



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA



Observatori de  
Bioètica i Dret  
Universitat de Barcelona



## Revista de Bioética y Derecho

www.bioeticayderecho.ub.edu – ISSN 1886 –5887

### DOSIER MONOGRÁFICO

¿Una neuroética de la mentira?

Una neuroètica de la mentida?

A neuroethics of lie?

Luis García-Chico<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Luis García-Chico. Profesor Asociado de Derecho Constitucional, Universidad de Castilla - La Mancha (España). Email: garciachicoluis@gmail.com. ORCID <https://orcid.org/0009-0000-6439-3075>.



## Resumen

En el presente trabajo se analiza la posibilidad de teorizar una neuroética de la mentira. Para hablar de una neuroética de la mentira su definición debería ser clara y exacta. En este estudio sostengo que no es así, la mentira no está bien definida y la neurociencia no logra crear una teoría de la mentira sólida. Finalmente se proponen una serie de puntos que permitan construir una neuroética de la mentira.

**Palabras clave:** neuroética; mentira; neurociencia; ética; filosofía.

## Resum

En el present treball s'analitza la possibilitat de teoritzar una neuroètica de la mentida. Per a parlar d'una neuroètica de la mentida la seva definició hauria de ser clara i exacta. En aquest estudi sostinc que no és així, la mentida no està ben definida i la neurociència no aconseguix crear una teoria de la mentida sòlida. Finalment es proposen una sèrie de punts que permetin construir una neuroètica de la mentida.

**Paraules clau:** neuroètica; mentida; neurociència; ètica; filosofia.

## Abstract

In this work, the possibility of theorizing a neuroethics of lying is analyzed. To talk about a neuroethics of lying, its definition should be clear and exact. In this study I argue that this is not the case, lying is not well defined and neuroscience fails to create a solid theory of lying. Finally, a series of points are proposed that will allow us to build a neuroethics of lying.

**Keywords:** neuroethics; lie; neuroscience; ethics; philosophy.

## 1. Introducción

Ha sido común la preocupación jurídica, ética y social por descubrir al mentiroso y crear herramientas especializadas en orden a comprender cuándo alguien, y en especial, cuándo un sujeto inmerso en un proceso judicial, terapéutico o cotidiano engañaba o decía la verdad. Manifestaciones de este ímpetu abarcan tanto aspectos supersticiosos como científicos: desde el milenario *trial by ordeal* donde el sospechoso debe superar unas pruebas peligrosas (y de lograrlo, es inocente); el *in conspectu tormentorum*, de gran utilización durante la Inquisición consistente en exponer las armas de tortura buscando la declaración por intimidación, aterrorizar a la intención mendaz y forzar la veracidad; el *suero de la verdad*, esto es, la administración de pentotal sódico para lograr un estado de inhibición comportamental; el falso mito de la *hipnosis* como terapia de la verdad; el *polígrafo* como detector de mentiras por medio del registro de actividad fisiológica (cardiovascular, respiratoria, electrodermal, etc.)... La mencionada preocupación se justificaba en la indeseable existencia de la mentira, defecto o vicio ético por excelencia (Catalán, 2005), destructor de la comunicación social (Kant) y producto del mal (Evangelio de San Juan, 8:44). Aquí nos planteamos si es posible “detectar” a la mentira, a qué mentira, si se la ha definido adecuadamente y cómo dibujar una neuroética de ella a partir de los reflejos que los esfuerzos neurotecnológicos nos proporcionan.

## 2. Definición clásica de la mentira

La definición clásica de la mentira hunde sus raíces intelectuales en San Agustín de Hipona, quien deja sellada una explicación que no sufrirá ningún cambio a pesar del paso de los siglos:

*“Miente el que tiene una cosa en la mente y expresa otra distinta con palabras u otros signos. Por eso, se dice que 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. Por eso, se puede decir algo falso sin mentir, si se piensa que algo es como se dice, aunque, en realidad, no sea así. Y se puede decir la verdad, mintiendo, si se piensa que algo es falso y se quiere hacer pasar por verdadero, aunque, de hecho, lo sea. 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” (De mendacio. III, 2.).*

San Agustín declara que la mentira no depende de la verdad o falsedad de lo que se dice, sino de la intención de quien lo dice; de manera que, si no existe intención de mentir, no hay mentira:

*“Por tanto, decir una cosa falsa con la determinada intención de engañar, es manifiestamente una mentira” (De mend. IV, 5); “Mentira es la significación de una cosa falsa unida a la voluntad de engañar” (Contra mendacium XII, 26).*

La cuestión y la dificultad están en cómo demostrar la intención. Para el de Hipona miente quien tiene un “corazón doble” (*De mend.*, 3, 3), y sabe que miente, al margen de la verdad de lo que dice y lo que hace. La prueba de la intencionalidad constituye la clave.

