

LA PERFORMATIVIDAD DE LA MENTIRA EN SAN AGUSTÍN

MEGAN ZEINAL

San Agustín escribe en profundidad sobre la mentira, *magna* cuestión que considera tan inmiscuida en lo cotidiano. Su reflexión está principalmente concentrada en dos obras: *De mendacio* (394) y *Contra mendacium* (420), escritos breves en los que examina las particularidades concernientes a la mentira y aborda los fundamentos, dinámicas y consecuencias que le son propias.¹ A través de una genealogía de la revelación bíblica, el de Hipona identifica las raíces del falso testimonio, distingue sus diversas expresiones y recorre el abanico de declaraciones y complejidades que la engendran. Registra con ojo cabal los matices específicos de la dinámica mendaz y polemiza los relatos que han intentado, con cierta eficacia, relativizar las secuelas que deja a su paso. Reconoce que la mentira es una de las figuras más recurrentes e intrincadas del lenguaje y aborda en su *corpus*, con dedicación incisiva, los espinosos aspectos antropológicos, metafísicos, políticos, teológicos y éticos que se entrecruzan.

Entre sus reflexiones sobre la mentira, el obispo advierte de distintos recursos discursivos que hacen patente su carácter polifacético, modos de mentira constituidos por la unidad del género, pero diversos en sus especificidades. Entre estos incluye las múltiples expresiones que bordean y cortejan las variadas manifestaciones, como: la falsedad, el fingimiento, el ocultamiento, la hipocresía, el disimulo, la simulación, el fraude, la calumnia y el perjurio.²

La trayectoria de Agustín, demuestra su reparo ante el lenguaje mendaz. Ningún otro pecado de la lengua tiene tanto protagonismo en sus escritos. A lo largo de su vida se fue abriendo a nuevos registros verbales que forjaron un giro en su relación con el lenguaje. Las denuncias de engaño presentes en sus implicaciones en disputas, sermones, prédicas y cartas reflejan la obra de un hombre que no solo escribió, sino que puso su cuerpo y lengua a disposición de denunciar y desenmascarar el discurso engañoso y manipulador.

¹ Se puede rastrear ya, en algunas obras de su juventud, algunas consideraciones dispersas acerca de la mentira. Véase: *Soliloquiorum* (386), *De Magistro* (389) y *De utilitate credendi* (392).

² El uso agustiniano de estos términos es de alguna manera flexible, frecuentemente los usa como sinónimos de mentira. También los utiliza para referirse a su acción en específico, y en ese caso, describe y le asigna la especificidad o esencialidad que le es propia, aunque luego vuelva a utilizarlo para referirse en sinonimia a una forma de engaño.

El siguiente escrito presenta un abordaje sobre la mentira, el perjurio y la calumnia, desarrollado en relación con la dimensión realizativa y eficaz del lenguaje mendaz en el pensamiento agustiniano. Será el cometido de las siguientes páginas presentar interrogantes que permitan entrar directamente en contacto con la especificidad del planteamiento e indagar por qué los motivos por los cuales el obispo aborda tan extensamente el problema de la mentira. ¿A qué se está enfrentando a la hora de presentar con tanta insistencia esta temática?³

Se expondrán los diversos aspectos relacionales que la falsa declaración conjuga para extender un análisis de los fundamentos y alcances filosóficos de la mentira como acción lingüística.⁴ La calumnia y el perjurio serán aquí considerados actos del lenguaje derivados de la mentira y continentes de la esencialidad de su género. Se presentará alguna de sus particularidades específicas para hacer presente ciertas diferencias propias de la naturaleza de su manifestación.

En *De Mendacio*, Agustín se esfuerza en conceptualizar de modo definitorio y determinante la acción mentirosa, singularizando su dinámica fundamental. Un emprendimiento que busca la captación de un espíritu específico y característico que subyace a la proliferación de la mentira; y que no solo incluye, sino que se diferencia por la intuición de que no es sencillamente reductible a la afirmación de una broma o del habla en falso.⁵ Quien miente, dice Agustín, lo hace seriamente y no bromeando. Así, en la diferenciación entre la figura del error y de la mentira, el obispo reflexiona sobre el ánimo y disposición del hablante: quien yerra, señala, lo hace sin ánimo de engañar, aunque no diga cosas verdaderas. Se puede engañar sin tratar de engañar y, por consiguiente, sin mentir, dado que, cuando se yerra, se cree en lo que dice aun cuando sea falso. Inicialmente, la mentira puede diferenciarse conceptualmente del error según el emplazamiento de la creencia, pues, quien declara un hecho digno de ser creído o que en su opinión es verdadero, no miente aunque la representación del hecho sea errónea. No se miente cuando se dice una cosa falsa en la que se cree o de la que se tiene lo opinión de que es verdadera.⁶

³ Será el cometido de estas páginas especificar contra quien se opone Agustín. ¿Contra qué otras comprensiones del fenómeno de la mentira se está articulando su propuesta?

⁴ Siendo una nominación contemporánea, no hay en los escritos de Agustín un desarrollo determinante del carácter realizativo de la mentira como tal, pero, aun así, el planteo de su estructura y dinámica no deja de estar ligado al concepto esencial de *acción lingüística*.

⁵ *Quaest. in heptat.* 145.

⁶ *De mend.* III, 3. «... *si credit aut opinatur verum esse quod dixit*».

La mentira comienza con el empleo de un lenguaje encubridor, que no cree verdaderamente lo que dice, ofrece una resistencia interna y una tergiversación externa. No hay una adherencia entre creencia y expresión, sino una compleja y alejada bifurcación entre lo que se cree y lo que se dice. Quien miente «tiene una cosa en la mente y expresa otra distinta con palabras u otros signos».⁷ El núcleo de duplicidad emergente, es una fragmentación de la disposición, de ahí que la principal clave de identificación de la mentira sea presentada por Agustín en función de la intención del hablante. En su figura prevaleciente, el falso testimonio no es un estado sino un acto intencional. En sus palabras: «... decir una cosa falsa con la determinada intención de engañar es manifiestamente una mentira».⁸

Agustín en *De mend.* IV, 5 se pregunta si solamente se habla de mentira cuando se dan las condiciones que especifica, abriendo su descripción a una posible ambigüedad no abarcada. Sin embargo, luego de esta mención, continúa con otros planteamientos, dejando la cuestión sin una respuesta definitiva. Vermeersch interpreta que Agustín solo ofrece una incertidumbre retórica que se consolida en una definición del engaño a partir de la intencionalidad. En oposición, Faure piensa equivocada la intencionalidad como elemento esencial de la mentira. Siedarski 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.

Según Gramiga, el obispo no se refiere a una explícita intencionalidad de engaño ajena 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 ya suficiente con proferir palabras falsas.⁹ Una visión que no resuelve las siguientes afirmaciones de Agustín, en donde claramente introduce la intencionalidad como el elemento constitutivo del engaño.

⁷ *De mend.* III,3.

⁸ *Ibidem.*

⁹ Vermeersch, A. (1920) «De mendacio et necessitatibus commercii humani», *Gregorianum* I,11-40, Faure, I. B. (1847) *Enchiridion, De Fide, Spe et Caritate* S. Aureli Augustini. Napoli (Primera Edición), Sieradsky, A. (1952). *Mendacium. A Study and comParison of St. Augustine's and St. Thomas' teaching on the lie*, Angelicum, Rome, en Gramigna, R. (2016). «La mentira en San Agustín» en *deSigniS*, v. 25, 44-56, pág. 51.

