

## Recensiones

**Christopher O. Tollefsen, *Lying and Christian Ethics*, New York, Cambridge University Press, 2014, xii, 209 pp., ISBN: 978-1-107-06109-5.**

El trabajo de Christopher Tollefsen, *Lying and Christian Ethics* (en castellano: *Mentira y ética cristiana*), es el libro más reciente de los autores pertenecientes a la *New Natural Law Theory* (en adelante, *NNLT*) dedicado al tema de la veracidad y la mentira. Es, por lo mismo, una aproximación enraizada en la tradición clásica de la ley natural, si bien desde una moderna relectura de la misma, apoyándose en los trabajos de san Agustín, santo Tomás de Aquino y otros seguidores actuales de la misma tradición, como Germain Grisez, John Finnis y Joseph Boyle.

En la introducción, el autor describe brevemente las diversas posturas que configuran el debate contemporáneo en torno a la moralidad de la mentira, y adelanta que su propia línea argumentativa pertenece a la llamada *absolute view*. Con arreglo a esta última, la mentira sería un acto intrínsecamente malo, resultando prohibida por una regla moral absoluta o, en terminología moderna, un 'absoluto moral'. Los argumentos del autor, presentados a lo largo de los 8 capítulos del trabajo, apuntan todos ellos a establecer que nunca estaría permitido mentir, incluso por una buena causa.

De los ocho capítulos, el primero aborda la pregunta acerca de qué sea la mentira, su definición, propiedades, consecuencias, etc. Los capítulos segundo y tercero recorren históricamente dos posturas gestadas al interior del cristianismo que podrían considerarse antagónicas: aquellas que defienden la prohibición absoluta de la mentira (con sus dos exponentes más importantes, san Agustín y santo Tomás) y aquellas que admitirían su licitud o, al menos, su conveniencia en pos de una buena causa (con sus exponentes principales, Juan Casiano, y los protestantes Dietrich Bonhoeffer y Reinhold Niebuhr). El capítulo cuarto desarrolla en profundidad la doctrina de los absolutos morales que, para el autor, se aplicaría en toda su extensión a la especie moral de mentira. El capítulo quinto desarrolla sustancialmente la postura propia del autor, quien asegura que la mentira puede definirse (y

condenarse) con independencia de toda consideración ulterior de justicia. Con todo, el capítulo sexto aborda todos los aspectos de justicia que, de hecho, suelen concurrir en los actos de comunicación de significado. Finalmente, los capítulos séptimo y octavo se detienen en la amplia casuística desarrollada en torno a la mentira, y analizan el difícil caso de la mentira por una buena causa. En lo que sigue, ofrecemos una lectura panorámica de aquellos capítulos que más directamente contribuyen al desarrollo de la postura del autor, a saber, los capítulos primero, segundo, cuarto, quinto y séptimo. Hacia al final, apuntaremos algunos aspectos particularmente destacables y otros que podrían recibir mayor precisión o desarrollo.

Como decíamos, el capítulo primero aborda la pregunta de qué sea la mentira, favoreciendo la idea de no incluir en su definición los calificadores 'con intención de engañar' ni 'a alguien con derecho de la verdad'. Para comenzar, el autor aclara que no todo acto de habla es susceptible de ser vehículo apropiado de una mentira. Solo podría llevarse a cabo en la forma de una *assertion* (en lo que sigue, 'afirmación'). La *afirmación*, por su parte, es un acto de habla en el que un emisor comunica como verdadero un juicio sobre una proposición a un receptor. Por lo mismo, implica comunicar tanto el contenido mismo de la proposición, como también parte de la 'mente' del que *afirma*, en el sentido de que el receptor supone que su emisor cree verdadero el juicio comunicado. El emisor intenta que su receptor lo escuche como creyendo verdadero (*afirmando*) aquello que dice. A partir de estos elementos, la mentira puede definirse como una *afirmación* contraria a lo que se piensa.

