tenemos mentira en el segundo caso.
3. Si, en cambio, se define la mentira es “la aseveración intencionada para inducir a error” (*De mend.* IV, 4), se miente en ambos casos: en el primero, porque se dice algo falso; en el segundo, porque se induce a creer algo falso, aunque se diga la verdad.
4. Finalmente, si la mentira “consiste en afirmar una cosa falsa juntamente con el propósito de engañar”, verificándose ambos criterios que definen la mentira, en ninguno de los dos casos se miente (*De mend.* IV, 4).

Este nudo se deja sin deshacer y el examen de los dos casos se concluye sin una respuesta definitiva: es por tanto comprensible, si no obvia, la frase con la que se cierra el párrafo: “Otro problema es saber si solamente se da mentira cuando se dan estas condiciones” (*De mend.* IV, 5).

Vermeersch (1920:14) ha interpretado este punto como una indecisión de S. Agustín que proporciona como definición aquella que incluye el elemento de la inten-

cionalidad del engaño. Faure (1847:55) considera errónea la intencionalidad del engaño como elemento constitutivo de la mentira. Siedarski (1952:16-19) proporciona una doble lectura de la intencionalidad: explícita e implícita, y concluye que solamente esta última cae dentro de la definición primera de mentira. Según esta hipótesis, el elemento cardinal de la mentira parece residir en la *falsa significatio*, es decir, en la intención de decir aquello que se sabe que es falso. La simple distancia entre pensamiento y palabra, prescindiendo de una explícita voluntad de engañar, es de por sí potencialmente engañosa. Habría por tanto una suerte de engaño implícito en cualquier afirmación deliberadamente falsa (Siedarski 1952:17).

En definitiva, S. Agustín no se refiere a una explícita intencionalidad de engaño distinta a la voluntaria intención de decir algo falso, como criterio para juzgar si se está en presencia o no de la mentira, sino que es suficiente con las palabras falsas³.

5. LA ETICA DE LA MENTIRA

S. Agustín, basándose en las Escrituras, expresa su posición sobre la moralidad de la mentira de un modo claro y firme: nunca se debe mentir en modo alguno (*De mend.* XXI, 42), puesto que quien miente comete una iniquidad (*De Doc. Cbr.* I, XXXVI, 40). La ilicitud intrínseca de la mentira deriva del alejamiento entre la palabra y el pensamiento, en tanto “usar el lenguaje para mentir, contra su fin originario, es pecado” (*Cf. Ench.* XXII, 7).

Si bien S. Agustín reconoce que todas las mentiras son trasgresiones y por tanto deben evitarse, no atribuye la misma gravedad a todos los tipos de mentira. Tanto la intención, como el objeto de la mentira, juegan un papel importante a la hora de decidir el grado de ilicitud que se asigna a la mentira. En general, se puede afirmar que mentir con el fin de dar algún beneficio a otro, no sería un pecado tan grave como el de quien miente con la intención de causar daño al prójimo. Esta intención, evidentemente, viola el principio de la caridad y, si el daño causado fuese serio, puede considerarse un pecado mortal. Cuando en cambio la motivación es una intención benigna hacia el prójimo, se violaría la virtud de la veracidad, y por tanto, sería solamente un pecado venial.

También el objeto de la mentira (aquello sobre lo que se miente o el argumento sobre el que se vierte un enunciado falso) tiene su peso en la balanza moral. La situación en la que se miente a un viajero dándole indicaciones deliberadamente erróneas, no es comparable a una mentira que concierne cuestiones más serias, como las que tienen que ver con la moral. Parece claro que, en la comparación entre estos dos casos, el primero debe considerarse menos malo. En sus *Enarrationes in Psalmos*, Agustín proporciona indicaciones más precisas respecto de los grados de inmoralidad de la mentira, clasificando dos géneros que no comportan culpa grave: las mentiras dichas para divertirse (mentira graciosa) y las que tienen una cierta utilidad, porque benefician a alguien (mentira *ufficiosa*) (En. in Ps. V, 7).