Al veraz y al mentiroso no hay que juzgarles por la verdad o falsedad de las cosas en sí mismas, sino por la intención de su opinión. Se puede decir que yerra o que es temerario el que afirma algo falso, si piensa que es verdadero, pero no se le puede llamar mentiroso, porque no tiene un corazón doble en lo que dice, ni desea tampoco engañar, sino que se engaña él mismo.¹⁰

La génesis de la mentira compromete la significación falsa de una cosa unida a la voluntad de engañar, un lenguaje enfrentado al propio pensamiento, que exterioriza con pretensión. El mentiroso «... tiene un corazón doble, es decir, un doble pensamiento: uno el que sabe u opina que es verdad y se calla, y otro el que dice pensando o sabiendo que es falso».¹¹ La falsificación, la farsa, la inverosimilitud y la doble voluntad deliberada de proferir algo falso también son expresiones, acciones de una subjetividad de interioridad fisurada que se rebela contra sí misma y su propio discurso.¹² En su núcleo más íntimo, el mentiroso presenta una fractura, una «doble» o incompatibilidad entre lo que se sabe, se piensa y aquello que se externaliza mediante signos de lo que se sabe o se piensa.¹³ Es la intencionalidad la implicada en operar y crear un discurso dual. La representación se da la espalda a sí misma para expresar una disyuntiva.

La potencia de la mentira está contenida en la resistencia contra la unidad proposicional, contra la unidad más íntima del hablante y su expresión emerge de un desdoblamiento de la voluntad. Ella es el espejo, la concreción de un desfase, de una incoherencia entre interioridad y expresión que no da cuenta de desacierto o inexactitud, sino de falta de integridad, de una subjetividad que activamente se disocia. Por su parte, la mentira no tiene directa relación con la ignorancia pasiva o con el desconocimiento de lo que se afirma, sino con la inequidad y complejidad de una voluntad que se desvía por el propio peso de su intención.¹⁴ Su acción siempre implica un esfuerzo natural y autónomo. El mentiroso debe tomar posesión y control del discurso, debe hacerse titular de la narrativa que está creando.¹⁵

Esta conceptualización agustiniana es formada a partir de Rom. 10, 6:10, cuando Pablo define «palabra de fe» a través de la cercanía entre boca y corazón, y no entre palabra y

¹⁰ *De mend.* III,3.

¹¹ *De mend.* I, 3. Agustín, en sus escritos frecuentemente pone en relación de sinonimia los términos *cor* y *mens* y hace uso de ellos con un mismo propósito.

¹² *Contra mend.* XII, 26.

¹³ *De mend.* III,3.

¹⁴ *Conf.* XIII, 9, 10: «*Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror*».

¹⁵ Griffiths, P. J. (2004). *Lying: An Augustinian Theology of Duplicity*. Wipf and Stock Publishers, Oregon, pág.27.

realidad.¹⁶ Una correspondencia que presentada en su revés muestra que la mentira revela el desorden de una separación entre el corazón y la lengua que destruye un modo de relación íntimo, intrínseco. En lo que refiere, el error acarrea una ignorancia consecuente, quien se equivoca tiene en los labios lo que lleva en el corazón. A pesar de la torpeza, se preserva una congruencia interna; en cambio, en la mentira hay un contrasentido deliberado que provoca contradicción. El mentiroso se contradice a sí mismo. La palabra como signo, símbolo y artífice de comunicación, es errónea cuando en ella se proyecta una incongruencia y ambivalencia entre la cosa significada y el signo expresado, mientras que la dualidad de la mentira no profiere la falta de correspondencia entre lo dicho y la cosa.¹⁷ La palabra falsa, caracterizada por la figura del corazón doble, es contenedora de un doble pensamiento (*duplex cogitatio*), que no solicita de confrontación con el referente significado, sino del resguardo de una relación de integridad y correspondencia entre el contenido anímico y la expresión verbal.

Puede que la principal contribución del obispo al estudio del engaño es, por una parte, la comprensión de la mentira como falsedad objetiva y, por otra, la introducción de una concepción de falsedad subjetiva caracterizada por la incongruencia entre pensamiento y palabra, así como entre palabra e intención. Gramiga asegura que hablar de mentira en los primeros escritos de Agustín, es hablar de subjetividad y de una peculiar correspondencia del alma para consigo misma.¹⁸ De ahí que, como señala Derrida, «el proyecto de una historia de la mentira no debería asemejarse a nada de lo que podríamos denominar la historia de un error».¹⁹

El de Hipona reconoce que la diferencia entre la mentira y el discurso erróneo se traduce en una intrincada y superpuesta relación entre engaño y autoengaño. Ambos constituyen un movimiento de negación y autonegación en que existe una considerable secuencia de matices, pues, «quien expresa lo que cree o piensa interiormente, aunque sea eso un error, no miente. Miente el que tiene una cosa en la mente y expresa otra distinta con palabras u otros signos».²⁰ Sin ahogar el conflicto en una revisión de la composición y comparación de las relaciones intersubjetivas, Agustín hace intervenir a la intención para esclarecer y describir con nitidez los horizontes de la mentira,

¹⁶ Rom. 10, 6:10. «La palabra está cerca de ti, en tu boca y en tu corazón, esta es la palabras de fe que anunciamos. Porque si profesas en tu boca al señor Jesús y crees en tu corazón que Dios lo ha resucitado entre los muertos, serás salvo».

¹⁷ Gramigna, R. (2016). «La mentira en San Agustín» en *deSigniS*, julio-diciembre, V. 25, 44-56, pág. 46.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Derrida, J. (1995). *Historia de la mentira*, Prolegómenos, Buenos Aires, pág 2.

²⁰ *De mend.* 1, 3.

identificándola como una «... aseveración intencionada para inducir a error».²¹ Si bien ambas se diferencian y ramifican a partir de un movimiento de autonegación, para el obispo existe un enmarañado, pero delicado límite. Así lo intuye cuando afirma: «(q)uedaría por ver si, en efecto, el mentiroso esté completamente al corriente de la verdad que oculta».²² La dificultad radica en el refugio que crea el movimiento del engaño. Este produce un circuito simbiótico entre la intencionalidad y la mentira, donde la intencionalidad siempre se mantiene a resguardo de la mentira, y la mentira a resguardo de la intencionalidad. Por esta razón, en la línea de pensamiento del obispo, difícilmente se podrá probar si alguien miente deliberadamente²³ o si en realidad se engaña a sí mismo.

La verdadera pretensión de un enunciado se esconde en el escurridizo terreno de la intimidad, custodia del propósito de cualquier locución. El receptor no es capaz de conocer la intención engañosa de quien miente y es en función de esa imposibilidad que la mentira fecunda su eficacia. Mientras el receptor no reconozca la intención de engaño, la mentira sigue su curso, puesto que, si llegase a establecer que tiene la intención de mentir, no le creería y su mentira ya no sería eficaz. Resulta llamativo el modo en que el mentiroso logra refugiarse y escoger el esquivo argumento de la falta de intencionalidad de la mentira para desvincularse de ella, profiriendo una reproducción consecutiva y circular de ella.²⁴

Agustín profundiza poco en la posibilidad de un lenguaje gestual, capaz de contribuir a transparentar la intención de engaño o en advertir formas de proteger al hombre del engaño ajeno. Lo que más le inquieta son los múltiples y tórpidos intentos en los que el hombre emplea su inteligencia para hacer inocente su torpeza; como creyendo absolver la vileza en su acción, se encierra en una circularidad constante y reincidente entre engaño y autoengaño.²⁵ El encuentro de fragilidad y cobardía a la que llega no es lo que priva de luz, sino la necia justificación de esta, a sabiendas del perjuicio que contrae. Es el autoengaño que habilita el engaño —y que, a su vez, se reproduce también a raíz de este— ocultamiento del camino de la acción humana.²⁶ Según el obispo, las mentiras no se hallan sin un posible retorno a la verdad, no lograrían su vitalidad salvo por constituir

²¹ *De mend.* IV, 4.