Nótese que la definición no hace referencia a 'decir *lo falso*'. En efecto, quien *afirma* una cosa creyendo interiormente que es falsa, pero que resulta ser accidentalmente verdadera, miente; incluso si de hecho no dice algo falso. Santo Tomás discute esto en la *Summa*, II-II, q. 110, a. 1. Aquí, el Doctor Angélico distingue tres clases de falsedades: material, formal y efectiva. La falsedad *material* se refiere a la enunciación de algo falso, es decir, a que el contenido de lo enunciado sea errado; la falsedad *formal* corresponde a la voluntad de decir lo falso; por último, la falsedad *efectiva* se refiere a la intención de engañar, es decir, a la intención de constituir en la mente de otro un juicio errado. Santo Tomás piensa que lo que define estrictamente la mentira es la falsedad formal, y no el deseo de engañar (falsedad efectiva) ni el solo hecho de decir algo falso (falsedad material). Estas distinciones, por básicas que parezcan, son de importancia capital a la hora de resolver los casos más complejos de la reserva mental y del equívoco en general.

El autor agrega que tampoco resulta necesario incluir en la definición la así llamada 'intención de engañar'. A partir de la explicación de lo que es una *afirmación*, se deduce que la intención de engañar es inherente a la mentira: quien *afirma* algo contrariamente a lo que piensa, siempre engaña, en tanto pretende que su receptor entienda que él, como emisor, cree verdadero aquel juicio que está *afirmando*.

Por último, se argumenta por qué no corresponde agregar a la definición de mentira la circunstancia de que se cometa contra 'quien tiene derecho a la verdad'. En primer lugar, señala el autor, tal idea es completamente ajena al tratamiento clásico de la mentira, y fue ideada originalmente por el protestante Hugo Grocio, más de mil años después del trabajo de san Agustín. En segundo lugar, agrega Tollefsen, esta es una idea imprecisa y que levanta muchas dudas que tornan difícil su aplicación: ¿qué significa tener derecho a la verdad?, ¿quién tiene derecho a la verdad?, etc. Finalmente, definir la mentira como 'falsa afirmación a quien tiene derecho a la verdad' es incompatible con las exigencias epistémicas con las que, como se explicará más profundamente en el capítulo 4, debe cumplir todo absoluto moral. En efecto, una de ellas es que el acto prohibido se especifique sin incluir un juicio normativo previo, lo cual parecería verificarse en el caso de incluir el calificativo en cuestión.

El capítulo segundo presenta las posturas de san Agustín y de santo Tomás de Aquino en torno a la moralidad de la mentira. El argumento teológico de Agustín comienza por reconocer que Dios es perfecta verdad y honestidad; Cristo es la revelación del Padre y, por tanto, es también perfecta verdad y honestidad. Para llegar a Dios, un cristiano debe ser completamente sumiso a Cristo, de donde se sigue que debe ser fiel a la verdad. Y como toda mentira es opuesta a la verdad, es siempre un abandono de Dios como fin. Con respecto a las consecuencias de la mentira, san Agustín sostiene que, dichas con el propósito de evangelizar, son incompatibles con el propio mensaje de verdad del evangelio: ¿cómo confiar en un cristiano que recurre a la mentira para transmitir su mensaje de que el evangelio es testimonio de Dios, la verdad en sí misma?; ¿cómo confiar en alguien que ha sido convertido por medio de la mentira? Por otra parte, muy probablemente se requerirán más mentiras o incluso hacer otros actos moralmente malos para encubrir la mentira originaria. Finalmente, surge la problemática de si otros actos normados por absolutos morales admitirían igualmente una excepción en favor de un bien similar. Pero si la mentira inicial lleva a tales consecuencias, es de sospechar que el argumento que la permite sea incorrecto.