El autor justifica su reducido grado de culpa subrayando que la mentira graciosa, que no provoca efectos negativos, no es dañina (*perniciosum*), aunque sea ligeramente reprochable; la otra, la “oficiosa”⁴ (dicha para alguna utilidad) dado que viene motivada por

buenas intenciones, excluye la malicia que la convertiría en pecado grave, dándole más bien un aspecto encomiable.

6. LOS OCHO GRADOS DE LA MENTIRA

En el *De mendacio* se formula una clasificación en ocho tipos de mentira según una gradualidad de la gravedad del pecado: esta es inversamente proporcional al puesto que cada mentira tiene en la escala entre el primer y el octavo grado. Según las indicaciones de Godefroy (1928:557), en lugar de especies de mentira, sería más apropiado considerarlas ocho grados de culpabilidad que varían según el efecto deseado por aquel que miente.

Los ocho grados de la mentira son los siguientes (*Cfr. De mend. XIV, 25*):

1. La mentira en el campo de la doctrina religiosa;
2. La mentira que causa daño a alguien y no causa beneficio a nadie;
3. La mentira que beneficia a alguien y causa daño a otro;
4. La mentira dicha por el placer de mentir;
5. La mentira dicha por placer en una conversación;
6. La mentira que no causa daño a nadie y beneficia a alguien;
7. La mentira que no causa daño a nadie y que salva la vida a alguien;
8. La mentira que no causa daño a nadie y que protege a alguien de la impudicia del cuerpo.

6.1 LA MENTIRA “in doctrina religionis”

La mentira dicha *in doctrina religionis* es la más grave, debe ser evitada por todos los medios (*Cfr. De mend. XXI, 43*). El énfasis que se pone en la gravedad de este primer tipo respecto a los otros es vista por Ledrus (1943:5) como una indicación de la inseguridad de S. Agustín a la hora de expresar un veto absoluto relativamente a los otros tipos de mentira. La doctrina religiosa, circunscrita como ámbito del primer tipo de mentira, distingue las mentiras proferidas por quien oficialmente está destinada a la enseñanza de la religión de cualquier otra persona. Este tipo de mentira no debería estar justificado nunca. La posición de S. Agustín es firme y absoluta: una vez que la autoridad de la verdad se pone en discusión y se dan alas a la duda, nada podrá después traer la certeza en materia de fe (*Cfr. De mend. X, 17*).

6.2 LA MENTIRA *quod obsit alicui, prosit nulli*

Maria Bettetini considera este tipo de mentira como “hacer el mal tout-court” (Bettetini 2001:7), en tanto el mal causado no tiene ninguna gratificación. El mandato de no hacer el mal al prójimo se reconoce universalmente y, por tanto, una mentira que injustamente daña a alguien es tan necesario evitarla cuanto con tal seguridad es ilícita (*Cfr. De mend. XXI, 42*).

6.3 LA MENTIRA *quod obsit alteri, et prosit alteri*

Esta clase de mentiras difiere de la precedente en tanto beneficia a alguien. La caracteriza el hecho de que no solamente lesiona a alguien, sino que, al mismo tiempo, produce un beneficio a otro. Esta mentira no es consentida, ni en el caso en que a través de ella se cause daño a alguien en medida inferior al beneficio que dicho daño genera en otros (*De mend. XIV, 25*). Por tanto, se la compara a la acción violenta con la que se roba el pan del rico para dar de comer a un hambriento. Quitar el pan al fuerte para dárselo al débil es injusto. Del mismo modo, matar a un inocente para evitar la muerte de otro es reprobable: ningún bien que beneficie a alguien puede justificar perjudicar injustamente a otro, aunque sea levemente (*De mend. IX, 16*).

6.4 LA MENTIRA *Mendacium nudum*

El *mendacium nudum* encarna la que puede considerarse como quintaesencia de la mentira, es decir la mentira dicha gratuitamente por el solo placer de mentir y de engañar. Es la mentira dicha en sí y por sí, sin ser alterada por ningún intento ni bueno ni malo, y dicha además sin ninguna necesidad: una pura y simple mentira. Este género de mentira es menos dañina que las precedentes en cuanto no perjudica al prójimo. Al mismo tiempo, sin embargo, es considerada más grave que la mentira del tercer tipo, cuyo efecto benigno aligera su maldad. Agustín distingue al mentiroso (*mendax*) del que miente (*mentiens*): el primero es quien miente por amor a la falsedad y por hábito. En cambio, llama *mentiens* al que miente (del mismo modo que el *mendax*) pero lo hace con reticencias y a disgusto, para obtener un fin determinado (*De mend. IX, 16*). En el *mentiens* prevalece el efecto (un daño o beneficio que deriva de la mentira) y no la causa (el mentir por sí mismo).