²² *Contra mend.* VI, 15

²³ Derrida, J. (1995). *Historia de la mentira*, Prolegómenos, Buenos Aires, pág 2.

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ Chretien, J.L. (2002). *Saint Augustin e les actes de parole*, Epiméthée, Paris, pág.113.

²⁶ *Ibid.* pág. 114.

la ocasión de mentirnos a nosotros mismos y de prolongar una vida según la mentira.²⁷ Es decir: falseando, torciendo, tergiversando la vida, identificándonos posteriormente con esta negación y sosteniéndola en el tiempo. En el ciclo de la mentira, encuentra la gravedad de la justificación que la retroalimenta y, en cualquier identificación contraria, un posible repliegue de verdad.

Los ecos de la proscripción del falso testimonio en el Antiguo y Nuevo Testamento acompañados de ambiguos y emblemáticos relatos, representan la fuente de análisis de la que Agustín dispone. Con su lectura, pretende corroborar que las Escrituras no incitan a mentir ni son ejemplo tácito de imitación alguna. La risa de Sara, después negada por ella misma a los ángeles;²⁸ la mentira de Jacob, quien, al ser interrogado por su padre, respondió ser Esaú, su primogénito;²⁹ el engaño de las comadronas egipcias, que contaron con el favor de Dios para salvar de la muerte a los hebreos recién nacidos;³⁰ la locura que fingió David y la controvertida simulación de Pedro, son algunos de los numerosos ejemplos que evoca. Al hacerlo, se pregunta si la mentira, frente a la proscripción del Decálogo, es únicamente digna de reprensión o si acaso también podría ser digna de alabanza.³¹ Interpreta que estos sucesos o acciones proféticas más bien apuntan a la comprensión de otras verdades que se ocultan bajo velos simbólicos y excitan el espíritu, pues, al descubrirlas en su misterio y no «desnudas y evidentes» renacen en nuestro entendimiento. No es la acción mendaz lo que alaba en ellas y por eso rechaza uno a uno los intentos de justificar el engaño con elaborados argumentos.

¿Qué queda, pues, para que nunca podamos dudar de que jamás se puede mentir? Pues no se puede decir que haya algo más grande ni más amado, entre los bienes temporales, que la vida y la salud corporal. Y, si ni siquiera esta se ha de anteponer a la verdad, ¿qué podrán oponer, para convencernos, los que juzgan que, algunas veces, es conveniente mentir?³²

Presentando una relación recíproca entre la verdad y el bien, incapaz de ser pasada por alto, en algunos tratados el obispo también alude a una correlación entre verdad y salud,

²⁷ Chreti n, J.L. (2002). *Saint Augustin e les actes de parole*, Epiméthée, Paris, pág.118.

²⁸ Gn 18,15 en *De Mend.* V, 5.

²⁹ Gn 27,19 en *De Mend.* V, 5.

³⁰ Ex 1,19-20 en *De Mend.* V, 6.

³¹ A pesar de abrir el tema con una serie de consecuentes argumentos, Agustín niega toda posibilidad de alabar las mentiras bíblicas por la mentira en sí misma. Si algo tienen de alable las acciones que menciona, esto correspondería a un factor colateral y ajeno al pecado del engaño. Véase *De mend.* V, 9. Cfr. «*Quod si auctoritas mentiendi nec de antiquis Libris proferri potest, vel quia non est mendacium quod figurate gestum dictumve recipitur, vel quia bonis ad imitandum non proponitur quod in malis, cum proficere coeperint, in peioris comparatione laudatur; nec de Novi Testamenti libris, quia correctio potius quam simulatio, sicut lacrymae potius quam negatio Petri est imitanda*».

³² *De mend.* V, 9.

o entre enfermedad y mentira.³³ «No es lo que entra en la boca lo que contamina al hombre, sino lo que sale de la boca».³⁴ No ve en la mentira solo un pecado más, sino la esencia de todo pecado y de toda muerte.³⁵ Proyecta en el engaño una degradación absoluta, un vicio capital de la naturaleza humana. Su práctica es lamentable no solo porque no viene de la verdad, sino porque además siempre conduce a una injusticia.³⁶ El obispo va contra toda concepción clásica de la mentira útil, curativa o preventiva como *pharmakon* presente en la República de Platón, y también contra la temática griega del *pseudos*, (de lo falso, lo ficticio, lo tergiversado, reducido y matizado).³⁷ Ve en cualquier acción mendaz el potencial de una enfermiza trama de simulación permanente que no puede ser justificada bajo ningún pretexto virtuoso, y argumenta que: creer que hay una categoría de mentiras que no son pecado es engañarse vergonzosamente, así como también lo es creer que es honesto engañar por alguna causa superior a la verdad.³⁸

A pesar de las radicales implicancias que evoca, en *De Mendacio* admite que entre los caminos del engaño y la veracidad pueden encontrarse tantas variaciones sustanciales, como difusas y complicadas semejanzas; por ello, se extiende en una polifacética presentación del carácter diverso de la mentira.³⁹ Pensando en ello, Griffiths se pregunta si todas las instancias de duplicidad intencional que el obispo evoca son suficientes para ser llamadas mentiras. Y al responderlo destaca dos tipos de intencionalidad en Agustín, a saber: la intención de afirmar una falsedad y, por otro, la intención de engañar.⁴⁰ Sobre la base de esta doble naturaleza de la intencionalidad el obispo busca delinear un fundamento teórico para el estudio de las falsedades, clasificando ocho manifestaciones graduales de su especie en relación con el peso, la gravedad, la intención y las consecuencias. Según Godefroy (1928), en lugar de especies de mentira, sería más apropiado considerarlas ocho grados de culpabilidad que varían según el efecto deseado por aquel que miente.⁴¹ La primera especie de mentiras es aquella que atañe a la doctrina religiosa, por tanto la más perjudicial de todas. La segunda es la que causa daño a alguien sin causar beneficio a nadie. El tercer tipo de mentira es aquella que mientras beneficia a alguien, perjudica a otro y la cuarta es de aquellas mentiras que se

³³ *De mend.* VI, 9- XVII, 34-XX, 41.

³⁴ Mateo 15: 8,11.

³⁵ *Contra mend.* XV, 32.

³⁶ *De mend.* VII, 10.

³⁷ Derrida, J. (1995). *Historia de la mentira*, Prolegómenos, Buenos Aires, pág 2.

³⁸ *Contra mend.* VI, 11.

³⁹ *De mend.* II, XIII, 24.

⁴⁰ Griffiths, P. J. (2004). *Lying: An Augustinian Theology of Duplicity*. Grand Rapids, MI: Brazos Press, pág. 95.

