

LA MENTIDA, L'ENGANY I LA SEUA VALORACIÓ MORAL. UNA DEFENSA (PARCIAL) DE LA MENTIDA

Tobies GRIMALTOS

Resum

Tradicionalment s'ha considerat que, des d'un punt de vista moral, és pitjor mentir que enganyar sense dir res que es crega fals. I s'ha considerat que és així sense que importe quines siguin les intencions del parlant ni tampoc a quin tipus d'oient s'adrece. En aquest article es posa en qüestió això i se n'ofereixen les raons. Es defensa que, quan les intencions del parlant són perverses, enganyar l'oient tot dient una veritat pot ser moralment més reprovable que dir-li una mentida.

Paraules clau: mentir, enganyar, intenció, falsedat, inferència.

The lie, the deceit and their moral evaluation.
A (partial) defense of the lie

Abstract

It has been traditionally thought that, from a moral point of view, it is worse to lie than to deceive without saying something one believes to be false. And it has been thought that this is so regardless of the speaker's intentions or the kind of hearer addressed. In this paper, this view is challenged with a battery of reasons. It is argued that, when the speaker's intentions are perverse, it can be more morally blameworthy to deceive the hearer by means of saying a truth than by lying.

Keywords: lying, deceiving, intention, falsity, inference.

Introducció

La immensa major part de les coses que sabem o creiem les sabem o creiem per testimoni, és a dir, a través de la informació que altres ens proporcionen, siga de manera oral o escrita.¹ A més, molta d'aquesta informació és de tal tipus que ens resultaria

¹ Veieu J. LACKEY, 2006, p. 1.

impossible adquirir-la d'una manera directa i per nosaltres mateixos: quan i qui va inventar la impremta, quan va començar l'Hègira, a quina distància de la Terra es troba la Lluna, què ha desdejuntat un amic avui, etc. Les nostres accions i l'èxit d'aquestes depenen de la correcció de la informació de què disposem i, en conseqüència, de la fiabilitat dels nostres informants. Volem que ens diguen la veritat. I això comporta no sols que siguin sincers sinó que, a més, siguin ells mateixos bons adquiridors d'informació, que a l'hora de formar-se les creences, siguin fiables, que no tendisquen a creure i comunicar el que no és vertader.

Alhora, nosaltres mateixos som testimonis i informants d'altres i com a tals tenim també l'obligació de ser sincers i fiables. No hem de dir el que no sabem o el que creiem fals. Amb això n'hi ha prou? En aquest article defensaré que no, i això serà rellevant per al tema central del mateix: si hi ha una diferència moral substantiva entre mentir i enganyar amb la veritat. La meua tesi és que en parlar (en dir quelcom a algú) no sols tenim l'obligació de dir la veritat, sinó de no fer a consciència que l'altre adquireisca una creença falsa motivada per les nostres paraules.

La manera més clara d'incomplir aquesta obligació és mentir. El problema comença pel fet que no hi ha una definició de mentida universalment acceptada. Els clàssics a qui més es recorre quan es tracta de parlar de la mentida són Agustí d'Hipona i Tomàs d'Aquino. En *Contra mendacium*, Agustí d'Hipona havia dit: «Mendacium est quippe falsa significatio cum voluntate fallendi», és a dir, «Mentir és, certament, dir una cosa falsa amb la voluntat d'enganyar». El problema és si només això és mentir, si no es pot mentir també d'altres maneres. En *De mendacio* ja havia acceptat que es pot mentir sense dir res fals; havia dit que també menteix el qui, amb voluntat d'enganyar, diu quelcom vertader pensant que és fals. En discussió amb Agustí d'Hipona, Tomàs d'Aquino distingeix, en la *Summa Teològica* (II-II, q. 110), entre la *falsedat material*, la *falsedat formal* i la *falsedat efectiva*. La falsedat material consisteix a dir el que és fals, la falsedat formal rau en el fet de dir voluntàriament el que és fals, i la falsedat efectiva en la voluntat d'enganyar. Per a l'Aquinat, però, allò essencial de la mentida és la falsedat formal, és a dir, la «voluntat deliberada de proferir quelcom fals». Fins al punt que afirma que «qui diu una falsedat amb voluntat de dir-la, encara que resulte que el que diu és veritat, el seu acte en tant que voluntari i moral és fals, i sols casualment resulta veritat» (*Ibid.*). Així, doncs, des de la tradició medieval hi ha una concepció ben estesa del que és mentida que no requereix la falsedat, segons la qual per tal de mentir no cal dir res fals, sinó només creure que és fals, sempre i quan, és clar, es faça amb la voluntat d'enganyar.