En la actualidad la noción clásica continúa no solo en la práctica cultural, también como abordaje del pensamiento científico: “[mentir es] un intento deliberado, exitoso o infructuoso, sin previo aviso, de crear en otro una creencia que el comunicador considera falsa” (Vrij, 2008) o “fomentar en otra persona una creencia o comprensión que el engañador considera falsa” (Zuckerman et al, 1981) (trad.propia). Una crítica a esa definición y lógica es que existe una importante distancia o brecha entre ella y su puesta en práctica, pues se emplea dicha definición que empodera a la intencionalidad cuando luego ni siquiera se pueden establecer argumentos sólidos y evidentes en sistematizar cómo detectar o localizar dicha intención o deliberación, más allá de correlaciones con mayor o peor fortuna. En ese sentido, “ninguno de los signos no verbales asumidos por el folclore psicológico como diagnóstico de la mentira frente a la veracidad es, de hecho, un indicador fiable de la mentira frente a la veracidad” (Brennen y Magnussen, 2020). De esta forma, el comportamiento no verbal asociado a la mentira no es fiable (De Paulo et al., 2003) y las personas son mediocres cazadoras de mentiras (Vrij, 2019). La mentira es intención, pero la intención no se puede demostrar fiablemente (Lykken, 1998). No obstante, se insiste en que la línea de investigación de la mentira ha de continuar y mejorar las técnicas de medición de las señales fisiológicas o cerebrales (Vrij, 2019; Volz et al., 2015) o aumentar el muestreo (Luke, 2019). Pero en ningún momento surge la pregunta “espeluznante”: *¿se ha definido bien al objeto de estudio? ¿La mentira es como se dice? ¿Los avances neurocientíficos ofrecen luz al respecto?*

No existen, por el momento, signos conductuales específicos del mentiroso. Se puede hablar, en cambio, de indicios circunstanciales que requieren de un análisis más profundo y contextual para desentrañar la intención del sujeto operante. Pero ¿qué sucede si la mentira no solo es intencional? O mejor dicho, ¿y si hay múltiples intenciones en la mentira?

Podemos reconocer los presupuestos lógicos y teóricos de dicha noción clásica de la mentira que acabamos de abordar, entendiendo que sobre lo que pivota es la intención de decir o hacer lo contrario de lo que se cree, se siente o se piensa. Pero, cuando observamos la praxis social, las

personas llamamos “mentira” a muchas cosas que no suponen esa intención de decir o hacer lo contrario de lo que se cree o se piensa. Como observamos en la Figura 1, cada onda social procedente del eje central donde reside la definición clásica de la mentira abre nuevas coartadas perceptivas que diluyen la intencionalidad teórica característica del embuste. Calificamos como “mentira” a los engaños y a las creencias de otros, a los cambios de opinión, a las dudas o a los sesgos, a los errores, incluso a lo que se nos presenta institucionalmente como “verdad”. Se llega a la conclusión práctica de que *todo es mentira*. Esto constata una *disociación pragmática* entre el concepto y su empleo social.

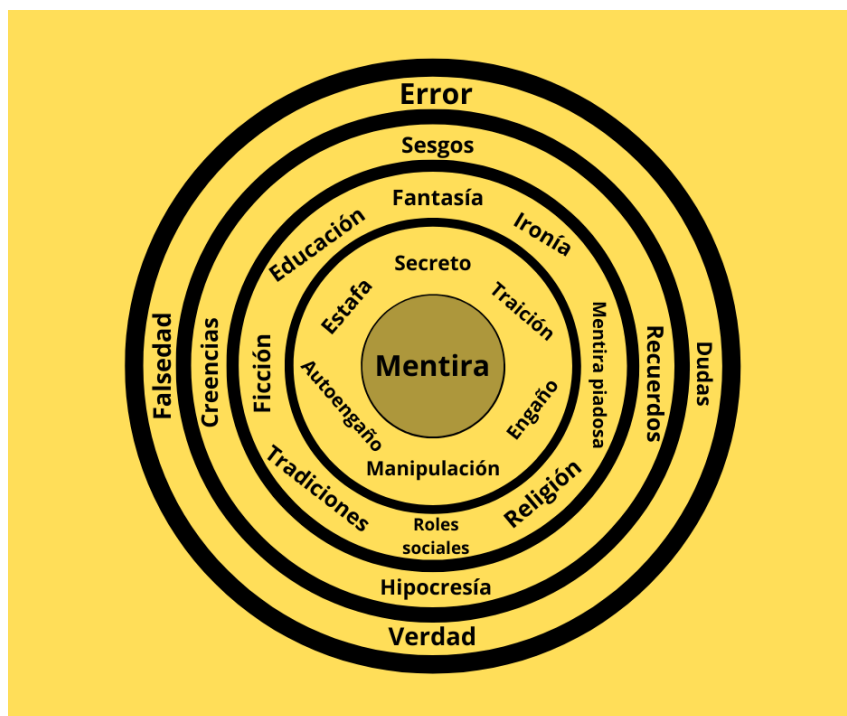


Figura 1. (Elaboración propia)