Por su parte, la exposición de santo Tomás comienza abordando su argumento más conocido, el que, sin embargo, ha recibido el reproche de ser una variante del argumento de la facultad pervertida: como las palabras son signos naturales del intelecto, no se deben utilizar para comunicar lo que no esté en el pensamiento. Esto sería un problema, puesto que la sola apelación a la función natural, según el autor, carece de carácter normativo. Pero Tollefsen responde que santo Tomás no se refiere aquí estrictamente a la función natural del habla. El desarrollo es el siguiente, de acuerdo al texto de la *Summa*, II-II, q. 109: *i*) la virtud es lo que hace buena la obra del hombre, por tanto, si en un acto humano hay una razón especial de bondad, entonces debe existir una virtud especial que disponga al hombre a obrar ese acto; *ii*) ahora bien, como señala Agustín, el bien consiste en un orden, por lo que resulta necesario considerar ese bien desde ese determinado orden; *iii*) hay, en efecto, un orden según el cual nuestras realidades exteriores (palabras y acciones) se ordenan a algo al modo en que un signo se ordena a una cosa significada; *iv*) así, la virtud especial de la veracidad establece y mantiene este orden.

El autor considera que dicho orden consiste en el *orden de la comunicación*, cuyos principales rasgos son los siguientes: *i*) presenta una dimensión externa, en tanto comunica la verdad acerca de las cosas; *ii*) presenta una dimensión interna, en tanto comunica la verdad acerca de la mente del emisor; *iii*) los bienes asociados a este orden son el bien de la sociabilidad y el bien de la integridad personal; *iv*) su acto central es la *afirmación*, en la cual santo Tomás estaría realmente interesado, y no en la función natural del habla.

Ambos bienes constitutivos del orden de la comunicación, integridad personal y sociabilidad, son bienes humanos básicos, es decir, bienes no instrumentales, que se desean por sí mismos y cuya consecución atrae a todo hombre su desarrollo integral. Así, mientras el bien humano de la integridad personal consistiría en la concordancia entre los *aspectos prácticos de nuestra existencia personal* (juicios, decisiones, actos y emociones) y los medios utilizados para expresarlos (como el habla y acciones), el bien humano de la sociabilidad se referiría a la relación ordenada de voluntades comunes orientadas a bienes compartidos por varios seres racionales.

En la discordancia intencional entre lo que es expresado y que se pretende que el receptor capte como respaldado por el emisor, y lo que realmente piensa este último, ambos bienes humanos básicos se ven dañados. La sociabilidad y la integridad personal están en juego en cada acto de *afirmación*, y este sería el sentido en que santo Tomás entiende como contrario

a la naturaleza el significar con signos algo contrario a lo que en realidad pensamos, intentando aparecer como si se lo respaldase.

El capítulo cuarto trata los absolutos morales, es decir, aquellas reglas morales que ordenan nunca intentar directamente la realización de ciertos actos. Para los autores de la NNLT, los actos prohibidos por un absoluto moral (actos intrínsecamente malos) lo son porque atentan siempre contra un bien humano básico. Estos últimos son bienes directamente relacionados con el bienestar y el desarrollo del ser humano. Menoscabar estos bienes equivale a menoscabar al hombre, o a la persona humana, a reducirlo a la condición de mero instrumento, etc. Por lo mismo, un acto que, descrito en abstracto, se encuentre siempre en oposición con alguno de estos bienes, se encuentra prohibido absolutamente.

Debido a que sería imposible favorecer todos los bienes sin provocar al menos algún daño en algunos, el mandato moral no puede ser el de 'no dañar, de ningún modo, bienes humanos básicos sea lo que sea que uno haga'. Más modestamente, la regla básica de moralidad se limita a prohibir cualquier 'atentado directo (como fin o como medio) contra una instancia donde esté en juego un bien humano básico'. Con todo, hay acciones que, aunque producen un daño a un bien humano básico, no desean este daño ni como fin ni como medio. En estos casos, ese daño solo se acepta como efecto secundario no deseado. Estas distinciones, como el mismo autor adelanta, representan el fundamento del principio del doble efecto. Sin embargo, como veremos más adelante, razones importantes llevan a descartar su aplicación para el caso de la mentira.