Aquesta concepció ha arribat al present i sembla que és majoritàriament acceptada pels teòrics, tant teòlegs com filòsofs. Una de les definicions actuals de mentida que gaudeix de més acceptació és la que ofereix el filòsof britànic Bernard Williams en el seu llibre *Truth and Truthfulness* (Williams 2002: 96). Diu així:

6 | LA MENTIDA, L'ENGANY I LA SEUA VALORACIÓ MORAL. UNA DEFENSA (PARCIAL) DE LA MENTIDA
Tobies Grimaltos
p. 5-18

Entenc per mentida una assertió el contingut de la qual el parlant creu que és fals i que fa amb la intenció d'enganyar l'oient respecte d'aquest contingut.²

En definitiva, segons aquesta concepció, mentir és dir una cosa que es creu falsa amb la intenció que l'altre crega que és vertadera. Cal parar atenció a dues coses relatives a aquesta definició: a) La mentida és un intent d'enganyar i és tant mentida si ho aconseguix (si enganya) com si no. b) Si enganyar és ocultar la veritat a l'oient o produir-li una creença falsa,³ hi ha dues maneres en què, segons aquesta definició de mentida, es pot fracassar en l'intent d'enganyar: que l'oient no crega el que diem, o que ho crega però que, malgrat tot, el que diem no siga fals. En resum, la mentida és un tipus (d'intent) d'engany a través de la paraula, però hi ha altres tipus d'enganys lingüístics, enganys que es produeixen sense que qui parla diga res que siga fals. Un exemple paradigmàtic és el de sant Atanasi. El sant remava per un riu quan es va trobar amb els seus seguidors que el travessaven en sentit contrari. «On està el traïdor d'Atanasi?», li preguntaren aquells, i ell va respondre, amb tota la calma del món: «No està molt lluny». I els uns i l'altre continuaren el seu camí. Exemples com aquest, en què el parlant enganya l'oient sense dir res que siga fals ni que crega que és fals, es poden trobar fàcilment. Imaginem el diàleg següent:

Antoni: Demà és el meu aniversari i faré una festa de vesprada. Vindràs?

Carles: Tinc examen.

En aquest cas, Antoni, possiblement, entindrà que Carles no pot anar a la festa del seu aniversari, perquè té un examen a la vesprada i això és el que Carles volia que creguera. Però ell no ha dit, literalment, això. De fet, tenia l'examen de matí i a la vesprada volia anar a una altra festa. Carles ha enganyat Antoni sense mentir-li. L'ha induït a error tot fent una afirmació vertadera. Anomenarem aquest tipus d'engany *engany veraç*.

1. Mentida i engany

La qüestió és que existeix una tradició cristiana que han heretat també alguns filòsofs, com és ara Kant, que ha considerat que la mentida no està mai permesa, mentre que aquest tipus d'engany sí que ho estaria en ocasions. En definitiva, s'ha considerat que la mentida sempre és pitjor des d'un punt de vista moral que l'engany veraç. Per a Tomàs d'Aquino, «la mentida és mala per naturalesa». I Agustí d'Hipona havia dit en

² «I take a lie to be an assertion, the content of which the speaker believes to be false, which is made with the intention to deceive the hearer with respect to that content».

³ J. LACKEY (2013: 241) ha argumentat que hi ha dues maneres d'enganyar: 1) amagar la informació sobre si p , o 2) produir una creença falsa pel que fa a p .

De mendacio que ni tan sols per a salvar la vida d'un innocent era legítim mentir. Tant un Pare de l'Església com l'altre havien distingit diferents tipus de mentida, amb diferents graus de culpa, però havien advertit que encara que no totes eren igual de dolentes, totes ho eren, de dolentes. Tomàs d'Aquino distingia entre mentida *oficiosa*, *jocosa* i *perniciosa*. La mentida oficiosa és la que intenta fer bé a altri, i és menys culpable que la jocosa, que és la que es diu en bromes i per diversió, i ambdues són menys culpables que la perniciosa, que és la que es diu amb la intenció de fer mal. Diu l'Aquinat que com més gran és el bé que s'intenta menor és la culpa de la mentida. Ara bé, «tota mentida és pecat» (*ibid.*). Perquè, essent que les paraules són signes naturals de les idees, és antinatural significar amb paraules el que no es pensa.⁴

Entre els filòsofs, el cas paradigmàtic de la condemna absoluta de la mentida és Kant i el text seu que més comentat ha sigut en aquest aspecte és l'opuscle titulat *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* (*Sobre un presumpte dret a mentir per filantropia*) (Kant 2000). El text comença amb una cita de Benjamin Constant en la qual s'atribueix al filòsof de Königsberg una afirmació que, tot i que sembla que aquest no havia fet, no té inconvenient a assumir. És aquesta: si mentírem a un assassí que ens preguntara si un amic nostre a qui persegueix es troba refugiat a casa nostra, cometríem un delictes i una falta moral. Constant havia defensat que només tenim el deure de la veracitat envers aquells que tenen dret a la veritat, i sembla que l'assassí en qüestió no el té. Segons Constant, «cap home té dret a una veritat que perjudica un altre». És cert que caldria matisar una mica les paraules de Constant. Si qui pregunta és una autoritat justa i qui amaguem és un assassí, la nostra veritat perjudicaria l'assassí, però no podem dir per això que l'autoritat que ens ha preguntat no siga digna de la nostra veritat. Amb tot, sembla clar què és el que Constant vol dir, i és d'això del que Kant discrepa de manera radical: no importa a qui ens dirigim ni quines siguen les seues intencions; si no podem eludir la declaració, aquesta ha de ser veraç. I això per greu que siga el perjudici que pugui seguir-se per a qui declara o per a un altre.