6.5 LA MENTIRA *quod fit placendi cupiditate*

La mentira dicha para agradar a otros tiene el mismo grado de gravedad que el tipo precedente de mentira, aunque Agustín le reconoce una cierta utilidad derivada del placer que suscita en otros. Los que caen en este tipo de mentira no están movidos por un deseo morboso de falsedad ni dependen de la mentira, como en el cuarto caso, sino que lo hacen para demostrar a los otros presuntas dotes de agudeza o de brillantez. Preferirían aquellos sin duda, ser apreciados y gratos diciendo la verdad, pero como no encuentran fácilmente cosas verdaderas con las que deleitar a su oyente, prefieren decir mentiras antes que callar (*De mend. XI, 18*). Por tanto, este tipo de mentira nace del deseo vano de parecer aquello que no se es, y con ello resultar agradados, simpáticos, o mejores de lo que son en realidad.

En este punto es importante hacer una precisión. Este último tipo de mentira se distingue de las bromas verdaderas y propias, afirmaciones que, sea por el modo en que se dicen, sea por la predisposición del orador, no son engañosas, aunque no se esté diciendo la verdad con ellas (*De mend. II, 2*). La broma, en definitiva, no presenta voluntad de engaño alguna, en tanto el intento gracioso es evidente por el tono de la voz y por la expresión de quien habla, verdaderos y propios marcadores metacomunicativos. Quien miente, dice Agustín, lo hace seriamente y no bromeando (*Quaest. in heptat. 145*).

6.6. LA MENTIRA *quod nulli obest et alicui prodest*

Acercándonos a los grados más bajos de la clasificación de la mentira, encontramos a las que no generan ningún daño, siendo beneficiosas para alguien. Este tipo de mentiras, atribuidas normalmente a personas buenas y benévolas, han sido objeto de encendidos debates. La gravedad de la mentira aumentaría o disminuiría según que el buen efecto provocado sea de valor mayor o menor (*De mend.* XII, 19). Por tanto, comprometer la verdad para obtener beneficios temporales, sería más grave que mentir para salvar una vida. Sin embargo, incluso en este último caso, el amor por el prójimo que mueve a mentir, está mal depositado porque contravendría la ley de la caridad, causando la pérdida de la vida eterna por salvar la vida temporal de otro hombre (*De mendacio*, VI, 9).

En la última posición entre las mentiras que tienen buena intención se encuentran las dichas con el fin de protegerse a sí mismo o a otros del perjuicio de sufrir la impudicia del cuerpo, y es la menos grave. También en este caso, mentir es condenado y por ello debe evitarse: no existe la castidad del cuerpo sin la integridad del alma. Una vez que, a causa de una mentira, la pureza del alma se pierde, la integridad del cuerpo queda sin valor, aunque permanezca intacta. La castidad por tanto, no debe buscarse en las cosas temporales, como la pureza del cuerpo, considerando el hecho de que ésta puede ser perdida contra nuestra voluntad (*De mend.* VII, 10).

Los ocho grados que San Agustín distingue serán sucesivamente retomados por Santo Tomás de Aquino y reagrupados en tres grandes géneros: la mentira “dañina” que tiende a perjudicar al prójimo, la “graciosa” para divertirse y finalmente la “oficiosa” con la que se busca ayudar al prójimo (Sum. Theol. II, II, q. 110, a. 2). Esta tripartición de la mentira será el fundamento de la doctrina católica sobre la mendacidad.