Desde una perspectiva pragmatista nos encontramos con un problema cuando socialmente el uso o práctica de un signo o término lingüístico es por completo diferente a su empleo científico. No se puede explicar un fenómeno social si no se observa su ámbito de operaciones. Esta disociación repercute en la perspectiva ética, pues se produce una revisión de los valores morales. En lo social se acaba llamando “mentira” a prácticamente todo porque *las personas lo empleamos para señalar construcciones del conocimiento que no compartimos*. Este primer cuestionamiento ético abre la puerta a más consecuencias, y se recrudece en el entorno digital y redes sociales, donde la intención es más difícil de probar en su expresión escrita. La cuestión no solo estaría en la intención del emisor, sino en la intención interpretativa del receptor.

¿Cómo podemos llamar “mentirosos” o “mentira” a tantas personas o ideas, a errores, cambios de opinión o a ideologías sin poder demostrar la intencionalidad que teóricamente requeriría su pronunciación y que nadie se escandalice por ello? Puede que la mentira no solo sea

intencional (engaño), sino más cosas. A su vez, puede que la mentira esté mal definida, incompleta para entender una dinámica social comunicativa mucho más compleja (García-Chico, 2022).

### 3. ¿Una definición errónea?

La definición tradicional que se emplea para “mentir” adolece, como vemos, no solo de una falta de adaptación práctica, sino también de una influencia moral. La mentira dispone de un fuerte componente moralizado y religioso (Catalán, 2019); se la atribuyen fuertes connotaciones negativas que sirven para valorar fenómenos sociales (error, creencia, recuerdo, etc.) y donde dicha facultad mendaz sigue estando presente para la dinámica comunicativa, para la sociedad, pese a que conceptualmente dicha atribución sea del todo incorrecta con lo teórico según la noción clásica ya vista.

El fuerte componente moralizado de la mentira se refleja en el pensador Kant, s.XVIII, para quien la mentira aniquila la dignidad de la persona, pues cuando la persona no cree ella misma lo que dice a otro, esa persona tiene menos valor que una cosa: “La mentira es rechazo y –por así decirlo- la aniquilación de la propia dignidad del hombre. (...) comunicar a otro los propios pensamientos, sabiendo que las palabras que las transmiten contienen afirmaciones contrarias a lo que se piensa, es un fin que va directamente contra la finalidad natural de la facultad de comunicar los pensamientos, y por consecuencia una renuncia a la personalidad; de esta forma el mentiroso es una simple apariencia de hombre, más que un hombre mismo. La veracidad en las declaraciones se llama también lealtad, cuando se trata de promesas, probidad, y en general buena fe” (Kant, *Metafísica de las costumbres*). En este sentido declara: “el hombre, en tanto que ser moral (*homo noumenon*), no puede servirse de sí mismo, en tanto que ser físico (*homo phenomenon*), como de un puro medio (de una máquina de palabras), que no estaría sometida al fin interior de la facultad de comunicar sus pensamientos; está sometido por el contrario a la condición de permanecer siempre en acuerdo consigo mismo en la declaración (*declaratio*) de sus pensamientos, y está obligado consigo mismo a la veracidad”.

Parece este componente moral (*verbum dei*) un fuerte obstáculo a la hora de preguntarnos por la mentira y, si quiera plantear, que puede estar mal definida para una práctica social que extiende su contenido. Desde un punto de vista pragmático, así, no es que la mentira no sea intencional, sino que no sólo es eso. Como ya se expresó en otro lugar pormenorizadamente (García-Chico, 2022) y aquí se reafirma y concreta, el concepto clásico de mentir da lugar a constantes contradicciones pragmáticas con conceptos que teóricamente son fácilmente diferenciables, y que conlleva una crisis ética. El ser humano no emplea a la mentira solo como

una facultad intencional, la dota de componentes epistemológicos atribuyéndole formas de construcción del conocimiento que considera erróneas o inseguras. Profundicemos.

Aulo Gelio, en *Noches Áticas* (s.I d.C) estableció una interesante diferenciación entre *mentiri* (mentir o engañar) y *mendacium dicere* (decir mentira o decir mendacidad), señalando el diferente grado de conciencia e intención a la hora de proferir mentiras (la primera plenamente consciente, la segunda no) (García Jurado, 2012). Según García Jurado, comentando el pensamiento de Gelio: “es importante hacer notar cómo la responsabilidad de la acción de ‘mentir’ (*quantum in se est*) es bien diferente a la de ‘decir mentira’, pues mientras la primera recae en el agente (*incidit in hominem*), la de ‘decir mentira’ no recae en él (*non incidit in hominem*). De esta división tan tajante se deriva una atribución de la acción de *non mentiri* al *vir bonus*, lo que implica un alcance moral, mientras que la atribución del *vir prudens* a *non mendacium dicere* tiene, más bien, alcance epistémico”.