És curiosa la semblança que hi ha, en aquest aspecte, entre el pensament d'un filòsof il·lustrat i laic com és Kant i el d'un dels Pares de l'Església com Agustí d'Hipona. Aquest darrer filòsof ja havia dit una cosa molt similar en *De mendacio*.⁵ Ni tan sols en cas que la nostra mentida pugui salvar la vida d'algú que recorre a nosaltres per tal que l'ajudem, seria permisible que mentírem. La raó del d'Hipona és que és preferible salvar l'ànima que el cos; la mentida no mata el cos, sinó l'ànima, i no s'ha de perdre la pròpia vida eterna per a salvar la vida temporal d'un altre. Però quina raó pot tenir algú com Kant? Hi ha un punt en comú a ambdós que és una obsessió general en els autors que condemnen en termes absoluts la mentida. Si el llenguatge és el mitjà d'expressió

⁴ Cf. *S 7*, lla-llae, q. 110, 3.

⁵ Cap. VI.

del pensament, quan diem allò que no pensem estem fent un abús i un frau. Fem que la paraula no acomplisca el seu fi i no tinga valor.

Kant és, pel que fa a açò, un cas extrem de rigorisme moral, fins al punt de fregar la superstició. Segons ell, qui menteix és responsable de totes les conseqüències perniciososes que se segueixen de la seua mentida. Així, arriba a dir que si dius una mentida i l'amic se n'ha anat realment i l'assassí el sorprèn en la fugida i el mata, se't pot acusar a tu com a originador de la seua mort. Però si dius la veritat, no tens cap responsabilitat en les conseqüències que se'n segueixen (per exemple, que l'assassí mate el teu amic) (Kant 2000: 63-64).

Per a Kant, el mal no està en el que es pugua esdevindre a partir d'aquell moment inicial en què es fa allò indegut, sinó que, com que aquell acte inicial és dolent, contamina tot el que ocorrega després com a conseqüència i en fa responsable l'agent. El que de fet s'esdevinga després són mers *accidents* d'un *acte* essencialment dolent, que és el que determina la naturalesa moral del tot. En canvi, si es diu la veritat (el que creguem que és la veritat), el dany que se'n segueixca no és obra de qui fa la declaració, sinó de la casualitat. Ser veraç, ens diu, és un manament sagrat de la raó que és exigit d'una manera incondicional i que no està limitat per cap conveniència (Kant 2006: 64). Hem de ser sincers: si estem, a pesar nostre, equivocats i la nostra creença és falsa, no se'ns podrà culpar.

2. Enganyar sense mentir

Com que per a molts autors mentir sempre és un mal, però de vegades convé i molt amagar la veritat, al llarg de la història s'han proposat formes d'enganyar bastant hipòcrites perquè, en el fons, és difícil dir que no són simplement mentides. Entre aquestes hi ha l'*equivoc* i la *reserva mental*. L'*equivoc* consisteix a fer una asserció ambigua, amb doble sentit, un d'obvi i fals i un altre d'ocult i vertader, de tal manera que l'oient capte només el sentit obvi i fals, però el parlant pugua excusar-se tot dient que allò asseverat és estrictament vertader, encara que siga en l'altre sentit, que és justament el que no s'ha captat i que ell sabia que no es captaria.⁶ Un exemple ens pot ajudar a entendre millor com funciona aquesta argúcia. Imaginem que dues persones, A i B, estan buscant mines explosives per tal de desactivar-les i recollir-les. A cadascuna d'elles li correspon examinar una àrea acotada. A odia B i vol causar-li dany, de manera que deixa moltes mines per desactivar dins del territori que ell havia de netejar. Quan B li pregunta a A si a l'àrea que ell ha explorat hi queda alguna mina i si pot ja caminar per allí, A li respon «Ací ja no hi ha cap mina». A sap que B entendreà que ja no hi ha cap artefacte explosiu allí. Però l'oració que ell ha emés pot significar totes aquestes coses:

⁶Veieu WILLIAMS, 2002, Cap. 5.

- 1) Ací no hi ha cap artefacte explosiu.
- 2) Ací ja no hi ha cap barreta de grafit de les que van en l'interior de les llapisseres.
- 3) Ací no hi ha cap jaciment de minerals.
- 4) Ací no hi ha cap moneda grega antiga equivalent a 100 dracmes.

D'altra banda, «ací» també és ambigu i podria significar tant «aquesta àrea que jo he explorat» com «aquest punt en el qual em trobe ara». A sap que B entendrà la seua oració com expressant 1). No sembla una excusa molt bona dir que el que ell volia dir, en canvi, era 2) o 3), per exemple. I això mostra una cosa que és ben important per al que volem dir i de la qual ens ocuparem més endavant.

Si emprar l'equívoc és deplorable, la reserva mental encara és, potser, més hipòcrita i lamentable. Aquest tipus d'ocultació de la veritat consisteix a afirmar en veu alta una cosa que és falsa i completar mentalment el que s'ha dit, de tal manera que l'oració sencera (suma del que s'ha dit i el que s'ha pensat) és vertadera. Per exemple, un sacerdot catòlic a qui se li pregunta: «És vostè sacerdot?» contesta de viva veu: «No, no sóc sacerdot» i mentalment hi afegeix «del temple d'Apol·lo». Com que, segons els defensors d'aquest artifici, Déu hauria captat el pensament complet, el sacerdot no hauria mentit.

