

O ABSCÔNDO DA MENTIRA

THE (UN)VEILING OF LIES

Fernando Catroga

Universidade de Coimbra

RESUMO

Tendo como pano de fundo as transformações histórico-conceptuais sofridas pelo conceito de “mentira”, bem como a sua relação com o de “verdade” e, sobretudo, com o de “veracidade”, pretende-se salientar que a mendacidade, sobretudo na sua versão mais intencional, só será desconstruída se, entretanto, for comprovadamente *des-mentida* pela confissão do mentiroso, ou pelo juízo crítico e investigador de outros, e sublinhar que a história entre ambas é indissociável dos conflitos que nasceram (e nascem) do viver em comum e da linguagem que o institui. Simultaneamente, também se procurará mostrar que, ao nível dos *efeitos públicos*, a luta pela veracidade (incluindo pela verdade de facto) é bem mais difícil do que a adesão píctica à mentira travestida de verdade.

Palavras-chave: convencimento, credulidade, fantasia, falsificabilidade, liberdade, erro, imaginação, jogos de linguagem, mentira, mendacidade, opinião, verdade, veracidade

ABSTRACT

Drawing from the conceptual-historical transformations endured by the concept of the “lie”, as well as its relationship with that of “truth” and especially with that of “veracity”, this article aims to examine the construction

of lying as a relevant, historiographic act, especially in its more intentional version, that will only be deconstructed if it is dully *belied* by the confession of the mendacious, or by the investigating and critical judgement of others. Furthermore, we will emphasize that the history of both is indissociable from the conflicts that have arisen (and are still arising) due to communal living and languages that institute it. Simultaneously, this article will aim to disclose that, in regard to the *public effects*, the struggle for veracity (in fact, including the struggle for truth) is much more difficult than the attachment to lie disguised as truth.

Keywords: convincingness, credulity, fantasy, falsifiability, freedom, mistake, imagination, language games, lies, mendacity, opinion, truth, veracity

A verdade e a mentira não têm fronteiras fixas, o que torna difícil demarcar as suas relações (S. Bok, 1978). Porém, já no século VII a.C., encontramos em Hesíodo (*Teogonia*, 27-28) as Musas, filhas de Zeus, a proclamarem-se entidades *aléticas*, isto é, luminosas, porque não só podiam lembrar, aos humanos, coisas verdadeiras tiradas do esquecimento, como também contar-lhes muitas mentiras:

Sabemos muitas mentiras dizer semelhantes a coisas autênticas,
E sabemos, quando queremos, verdades proclamar.

Com este aviso, prova-se que à mentira cedo foi atribuída uma origem mítica comum à da verdade. No entanto, a sua revelação aparece num contexto em que o saber prévio e o propósito deliberado subordinam o ato de mentir, tópico que irá marcar, durante séculos, o debate sobre os elos entre ambas. Mas ele não sinalizará, igualmente, a raiz antropológica da própria mentira (Catalán, 2014)?

O que é a mentira? O que é mentir? Como ensinam os dicionários, estas duas palavras derivam do radical indo-europeu “mens”, que indica, em oposição a *corpus*, o “princípio pensante”, a “atividade do pensamento”, incluindo a da memória. Do verbo “mentior” derivou “mentir”, hoje definido como sendo a arte de “forjar na mente e exprimir, seja de que modo for, uma ideia ou um facto, contrários à verdade conhecida como tal”. É certo que existem aceções em que o uso de compostos, como a palavra *polymentis*, qualificava alguém com muita inteligência (*métis*) ou astúcia (como Ulisses), ou insinuava a ideia de “invenção”. O verbo *mentior* também ganhou conotações negativas, como a de “não dizer a verdade”, e foi recebendo aplicações particulares (*pseudomai*) para nomear substantivos como “mentira”, “erro”, “ficção”, ou verbos como “imaginar”, “fingir”, ou vocábulos que convocam a inventiva humana para “fabricar efigies, imagens” (Platão, *República*, 414 c).