Finalmente, el autor insiste en que los actos prohibidos por un absoluto moral deben encontrarse descritos sin incluir juicios morales previos. Es por eso que, con una definición de mentira como 'falsa afirmación a alguien con derecho a la verdad', la prohibición moral absoluta pierde importancia: en efecto, conculcar el derecho de otro es siempre malo. Lo mismo sucedería con una definición del tipo: 'afirmar *injustificadamente* algo falso'. En ambos casos, la prohibición moral de nunca intentar dicho acto es tautológica y, por lo mismo, irrelevante. Este argumento, junto con otros más detallados, permiten a Tollefsen concluir que el calificativo 'a alguien que tiene derecho a la verdad' es ajeno a la definición; al menos para los defensores de la *absolute view*.

En el capítulo quinto, el autor desarrolla *in extenso* su principal argumento para sostener que la mentira es un acto intrínsecamente malo y que, por lo mismo, estaría prohibida por una regla moral absoluta. Su argumento sigue la estrategia argumentativa usual de la NNLT para el tratamiento de

actos de este tipo: se establece primero la existencia de un bien humano, luego se lo califica como un 'bien humano básico', para, finalmente, establecer que el acto en cuestión, descrito en abstracto, atenta siempre directamente contra este bien.

Tollefsen identifica a lo menos cuatro bienes humanos básicos que resultarían siempre ofendidos de cometerse una mentira: la integridad personal, la sociabilidad, la verdad y la religión. El mayor peso de la argumentación recae sobre los dos primeros, por lo que nos detendremos brevemente en ellos.

Por integridad personal se entiende aquella unidad de los aspectos prácticos de nuestro ser, que son cuatro: la emoción, el juicio práctico, la elección y la acción. Ahora bien, uno de los momentos vitales más importantes en que esta integridad se ve comprometida es la comunicación. En efecto, en contextos comunicativos, el hombre se encuentra tensionado hacia el mantenimiento de una cierta 'integridad comunicativa' (*communicative integrity*, p. 106). Toda comunicación es, de hecho, una forma de extender la realidad del propio ser a través de la constitución de un orden determinado, es decir, de revelar a un tiempo una parte del mundo y una parte de sí mismo. Así, por el acto de comunicación, el agente extiende su ser práctico hacia el mundo; y esta nueva realidad de su ser, constituida en ese acto comunicativo, puede o no estar en armonía con el ser pre-comunicativo: estará en armonía si el agente afirma con verdad, y no lo estará, si afirma falsamente.

Que la integridad sea un bien humano queda claro entonces. Pero ¿es la integridad personal un bien humano básico? Tollefsen nos recuerda que no es posible demostrar deductivamente que un bien humano básico es tal. Su captación, en cambio, debe lograrse por medio de una mirada práctica introspectiva, en la cual se entienda que es algo que debe ser perseguido, promovido y protegido por sí mismo y no por otra cosa. Y esto es algo que experimentamos a diario, piensa el autor. Pensemos en todos los esfuerzos por lograr coherencia entre nuestras acciones y juicios, valores, etc. Lo mismo parece revelarse en la alabanza que todos hacen de quienes hablan con libertad y transparencia, frente a quienes lo hacen con una duplicidad enredosa. Por último, el carácter evidente de este bien humano básico tiende a mostrarse en los sentimientos de culpa, de tensión interior, en el deseo de estar con aquellos que piensan del mismo modo, etc.

Finalmente, ¿puede decirse que toda mentira representa un daño intencional o directo al bien humano básico de la integridad personal? El autor responde afirmativamente pues, cuando un agente *afirma que P*, en circunstancias de que en realidad no lo cree así, produce una división entre su ser

(creyente) interior y la presentación exterior de su ser (comunicativo). Ahora, esto solo permite establecer que la integridad resulta de hecho dañada por la mentira, mas ¿es este daño siempre *intencional*? Para esto, el autor reduce el universo de mentiras a las más significativas, a saber, maliciosas u oficiosas. Pero en ambos casos, sea para privar el advenimiento de un bien o para conseguir uno, el agente obtiene su objetivo *por medio* de esta división. En efecto, el agente debe *intentar* que el recipiente de su mensaje lo tenga como *afirmando P*, que es el aspecto comunicativo de su acto, incluso si no cree *que P*. El agente, por tanto, intenta que no exista una armonía entre cómo es él mismo considerado en cuanto agente comunicativo, y lo que él mismo es con anterioridad a la comunicación, a saber, como no creyendo *que P*.