Però, a què respon aquesta obsessió per condemnar terminantment la mentida alhora que es toleren altres formes d'engany, sempre i quan el que s'ha dit siga literalment vertader? Pel que fa als Pares de l'Església, la raó sembla prou clara: si enganyem dient la veritat, no hem atemptat contra cap manament i, per tant, no hem ofès Déu. I als autors que no poden al·legar aquests motius, quina raó els mena a aquesta preferència? Potser el fet que en aquests casos es pugua negar la responsabilitat del parlant: ell no ha dit res fals. Si a això li sumem una concepció de la responsabilitat moral d'encuny kantiana, segons la qual som responsables únicament del que està sota el nostre control, sembla més fàcil al·legar innocència o, almenys, refusar la culpabilitat. El que nosaltres diguérem era vertader, no podem controlar allò que l'oient arribarà a creure a partir de les nostres paraules. I si hem complert amb el precepte de dir la veritat, la resta de conseqüències no són responsabilitat nostra. Segons MacIntyre, per a Kant:

El meu deure és asseverar només allò que és veritat i les inferències errònies que els altres puguen extraure del que jo he dit o he fet [...] no son responsabilitat meua, sinó seua (MacIntyre 1994: 337).

En aquest sentit resulta pertinent recordar que, a diferència d'«enganyar», mentir no és el que es diu un *verb d'èxit*, ja que menteix tant qui, en dir el que creu fals amb la voluntat d'enganyar, aconsegueix el seu objectiu (enganyar l'oient) com qui no ho aconsegueix. L'acte realitzat (pel que fa a la mentida) és el mateix en un cas i en l'altre: en tots

dos s'ha mentit. Tanmateix, «enganyar», amb la veritat o no, sí que és un verb d'èxit. Podem intentar enganyar i no aconseguir-ho, i que ho aconseguim o no depèn en part de l'oient. En aquest cas, l'intent no defineix per si mateix l'acte. Així, si mentir s'esgota en l'intent, si l'intent mateix converteix l'acte en mentida, sembla que l'intent mateix ja porta en si tota la responsabilitat (tota la culpabilitat, si n'hi ha). Hom és culpable de mentir tant si hom assoleix el propòsit d'enganyar com si no. En canvi, en el cas de l'engany veraç, hom no és culpable, almenys no en la mateixa mesura, si hom no aconseguix el propòsit. I no ho és perquè, si no té èxit, el seu acte no és un engany ni tampoc una mentida. Per tal d'enganyar amb la veritat és necessària la col·laboració de la víctima d'una manera més activa que no pas en el cas de la mentida, ja que, en la majoria dels casos almenys, el parlant no pot enganyar si l'oient no realitza una determinada inferència, si no n'extrau una conclusió; és a dir, si no passa a creure alguna cosa diferent d'allò que *literalment* ha dit el parlant. Segons aquesta manera de raonar, en el cas de l'engany veraç, el parlant és responsable només de l'intent, però el resultat no s'hauria produït sense la participació activa del parlant. El parlant ha complert amb la seua obligació de dir la veritat. És l'oient qui ha inferit una cosa falsa a partir del que se li ha dit. Així, argumenten alguns, en el cas de l'engany veraç, el parlant és menys culpable que el mentider, perquè, per tal de ser-ho, aquest últim no necessita la col·laboració de l'oient, i és completament responsable de la mentida.

Considerem aquest cas. Joan ha d'ingressar uns diners que li deu a Pere. Però Joan decideix no ingressar-li-los a Pere, sinó posar-los en el seu propi compte, el del mateix Joan. Quan l'endemà Pere li pregunta si ja ha ingressat els diners, Joan diu que sí, que ja ho ha fet. Quan, en fer les comprovacions, Pere es queixa, Joan li assegura que ell els va ingressar ahir.

Si la mentida és dolenta perquè és una forma d'engany (un intent d'enganyar que sovint té èxit), per què aquest afany de certs autors de distingir-la d'aquesta altra forma d'engany que no comporta l'asseveració de res que es crega fals? Òbviament ens ocuparem només dels casos d'engany veraç intencional. En el cas que acabem de referir, Pere creurà, almenys en una primera instància, que Joan va ingressar els diners en el seu compte, el de Pere, la qual cosa és falsa. Però el que va dir Joan és literalment vertader. Al cap i a la fi, Pere li va preguntar si havia ingressat els diners, no li va preguntar, literalment almenys, si els havia ingressat en el compte de Pere. Aquesta és la diferència crucial: en el cas de l'engany veraç, a diferència de la mentida, el parlant no ha dit res que creguera fals. L'engany veraç comparteix amb la mentida la voluntat d'enganyar i, si tenen èxit, l'un i l'altra hauran aconseguit el mateix resultat: que l'oient es forme una creença falsa com a conseqüència de creure les paraules del parlant. En aquest sentit, mentida i engany veraç pretenen el mateix. La diferència entre l'una i l'altre és què és allò que es pretén que crega l'oient: en el cas de la mentida, es vol que crega les paraules del parlant (el que diu el parlant); en el de l'engany veraç, que crega una cosa distinta de les paraules que s'han dit però que aquestes semblen implicar.