A MENTIRA COMO INTENÇÃO CONSCIENTE DE NÃO DIZER A VERDADE

Contra a opinião de muitos dos primeiros padres da Igreja, como Cassiano, Clemente de Alexandria, Orígenes e João Crisóstomo, ganhou força a tese que vê a mentira como o resultado de uma ação consciente e voluntária, corrente que, vindo de Santo Agostinho, passou, entre outros, por Rousseau, Montaigne, Kant, Jacques Derrida. A sua primeira grande teorização foi feita pelo Bispo de Hipona (*De mendacio*, 395; *Contra mendacium*, 420). Na sua linha, muitos teólogos cristãos posteriores começaram a distinguir, a partir de noções como “alma interior” e “livre vontade pessoal”, o erro puramente involuntário daquele que fala do que não é, do erro voluntário, praticado por aquele que fala *contra mentem*. Explica-se, assim, a célebre definição de mentira avançada por Agostinho: “A mentira é um dizer com a vontade de dizer algo falso” (*Mendacium*

est enuntiatio cum voluntate falsum enuntiandi) (Santo Agostinho, *De mendacio*: IV.4). Portanto, nela existe “uma significação falsa unida à vontade de enganar” (*fallendi cupiditas, voluntas fallendi*), pelo que “não se mente ao enunciar-se uma asserção falsa que acreditamos ser verdadeira...; antes, mente-se, ao enunciar-se uma asserção como verdadeira que cremos ser falsa. É, pois, pela *intenção* que se deve julgar a modalidade dos atos” (Santo Agostinho, *De mendacio*, III, 03).

Por sua vez, não se pode confundir o *mentiroso* com o *embusteiro* (*mentiens*) e ter-se-á de lembrar que, no mendaz, habita uma espécie de “duplo coração: aquele que sabe ou opina que é verdade e cala-se; e um outro que diz pensando ou sabendo que é falso. Pode afirmar-se um erro sem mentir, se quem o anuncia pensa que é como disse, e pode dizer-se uma verdade mentindo, se quem a expressa pensa que é uma falsidade e quer fazer passá-la por verdade, ainda que efetivamente não seja” (Santo Agostinho, *De mendacio*: III, 03).

Muitos séculos depois, Kant reafirmará a mentira, não a partir de fundamentos teológicos, mas, sobretudo, à luz de uma ética autónoma e tendo em vista, sobretudo, o campo judicial. Colocando o problema numa perspetiva secularizada e transcendental, afirmou, nos seus *Princípios metafísicos da doutrina da virtude* (1797), que um indivíduo que não acredita no que diz ao outro “tem menos valor do que uma coisa”, pois dizer-se a outrem o contrário daquilo que se está a pensar “constitui um fim diretamente oposto à natural conformidade a fins da faculdade do falante de comunicar os seus pensamentos e constitui, assim, uma renúncia por parte dele à sua personalidade”; pelo que um tal falante é “uma mera aparência enganosa de um ser humano, não um ser humano ele próprio” (*apud* Puentes, 2002: 61). E, no pequeno ensaio *Sobre o suposto direito de mentir por amor aos homens* (1797), o pensador alemão, talvez inspirado na proposta agostiniana dos “dois corações”, reafirmou que o contrário da mentira

não é a verdade, nem a realidade, mas a veracidade, isto é, o *incondicional* e *imperativo* dever de dizer a verdade.

Como resposta à valorização do condicionalismo no ato de mentir feita por Benjamin Constant, a ideia kantiana sobre a mentira está ancorada no universalismo apodítico do imperativo categórico, patamar só alcançável quando o *eu*, desinteressadamente, se eleva à compreensão transcendental da sua correlação com os outros *eus*. Ser-se verídico é, portanto, obedecer interiormente a “um mandamento sagrado da razão em todas as declarações”, base moderna do “dever de testemunho” que dita que a veracidade emane do “dever formal do homem em relação a cada um, por maior que possa ser o dano daí resultante para ele ou para outro” (Kant, 2002: 2). Daí que, no horizonte transcendental do idealismo crítico de Kant, a incondicionalidade tenha de dispensar qualquer intermediação de cariz subjetivo ou histórico, agindo como se a *veracitas* fosse um dever formal absoluto.