En cuanto al bien de la sociabilidad, Tollefsen explica que toda sociedad o comunidad se constituye por un querer mutuo de ciertos bienes comunes. Con todo, el bien de la comunidad reside en el bien común, y no en el agregado de las actividades instrumentales que conducen a él. Más aún, podemos decir que en la forma paradigmática de comunidad, la amistad, el verdadero bien común, es el bien de los que integran dicha comunidad. El autor agrega que, tal como extendió su análisis de la integridad personal hacia una integridad comunicativa, es posible extender el concepto de comunidad hacia el de comunidad comunicativa. Es más, Tollefsen piensa que esta última clase es fundacional –es decir, fundamento y sostén– con respecto a todas las otras. La descripción de este tipo de comunidad es muy simple: consiste en un intercambio de afirmaciones, un orden constituido por el dar y recibir significado y, en un nivel más profundo, por el dar y el recibir el ser mismo del afirmante.

Que la sociabilidad sea un bien humano básico consta por una constatación metafísica ancestral: el hombre es un animal político. No es que esta constatación, piensa Tollefsen, funde la obligatoriedad de fomentar este bien. Pero, de hecho, los agentes morales reconocen que esto es algo en lo que reside su perfección y plenitud.

Queda, pues, mostrar si la mentira involucra siempre un daño intencional a este bien. Para esto conviene recordar que, en cada afirmación, un agente se da a sí mismo en al menos dos sentidos: primero, establece una disponibilidad para futuros actos de comunidad; segundo, el agente constituye una forma incipiente de comunidad, simplemente por medio de darse a sí mismo en comunicación. Este darse y recibirse se convierte en el bien común de esta comunidad primordial. Así pues, el agente que miente da una apariencia de cumplir con todo lo anterior, aunque en realidad no lo



hace. Él crea las condiciones bajo las cuales el bien humano básico de la sociabilidad podría instanciarse, promoverse, perseguirse, etc., para luego bloquear esa posibilidad. Y esto parece ser un acto de daño intencional a este bien humano.

En el capítulo séptimo, Tollefsen examina la amplia casuística que se ha formado en torno a la moralidad de la mentira. En primer lugar, y a propósito del paralelo que suele sugerirse entre la defensa privada letal y la mentira en defensa propia o ajena, considera la posibilidad de aplicar las distinciones propias del principio del doble efecto a este último caso. La hipótesis es rechazada pues, en opinión de Tollefsen, existe un rasgo sustantivo por el cual ambos casos no son, de hecho, análogos: a diferencia de *matar*, que puede describirse como *causal* mas no *intencionalmente* relacionado con la muerte de una persona, *mentir* describe necesariamente una acción intencional: en efecto, una afirmación es algo que no puede hacerse accidentalmente o *praeter intentionem agentis* (pp. 148-150). Por lo mismo, la mentira escapa al campo de aplicación de este principio moral. Con todo, el intento de paralelo no es del todo desorientado. En efecto, tal como las teorías que permiten el uso de la fuerza (incluso letal) ponen un importante énfasis en la noción de justa causa, se han desarrollado nutridos argumentos en torno a la no-revelación de la verdad también bajo la condición de que concurra una razón que lo justifique. Más todavía, tal como la casuística tradicional de la defensa propia, reconociendo la regla moral absoluta que prohíbe el homicidio, busca establecer que ese acto occisivo no lo es, la casuística en torno a la verdad, reconociendo también la norma absoluta que prohíbe la mentira, ha logrado describir diversas situaciones que tampoco constituirían mendacidad en sentido estricto. Es el caso del silencio, la evasión, la revelación selectiva, la economía, la reserva estricta y el equívoco, entre otras. Razones de espacio no permiten que nos detengamos en todas. Baste con el sólido consenso existente en cuanto a la permisión del silencio y la evasión, y en cuanto a la condena de la reserva estricta. En lo que sigue, analizaremos los dos casos más complejos de la *revelación selectiva* y de la que Newman llama *economía*.