3. Una distinció que no és clara

De tota manera, la distinció no és sempre tan clara com puga semblar. Hi ha casos en els quals, per la dificultat de fixar què és el que es diu i què és allò que merament s'implica, resulta molt difícil dir si realment s'ha mentit o només s'ha enganyat amb una veritat. Considerem aquest altre exemple. Abans d'eixir de casa, Maria li ha dit a Josep que pose una llavadora. Josep ho oblida. A mig matí, Maria, que no acaba de confiar en la memòria de Josep, li telefona per preguntar-li si ha posat la llavadora. Josep contesta que sí (i diguem que se'n va corrents a posar-la). Però la qüestió és que no l'havia posada encara aquest matí. Sembla obvi, a primera vista, que Josep ha mentit a Maria, que ha dit quelcom que era fals. I amb tot, això no és completament clar. Depèn de què entenem que forma part de l'oració emesa, què determina, per tant, la proposició expressada i què no, això és i dit més planament, què és el que ha dit vertaderament Josep. Es tracta d'un problema de fronteres entre semàntica i pragmàtica, del que es diu literalment i d'allò que les seues paraules comuniquen; un problema que no està resolt. Hi ha una interpretació possible de l'emissió de Josep segons la qual el que ha dit (tot i que siga forçant les coses) és vertader: és veritat que ha posat la llavadora, ho ha fet moltes vegades en el passat. Sé que això pot sonar una mica escandalós i d'un desvergonyiment absolut, però això no mostra que no siga veritat. El que mostra és que, sovint, no ens interessa tant el que les paraules signifiquen literalment com allò que comuniquen, allò que volen fer creure a qui les escolta. Alguns dels que entren aquest tipus de trampes diuen que la culpa és de qui ha preguntat. «Que haguera preguntat bé», diuen. Forma part de la pregunta que ha fet Maria alguna restricció temporal com «recentment» o «aquesta vegada» o «quan t'he dit»? Ha preguntat Maria si Josep ha posat la llavadora recentment o aquesta vegada, etc.? Es cert que això és el que Maria volia dir, però ho ha dit realment?

El que volem mostrar amb aquest tipus d'exemples és que les fronteres entre mentida i engany veraç no són en absolut clares i que, potser, el que importa no és tant si el que es diu és (o es creu) vertader o no (que no sempre és clar) sinó si es fa amb la pretensió que l'oient es forme una creença falsa, una creença falsa que nosaltres podem anticipar quasi amb tota certesa i que és la que nosaltres volem que es forme. Considerem aquest altre exemple d'engany veraç que ens presenta Williams, perquè mostra una altra qüestió interessant:

«Algú ha estat obrint el teu correu», et diu amablement una persona, i tu, que confies en aquesta persona, entens que no va ser ella mateixa. Si descobreixes que va ser la mateixa informant, hauràs d'acceptar (tot i que amb les dents apretades) que el que va dir era veritat (Williams 2002: 96).

El que la persona ha dit era estrictament veritat. Ara bé, és veritat també que creia el que ha dit? Una cosa sembla clara: la creença que l'oient ha adquirit i la que té el parlant

no són exactament la mateixa. De fet, són completament oposades. Mentre que qui ha parlat creu que ella i només ella ha estat obrint el correu de l'oient, l'oient creu que algú distint de qui parla ha estat obrint el seu correu. És cert que qui parla creu que és veritat que algú ha estat obrint el correu de l'oient, que l'oració «Algú ha estat obrint el teu correu» és vertadera o expressa quelcom vertader. Però aquesta oració és vertadera siga qui siga qui haja estat obrint el correu, i ella no *accepta*⁷ que algú més que ella mateixa haja estat obrint el correu: ella no creu que algú, siga qui siga, ha estat obrint el correu de l'oient, el que creu és que ella i només ella ha estat obrint el correu. Tampoc el parlant creu que algú, siga qui siga, ha estat obrint el seu correu, ja que ell ha descartat que la persona en qüestió siga qui li ho ha dit. Hi ha un sentit important, doncs, i al meu parer l'únic rellevant, segons el qual en aquest cas qui parla no pot creure allò que ha fet creure a l'oient (i que sap que li ha fet creure). Allò que són possibilitats per a l'un i per a l'altre són completament oposades.

4. És millor enganyar sense haver de mentir?

Però el problema no és sols, ni principalment, que les fronteres entre mentida i engany veraç no siguin clares en alguns extrems; que hi haja zones grises entre ambdues coses, per bé que això és una raó suficient per a sospitar del fet que preocupar-se per enganyar sense mentir pot resultar quelcom una mica espuri. Amb tot, la qüestió principal és quina és, si és que n'hi ha alguna, l'especificitat de la mentida que justificaria el seu complet rebuig o un rebuig major que el de l'engany veraç, davant del qual hi hauria una major tolerància.

Respecte d'això, Joseph Kupfer considera que tant la mentida com l'engany veraç (que ell anomena *non-lying linguistic deception*) suposen una traïció a l'oient feta amb les pròpies armes d'aquest últim: el llenguatge. Però pensa que en el cas de la mentida la traïció és major perquè la persona enganyada «és atacada directament i completa amb l'instrument lingüístic compartit» (1982: 115). En la mentida s'ofereix una falsificació completa que l'oient accepta de manera passiva. Contràriament, en l'engany veraç l'oient hi té una participació activa, ja que ha de fer una inferència a partir d'allò que el parlant ha dit. Se li deixa ocasió per a la defensa, diu Kupfer, es deixa espai al seu raonament per a completar l'atac; ha de ser «quelcom així com el còmplice del procés d'engany». En la mentida, en canvi, abusem del llenguatge d'una manera més flagrant, ja que l'emprem per a dir «el que és completament oposat a allò que creiem vertader». I conclou:

⁷ En el sentit tècnic de Stalnaker, segons el qual «acceptar» és un concepte més ample que la creença, dins del qual cauen nocions com pressuposar, postular, assumir i suposar. Acceptar una proposició és tractar-la com a vertadera, és actuar com si es creguera, es crega realment o no. Veieu STALNAKER (1984: 79-80).