A ANTERIORIDADE DA MENTIRA FACE À VERDADE: A LINGUAGEM COMO JOGO

Numa visão diferente, para muitos outros pensadores, a mentira é anterior à verdade, ou melhor, à veracidade, ao dizer a verdade. E, para justificarem psicofisiologicamente a sua tese, alguns salientam que, de acordo com a psicologia genética, a criança só pode recorrer à mentira intencional depois da fase do “faz-de-conta”, isto é, dos 7-8 anos de idade, dado que essa capacidade está intrinsecamente ligada ao desenvolvimento da aptidão para fazer julgamentos morais (Piaget, 1977).

Nas últimas décadas do século XIX, Nietzsche já tinha avançado com grandes objeções aos excessos deste iluminismo racionalista, ao revalorizar o papel do jogo, incluído o do mentir, como uma atividade constitutiva da própria estrutura dialógica da linguagem. Para

ele, “a fera que há em nós precisa que se lhe minta” (Nietzsche: 1996, 66) e, seja por inatismo ou devido ao adquirido, o ser humano mente porque foi “mentido”. A “*aspiração à verdade* é uma aquisição infinitamente tardia da humanidade” (Nietzsche, 2007: 63), que só irrompe quando ela já está *pré-ocupada* pelo jogo comunicacional e de “fingimento” próprio da linguagem, o grande motor da socialização. É certo que Santo Agostinho não menosprezou o peso desta mediação, mas fê-lo para enaltecer a função natural da linguagem e denunciar o cariz pecaminoso da mentira.

Neste ludismo de *dissimulações* e de *simulações*, mesmo a verdade ingênua é, em última análise, a mentira que se esqueceu que é mentira, ou o hábito sedimentado pelo fazer e pelo pensar que se revela como linguagem, a qual, por sua vez, é uma convenção. A esta luz, ganham sentido as perguntas (e a resposta) que Wittgenstein formulou nas suas *Investigações filosóficas*: “Somos, talvez, precipitados ao supor que o sorriso de um bebé é uma dissimulação? E sobre que experiência se baseia a nossa suposição? (A mentira é um jogo de linguagem a ser aprendido como qualquer outro) (Wittgenstein, *Investigações filosóficas*, §§ 247, 668). Não surpreende, assim, que Umberto Eco tenha definido a Semiótica, ciência dos signos, como uma teoria que estuda tudo o que pode ser utilizado para mentir, pois “toda a vez que se manifesta uma possibilidade de mentir, achamo-nos em presença de uma função signica”. Ora, como é signo “tudo o que possa ser assumido como um substituto significante de outra coisa qualquer”, se algo não pode ser usado para mentir, também não poderá ser prestável para dizer a verdade (Eco, 1975: 49). Em resumo, sendo uma arte de persuasão e de convencimento, a linguagem também terá sido criada pelo homem “para ele ocultar os seus pensamentos” (Talleyrand).

O PARADOXO DO MENTIR A SI MESMO

Diz-se: o ser humano mente tanto que até mente a si mesmo. Será assim? Derrida assinalou que será sempre difícil provar que alguém, em sentido estrito, mentiu conscientemente a si mesmo, embora possa ser provado que ele não disse a verdade; isto é, não se pode atacar alguém que simplesmente diga: “eu enganei-me, mas não quis enganar ninguém, estou de boa-fé”; ou que declare: “eu disse isso, mas não é o que eu queria dizer, pois, de boa-fé, no meu foro íntimo, essa não era a minha intenção, houve um mal-entendido”. Para o filósofo francês, em diálogo com Santo Agostinho, a mendacidade não é um facto, ou um estado; é um ato intencional, é um *mentir* que implica uma atitude mental de alteridade, porque, em última análise, o seu enunciador dirige-se a si mesmo como se o seu *eu* fosse simultaneamente um *outrem*; pelo que não se pode mentir a si mesmo, a não ser a si mesmo enquanto *outro* (Derrida, 1996: 9, e 2012)

Os atos intencionais são destinados a *outro*, ou a *outros*, com o intuito de os enganar, de os fazer crer naquilo que é dito ou escrito, numa relação comunicacional em que o mentiroso, seja por compromisso explícito, por juramento ou por promessa implícita, simula que diz a verdade e só a verdade. Nesta ótica, ninguém pode mentir a si mesmo, pelo que os *embusteiros* devem ser destrinçados dos *mentirosos*. Àqueles, no próprio ato do embuste, “acomete-os a crença em si próprios” (Nietzsche, 1996: 74), enquanto o mendaz nega a *veritas* apenas para os outros. E também não se pode confundir o “mentir verdadeiro” – exemplarmente objetivado no “fingir” das obras de ficção – com o “verdadeiro mentir”, ou melhor, com o “mentir intencional” travestido de verdade.