⁴¹ Godefroy, L. (1928). «Mensonge», en A. Vacant; E. Mangenot; É. Amann(ed.) *Dictionnaire de Théologie Catholique*. París: Letouzey et Ané, X, col. 555-569.

pronuncian por el solo placer de mentir. La quinta especie es la que se dice por el placer de conversar o agradar en una conversación. El sexto tipo de mentira si bien no causa daño a nadie, beneficia a alguien; mientras que el séptimo no causa daño a nadie pero salva la vida a alguien. La última especie de mentira es caracterizada por no causar daño a nadie y proteger a alguien de la impudicia del cuerpo.⁴²

En su *Historia de la mentira*, Derrida reconoce en Agustín uno de los intentos más radicales y poderosos de pensar la mentira, celebrando que, al hablar de su figura, se insista en la pluralidad, complejidad, e incluso heterogeneidad de su género. El de Hipona realiza una diversificación en la que aclara diferencias y semejanzas entre las clases de mentira y otras actitudes análogas e híbridas a su expresión. Expone una tipología diversificada de gradación decreciente y se adentra en una suerte de casuística de ejemplos claros y variados. Desde una reflexión en torno al denominador común que hilvana la pluralidad de su género, juzga que todas deben ser aborrecidas sin distinción: «Pues no hay ninguna mentira que no sea contraria a la verdad».⁴³ Incluso reconociéndose al servicio de la bondad o de la valentía, ninguna mentira podría ser considerada con singular diligencia, ya que esta siempre perjudica al espíritu humano de manera radical sin importar con qué cometido se efectúe. Alabar o justificar cualquier falsedad provoca un descrédito inmediato a la propia palabra, la carga de una sombra que ningún retórico, por más elocuente que sea, jamás podrá disipar.⁴⁴ Aun así, aunque mentir sea siempre un mal, no significa que sea siempre el mismo mal, ni un mal de la misma gravedad. Teniendo en cuenta esa discriminación, Agustín discierne entre la heterogeneidad no solo de mentiras, sino de los distintos males que ellas contraen. Su análisis fino y atento no ignora el carácter incierto y angustioso de ciertas situaciones en las que el hombre puede sentirse arrojado al falso testimonio, y desde esa perspectiva, asegura que, si bien el engaño es siempre ilícito, no significa, que se tenga la obligación de proferir la verdad en toda circunstancia. El deber esencial que encuentra deviene más bien de no pronunciar ninguna falsedad intencionadamente.⁴⁵

En libro XV del *De Trinitate*, Agustín desarrolla la fisionomía de la palabra interior y la palabra exterior. Establece la distinción entre la palabra sonora, que se expresa físicamente y la imagen mental, silenciosa, e interna al pensamiento. Esta segunda, a

⁴² Cfr. *De mend.* XIV, 25

⁴³ *Contra mend.* III, 4

⁴⁴ Chretién, J.L (2002). *Saint Augustin e les actes de parole*, Epiméthée, París, pág.113.

⁴⁵ *De Mend.* XXI, 42.

pesar de ser mental y no contar con expresión material, se remite a una realidad externa, sensible. Ambas constituyen la realidad del lenguaje formado y temporal. Luego, describe una tercera palabra muy enlazada a estas dos realidades, a la que reconoce aun más silenciosa que la palabra mental, pero de realidad inteligible. La llama *verbum cordis o verbum mentis*. Un verbo que no es físico ni temporal porque no es una vocalización preverbal, ni puede identificarse con ningún conjunto particular de palabras convencionales. Es considerado vestigio del Verbo divino en el hombre y se revela como semejante, como imagen oscura (*in aenigmate*) de un espejo (*per speculum*). Aunque informe y silencioso, actúa como un enlace entre dos realidades: por un lado, mantiene una relación con el lenguaje formado y por otro, se expresa como una intuición que reenvía a un silencio más profundo y original, en el que el hombre confluye con el Verbo divino.⁴⁶

Cada una de las fases del habla tiene su dinámica propia, y se expresa produciendo ciertas diferencias y desfases inevitables que pueden ser traducidas como errores. En cambio, la mentira provoca una diferencia deseada que profundiza la falta de fiabilidad del lenguaje.⁴⁷ Uno de los poderosos asuntos con los que guarda relación es: la *falsa significatio*, es decir, la intención de decir y significar en falso para luego hacer de ello una falsedad efectiva. La eficacia del lenguaje provoca un profundo peso en el yerro del hablante. La mentira siembra el desvío, enturbia el vínculo y obstaculiza la confluencia del alma con ese verbo interior que participa de la verdad. El desorden está en el origen y propósito de la acción en el corazón del hombre. A través de una serie de obstrucciones, se omite ese influjo participado y se conforma un movimiento que engendra una desconexión. Pero, la significación engañosa, no solo hace que la mentira obstaculice la relación interna y externa del verbo, sino que además se arriesga a una agenciamiento de la palabra, que interviene y determina la realidad extrasubjetiva. Esto puede verse cuando el obispo analoga el proceso del mundo a una oración que se desarrolla gradualmente y cuyo significado completo solo puede ser visto por Dios, pero que, por su misma fragmentariedad y naturaleza enigmática nos estimula a seguir buscando el sentido último.⁴⁸ En ese sentido, el engaño es un pecado absoluto, grave, pesado, por lo que se está privando en él y por lo que se manifiesta en la realidad a

⁴⁶Pierantoni, C. (2011). «El verbum cordis formabile agustiniano y la imagen trinitaria en el hombre», *Teología y Vida*, vol. LII. pág. 199.

⁴⁷ Griffiths, P. J. (2004). *Lying: An Augustinian Theology of Duplicity*. Wipf and Stock Publishers, Oregon, pág.59.

⁴⁸ Véase Watson, G. (1982). «St. Augustine's Theory of Language», *The Maynooth Review*, vol. 6, n.º 2, 4-20, pág 5.

través de él.⁴⁹ El lenguaje es el poderoso don entregado por Dios al hombre que contiene una eficacia absoluta e inmediata de develar o privar lo que Es.⁵⁰ Cuando se habla en falso, se peca absolutamente porque «se usa el lenguaje [...] contra su fin originario».⁵¹ Se implica una trasgresión que no solo interrumpe la posibilidad de comunicación en la fe, sino que ataca el cometido esencial del lenguaje. La mentira como una compleja acción especular y deliberada de ese ocultamiento propio de la acción del habla, no solo pone de manifiesto la urdimbre de actos simbólicos, sino que también reproduce la circularidad inherente de estos signos.⁵² En su originalidad, la palabra falsa estimula deliberadamente la naturaleza ya misteriosa y encubierta del discurso humano, reteniéndolo en un estado de no revelación. He ahí su peso: altera e impide la fusión fundamental para la que el hombre fue creado.

La presencia de cualquier tipo de farsa efectúa y acentúa una fractura de la relación del hombre para consigo mismo, una complejidad que se proyecta en los escenarios de otras relaciones: la del hombre con Dios, la del hombre con su prójimo y la del hombre con su comunidad. Desde un punto fundamental, todo pecado de la lengua es una «contraverdad», en tanto que lo que se está expresando implica una detracción para el alma.⁵³ Ahora bien, a pesar del visible denominador común, es preciso decir que en el concepto de mentira la detracción tiene una resistente especificidad. La mentira es la mayor privación en que el espíritu humano puede incurrir. Así lo señala el obispo en alusión a la sentencia bíblica según la cual: *La boca que miente mata al alma*.⁵⁴ En algunos de sus escritos la palabra mentira a veces es sustitutiva de la palabra pecado.⁵⁵ De ahí que se formule la idea de que todo hombre es mentiroso para decir que todo hombre es pecador (*Omnis homo mendax*).⁵⁶ Dice pecado en sinónimo de mentira: «¿Qué nos ha hecho nuestra lengua, nuestra boca o nuestra voz, para que las ofrezcamos como armas de pecado...?». ⁵⁷ Según Chretien esto Agustín no lo dice pensando en que, en todo instante, el hombre afirma lo contrario a lo que le parece verdad y busca deliberadamente engañar —lo cual formaría una paradoja sombría para el espíritu humano hecho para Dios—, sino que su significado reposa sobre una meditación

⁴⁹ Conf. X, IV, 9. *Contra Mend.* XX, 40.

⁵⁰ Cfr. *Ench.* XXII, 7.

⁵¹ *De civ. Dei*, II, I.

⁵² *De doc. Christ.* I, II, 2.

⁵³ Detracción o privación, *detrahere*, hace alusión a quitar o privar de algo valioso.

⁵⁴ *Sab* 1, 11.