Semejante observación y distinción epistemológica es precisa para analizar las conclusiones actuales de los estudios de la intención o agencia. Según la teoría clásica, la agencia es la habilidad de una persona para controlar sus acciones, habilidad con un antecedente causal en los estados mentales intencionales, distintos así de accidentes (Davidson, 1963; Searle, 1983; Haggard y Tsakiris 2009). Actualmente, en el ámbito del neuroderecho, se polemiza respecto a la idoneidad de dicha tradición en el análisis de los interfaces cerebro-máquina al tratar de crear algoritmos que reflejen la intencionalidad: “¿Qué es realmente una intención? ¿Cómo la actividad eléctrica del cerebro se corresponde con una intención? ¿Cómo extraer de la señal correspondiente sus características? (...) ¿Cómo la intención genuina del usuario se adhiere con la señal que es procesada y predicha por el algoritmo de la interfaz cerebro-máquina? ¿Cómo la predicción de la intención de la interfaz se solapa con la intención del agente?” (Monasterio Astobiza et al., 2019). En particular existen importantes dudas sobre cómo extraer acertadamente la señal de la actividad eléctrica del cerebro que se identifique con una intención sin contaminar la toma de datos, lo que nos recuerda la falibilidad metodológica (“lo que observamos no es la naturaleza, sino la naturaleza que se expone a nuestro método de investigación”, W. Heisenberg), como a su vez la neurodiversidad y diferencias individuales en la representación conceptual y lingüística que dispone el ser humano. Si la mentira tiene un alcance epistémico, explicaría la dificultad científica de sistematizar la intención mendaz y la dificultad social probatoria.

## 4. ¿Una neuroética de la mentira?

La neuroética, disciplina reciente resultado de una larga tradición de discusiones éticas y de filosofía de la mente, al albur de los avances neurocientíficos, se circunscribe a “(i) las implicaciones de la neurociencia para las nociones del yo, la agencia y la responsabilidad; (ii) aplicaciones de políticas sociales que pongan a disposición de la sociedad nuevos recursos como la atención sanitaria y la educación; (iii) intervención terapéutica a través de avances en la práctica clínica; y (iv) discurso público y capacitación” (Illes y Bird, 2006) (trad.propia). Una neuroética de la mentira trataría de observar qué aporta la neurociencia y qué herramientas proporciona para analizar y evaluar las connotaciones y construcciones éticas de la mentira. Esto supone un paso más en la búsqueda del detector o marcador de la mentira.

Según Lykken (1998) no hay un rasgo del mentiroso, no estamos equipados de una respuesta fisiológica específica que emitamos involuntariamente al mentir y solo al mentir. A esta conclusión, desde la tomografía de resonancia nuclear, llegan Kozel et al. (2005). Así mismo, parece que vincular la sospecha del “mentís” a nerviosismo, ansiedad, sudoración, tics o picores manifestados no parece acertado, ya que puede obviar otras variables personales y particulares llevándonos al terreno del error de Otelo y de Brokaw (Ekman, 1991). Lo mismo sucede con las arritmias gástricas, que solo nos comunican la existencia de estrés (Pasricha et al, 2008), y a su vez con el llamado “efecto Pinocho” que asocia al engaño la disminución de la temperatura de la nariz y su incremento en la frente, cuando tan solo evidencia sujeción circunstancial a la ansiedad o estrés (Moliné et al., 2018). De igual forma, no existen sí y solo sí neurotransmisores característicos de la mentira. A su vez, la escasa bibliografía y los resultados tan inexactos como poco rigurosos metodológicamente han devastado cualquier reconocimiento, por parte de la comunidad científica, del suero de la verdad como instrumento de anulación de la mentira, “ineficaz para lograr una verdad objetiva” (Scolavino, 2007). Un descrédito que también se ha reconocido jurídicamente en el ordenamiento jurídico español, en STS 282/1991, de 26 de noviembre:

“La grandeza de la libertad, a la que acaba de hacerse referencia, unida a la dignidad de la persona humana, impide la introducción de estos métodos [inyección de fármacos] en la investigación criminal, siendo así solo factible en el mundo del psicodiagnóstico y de la psicoterapia, basados en el hecho de que la psiquis en estado de adormecimiento, no dominable ya por consiguiente por el sujeto, consecuencia de la introducción de sustancias denominadas narcóticos, se coloca en forma de poder ser explorado con más facilidad y profundidad por la técnica de la investigación psicoanalítica. Por eso la doctrina científica, en general, entiende que el narcoanálisis y todas sus manifestaciones, dentro de la criminalística, significan un profundo



ataque al conjunto psicofísico de la persona y por interrumpir precisamente la actuación del núcleo de la personalidad afecta a la libertad de la persona humana y su aplicación con fines de tomar declaraciones es absolutamente inadmisibles sin consentimiento del sujeto, pero que incluso con su consentimiento un interrogatorio en estado crepuscular no sería una declaración en sentido procesal porque faltarían los presupuestos indispensables para ser tenida en cuenta, como ya se dijo, *independientemente de que las respuestas dadas en dicho estado crepuscular ni siquiera se corresponden siempre con la verdad objetiva, sino con representaciones de la capa profunda de la personalidad*" (las cursivas son mías).