Como defendeu Platão, o pensamento é um diálogo interior e silencioso do filósofo, “cuja existência depende de uma relação constantemente articulada consigo mesmo”, logo, “de uma cisão em dois do um que ele no entanto *é*”. Por conseguinte, cada indivíduo tem de

preservar o jogo interior que resulta de se pensar como um *outro*, sob pena de perder, “por completo, a capacidade de pensar”. Destarte, se, ao nível psicológico, a crença na asserção age, mesmo inconscientemente, como instância que desculpabiliza, ela também é falaciosa em termos epistêmicos. Como no interior de cada indivíduo coabita um “parceiro” de quem nunca nos poderemos livrar, será do interesse de todos “não viver na companhia de um assassino ou de um mentiroso” (Arendt, 1995: 34). Pelo que o “*si*”, *para salvar a sua identidade, tem de excluir o mentir a si mesmo*. Como lembrou Dostoiévski em *Os irmãos Karamazov*, “quem mente para si mesmo e dá ouvidos à própria mentira chega a um ponto em que não distingue nenhuma verdade nem em si, nem nos outros” (Dostoiévski, 1963: 527). E uma comunidade política só formada por mentirosos é uma impossibilidade ontológica (e política); pelo que a recíproca vigilância entre os que mentem e os que procuram provar a veracidade do que dizem é vital para a construção e defesa da paz civil e para a realização do bom viver em comum.

Importa igualmente esclarecer que, não obstante, no velho grego, a palavra “pseúdos” ser usada para designar tanto o “erro” como a “mentira”, já para Platão, mentir não era errar, pois dirige-se mais à crença e à opinião (*doxa*) do que ao conhecimento. Como o homem crédulo, e não o homem como *ζῷον λογικόν*, “é precisamente aquele que não pensa” (Koyré, 1943), a história da mentira não pode ser confundida com a história do erro (Derrida, 2012): a mentira defronta a veracidade, da qual é o oposto ou a negação, da mesma forma que a noção de falso se contrapõe à de verdadeiro. E só a história do verdadeiro pode dizer algo sobre o porquê de quem mente e, ao nível da receção, de quem acreditou na mentira como verdade.

A MENTIRA COMO CRIADORA DE MUNDOS

O mentiroso é mais ampla e arbitrariamente livre do que aquele que age sob os imperativos morais e deontológicos de provar o que afirma. Nas palavras sábias de Nietzsche, “a mentira exige invenção, dissimulação e memória” (Nietzsche, 1996: 76) e provoca este inevitável efeito, assinalado por Swift. “Quem conta uma mentira raramente se apercebe do pesado fardo que toma sobre si; é que, para manter uma mentira, tem de inventar outras vinte” (*apud* Nietzsche, 1996: 76). Explica-se, porque o poder de articular a negação dos factos através da mentira com a capacidade humana para a ação tem a mesma fonte – a imaginação. E a marca distintiva da verdade de facto “está em que o seu contrário não é nem o erro nem a ilusão, nem a opinião, nenhuma delas tendo a ver com a boa-fé pessoal, mas a falsidade deliberada ou a mentira” (Arendt, 1995: 40)