⁵⁵ Cfr. *In Ioh. Ev. Tract.* V,1, *Enarr. In Ps.* 91,6.

⁵⁶ *Salmo* 115, 11 en San Agustín, *Serm.* 257, 2.

⁵⁷ *Contra mend.* VII, 18.

agustiniana pesimista de la palabra humana y su fundamento.⁵⁸ Lo que está en juego es la dimensión existencial-vertiginosa de la fuente de nuestros actos.

La mentira prolifera en el mundo y en el alma por su potencial realizativo. Es, una acción lingüística de suma eficacia. Hannah Arendt habla de una afinidad esencial entre mentir y actuar.⁵⁹ En ocasión de sus estudios sobre *Verdad y política*, examina al mentiroso y dice que es por excelencia un «hombre de acción». Quien miente experimenta los filosos alcances de su libertad a través de la acción, transforma los hechos, tergiversa, manipula, es «un actor por naturaleza; dice lo que no es, porque quiere que las cosas sean diferentes de lo que son —es decir, quiere cambiar el mundo— [...]». El mentiroso busca modificar a través de su palabra lo que ya es y lo logra, por la singular eficacia contenida en la expresión verbal. Arendt se avoca a especificar las consecuencias políticas de la acción mendaz, Agustín primero está resuelto a describir un itinerario de consecuencias internas al alma. Tiene claro que la mentira se propaga y excede la subjetividad del hombre, y aun así, comienza por donde considera que puede darse el acceso a lo verdadero, exhortando una disposición interior porque «los enemigos del hombre son los de su casa».⁶⁰

El obispo se muestra sensible y conocedor de que el imperativo moral de evitar toda mentira está determinado por una soberana exigencia hacia la verdad y al hecho demoledor de que fallamos continuamente en nuestros intentos de vivir en virtud de ella. La verdad para la que cree que el hombre está hecho nos pone en un demandante requerimiento de respuesta interior y exterior. El alma humana, sujeta a constante cambio y corrupción, es incapaz de sostenerse en adhesión y, por tanto, tan solo participa de lo verdadero.⁶¹ En ella, lo falso y lo verdadero conviven. La idea de una verdad infinita e ilimitada, causante de iluminar su mente y la exigencia del alma respecto a esta, es, paradójicamente, la condición de la existencia de la mentira. Recién en *Ciudad de Dios* Agustín se dedica al nivel profundo de esta religada contradicción.⁶²

En el libro XIX del mismo libro, el de Hipona indica la orientación básica del hombre hacia su creador como sumo bien, explicitando que la mentira es, por naturaleza, inversamente direccional. «Pues lejos está de tu rostro quien anda en afecto tenebroso,

⁵⁸ Chreti n, J.L. (2002). *Saint Augustin e les actes de parole*, Epiméthée, Paris, pág.115.

⁵⁹ Arendt, H. (1972) «Lying in Politics», 1-49 en Arendt, H. (1972). *Crises of the Republic*, Hartocut Brace & Company, Florida, pág. 47.

⁶⁰ *De civ. Dei*, XIX, V, 5.

⁶¹ *Sol.* I,3. Cfr. «*Te invoco, Deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia*».

⁶² Véase *De civ. Dei*. XIX, V, 5.

porque no es con los pies del cuerpo ni recorriendo distancias como nos acercamos o alejamos de ti». ⁶³ Esta es la principal secuela por la que Agustín condena al engaño: por el extravío que produce. El pecado de la falsedad y la intención que la engendra priva un acceso, provoca un alejamiento, una desviación de aquello primero que el corazón busca. Allí «... en el puerto de la mentira... lugar donde sufrirá el naufragio». ⁶⁴ En oposición a vivir en conformidad a la verdad y en unión, la mentira provoca una detración al alma, priva de cierta manera, al hombre de Dios como verdad absoluta creadora e iluminadora de lo verdadero.

El obispo emplea metáforas de luz para representar la verdad, mientras que confina la mentira a un terreno inhóspito, lleno de ausencias y oscuridades. ⁶⁵ Decir que vivir según la mentira es vivir según uno mismo, que somos mentirosos en lo que tenemos de propio, ⁶⁶ en términos agustinianos, es mentar una vida en la que el ser se mitiga y desvanece, se enfría, por haber abandonado la luz en la cual, por la cual y delante de la cual se puede devenir uno mismo: la luz del Otro. ⁶⁷ Si el alma es verdadera, es de Dios donde toma la verdad de la cual el alma participa. La veracidad la toma de sí mismo, de la fuerza de su arbitrio y determinación interior acompañada de la gracia. ⁶⁸ Decir, junto con el salmo, que todo hombre es mentiroso es decir que el hombre no se puede donar a sí mismo la luz, ni la vida, ni la verdad.

... si el alma no fuere partícipe de ella, todo hombre es mendaz; si todo hombre es mendaz, ningún hombre es de suyo veraz. En cambio, el veraz Padre es por sí mismo veraz por haber engendrado a la Verdad. Una cosa es «ese hombre es veraz por haber percibido la verdad»; otra es «Dios es veraz por haber engendrado a la Verdad». He ahí cómo Dios es veraz: no participando en la verdad, sino engendrándola. ⁶⁹

La poderosa palabra es capaz de determinar por completo la fragilidad del alma; a través de ella empobrecemos o acrecentamos la recepción, dejándola cerrarse o abrirse. Como el ojo a la luz, el alma se ha vuelto partícipe de la verdad de este mundo, pero está cerrada o abierta ella según su propia disposición interior. La mayor ambivalencia

⁶³ *Conf.* I, XVIII, 28.

⁶⁴ *Serm.* 257, 3.

⁶⁵ *Cfr. Sol.* I, 3.

⁶⁶ *Conf.*, XII, XXV, 34.

⁶⁷ Chretien, J.L. (2002). *Saint Augustin e les actes de parole*, Epiméthée, Paris, pág.116.

⁶⁸ La veracidad es posible por el esfuerzo del propio arbitrio, a pesar de que con ella no sea suficiente. Agustín considera que necesariamente se requiere de la gracia para realizarla. La gracia es la condición de posibilidad de la veracidad y luego, la veracidad es condición de posibilidad de la gracia. Esta compleja dinámica de gracia y acción deliberada es capaz de insertar al hombre en un círculo de donación y realización. Véase *De libero arbitrio*, II, 2.

⁶⁹ *In Iho. evan.* 39, 8.

de la mentira es que, por un lado, nos viene a sugerir que las fronteras del lenguaje no son las del espíritu humano y, por otro, parece privarnos de contacto con dicha posibilidad. «Pues, si con la ayuda de la mentira quiere hacer a alguien apto para entender la verdad, le cierra su única entrada, pues queriendo convertirse en seguro, cuando miente, se hace inseguro hasta cuando dice la verdad».⁷⁰ Cualquier *loquium* o acto del lenguaje se da, para el de Hipona, en relación con la luz y sombra de la fidelidad y correspondencia con Dios. Cada palabra o verbo que se emite, de algún modo, afirma o desdice el acto fundacional del lenguaje: el pacto. En un sentido arquetípico, lo que se está reproduciendo es la repetición de la primera sugestión. La mentira incluye la privación y sugestión de un desvío por parte de un sujeto hacia otro. *La boca que miente mata el alma* de quien la pronuncia porque el desvío o engaño produce una privación de lo verdadero en ella, y no en la existencia de lo verdadero.⁷¹

Verdad y mentira suelen presentarse como nociones antitéticas y enfrentadas a una dicotomía conceptual y de lenguaje, en la que nada puede ser verdad y mentira en un mismo sentido, tiempo y proposición. Sin embargo, para Agustín lo realmente antagónico al concepto de mentira no tiene relación con la verdad en sí misma, sino con la veracidad. Esta debe ser entendida como sinceridad o conformidad con la propia representación mental. La diferenciación de los conceptos de verdad y veracidad se da en función al posicionamiento de la voluntad respecto a la representación. Así como el engaño no se designa a una cuestión de correspondencia externa con una «realidad verídica», sino a una actitud de incoherencia e inautenticidad entre la locución y el contenido anímico, la veracidad es la manifestación o declaración concorde con lo que se piensa. Esta se subordina y depende, a su vez, del complejo conjunto de creencias, necesidades y valores heterogéneos reunidos y articulados en el universo de cada interioridad.⁷² No todo lo que es falso es imputable a una mentira. Para mentir, en sentido estricto y clásico del concepto, hay que conocer y deformar intencionalmente. De este modo, la mentira tiene que ver con una privación, pero también con una compleja pronunciación del mal.