Parece que si puede lograrse descubrir a quien engaña será por medio de otro u otros marcadores muy distintos a una suerte de fisiología o neurología de la mentira. Aquí entra en juego el interrogatorio y otros métodos científicos de trabajo centrados más en la memoria y el contenido de las declaraciones (Amado, 2016; Luke, 2019) para lograr la cautela de protección frente a sesgos en la toma de datos y el análisis no verbal, pero todos generan algún tipo de confusión con su resultado final (no otorgan la suficiente fiabilidad), como el tan empleado método *reid* criticado desde un punto de vista garantista por su extrema coerción y presión (Alonso et al., 2012). No parece confiable ni siquiera la experiencia de profesionales como policías o jueces acostumbrados a interrogatorios y a tratar de distinguir, a consecuencia, lo verdadero de lo falso (Bond y De Paulo, 2008). A su vez, estudios de resonancia magnética funcional solo demuestran que durante la práctica del engaño se aumenta la actividad cerebral (Mohamed et al., 2006), pero las regiones corticales de operación no son exclusivas y pueden variar desde poco a mucho. A su vez la predisposición investigadora en calificar al fenómeno previamente como "mentir" o "engañar" (o dejando su decisión al sujeto experimental, Volz et al., 2015) bajo unas condiciones de experimentación atípicas y cerradas, contaminan sus conclusiones prácticas cuando se trata de analizar dinámicas sociales sin semejantes medios, procesos o desarrollo aséptico de la actividad (y menos aún predisposición, pues el engaño ni suele ser tan cortés en presentarse ni de distinguirse de un error o presuposición). En otros casos, reduciendo la ambición, la actividad neuronal asociada con la percepción, pero no con los procesos ejecutivos, podría ofrecer un mejor marcador de engaño con respecto a la familiaridad facial (Lee et al., 2013), una perspectiva más contextual y honesta con los límites de la propia definición. Por otro lado, la práctica del polígrafo, aparte de altamente cuestionable (convierte al miedo en culpabilidad), según algunos debiera de ser prohibida y alejada de los fines que pretende conseguir (en este sentido Dominguez, 2004).

## 5. Conclusiones

Centrarse exclusivamente en la conducta, en la intención, en la motivación, en declaraciones y su contenido o en una descripción cerebral es una notable equivocación como método fiable para deducir un engaño en la práctica forense o en la vida cotidiana; sin duda es una deseable recopilación de datos para mayor toma de conciencia en la generación de indicios, pero nada más, pues no se puede aseverar que es posible identificar con claridad la mentira, sino a cuál y hasta qué límite. La neurociencia se ve impedida de arrogarse el protagonismo en esta tarea, y precisa de numerosos factores externos de desarrollo y apoyo multinivel (psicológico, sociológico, filosófico, cultural) para dotar de motivación suficiente a un juicio de valor o al informe pericial que se quiera acompañar como argumento de decisión en la futura sentencia, y a lo que, por supuesto, la prueba testifical no se aproxima ni remotamente. A su vez, la neurociencia no ofrece hoy solución a la vida cotidiana en su convivencia con la sospecha de la mentira. El ser humano es creativo y está abierto a numerosos recursos (emocionales, cognitivos y ambientales) que le sirven de combustible cuando se enfrenta con la resolución de un conflicto, y en este escenario, desde la pragmática, tanto el mentiroso como el sincero están dados de la mano en la teoría de la mente del sujeto observador. Si no existe una neurología de la mentira cabría esperar, como conclusión, que no cabe hablar de una neuroética de la mentira. Pero podemos afirmar que sí pudiera construirse la mencionada teoría pero en términos negativos, ubicando sus resultados en la denominada *neuroética fundamental* (*fundamental neuroethics*) que se pregunta “cómo el conocimiento de la arquitectura funcional del cerebro y su evolución puede aumentar nuestra comprensión de la identidad, la conciencia y la intencionalidad personales” (Evers, 2007) (trad.propia) y no ya solo a neuroética aplicada referida a las cuestiones éticas asociadas con las técnicas de neuroimagen, la mejora cognitiva y la neurofarmacología. *Como la neurociencia no encuentra evidencias neurológicas del mentiroso, podemos diseñar una ética de la mentira (garantías) coherente con esas conclusiones conscientes de los límites.* Así, podemos aportar los siguientes puntos:

- i. **La información social es subjetiva, tácita, dispersa y personalísima.** El desarrollo de tecnologías, como supercomputadores y el procesamiento de *big data*, así como el progreso en el conocimiento funcional de las redes neuronales o los avances en inteligencia artificial, auguran un mayor tratamiento de datos y con ello un mejor diseño de modelos de análisis. Al respecto, resulta destacable el sistema VeriPol, un modelo IA *machine learning* que se emplea en España en las comisarías de policía para detectar denuncias falsas a partir del análisis y categorización de las palabras empleadas. Resulta problemático por cómo extrae los datos y luego los evalúa; no solo porque tiene en cuenta palabras expresadas en denuncias y que éstas las redactan los miembros de la policía (no los implicados), sino que la IA compara la denuncia

con otras y observa en cuánto se parece con las catalogadas como “denuncias falsas” para determinar si es verdad o mentira, lo que arroja numerosas dudas de procedimiento y garantías, sin mencionar si efectivamente localiza una mentira (intencionalidad). Se acaba cuestionando, desde la fuerza de la inteligencia artificial o fetichismo tecnológico, a una víctima según cómo se ha expresado y ha transcrito un policía la denuncia. Como se insiste, ese proceso de objetivizar, hacer expresa y centralizada la información social cuando nos referimos a la mentira, arroja numerosas dudas y problemas éticos. No existiría diferencia entre atribuir la mentira a un tic nervioso y atribuirla al empleo de unas determinadas palabras. *Como el método y herramientas no alcanzan a la complejidad biopsicosocial de la mentira y el lenguaje, lo más ético es restringir su atribución a un sistema probatorio multinivel.* Este punto, desde un plano social cotidiano, invita a sistemas de comunicación más asertivos, empáticos y conscientes en diferenciar entre opinión, hecho, sesgo, presuposición y juicio.

- ii. **Toda relación social tiene tendencia al conflicto.** Debido a las mencionadas características de la información, es constante la tendencia al conflicto. Cuando se analiza la teoría de la mente el ser humano trata de identificar las creencias de los otros, su intencionalidad, sus emociones... Si nace la creencia de que el otro esté engañando, se acude a un reduccionismo donde se da por hecho que en el supuesto mentiroso se da una única intención, por supuesto mala o perversa, a la hora de alterar la realidad con su discurso. En este escenario, la tendencia al conflicto se incrementa desde esa especie de presuposición pesimista. ¿Por qué se da por hecho que existe una única intención en la mentira? Tal vez, si se ha asumido que la comunicación tiene como fin el entendimiento y la paz espiritual o social (San Agustín, Kant, Habermas, etc.) sea lógico atribuir a la mentira, en tanto negación de lo real, la intención del maligno o del pirómano social (en definitiva, *la maldad moral*) dirigida a destruir el mundo. Es un reduccionismo acientífico y ofrece dudas para la ética comunicativa. La comunicación no tiene un fin concreto puesto en “favoritos”, sino muchos (Catalán, 2015), e incluso si tuviera personalidad parecería sentir predilección por los fines más inmorales. Por otra parte, la intencionalidad es dinámica no solo porque se puede actuar, pensar o hablar sin manifestar una intención clara o teniendo muchas a la vez e ir experimentando “sobre la marcha” los pros y contras de cada una, sino porque también podemos cambiar de opinión, lo que posibilita la virtud y el aprendizaje. *Como es muy difícil probar la intencionalidad de quien engaña, podemos incurrir en errores de atribución asignando carácter mendaz a un proceso de conocimiento, incurriendo, en definitiva, en sesgos, y rompiendo la ética comunicativa.* Lo que nos lleva a una importante distinción para plantear una ética de la mentira considerando los límites de la neurociencia, y que vemos a continuación.

- iii. **Mentir y engañar no son lo mismo en un plano epistemológico.** Si la noción clásica de la mentira es errónea o incompleta en la praxis social, si la neurociencia no acota la intencionalidad mendaz, entonces conviene aportar cambios de paradigma. Si la mentira alude a una escisión entre lo real y lo irreal (*mendacium dicere*, rescatando términos de Aulo Gelio), y es la intencionalidad de esa separación (*mentiri*) lo que es difícil probarse y en cambio el uso social desprecia a la ligera (concluye que *todo es mentira*), parece prudente ceñirse al criterio mínimo: la mentira alude a la escisión entre lo real y lo irreal. En tal forma, mentir es *crear alternativas a la realidad*. Si se logra probar que quien falsea lo sabe (intencionalidad) hablamos de engaño. Si no se prueba, simplemente se alude a que, tras ese *mentiroso*, no se ha probado una intención falsa. Esto es interesante, pues posibilita apreciar que hay muchas intenciones tras la escisión de lo real y lo irreal (p.ej. una mentira clínica, una expectativa, motivación, autoestima, la tesis darwinista frente al canon religioso o incluso un proceso terapéutico) y que quien asevera una idea que para muchos es mentira o irreal, puede *realizarla* con su acción y conjugarla verdadera (García-Chico, 2022). Una definición de la mentira teniendo en cuenta la práctica social y las limitaciones para una neurología de ella, logra el perdón moral (deja de observarse como una perversión) y la virtud ética, aparte de una mayor precisión para su tratamiento científico.