Esta pretende abrir brechas na rotina das visões do mundo que faz esquecer que este é sempre imprevisível e um campo de possibilidades. E, como “tudo o que é efetivamente produzido no domínio dos assuntos humanos teria podido acontecer de modo diferente, as possibilidades de mentir são ilimitadas” (Arendt, 1995: 51). Porém, a sua afinidade com a mudança também acaba por erguer limitações ao mentiroso, quer devido à “própria natureza das coisas que estão abertas à faculdade humana da ação” (Arendt, 1995: 52), quer pela circunstância de aquele ser um falso transformador da ordem existente: em última análise, ele visa esconder, negar, manipular, e não emancipar a humanidade. Pelo menos ao nível da sua concretização empírica, “a natureza instrumental da mentira justifica-se no imediato, não através de uma iconoclástica apologia exibicionista (indiscriminada e por atacado), mas pela necessidade de tomar em mão, e de orientar em proveito próprio, os ‘ventos da fortuna’, o intrincado das situações, as contraditórias paixões e móbeis dos humanos” (Moura, 2007: 162). E, recorde-se, a mentira é, igualmente, o

resultado de uma aprendizagem social e é, também, uma “técnica”. (Girolamo Cardano, filósofo e cientista italiano do século XVI, deu, durante a sua vida e com sucesso, pormenorizados conselhos acerca das diversas maneiras de como se deve mentir, enganar, simular e dissimular. No entanto, na sua autobiografia, afiançou que nunca tinha mentido.)

Em síntese, o mendaz é um hábil explorador da fragilidade e da contingência da *praxis*, um exímio explorador do desfasamento que sempre existe entre aquilo que a realidade é e aquilo que poderia ter sido e que sabe “utilizar as designações pertinentes para parecer real o que é irreal” (Nietzsche, 2007: 10). Seja como for, daqui resulta este paradoxo irónico: “a nossa capacidade para mentir – mas não necessariamente a nossa capacidade para dizer a verdade – faz parte dos dados manifestos e demonstráveis que confirmam a liberdade humana” (Arendt, 1995: 41). Neste quadro, ter-se-á de aceitar que o dizer a verdade, por causa dos requisitos, explícitos ou implícitos, da sua comprovação, está sujeito a mais limitações do que o mentir. Mas, mesmo numa sociedade em que toda a gente mentisse sobre tudo, aquele que diz a verdade, quer o saiba ou não, começa a agir e a dar “um primeiro passo para a mudança do mundo” (Arendt, 1995: 42), prova de que ambas as atitudes, por caminhos contrários, são opções cruciais para o bem ou para o mau viver em comum (Jankélévitch, 1940: 37-61).

A MASSIFICAÇÃO DA MENTIRA

Para além das “mentiras piedosas” e das inerentes ao jogo social, quais são os modos-tipo do mentir deliberado? Pode-se mentir: por *supressão*, ao fazer-se acreditar que não existe algo que existe, ou algo que existe quando não existe; por *adição* ou *adições*, quando se faz acreditar que existem coisas irreais; ou ainda por *deformação*, quando se apresenta algo que existe de um modo falacioso, errático, deformado (Catalán, 2014).

Em qualquer dos casos, para produzir efeitos que, em última análise, têm por finalidade compaginar os “factos” com os interesses do recetor, o mentiroso tem de ser ativo e hábil, não tanto na demonstração e na prova, submetendo-se às regras da crítica (externa e interna) e ao contraditório, mas, sobretudo, no manejo de narrativas que, falando sempre em nome da verdade, têm em vista levar a opinião pública a confundir as verdades de facto com a mera opinião. Esta prática acentuou-se nas sociedades contemporâneas, mesmo nas mais democráticas, onde, crescentemente, se assiste à criação e à propagação mediática da chamada “mentira organizada”. Mais do que em qualquer outra das suas modalidades, esta tenta fazer da crença um facto e da narrativa dos factos uma mera opinião, esquecendo-se, porém, de “que a liberdade de opinião é uma farsa se a informação sobre os factos não estiver garantida e se não forem os próprios factos o objeto do debate” (Arendt, 1995: 24).

A história da mentira não pode ser descrita como um desfile em que, paulatinamente, ela vai sendo derrotada; ela não é a *parusia* de uma Verdade absoluta que, definitivamente, acabará por construir a plena translucidez do mundo. O seu percurso é traçado por uma luta sempre inconclusa, em que podem ser surpreendidas as metamorfoses das formas, das motivações, das técnicas, das vias e dos efeitos que plasmam as necessidades subjetivas e sociais do mentir. Histórica e sociologicamente falando, a mendacidade não é unívoca nos seus modos de expressão, e a pele que veste não é homogênea e inseparável dos campos e níveis em que se manifesta. Um bom exemplo encontra-se na evolução da mentira política, desde a prática do segredo de Estado até à da dissimulação mais moderna, arte que Cavour – o grande negociador da construção, nos meados do século XIX, da unidade de Itália – sintetizou nesta frase que já pertence à sabedoria das nações: “Descobri como se enganam todos os diplomatas: digo-lhes a verdade e nunca acreditam em mim.”