La veracidad discursiva designa a la vez verdad, coherencia de vida y fidelidad; en este sentido, la mentira no se refiere primeramente a una voluntad de no describir con exactitud unos hechos, sino a la actitud de una persona que no inspira tal valor digno

⁷⁰ *De Mend.*, I, VIII, 11.

⁷¹ *Sab* 1, 11

⁷² Derrida, J. (1995) *Historia de la mentira*: Prolegómenos, Buenos Aires, pág.2.

de confianza. Agustín dice: «De él recibimos el ser veraces; de nosotros, el ser mentirosos».⁷³ La posibilidad que el hombre tiene de vincularse con lo verdadero es de pura donación, habilitada por la decisión de una ordenación anterior a su propia palabra. Lo que pronunciamos de verdad nos es dado. «Lo que has dicho es verdad, pero no de tu cosecha».⁷⁴ La verdad no se profesa, la verdad se acoge o no en el corazón del hombre, su movimiento interior es de una compleja pasividad. Por un lado se recibe y por otro se asiente para poder recibir. Hay un asentimiento que es la condición de la posibilidad de la gracia y una gracia que es condición de posibilidad de ese asentimiento deliberado. La veracidad lingüística es la posibilidad del reflejo de esa compatibilidad receptiva. En este caso, escribir sobre correspondencia y compatibilidad, es sostener positivamente la posibilidad humana de cierta coherencia interna.

En *Ciudad de Dios*, San Agustín lamenta la penosa herencia de mentiras colectivas, relatos que no son contruidos individualmente, sino que son unidos por acciones en las que histórica y socialmente la nación asiente y participa. La divulgación de la mentira colectiva es vista por el obispo como un telar común sobre el que se sostiene la representación de un pueblo. Lejanos discursos e introyectos sobre los que nos posamos para seguir reproduciendo engañosos pilares que enhebran tramas y narrativas, confieren hábitos y modos de vivir.

...ya te das cuenta qué puerta tan ancha abre a la mentira. Podemos concluir que muchos de los ritos ya sagrados, y para ellos religiosos, han podido ser inventados, desde el momento en que haya parecido ventajoso a los ciudadanos la mentira, aunque fuera sobre los mismos dioses.⁷⁵

No se precisa de una explicitación, ni siquiera precisa ser dicha: la mentira prosigue su labor como constructora y destructora de la comunidad en silencio. En el trasfondo del discurso, en aquello que no se declara pero que da forma, es precisamente por su silenciamiento, que gana poder en lo manifestado. Derrida describe este dominio que lo enunciado engendra:

Cuando los realizativos tienen éxito, producen una verdad cuya fuerza se impone a veces para siempre: la fijación de una frontera, la instauración de un Estado son siempre violencias realizativas que, si las condiciones de la

⁷³ *Serm.* 257, 2.

⁷⁴ *Ibidem.*

⁷⁵ *De civ. Dei.* III, IV.

comunidad [...] lo permiten, crean el derecho, de manera durable o no, allí donde no lo había o había cesado, donde no era lo suficientemente fuerte.⁷⁶

Este aporte subraya el potencial eficaz de la narración silente de un pueblo, y nutre de otra dirección y sentido activo las insistentes denuncias de Agustín contra la falta de revisión de la tradición romana. El reconocimiento de que la locución es fundadora de los cimientos y sostenes que consolidan una comunidad, demanda su consideración como fuerza creadora.

Con ese espíritu, se lanza en *La Ciudad de Dios* a delatar, reprochar y enjuiciar los múltiples pecados de la lengua conferidos al terreno del engaño. Identifica uno a uno los múltiples vicios, las torpezas y pretensiones encubiertas detrás del discurso romano y se convierte en un indignado cronista de inconsistencias predicadas a lo largo de los años y sin revisión alguna.⁷⁷ Confronta el lenguaje político, señalando los hábitos de persuasión sutilmente escondidos en las historias de gloria de la narrativa romana y su mitología. Utiliza un convincente léxico teórico que examina los tergiversados discursos, buscando evidenciar la manipulación a la que fue sometida la opinión pública.⁷⁸

Dodaro describe la estructura discursiva romana, fundamentada «en una lectura positiva, cuidadosamente construida, de los acontecimientos políticos ocurrientes, con adulaciones al emperador y a otros líderes, para inspirar a los aristócratas reunidos a aceptar el futuro programa político y las ambiciones», reforzando cuan espinosa y comprometedor respecta a su entorno era la labor reprobatoria del obispo en los primeros cinco libros de la Ciudad de Dios.⁷⁹ San Agustín intenta quitarles el velo de los ojos a sus lectores, escribe confiado de que logrará desarticular la fraudulenta legitimación hilvanada por el paganismo para reorientar la mirada hacia el auténtico soberano. Su crítica a la retórica y a las lealtades sesgadas es explícita y guarda una

⁷⁶ Derrida, J.(1995). *Historia de la mentira*: Prolegómenos, Buenos Aires, pág.12.

⁷⁷ Cfr. *De civ. Dei*. VI, VI, 2. Cfr. «Aquella, con ficciones, siembra torpezas sobre los dioses, esta las cosecha con su apoyo; aquella esparce mentiras, esta las recoge; aquella ataca las cosas divinas con falsos crímenes, esta acepta entre las cosas divinas la representación de esos crímenes; aquella celebra en sus versos las nefandas ficciones de los hombres sobre los dioses, esta las consagra en las festividades de los mismos dioses; aquella canta los crímenes y torpezas de los dioses, esta los ama; aquella los publica o los finge, esta o confirma los verdaderos o se deleita con los falsos.

⁷⁸ Véase: Decosimo, D. (2010). «Just lies: Finding Augustine's Ethics of Public Lying in His Treatments of Lying and Killing», *Journal of Religious Ethics*, 38, 661-697, pág. 661. En oposición a la postura presentada y al analizar estas afirmaciones políticas en su pensamiento, David Decosimo sostiene que Agustín respalda la justicia de la mentira en ciertos contextos públicos, aunque no lo haga explícitamente. Busca mostrar que existen casos de mentira pública como permisibles e incluso obligatorios. Promueve el argumento al examinar varios pasajes que cuestionan las interpretaciones estándar de la ética de Agustín sobre la mentira, y al hacerlo, contribuye a las discusiones en curso sobre la mentira pública y privada. Relaciona el pensamiento de Agustín con el debate contemporáneo, la deliberación sobre la guerra, el asesinato y la mentira.