En definitiva, si se considera que la mentira es evidentemente identificable desde el punto de vista científico y/o que la sociedad la distingue claramente en sus acciones, es posible una neuroética de la mentira igual que existe una ética religiosa que anula culturalmente a la aberración mendaz; bastaría confiar en diseñar fármacos que conjugasen la bioquímica implicada para posibilitar personas veraces o en observar imágenes cerebrales para detectar la arquitectura del embuste, aunque la cuestión de “hasta dónde se miente” siga ahí y sea posible ocultar signos neuronales y conductuales asociados a la mentira (en el caso de personas con rasgos psicopáticos, Shao y Lee, 2017). En cambio, si la mentira está mal definida o es diferente a la práctica social, y la neurociencia y demás disciplinas científicas no son capaces de sistematizar fiablemente una teoría de la mentira basada en la intencionalidad, las conclusiones aquí ofrecidas esperan insinuarse como punto de arranque a su deliberación y esclarecimiento en aras a lograr una ética o neuroética negativa y fundamental acerca de la mentira y su alcance epistémico.

## Bibliografía

- ◆ Alonso, H., Masip, J., Garrido, E., y Herrero, C. (2012). El entrenamiento de los policías para detectar mentiras. *Revista de Estudios Penales y Criminológicos*, 24, pp. 7-60.
- ◆ Amado, B. G., Arce, R., Farina, F., & Vilarino, M. (2016). Criteria-Based content analysis (CBCA) reality criteria in adults: A meta-analytic review. *International Journal of Clinical and Health Psychology*, 16(2), 201–210. <https://doi.org/10.1016/j.ijchp.2016.01.002>.
- ◆ Bond, C. F., Jr., & DePaulo, B. M. (2008). Individual differences in judging deception: Accuracy and bias. *Psychological Bulletin*, 134(4), 477–492. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.134.4.477>.
- ◆ Brennen, T., Magnussen, S. (2020). Research on Non-verbal Signs of Lies and Deceit: A Blind Alley. *Front Psychol.* 2020 Dec 14;11:613410. DOI: 10.3389/fpsyg.2020.613410. PMID: 33381072; PMCID: PMC7767987.
- ◆ Catalán, M. (2005). *Antropología de la mentira. Seudología II*, Madrid: Taller de Mario Muchnik, 2005.
- ◆ Catalán, M. (2015). *Ética de la verdad y la mentira*, Madrid: Editorial Verbum, 2015.
- ◆ Davidson, D. 1963, “Actions, reasons, and causes”. *Journal of Philosophy* 60 (23), pp. 685-700.
- ◆ DePaulo BM, Lindsay JJ, Malone BE, Muhlenbruck L, Charlton K, Cooper H. (2003). Cues to deception. *Psychol Bull.* 2003 Jan;129(1):74-118. DOI: 10.1037/0033-2909.129.1.74. PMID: 12555795.
- ◆ Domínguez Trejo, B. (2004). El estudio de las mentiras verdaderas: reseña sobre el abuso con el polígrafo. *México: Comisión Nacional de Derechos Humanos*.
- ◆ Ekman, P. (1992). “Facial expressions of emotion: an old controversy and new findings”. *Phil. Trans. R. Sac. Land. B*, 335. <https://doi.org/10.1098/rstb.1992.0008>.
- ◆ Evers K. (2007). “Towards a philosophy for neuroethics. An informed materialist view of the brain might help to develop theoretical frameworks for applied neuroethics”. *EMBO Rep.* 2007 Jul;8 Spec No(Suppl 1):S48-51. DOI: 10.1038/sj.embor.7401014. PMID: 17726444; PMCID: PMC3327522.
- ◆ García Jurado, F. (2012). Mentir y decir mentira: una diferencia entre la miscelánea de Aulo Gelio y el ensayo de Montaigne. *Atene e Roma* 6: 1-20.
- ◆ García-Chico, L. (2022). *Teoría de la mentira*. España: Amazon KDP.
- ◆ Haggard, P. y Tsakiris, M. (2009), “The Experience of Agency Feelings, Judgments, and Responsibility”. *Current Directions in Psychological Science*, 18(4), pp. 242–246.
- ◆ Illes J., & Bird, S. J. (2006). “Neuroethics: a modern context for ethics in neuroscience”. *Trends Neurosci.* 2006 Sep;29(9):511-7. DOI: 10.1016/j.tins.2006.07.002. Epub 2006 Jul 21. PMID: 16859760; PMCID: PMC1656950.
- ◆ Kant, E. (1797). *Metafísica de las costumbres*.
- ◆ Kozel, F. A., Johnson, K. A., Mu, Q., Grenesko, E. L., Laken, S. J., & George, M. S. (2005). Detecting deception using functional magnetic resonance imaging. *Biological psychiatry*, 58(8), 605-613. DOI: 10.1016/j.biopsycho.2005.07.040. Epub 2005 Sep 26. PMID: 16185668.
- ◆ Lee, T., Leung, M.k., Lee, T. *et al.* (2013). “I want to lie about not knowing you, but my precuneus refuses to cooperate”. *Sci Rep* 3, 1636 (2013). <https://DOI.org/10.1038/srep01636>.