Nos dias de hoje, porém, o jeito moderno de mentir, sobretudo no que toca à mentira política, não é tanto a *dissimulação* que encobre *simulando* a verdade, mas é, cada vez mais, a destruição de sinais, isto é, de todo o *arquivo original* que, com o alargamento tecnológico de retenção e de deteção de *traços*, pode testemunhar ou fornecer provas capazes de desdizer a não-verdade transmitida pela mentira (ou pelas meias-verdades). Por isso, hoje, ao nível dos negócios políticos, externos e internos, a diferença entre a “mentira tradicional” e a “mentira moderna” equivale, na maior parte das vezes, à “diferença entre o “esconder” e o “destruir” (Arendt, 1995: 43-53).

A MENTIRA E A IDEOLOGIA DOS FACTOS

Para estudar as implicações deste fenómeno, H. Arendt recorreu à diferença que existe entre a verdade racional (matemática, ciências) e a verdade de facto. Como os acontecimentos constituem a verdadeira textura do campo político (e, portanto, histórico) e como a mentira não almeja convencer pela prova, convém submeter à heurística e à hermenêutica a análise dos vestígios da *praxis* humana, quaisquer que sejam os seus suportes. É que os “factos” não são uma matéria bruta, mas uma matéria-prima que, direta ou indiretamente, acaba por conferir referencialidade à verdade racional. E, uma vez certificados, eles tornam-se mais inquestionáveis, conquanto a sua evidência possua uma ontologia frágil. A unicidade e a fugacidade do facto levam a que só o “olhar” *mediado* e *mediato* da retrospectiva (sublinhe-se que o *factum* remete para uma ausência, isto é, para “o já feito”) possa colmatar a irreversível fluxo dos acontecimentos que ele, concetualmente, sintetiza. Daí que tenham de ir a apreciação crítica os traços que os *eventos* deixaram quando ocorreram, a fim de os organizar em “factos” (um facto é sempre uma síntese de múltiplos acontecimentos) e de os transformar, através de provas testificadoras e certificadoras, na matéria-prima de interpretações compartilháveis,

antes de todos, pelos recetores mais preparados para as submeter a um contraditório sustentado (Catroga, 2016: 105-134).

Fora das obras de ficção, o “facto” é, de certa maneira, uma construção sintetizadora e ordenadora, cronológica e interpretativamente, do aparecer caótico dos *événements*. Em si, não possuem autossuficiência ôntica que baste para serem, ou melhor, para terem sido o que foram; podiam ter sido outros, ou ter irrompido espaciotemporalmente de outras maneiras. Todavia, quando são pensados como “factos” devidamente comprovados, pouca margem de manobra haverá para os confinar ao mundo da *doxa*, ainda que a sua interpretação, nascida da sua correlação com outros “factos,” abra a porta a necessários conflitos de interpretação. Por isso, não se pode cair na versão retórica da sua imediata evidência, propagandeada pela hodierna *ideologia da factualidade*, e, seguindo H. Arendt, tem de se alertar para esta consequência: com as atuais tentativas para se fundir as verdades de facto e até as verdades de razão com a opinião, se está a adubar, com intenção ou por ignorância, as ervas daninhas da mentira.

Dito de outro modo, o “facto” é um *construto*, uma realidade linguística, cuja objetividade, para ser reconhecida, requer provas e amplos consensos (Habermas) que só no respeito pela livre discussão podem ser conquistados. Com efeito, eles são “a matéria das opiniões, e as opiniões, inspiradas por diferentes interesses e diferentes paixões, podem diferir largamente e permanecer legítimas enquanto respeitarem a verdade de facto” (Arendt, 1995: 24). Mas ter-se-á de atentar que, neste combate, o apagamento da demarcação entre a verdade de facto e a opinião é uma das formas pela quais o mentir mais se insinua como *praxis*.