⁷⁹ Dodaro, R.1994. «Eloquent Lies, Just War, and the Politics of Persuasion: Reading Augustine's *City of God* in a Postmodern World», *Augustinian Studies*, vol. 25, Roma, pág.81 [la traducción es propia].

relación directa con las sentencias de la segunda Epístola de Pedro, donde el apóstol afirma: «Cuando uno se deja vencer por algo, queda hecho su esclavo».⁸⁰ Agustín es consciente de que la gramática, la retórica y la tradición filosófica son disciplinas en las que muchas expresiones y palabras podían ser entendidas en más de un sentido, y por tanto ser utilizadas maliciosamente para generar confusión o para provocar la adhesión a una creencia herética o política. Esto implica el reconocimiento por parte del autor de una profunda vulnerabilidad humana ante la ambigüedad del lenguaje, en conjunto con los rigores de la creencia y los compromisos de la mundanidad.⁸¹

Es importante destacar que desde un punto de vista, pareciera que las alusiones a la mentira colectiva en *Ciudad de Dios* contradicen la definición de la mentira sostenida en *De Mendacio* y *Contra mendacium*, acerca de la falta de importancia de si las palabras pronunciadas son verdaderas o no al enjuiciar a otro, siendo lo crucial para el hablante que él mismo crea en lo que afirma. Por un lado, en estos escritos específicos sobre la mentira Agustín afirma que la expresión mendaz se origina en función de una incongruencia con la representación mental, es decir entre la expresión y el corazón, pero en *Ciudad de Dios* esta afirmación no parece suficiente.⁸² Insiste a sus lectores un esfuerzo de corroboración, de confrontación de su discurso con los hechos. Los interpela a otra narración. Más bien pareciera que su concepción de mentira se agudiza con relación a su experiencia política y religiosa. Si bien J. P. Griffiths asegura que, en general, para San Agustín, los enunciados que son el resultado de la ignorancia de un hecho particular —y, por tanto, factualmente inexactos— no son mentiras, puede verse cuanto más examina el obispo la narrativa política y la falsedad de sus testimonios, mayor es la exigencia de que las palabras se adecúen a una Objetividad más digna que la subjetividad del alma desordenada y su corrompida representación.⁸³ La conceptualización de la mentira parece presentar un giro correspondiente a la magnitud y profundidad que va descubriendo en el habla. Desde esa perspectiva, no solo busca desenmascarar los engaños del lenguaje, sino también rehabilitar el sentido verdadero del discurso, de la palabra humana, mediante una purificación anímica capaz de ordenar el habla hacia una comunión.

⁸⁰ Pedro, 2:19 en *De civ. Dei*, IV, III.

⁸¹ Véase Teom, T (2007). «Augustine on Ambiguity». *Agustinian Studies*, 38 (2), 407-433. Se propone un ensayo que investiga el entendimiento o de Agustín sobre la ambigüedad y la expresión ambigua en la *Dialéctica y Doctrina Christina* considerando que el manejo de San Agustín sobre la ambigüedad provee aportes necesarios en la guía interpretativa de las Escrituras a lo largo de la Edad Media.

⁸² Griffiths, P. J. (2004). *Lying: An Augustinian Theology of Duplicity*. Wipf and Stock Publishers, Oregon, pág.58.

⁸³ *Retr.* I, 8, 3. Cfr. «... *quamvis Deo magis quam mihi*». «Aunque más que a mí me debo a Dios».

Lo que se abre es el esclarecimiento de que el peso de las palabras se da fundamentalmente en relación con el lugar, a la cercanía o lejanía respecto al Verbo divino en el hombre. El de Hipona diferencia al mentiroso del mendaz: describiendo a este último como protagonista de una predilección hacia el engaño en el que se goza interiormente con su sola emisión. El amor como deseo determina la acción del hombre con todo lo que existe. Al tener puesto el amor en la mentira, es decir adherirse por amor a esta, el alma del mendaz perpetúa una reincidencia en el desorden, corrompiendo una sacralidad o santidad del mandato verbal a decir la verdad o aun más: a querer-decir- verdad. Ley que subyace en la inmanencia de todo lenguaje.

Si la inteligencia humana, con su conducta enfermiza, no opusiera su orgullo a la evidencia de la verdad, sino que fuera capaz de someter su dolencia a la sana doctrina, como a un tratamiento médico, hasta recuperarse del todo mediante el auxilio de Dios, alcanzando por una fe piadosa, no harían falta largos discursos para sacar de su error a cualquier opinión equivocada: bastaría que quien está en la verdad la esponga con palabras suficientemente claras.⁸⁴

La reincidencia procede del poder del hábito (*consuetudo*), que actúa como una ley de pecado, una fuerza que arrastra al espíritu y lo coarta incluso en contra de su voluntad, pero por culpa suya, ya que inicialmente fue por su misma voluntad por lo que cayó en el circuito de ese hábito. Aun así, cada acción inaugura en presente una nueva posibilidad de integrar la contradicción y ambigüedad del hombre que se produjo en la caída. La mentira es el acto del habla en el que se manifiesta continuamente la versatilidad y disgregación de la criatura. En cada palabra se desliza la posibilidad de actualización del pecado o de retorno a la fuente. Es una elección ligada al libre arbitrio. La exhortación a la veracidad del habla, reclama integridad porque la resistencia del mentiroso no es hacia una verdad de contenidos, sino hacia la realidad de una relación de comunión corrompida. En la autenticidad de la experiencia exterior con la interior es donde está el límite que posiblemente restaura la relación del lenguaje con lo infinito.

Y así, cuando el hombre vive según la verdad, no vive según él mismo, sino según Dios, pues es Dios quien dijo: «Yo soy la verdad». Pero cuando vive según él mismo, según el hombre, no según Dios, vive según la mentira. No se trata de que el hombre mismo sea la mentira, puesto que tiene por autor y creador a Dios, quien no es autor ni creador de la mentira. La realidad es que el hombre ha sido creado recto no para vivir según él mismo, sino según el que lo

⁸⁴ *De civ. Dei*, II, I.

creó. Es decir, para hacer la voluntad de aquel con preferencia a la suya. Y el no vivir como lo exigía su creación constituye la mentira.⁸⁵

De aquí se entiende que Agustín rece para «que pueda rechazar mi yo y elegirte a Ti»⁸⁶ y que insista en desligar a Dios de la autoría de la mentira. En la medida que esta no solo representa una privación generada y elegida por el hombre, sino que constituye al hombre.⁸⁷ A la sentencia «Yo soy la verdad» de Cristo, podemos oponerle: *Yo soy la mentira*. El *ergo sum* de Agustín, viene a remitirnos esta polaridad con y contra toda potencia. La condición pecadora del mundo se deriva de este origen, que, sin ser ajeno, es independiente de Dios, no implica una procedencia directa de su ser sino que se funda en una descendencia en el pecado original.⁸⁸

Cuando lo que se expresa es contraverdad, tanto la comunicación como los alcances y posibilidades de esta quedan envueltas en un solipsismo. Si la verdad es privada, de ella somos privados. La criatura humana está íntimamente llamada a exteriorizar y responder a una verdad interna y a la vez ajena a sí mismo, que por su naturaleza le excede. La expresión muestra bien que se trata de una decisión existencial en que la existencia está puesta enteramente en juego.⁸⁹ El hombre ha sido creado para Dios, no para vivir según él mismo.⁹⁰ Entonces, ¿qué es lo que manifiesta este análisis de la falsedad humana con respecto de lo que puede ser una palabra verdadera?

En *De Civitate Dei* habla al hombre que quiere ser feliz, aunque no vive de una forma en la que realmente pueda serlo y se pregunta: ¿Qué mentira más grande que esta voluntad?⁹¹ Querer ser feliz viviendo de decisiones que van contrarias a la vida que se desea: quizás sea esto el más doloroso repliegue de la praxis de esta duplicidad. El mismo movimiento activo por el que el hombre busca su bien es el que se lo impide porque su voluntad está atravesada por la duplicidad del engaño. El movimiento es autodestructivo y desconoce cómo sostener esa felicidad anhelada. La secuencia de mentiras provoca un estado de falsedad, de fragmentación y de extravío. La palabra distorsionada invade, no se agota, cualquiera que sea la fecundidad de sus mentiras. El engaño es asimilado con el pecado, ya que no es solamente una frase la que caería en la

⁸⁵ *De civ. Dei*. XIV, 4.