Tal vegada és la manera flagrant amb què fem al respecte a l'enganyat com a usuari del llenguatge allò que confereix indignació a l'expressió «mentida descarada». Mentir requereix desvergonyiment i fredor en el propòsit perquè puguem enfrontar-nos a l'altre amb una falsedat «completa-en-si-mateixa» (115).

En síntesi, els elements negatius (inherents) a tota mentida (exitosa) són, segons Kupfer, a) la immediata restricció de la llibertat de l'enganyat, cosa que alhora inclina el mentider a la falta de respecte per les persones, i b) «l'auto-oposició o el conflicte intern implícit en dir el que es descreu» (102). En la seua opinió, aquests desvalors inherents a la mentida serveixen per a mostrar la diferència entre la mentida i l'engany veraç. També Chisholm i Feehan (1977: 153) consideren que la mentida és pitjor que l'engany veraç, perquè l'oient té dret a esperar que el parlant mateix crega allò que diu, i aquest dret es viola amb la mentida, però no amb l'engany veraç. Tanmateix, com hem dit i argumentat, no és clar que el parlant mateix crega el que diu en un cas d'engany veraç. La persona que avisava que algú havia estat obrint la nostra correspondència no sembla que crega el que diu si «algú» significa «algú, siga qui siga», i no algú en concret.

Amb tot, potser les coses siguen tot el contrari del que aquests autors diuen. No podria ser pitjor l'engany veraç que la mentida des d'un punt de vista moral?

El primer que hauríem de considerar és, d'una banda, què es pretén aconseguir enganyant l'oient, és a dir, si la mentida o l'engany veraç són benintencionats o malintencionats, i de l'altra, si l'oient és innocent o cerca la nostra informació amb pretensions perverses. Dit altrament, hem de tenir en compte quins motius i quines conseqüències previstes tindria el nostre engany si es produïra. Així, si allò que pretenem aconseguir és una cosa bona (com ara protegir la nostra vida o la d'altri d'un assassí), potser fins i tot aquests autors tinguen raó. No està gens malament, des d'un punt de vista estètic i de satisfacció personal, convertir un assassí en còmplice del seu propi engany. Aconseguir enganyar-lo, fer que crega una cosa falsa –cosa que ens lliurarà d'un perill o bé en lliurarà d'altres– sense haver de mentir pot suposar una satisfacció doble (o triple): assolirem els nostres propòsits i ens mostrarem a nosaltres mateixos la nostra capacitat d'enginy, sense haver hagut d'infringir (la literalitat d') una norma. Potser aquesta siga una bona justificació per a enganyar sense mentir, però està lluny de la que oferien els anomenats Pares de l'Església o el mateix Kant. En qualsevol cas, però, no hi ha dubte que Williams està encertat quan afirma: «si l'engany està justificat, com ara en defensar un fugitiu innocent, alguna cosa està malament si hom considera que és més honorable trobar paraules enganyívoles que dir una mentida» (107). Imaginem, però, que una amiga ha tingut un accident de cotxe, en el qual ha mort el seu fill. Ella és a l'hospital ferida greument. Quan anem a visitar-la ens pregunta pel seu fill. Suposem que li diem que, tot i que ferit, va eixir del cotxe pel seu propi peu, la qual cosa és veritat, però li ocultem que immediatament després es va desplomar i ja no va poder ser reanimat.

Hem fet això per tal d'evitar-li, en les condicions en què està, el dolor de la pèrdua. Però, hi ha molta diferència entre enganyar-la d'aquesta manera i simplement dir-li la mentida que el seu fill està ferit, però prou bé? No sembla que l'engany comporte més consideració per ella que la mentida.