- ◆ Luke, T. J. (2019). Lessons from Pinocchio: Cues to deception may be highly exaggerated. *Perspectives on Psychological Science*, 14(4), 646-671. <https://doi.org/10.1177/1745691619838258>.
- ◆ Lykken, D. T. (1998) *A tremor in the blood*. New York: Plenum Press.
- ◆ Mohamed, F.B., Faro, S.H., Godon, N.J., Platek, S.M., Ahmad, H., Williams, J. M. (2006). “Brain Mapping of Deception and Truth Telling about an Ecologically Valid Situation: Functional MR Imaging and Polygraph Investigation – Initial Experience”, *Radiology: Volume 238: Number 2—February 2006*. DOI: 10.1148/radiol.2382050237. PMID: 16436822.
- ◆ Moliné, A, Dominguez, E, Salazar-López, E, et al. (2018). “The mental nose and the Pinocchio effect: Thermography, planning, anxiety, and lies”. *J Investig Psychol Offender Profil*. 2018; 15: 234–248. <https://doi.org/10.1002/jip.1505>.
- ◆ Monasterio Astobiza, Aníbal, Ausín, Txetxu, Toboso, Mario, Morte Ferrer, Ricardo, Aparicio Payá, Manuel, & López, Daniel. (2019). “Traducir el pensamiento en acción: Interfaces cerebro-máquina y el problema ético de la agencia”. *Revista de Bioética y Derecho*, (46), 29-46. Epub 01 de octubre de 2019. Fechado en 1 de septiembre de 2023, de [http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1886-58872019000200003&lng=es&tlng=es](http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1886-58872019000200003&lng=es&tlng=es).
- ◆ Pasricha T, Sallam H, Chen J, Pasricha PJ. (2008). “The moment of truth: stress, lying and the GI tract”. *Expert Rev Gastroenterol Hepatol*. 2008 jun;2(3):291-3. DOI: 10.1586/17474124.2.3.291. PMID: 19072378.
- ◆ San Agustin (394 dc). *De mendacio*.
- ◆ San Agustin (420 dc). *Contra mendacium*.
- ◆ Scolavino, G. (2007). “Los riesgos y los aciertos del Narcoanálisis. La ética y el suero de la verdad”. Sindicato Médico del Uruguay, febrero 2007 - Noticias 139 – 19. Consúltese aquí (a fecha de 6 de septiembre de 2023): <https://www.smu.org.uy/publicaciones/noticias/noticias139/art8.pdf>.
- ◆ Searle, J. (1983). *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ◆ Shao, R., Lee, T. (2017). “Are individuals with higher psychopathic traits better learners at lying? Behavioural and neural evidence”. *Transl Psychiatry* 7, e1175 (2017). <https://doi.org/10.1038/tp.2017.147>.
- ◆ Volz, K. G, Vogeley, K., Tittgemeyer, M., von Cramon, D. Y, Sutter, M. (2015). “The neural basis of deception in strategic interactions”. *Front Behav Neurosci*. 2015 Feb 12;9:27. doi: 10.3389/fnbeh.2015.00027. PMID: 25729358; PMCID: PMC4325923.
- ◆ Vrij, A. (2008). *Detecting lies and deceit: Pitfalls and opportunities* (2nd ed.). West Sussex, UK: John Wiley & Sons Ltd.
- ◆ Vrij, A., Hartwig, M., Granhag, P.A. (2019). “Reading Lies: Nonverbal Communication and Deception”, *Annual Review of Psychology*, Vol. 70:295-317 (Volume publication date January 2019), <https://doi.org/10.1146/annurev-psych-010418-103135>.

**Fecha de recepción: 21 de septiembre de 2023**

**Fecha de aceptación: 21 de febrero de 2024**

**Fecha de publicación: 17 de octubre de 2024**