No campo político, a contemporânea hegemonia comunicacional já não se confina ao uso e abuso da palavra, e nela a explosão da *imagem* e da sua plasticidade veio dar novas armas para a produção

massificada da mentira. Agora, o que está em jogo diz sobretudo respeito ao estatuto substitutivo de um substituto, em que este já não funciona como um *substituto-representante-referente*, mas *re-presenta* como se o recetor acreditasse que o significante é o próprio significado (Derrida, 1996). Neste plano, “todo o facto conhecido e estabelecido pode ser negado ou secundarizado se for suscetível de atentar contra essas imagens; porque à diferença do que se passava com um retrato à moda antiga, não se espera que uma imagem torne mais agradável a realidade, mas que dela ofereça um substituto completo. E esse substituto, devido às técnicas modernas e dos *mass media* é, certamente, muito mais acessível do que alguma vez o foi o original” (Arendt, 1995: 43-44).

O ENUNCIADOR E O RECETOR

Sem vigilância crítica, o “facto” mal se diferencia da *opinião*, como se tudo fosse redutível à singularidade atomista e ao não-contraditório, mistura ampliada pela sedução e pelo exagero comunicacional dos nossos dias. Assim, será útil trazer a terreiro esta lição oferecida pela história da mentira: uma mentira, acreditada, pelos outros, como verdade, produz efeitos históricos, como se de uma verdade verdadeira se tratasse. E é útil ter presente que aquela explora a mais-valia do prestígio epistémico da verdade (e do verosímil) e que esta, ironicamente, encontra o seu último refúgio na mente do próprio mentiroso (Arendt, 1995: 47).

Assim, não se podem dissociar os efeitos da mentira do grau de credulidade dos seus recetores. Estes são uma realidade não-homogénea (tal como a dos mendazes), onde se incluem os descrentes ou aqueles outros em quem a mentira desperta uma *desconfiança metódica* que incita à prática da falsificação da verdade anunciada pela mentira. Isto é, por analogia com o que K. Popper (2002) ensinou, só as teorias que podem ser sujeitas a refutação e que são passíveis

de falsificabilidade conseguem provar que são científicas. Mostra-o o desenvolvimento das ciências, afinal, um processo, sempre inconcluso, de eliminação de erros e de falsificações, bem como de problemas mal postos.

Ao contrário, a pretensa verdade da mentira apela, sobretudo, para o convencimento e para a credulidade. Porém, como o desmentir é sempre posterior à vida da mentira, ela provoca, igualmente, efeitos sociais pertinentes, numa proporção direta com o poder persuasivo do mentiroso e com a disponibilidade que os recetores terão para aceitar a mentira como verdade; pelo que será limitado colocar a discussão dos liames existentes entre ambas exclusivamente ao nível da *intenção* do *enunciador*, ou na atitude do *recetor*.

A mentira é uma das faces mais elaboradas do engano (Catalán, 2014) e existem vários modos de reação ao mentir. Interessa-nos frisar um deles, já sublinhado por Terêncio, no século II a.C., quando alertou para o facto, aparentemente inexplicável, de ser a verdade, e não tanto a falsidade, a desencadear o ódio na maioria das pessoas. É que, por um lado, os seres humanos “fogem menos da mentira do que do prejuízo provocado por uma mentira. Fundamentalmente, não detestam tanto as ilusões, mas as consequências deploráveis e nefastas de certos tipos de ilusão. É apenas nesse sentido que o homem quer a verdade” (Nietzsche, 2007: 10). Demais, “como o mentiroso é livre de acomodar os seus ‘factos’ ao benefício do público, e ao prazer, ou mesmo às simples esperanças do seu público, pode apostar-se que será mais convincente do que aquele que diz a verdade” (Arendt, 1995: 43).

Neste horizonte de possibilidades, o debate sobre a aspiração a dizer a verdade e a vontade de a esconder não podem ser cingidos a um problema epistemológico. A escolha entre ambas tem de ser sobredeterminada por uma ética da responsabilidade e da alteridade. A prática mendaz degrada quem mente e minoriza quem é mentido,

ao mesmo tempo que mina, sofisticadamente ou por meio de instrumentos ainda mais manipuladores, os alicerces dialógicos em que toda a *polis*, que se queira politicamente organizada, deve assentar. Portanto, é esta mesma relação de alteridade que tem de ser chamada à colação para surpreender, abscondita, a verdade refugiada na reserva mental do mentiroso.