5. Intencions, mentides i enganys

I quan la intenció del parlant és perversa? Què direm en casos com aquell en què Joan enganyava Pere dient que havia ingressat els diners? Quan la nostra intenció és dolenta, quan allò que pretenem és causar algun dany o perjudici a l'oient (sense cap justificació moral), aleshores no està tan clar que, des d'un punt de vista moral, mentir siga pitjor que enganyar dient una veritat. Pensem que l'engany veraç necessita més elaboració, més premeditació podríem dir; entranya una major sofisticació de pensament. Comporta pensar en com fer per tal que l'oient inferisca una cosa falsa a partir del que diem. Ens aplofitem de la seua racionalitat, del nostre coneixement de les normes que regulen les converses, de com és probable que s'interpreten les nostres paraules atès el context. Fem còmplice l'oient del seu propi engany, el fem culpable del seu propi engany. Ha inferit el que no havia d'inferir. Però nosaltres hem fet el possible perquè realitzara aquesta inferència. Ho hem arranjat tot perquè així ho fera. Hem abusat de la seua capacitat racional d'interpretar les nostres paraules de la manera que resultava més racional fer-ho atesa la seua confiança i la seua bona voluntat. Ens hem aprofitat del fet que ell crega que volem transmetre-li una informació veraç per a possibilitar que acabe creient una falsedat. Pensem en el cas en què Carles rebutjava assistir a la festa d'aniversari d'Antoni dient que tenia examen. L'única manera en què les paraules d'aquell resulten rellevants és interpretant que la raó per la qual no hi podia assistir és que té un examen en les hores pròximes a la festa, i d'això es val Carles. Certament, Carles no ha dit res que fora fals, però semblaria una molt mala justificació al·legar que al cap i a la fi ha sigut Antoni qui ha inferit això, qui ha arribat a pensar que Carles no pot anar a la seua festa perquè ha d'estudiar, i que Carles no ha dit tal cosa. És voler transferir-li a l'oient la culpa del seu propi engany a través d'una maquinació i un ardit. En aquest sentit, la mentida completa, a cara descoberta, podríem dir, afirmar una cosa que se sap o es creu falsa és, paradoxalment, més honest i més íntegre, perquè el mentider assumeix tota (o quasi tota)⁸ la responsabilitat del fet que l'oient es forme una creença falsa. Aleshores, no sembla just dir, com fa Kupfer, que se li deixa a l'oient ocasió per a la defensa, almenys per a una defensa que siga essencialment distinta de la que hom pot tenir davant de la mentida. És veritat que sempre és possible no creure el parlant. Però si el creiem, aleshores és molt difícil, en el cas de l'engany veraç,

⁸ Quasi tota, perquè, fet i fet, l'oient ha de creure les paraules del parlant perquè l'engany es produísca.

no creure també allò que resulta tan fàcil inferir.⁹ Més aviat, podríem dir que pràcticament no creiem el que diu, sinó el que inferim. Quan Carles diu que té examen, l'única manera de fer sentit del que diu és pensar que té l'examen aquesta vesprada (o potser demà). «Tinc examen» no té un sentit complet, necessita ser completada amb un complement de temps. Ben mirat, calen més raons per a no formar la creença falsa que motiva l'engany veraç que la que motiva la mentida. Per a no acceptar la paraula del parlant en el cas de la mentida, n'hi ha prou de pensar que el que diu és fals. Per tal d'evitar l'engany en el segon cas cal pensar o bé que el que diu és fals o bé que, essent vertader, pretén fer-nos creure quelcom fals. Per tal d'evitar l'engany, Antoni hauria de pensar que o bé es fals que Carles té un examen o bé, tot i que siga vertader, no és aquest fet la raó per la qual no assistirà a la seua festa. Així que cal una major suspicàcia –per part de l'oient– per a descobrir un engany veraç que una mentida. Amb la qual cosa, podríem concloure, l'engany veraç perjudica més la institució del llenguatge que no la mentida, almenys en casos com aquests.

Així que no sembla, doncs, una menor falta de respecte l'engany veraç que la mentida, ans al contrari, sembla una burla més gran; una burla que, a més a més, també produeix, segons l'expressió que usava Kupfer, «allò oposat completament al que creiem vertader». És com al·legar que la culpa la té l'altre per no haver-nos fet bé la pregunta o no haver-nos interpretat correctament, per haver anat més enllà, pel seu compte i risc, del que s'ha dit; per haver inferit el que és fals –és ell qui ha arribat a creure una cosa falsa!– quan no se li ha donat pràcticament cap altra opció i quan s'han fet tots els possibles, s'ha dissenyat tot, per a assegurar-se que així fora. No es tracta d'un mer accident, o quelcom no intencionat, que l'oient arribe a creure una cosa falsa; tampoc no ha estat un problema de falta de prudència o de racionalitat per part seua; ha arribat a creure-ho perquè nosaltres hem volgut que ho fera així i sabíem com aconseguir-ho, justament aprofitant-nos de la seua racionalitat i la seua bona fe. No sols hem abusat de la seua confiança (com en el cas de la mentida), sinó de la seua racionalitat o raonabilitat. Que damunt es carregue l'oient amb la responsabilitat de l'error sembla el sùmmum de la impudícia i del cinisme. I respecte de la «fredor» i el «desvergonyiment» als quals al·ludia Kupfer, sembla que aquests poden ser tan necessaris o més per a construir un mecanisme que assegure una inferència falsa que se sap que serà la que capte l'oient, que per a dir simplement el contrari del que es creu. En qualsevol cas, si realment fera

⁹ Com adverteix Jennifer Saul (2012: 81), hi ha enganys veraços (*misleadings*) en els quals potser l'oient ni tan sols ha hagut de fer cap inferència. Segons les regles de la lògica, si «P i Q» és vertader, aleshores, «Q i P» també ho és. Per tant, si és veritat que Maria i Josep es casaren i és veritat que tingueren fills, aleshores és veritat tant que «Maria i Josep es casaren i tingueren fills» com que «Maria i Josep tingueren fills i es casaren». Fet i fet, sempre hi podem afegir: «tot i que no en aquest ordre». Però si dic «Maria i Josep es casaren i tingueren fills», l'oient entendrà que les coses van ocórrer en aquest ordre. Així, si el cas és que Maria i Josep primer tingueren fills i després es casaren, puc enganyar dient la veritat «Maria i Josep es casaren i tingueren fills», i l'oient captarà directament la falsedat que les coses van ocórrer en aquest ordre.

falta més fredor per a mentir que per a enganyar amb la veritat, això tampoc no parlaria en contra de la primera davant del segon; pot ser simplement que optar per l'un en comptes de l'altra siga només un símptoma de covardia. Al cap i a la fi, en assumptes legals i en d'altres, sempre és més difícil mostrar que es volia enganyar amb la veritat que no que s'ha mentit, i per tant pot resultar una millor estratègia per a protegir-se de les conseqüències. Cosa que, òbviament, no ho fa millor des d'un punt de vista moral.