Ambos casos presentan un rasgo en común: son formas de no revelar todo o de revelar solo una parte de la verdad. Sin embargo, los contextos en que ambos mecanismos operan son diversos: el primero opera principalmente en contextos en los que hay obligación de ocultar la verdad; mientras que el segundo, en aquellos en que hay obligación de revelarla.

La revelación selectiva consiste en afirmar algo verdadero, a partir de lo cual el recipiente podría inferir algo falso. Este mecanismo, como decíamos,



solo opera en contextos en que existe obligación de ocultar la verdad o, más precisamente, contextos en que la revelación de dicha verdad, no teniendo el recipiente derecho alguno a conocerla, es altamente perjudicial para el comunicante. Aunque en una medida mínima, este caso se asemeja a la defensa personal, esta vez en términos comunicativos. Así, si las premisas a partir de las cuales se obtienen conclusiones falsas se refieren a materias sobre las cuales no solo el interlocutor no tiene derecho a conocer la verdad, sino que el mismo comunicante tiene una razón de importancia para protegerla, ellas pueden ser afirmadas lícitamente, previendo o incluso esperando que el interlocutor infiera falsamente.

El término *economía* es utilizado por el Cardenal John Henry Newman en su *Apologia pro Vita Sua*, para referirse a aquellos actos donde se esconde cierta verdad sin engañar, declarándola solo parcialmente, y representándola de la manera más cercana posible al receptor, cuando este posiblemente no podría entenderla con exactitud. Esta forma de revelar de un modo parcial es particularmente necesaria en contextos de deficiencia, prejuicio, inmadurez o ignorancia del recipiente. Estas y otras condiciones, en efecto, pueden comprometer el objetivo mismo de comunicar la verdad. Baste pensar en los niños, que aún no son capaces de comprender ciertas verdades, o los casos de prejuicio religioso o político de un interlocutor. Newman toma esta regla para distinguirse de la práctica maniquea, según la cual se enseñaban a los iniciados ciertas historias para introducirlos en las prácticas y, una vez avanzados en el camino, se les revelaba que eran ellas todas falsas.

A modo de conclusión quisiéramos destacar de este trabajo los siguientes puntos:

- i) En primer lugar, el libro es un esfuerzo tremendamente ambicioso, en el que confluyen análisis históricos que atraviesan toda la historia del cristianismo hasta los tiempos modernos, y una aproximación sistemática a la mentira, su moralidad y sus consecuencias. Nuestro parecer es que, si bien podemos estar en desacuerdo con sus premisas, el autor no parece desbordado por sus pretensiones. Al contrario, sus estudios históricos son adecuados y su argumentación sistemática, penetrante y fina.
- ii) En la misma línea, quisiéramos destacar la precisión con que son tratadas las fuentes de la tradición, especialmente los textos de san Agustín y santo Tomás de Aquino. El autor traduce con maestría y reconstruye los argumentos en toda su complejidad.
- iii) El autor no evade los más difíciles escollos propios de la mentira, sino que intenta darles una respuesta directa y satisfactoria. Y aunque no po-

demos conceder la totalidad de los argumentos, es dable reconocer el dominio de los núcleos en discusión, y una gran coherencia con los postulados de la *NNLT*, que el autor da muestras de manejar magistralmente.

Con todo, algunos aspectos podrían haber recibido mayor desarrollo o precisión. Esto puede decirse de muchos lugares donde la problemática gira en torno a la especificación moral de los actos humanos. Este tema, ineludible en un análisis como el que el autor pretende, carece de la analítica que uno desearía, dando espacio a lagunas e interrogantes. Por último, nos parece que, en ocasiones, el autor parece poner la relevancia moral de los absolutos morales en un punto equivocado. En efecto, la constatación de que los actos prohibidos por este tipo de reglas deban encontrarse descritos sin elementos evaluativos previos (cuestión que nos parece correcta), lo lleva a inferir que estos actos deben definirse con prescindencia de toda consideración de justicia (para esto, véase pp. 87 y ss.). Es decir, si en su definición quedan cuestiones de justicia por determinar, el acto no estaría prohibido por una regla moral absoluta.