Bem vistas as coisas, uma mentira (intencional) só será desconstruída se, entretanto, for comprovadamente *des-mentida* pela confissão do mentiroso, ou pelo juízo crítico e investigador de outros, e ambas são indissociáveis dos conflitos que nascem do viver em comum e da linguagem que o institui. No entanto, no domínio dos *efeitos públicos*, a luta pela veracidade (incluindo pela verdade de facto) é bem mais difícil do que a adesão pística à mentira vestida de verdade. E, como nos alertou Eça, só a desconstrução crítica (e, portanto, *irónica*) das visões do mundo, que, como nos nossos dias, reduzem o aparecer às aparências, poderá ver, “sobre a nudez forte da Verdade”, “o manto diáfano da fantasia”.

REFERÊNCIAS

- ARENDT, H. (1995). *Verdade e política*. Trad. Manuel Alberto. Lisboa: Relógio D'Água.
- BOK, S. (1978). *Lying. Moral choice in public and private life*. New York: Random House.
- CATALÁN, Miguel (2014). *Antropología de la mentira. Seudología II*. Madrid: Verbum.
- CATROGA, F. (2016). *Os passos do homem como restolho do tempo. Memória e fim do fim da história*. 2.^a ed., Coimbra: Almedina.
- DERRIDA, Jacques (1996). “História da mentira. Prolegômenos”. *Estudos Avançados*, v. 10, maio/agosto.
- DERRIDA, Jacques (2012). *Histoire du mensonge. Prologomènes*. Paris: Galilée.

- DOSTOIEVSKI, F. (1963). *Os irmãos Karamazov*. Trad. Natália Nunes e Óscar Mendes. Rio de Janeiro: Ed. Aguilar.
- ECO, Umberto (1975). *Tratado geral de semiótica*. São Paulo: Perspectiva.
- HESÍODO (2014). *Teogonia/Trabalhos e dias*. Introd., trad. e notas Ana Elías Pereira e José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- JANKÉLEVITCH, V. (1940). “Le mensonge”. *Revue de Métaphysique et de Morale*, v. 47, n.º 1, janvier: 37-61.
- KANT, Immanuel (2002). “Sobre um pretensão direito de mentir por amor aos homens”. Trad. Theresa Calvet de Magalhães e Fernando Rey Puente, in Fernando Rey Puente (org.), *Os Filósofos e a mentira*. Belo Horizonte: Universidade de Minas Gerais, disponível em <http://www.fafich.ufmg.br/~tcalvet/Kant%20Sobre%20um%20pretensao%20direito%20de%20mentir.pdf> (consultado em 2/11/2019).
- KOYRÉ, Alexandre (1943). “Réflexions sur le mensonge”, disponível em http://aejcpp.free.fr/articles/koyre_mensonge.htm (consultado em 30/07/2019).
- MOURA, José Barata (2007). *Da mentira. Um ensaio transbordante de erros*. Lisboa: Ed. Caminho.
- NIETZSCHE, F. (1996). *Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres*. Trad. Paulo Osório de Castro. Lisboa: Círculo de Leitores.
- NIETZSCHE, F. (2001). “Sobre a verdade e a mentira em sentido não moral”. Trad., apresent. e notas Noéli Correia de Melo Sobrinho. *Comum*, v. 16, n.º 17, julho/dezembro.
- PIAGET, Jean (1977). *O julgamento moral da criança*. São Paulo: Ed. Mestre Jou.
- PLATÃO (2010). *República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira, 12.ª ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- POPPER, K. (2002). *The logic of scientific discovery*. London: Routledge.
- PUNTE, Fernando (org.) (2002). *Os filósofos e a mentira*. Belo Horizonte: Universidade de Minas Gerais.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen/Investigações filosóficas*. Trad. João José R. L. Almeida, disponível em psicanaliseefilosofia.com.br/textos/InvestigaçõesFilosoficas.pdf (consultado em 8/01/2019).