Finalment, i contràriament al que deien Chisholm i Feeham, no és tant, o no sols, que l'oient tinga dret a esperar que el parlant mateix crega allò que diu, sinó que l'oient té dret a esperar que el parlant crega allò mateix que vol fer-li creure a ell i no *sols el que ha dit*. I això comporta que el compromís amb la veracitat per part del parlant no pot consistir merament a no dir el que no sap o no creu, sinó, més aviat, a no tractar d'enganyar l'oient i a fer per evitar que l'oient es forme una creença falsa a partir de les nostres paraules.

6. Però no tots tenen dret que els diguem la veritat

Això val, però, només davant d'aquells que tenen dret a la veritat. Tenim el deure de no portar a engany els nostres oients, les nostres assercions han de tenir un contingut del qual ens sentim segurs (hem de saber allò que comuniquem) i han d'expressar el que veritablement creiem, no sols una cosa que sabem que és vertadera. Però aquesta regla val només *prima facie*, no pot ser una regla universal i sense excepcions. No tots (en tots els contextos) tenen el dret que els transmetem els nostres coneixements i tots els nostres coneixements sobre qualsevol cosa. Hi ha contextos en els quals no tenim cap deure de dir el que sabem, hi ha persones (en contextos) que no tenen cap dret que els diguem el que sabem. No el té l'assassí del qual parlava Kant, no el té qui pretén traure'ns la informació a la força i sense cap autoritat moral, ni el té el tafaner preguntaire. En casos com aquests, sobretot en els casos de més risc i de possibles conseqüències més tràgiques, preocupar-se excessivament per enganyar sense mentir sembla, més que una mostra d'integritat, una patologia moral. Afirmar, com feia Kant, que si diem la veritat no som responsables de les seues conseqüències i que el dany que se seguisca d'una declaració veraç no és obra de qui l'ha feta, sinó de la casualitat, està molt prop de la superstició o del misticisme i suposa una excusa molt dolenta. Que mentir siga dolent no implica per si mateix que no es puga mentir en cap circumstància ni per evitar un mal major. Si puc evitar (o almenys intentar-ho) que un assassí mate un amic meu simplement mentint i dient que no és a casa meua, crec que no sols és permisible, sinó que estic obligat a fer-ho. Dir la veritat en tals circumstàncies, si no és col·laborar en la comissió d'un assassinat, s'hi acosta prou.

En casos menys dramàtics i més quotidians, potser sí que és preferible no comunicar coneixement sense haver de mentir. Però les raons d'aquesta preferència segurament tenen més a veure amb el propi respecte, al fet de no haver de rebaixar-se a infringir una

norma, que no amb alguna cosa que li devem a l'oient. Si la insinceritat (siga del tipus que siga) és incorrecta perquè atempta contra la confiança que ens devem els uns als altres, no té sentit preocupar-se per ella quan no existeix o no és recíproca per raons justificades.¹⁰

Referències

- SAN AGUSTÍN, *Obras completas de San Agustín* (41 vol.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2010.
- R. M. CHISHOLM; T.D. FEEHAN, «The intent to deceive». *Journal of Philosophy* 74, 1977, p. 143-159.
- I. KANT, «Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía». Trad. de Juan Miguel Palacios, dins: *Teoría y práctica*. Madrid: Editorial Tecnos, 2000, p. 61-68.
- J. KUPFER, «The Moral Presumption Against Lying». *Review of Metaphysics* 36, 1982, p. 103-126.
- J. LACKEY, «Introduction», dins: J. LACKEY; E. SOSA (eds.), *The Epistemology of Testimony*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- J. LACKEY, «Lies and Deception: An Unhappy Divorce». *Analysis* 73.2, 2013, p. 236-248.
- A. MACINTYRE, «Truthfulness, Lies, and Moral Philosophers: What Can We Learn from Mill and Kant?». *Tanner Lectures on Human Values*, 1994, p. 309-369, delivered Princeton University, en: www.tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/macintyre_1994.pdf.
- J.M. SAUL, *Lying, Misleading, and What is Said. An Exploration in Philosophy of Language and in Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- R. STALNAKER, *Inquiry*. Cambridge: MIT Press, 1984.
- B. WILLIAMS, *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

Tobies GRIMALTOS
Universitat de València
tobies.grimaltos@uv.es

Article rebut: 6 de juny de 2016. Article aprovat: 6 de febrer de 2017

¹⁰ La investigació que ha conduït a aquest treball ha estat finançada com a part del projecte FFI2009-09686: Alternatives, creencia y acción. Ministerio de Ciencia e Innovación. 2013. Agraisc a Sergi Rosell els seus valuosos comentaris.