Esto nos parece cierto en cuanto al acto mismo, mas no respecto de la materia sobre la que recae el acto. Así, por ejemplo, estaríamos dispuestos a conceder que sería irrelevante agregar a la definición de homicidio como *occisión directa de un ser humano inocente* adverbios como *injustamente* o *irracionalmente* para calificar dicha acción. En efecto, ello equivaldría a decir que todo lo que es injusto está siempre prohibido, lo cual es simple tautología. Pero la consideración de si el ser humano es o no inocente puede no estar resuelta y, aun así, ser válida (y relevante) la regla moral absoluta que lo prohíbe.

Esta falta de distinción conduce a Tollefsen a objetar que el robo sea un acto intrínsecamente malo (pp. 99 y ss.). Para él, la prohibición de un acto descrito como *la apropiación de cosa ajena contra la voluntad legítima de su dueño* no puede ser absoluta, pues esto es lo que hace una persona que muere de hambre: toma de lo ajeno para sobrevivir. Por tanto, o se recurre a un calificativo moral como 'tomar injustificadamente' o se acepta que la regla que prohíbe el robo admite excepciones. Esto, según Tollefsen, se produce porque las reglas que rigen la propiedad privada son reglas convencionales que, en todo caso, solo rigen "la mayoría de las veces".

Este análisis, sin embargo, nos parece errado. En primer lugar, quien 'toma de lo ajeno' para evitar morir de hambre, en realidad, por la destinación universal de los bienes, toma de lo propio. En tal caso, el acto muta en su especie y el agente toma lo que le pertenece. Pero más importante toda-

vía, lo relevante no es si la cosa es o no de hecho ajena, sino que, toda vez que un agente se represente una cosa como ajena, se encuentra impedido de ejercer el acto de apropiación sobre ella.

Lo mismo sucede en el caso del homicidio. No es relevante si la condición de inocente puede o no establecerse con anterioridad, o sin consideraciones de justicia. Lo importante es que todo agente que se represente un ser humano como inocente debe abstenerse de ejecutar un acto de muerte sobre él. Por lo mismo, la objeción de Tollesfen a quienes consideran equivalentes los calificadores 'inocente', de la definición tradicional de homicidio (viz. la occisión directa de un ser humano inocente) y 'a quien tiene derecho a conocer la verdad', de la definición corriente de mentira (viz. decir lo falso a quien tiene derecho a conocer la verdad) nos parece errada, y que adolece de la misma indistinción (pp. 88-89). El autor señala que ambos calificadores son diversos ya que 'inocente' define un grupo determinado de personas (según el autor, los que no *atacan* a otro o los que no han sido condenados por pena capital), mientras que el calificador relativo al derecho a la verdad deja sin determinar esa condición, cuestión que deberá hacerse atendiendo a una ponderación de bienes o consideraciones de justicia estricta. Con ello, en su concepto, la definición de mentira se volvería irrelevante desde el punto de vista de su prohibición absoluta. No queremos entrar en esta discusión aquí, sino solo mencionar que el *inocente* se opone a *nocente* (es decir, un agente nocivo), el que no se define solo como el que *ataca*, sino como el que *ataca injustamente* o *sin justa causa*. De otro modo, en la defensa propia, el asesino podría alegar, una vez que percibe que su víctima ha tomado un arma para defenderse, que él disparó en defensa propia, lo cual es irracional. Por lo mismo, al menos en este aspecto, el calificador 'inocente' no se distingue del calificador 'a quien tiene derecho a conocer la verdad'.

José Antonio POBLETE  
Marcelo CONCHA INFANTE