⁸⁶ *Conf.* X, II, 2.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ Arendt, H. (2009). *El concepto de amor en San Agustín*, Encuentro, Madrid, pág. 137-138. «El mundo entero fue culpable en Adán».

⁸⁹ *De mend.* XII, 23. *De mend.*, XX, 40, *Enarr in ps.* 91, 6, *In Iho. trac.* V, 1.

⁹⁰ *Conf.* I, I, 1. Cfr. «quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te» [nos hiciste para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti].

⁹¹ *De civ. Dei*. XIV, IV, I.

falsedad, sino toda su existencia.⁹² No es capaz de acoger más verdad dentro de sí porque no la elige, pero con la sola voluntad y cuidado de la palabra no es suficiente. Así, dice: «Pero nunca pienso que se puede errar del todo cuando se yerra con un amor total a la verdad y un rechazo total de la falsedad. Los que juzgan con severidad dicen que esto es excesivo, pero la misma verdad tal vez nos diga que aún no es suficiente».⁹³ Para Agustín, un hombre que respetase escrupulosamente su deber de veracidad y, en el sentido usual del término, no mintiese jamás, se tornaría instantáneamente en mentiroso si quisiera ser veraz por sí mismo (*De meo sum verax*).⁹⁴ Es en Dios donde se hace posible la plenitud de su veracidad. La donación y la deliberación son coetáneas.

Si fuera posible hablar de rehabilitación de la palabra, esta implicaría una nueva fusión con lo que Es (de ahí todo el sentido del pacto). Pues, «(l)as mentiras hay que evitarlas con la verdad, desenmascararlas con la verdad y aniquilarlas con la verdad».⁹⁵ No basta con tener la verdad en el corazón, hay que decirla. Porque «todo objeto que no disminuye cuando se da, mientras se tiene y no se da, no se tiene como debe ser tenido».⁹⁶ Hay un poder eficaz en proliferar, que deviene del peso del deber de hacerlo. El hombre está llamado a decir, a salir de sí mismo para comunicar, a excederse en la Verdad.

... tu verdad no es mía ni de aquel o del de más allá, sino de todos nosotros, a cuya comunicación nos llama públicamente, advirtiéndonos terriblemente que no queramos poseerla privada, para no vernos de ella privados. Porque cualquiera que reclame para sí propio lo que tú propones para disfrute de todos, y quiera hacer suyo lo que es de todos, será repelido del bien común hacia lo que es suyo, esto es, de la verdad a la mentira. Porque el que habla mentira, de lo que es suyo habla.⁹⁷

Agustín insiste por ello, en la necesidad de una integridad que permita la fusión y apertura a la intimidante gratuidad de lo que se recibe. Un gesto de rendición del alma concedora de que la felicidad no puede venir sino de una comunicación íntima y continua con la vida divina, con una Verdad, que, al revelarse, actúa como plenitud comunicativa. Y que es eso, sino caridad. Su propósito es restaurar la unidad entre la locución y la voluntad mediante una vigilia del orden amoroso, que se expresa en la

⁹² Chretián, J.L. (2002). *Saint Augustin e les actes de parole*, Epiméthée, Paris, pág.117.

⁹³ *De mend.* I.1.

⁹⁴ Chretián, J.L. (2002). *Saint Augustin e les actes de parole*, Epiméthée, Paris, pág.118.

⁹⁵ *Contra mend.* VI, 12.

⁹⁶ *De doc. Christ.* I, 1.

⁹⁷ *Conf.* XII, XXV, 34.

palabra. Así recuerda en sus *Retractationes* haber escrito un libro sobre la mentira «para amar la veracidad en las costumbres». ⁹⁸

Para el obispo, la interdependencia entre los hombres determina esencialmente la vida intramundana y esto se pone en manifiesto en la calidad del mutuo dar y recibir. ⁹⁹ Amar la verdad no es solo contemplarla, es decirla, comunicarla. Una presunción que refleja su inclinación activa sobre la acción lingüística. La mentira no se evita con una evitación de la acción, sino con una apropiación de la ella, una apropiación de la creencia y de la narrativa de los hábitos de expresión que se regula en el ejercicio, junto con un compromiso de no extralimitar la palabra hacia algo fuera de lo que corresponde al pensamiento, la creencia y el corazón. «El hombre es aquel viviente que, para hablar, debe decir “yo”, o sea, debe “tomar la palabra”, asumirla y hacerla propia». ¹⁰⁰ Agustín exhorta a esta interioridad y subjetividad humana, anfitriona y receptora de cualquier verdad, para que, desde dentro, en la mayor comunión y conformidad consigo misma, se exceda a sí misma expresándose y entable un llamado público de comunicación amorosa.

Esta caída no solamente tiene lugar cuando cesamos de beber de la fuente. Se produce también cuando escuchamos beber solo para nosotros, como celosamente. No es suficiente recibir la verdad sabiendo que no somos su origen: es necesario también recibirla de una manera que sepamos que no es el fin, recibirla de manera que ella solo pasa a través de nosotros, sin parar ni estancarse. No podemos poseer la verdad sino al modo de la no posesión, de la transmisión. ¹⁰¹

Para Agustín, reflexionar acerca de la forma de recepción de la verdad, sugerir cómo debe el espíritu religarse, volver a reproducirla y ofrecerla, es salvaguardarla. Es cuidar positivamente su manifestación ante una realidad humana que desde su humanidad, no puede sino mentir. La persistencia en la mentira es capaz de extraviar al alma y de producir una atenuación irremediable del flujo de la caridad porque la fe es comprendida como la posibilidad última y más radical del ser humano. Así también debe decirse que en la relación entre verdad y mentira, en la unidad del discurso con la voluntad, también se aloja todo el sentido de un reposo en el orden. La voluntad humana expresa la pertenencia implicada en la semejanza con Dios y la mentira es autora de la

⁹⁸ *Retr.* I, 27.

⁹⁹ Arendt, H. (2009). *El concepto de amor en San Agustín*, Encuentro, Madrid, pág. 136.

¹⁰⁰ Agamben, G. (2010) *El sacramento del lenguaje*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, pág.110.

¹⁰¹ *Conf.* XII, XXV, 34.

fragmentación de esta unidad. Lo esencial para Agustín no es la veracidad por la veracidad, al modo de una conformidad banal, sino la posibilidad que ella origina. Es la preservación y el cuidado de la relación primal del individuo consigo mismo y su palabra, la vigilia de la correspondencia interna, lo que revela el poder comunicador de la caridad. Su custodia implica una entera vida de reparo y reconocimiento de la fragilidad interior, así como de la fragilidad de la palabra como recipiente.¹⁰² Agustín no se preocupa por la vulnerabilidad de la verdad, sino por la vulnerabilidad del hombre alejando de esta. Ya que una sola mentira coherente es capaz de robarle al hombre un sustrato cognitivo y de arrojarlo a una «trama de su simulación permanente».¹⁰³ La palabra, debilitada, debilita el espíritu de quien la pronuncia. Y cuando la narrativa, en vez de adherirse, confronta esta resistencia y fragmentariedad, es para reunirse y contactar con el orden más aclamante que existe, aquel que la palabra suscita cuando se pronuncia y rehabilita el cometido especular del lenguaje.

¹⁰² *Conf. I, XVI, 26.*

¹⁰³ *Contra mend. VI, 11.*