NOTAS

1. Traducción de Eva Aladro Vico
2. Los textos de San Agustín se traducen siguiendo la traducción al español de la edición de las *Obras de San Agustín*, edición bilingüe latín-español de la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid, 1946-2002.
3. En términos semejantes se expresa Waffelaert (1884: 12-13).
4. Este neologismo fue acuñado por Santo Tomás de Aquino, que reelaborando la tipología agustiniana, distingue tres tipos de mentira: gocosa, oficiosa y dañosa.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUSTINUS, AURELIUS, *Contra Mendacium liber ad Consentium*, J.-P. Migne, *Patrologiae Latinae* (PL), Vol. 40, Col. 517-548 (Trad. esp. *Sobre la mentira*, en *Obras de San Agustín*. Madrid: BAC, 1946-2002, t. XII).
- *De Doctrina Christiana*, in PL, Vol. 34, Col. 15-122 (Trad. esp. *La doctrina cristiana*, en *Obras de San Agustín*, Madrid: BAC, t. XV).
 - *De Mendacio*, in PL, Vol. 40, Col. 487-518 (Trad. esp. *Contra la mentira*, en *Obras de San Agustín*. Madrid: BAC, t. XII).
 - *Enarrationes in Psalmos*, in PL, Vol. 36, Col. 83-90 (Trad. esp. *Comentarios a los salmos* (1º), en *Obras de San Agustín*. Madrid: BAC, t. XIX).

- *Enchiridion de Fide Speranza et Charitate*, in PL, Vol. 40, Col. 231-290 (Trad. esp. *Manual de fe, esperanza y caridad*, en *Obras de San Agustín*, Madrid: BAC, t. IV).
 - *Quaestiones in Heptateuchum*, in PL, Vol. 34, Col. 547-824 (Trad. esp. *Cuestiones sobre el Heptateuco*, en *Obras de San Agustín*: Madrid: BAC, t. XXVIII).
 - *Retractationum Libri Duo*, in PL, Vol. 32, Col. 581-656 (Trad. esp. *Las retractaciones*, en *Obras de San Agustín*. Madrid: BAC, t. XL).
 - *Sermo CXXXIII*, in PL, Vol. 38, Col. 737-742. (Trad. esp. *Sermones* (3º), en *Obras de San Agustín*, Madrid: BAC, t. XXIII).
- BETTETINI, M. (ed). (2001). *Sulla bugia*. Milano: Bompiani.
- DORSZYNSKI, J. A. (1948). *Catholic teaching about the morality of falsehood*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- FAURE, I. B. (1847) *Enchiridion De Fide, Spe et Caritate S. Aureli Augustini*. Napoli (Primera Edición).
- GODEFROY, L. (1928). “Mensonge”, in A. Vacant - E. Mangenot - É. Amann(ed.) *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris: Letouzey et Ané, X, col. 555-569.
- LANAHAN, D. (1972). *The teaching of the early Franciscan School on veracity and the problem of the lie: A study in historical theology*. Roma: Academia Alfonsiana.
- LEDRUS, M. (1943). “De mendacio”, *Periodica de rei morali canonica liturgica*, XXXII, 5-58.
- MULDOWNEY, S. (1952). “Introduction to On Lying”, in R. J. Deferrari (a cura di), *Saint Augustine: Treatises on various subjects* (The Fathers of the Church), vol. 16. Washington: The Catholic University of America Press, 48-49.
- SIERADSKY, A. (1952). *Mendacium. A Study and comparison of St. Augustine's and St. Thomas' teaching on the lie*. Rome: Angelicum.
- TOMÁS DE AQUINO (1888-1906). *Summa Theologiae*, Ed. Leonina. Roma (Trad. esp. *Suma Teológica* (nueva edición), Madrid: BAC, 16. vol).
- VECCHIO, S. (2000) “Lie”, in A. Vauchez - Dobson, Barrie et al. (a cura di), *Encyclopedia of the Middle Ages*, vol. 2. Cambridge: James Clarke & Co, p. 848.
- VERMEERSCH, A. (1920) “De mendacio et necessitatibus commercii humani”, *Gregorianum* I,11-40.
- WAFFELAERT, G. J. (1884). *Dissertation morale sur la malice du mensonge, et sur l'emploi de la restriction mentale et de l'amphibologie, suivie d'une étude sur le serment avec restriction mentale ou amphibologie*. Bruges: Vandenberghe-Denaux.