

Sociológica México, año 41, número 113
enero-junio de 2026, pp. 391-405
Fecha de recepción: 17/11/25--. Fecha de aceptación: 27/11/25

Sobre psicología y sociología de la mentira*

Georg Simmel

*Fernando Artavia Araya***

Las prescripciones morales no deben, en modo alguno, su fuerza y rango únicamente a su relación con el ideal puramente moral, ni a la proporción de bienes puramente morales cuya fórmula expresan. Más bien, pueden poseer cualidades que, originadas en campos de interés totalmente distintos, influyen aumentando o disminuyendo su importancia ética. Por ejemplo, si puede establecerse con certeza la aplicabilidad de un imperativo moral en todas las situaciones de la vida, o si con frecuencia las complica-



* Traducción del alemán a partir del texto “Zur Psychologie und Soziologie der Lüge”, incluido en *Georg Simmel Gesamtausgabe*, Band 5: *Aufsätze und Abhandlungen 1894-1900*, hrsg. von Heinz-Jürgen Dahme und David P. Frisby, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992, pp. 406-419.

** Escuela de Sociología, Universidad de Costa Rica. Correo electrónico: <fernando.artavia@ucr.ac.cr>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-4452-4112>.

ciones de esta última oscurecen el derecho a su reivindicación; si las condiciones promedio de existencia garantizan su viabilidad, o si incluso la mejor voluntad basta sólo en casos excepcionales; si ocupa un puesto aislado en el ámbito de nuestros intereses prácticos, o si está en conexión con muchos de ellos y allí encuentra ayudas internas y externas para su realización. Todas estas cuestiones no tienen, evidentemente, nada que ver con la dignidad, el carácter obligatorio o la significación del imperativo para la gradación objetiva de nuestros ideales, pero el valor de su papel práctico depende considerablemente de ellas. Así, resulta del todo inevitable que la cognoscibilidad, la univocidad y las probabilidades de cumplimiento de una prescripción beneficien el sentido de su importancia interna, de modo que su contenido sea considerado moralmente más valioso o menos valioso según el carácter de tales accidentes que, en realidad, proceden de direcciones muy distintas.

No me parece improbable que el significativo papel que juega la veracidad entre nuestros deberes derive, en parte, de ciertos rasgos extra-éticos y de ciertas ventajas frente a otros imperativos que, considerados desde un punto de vista puramente ético, no le son inferiores. Sobre todo, de la falta de ambigüedad con que, en cada caso particular, hace valer su exigencia. A menudo es bastante discutible si la compasión y la caridad, allí donde se las invoca, son también apropiadas; a veces no sabemos decidir si, en una determinada situación, es conveniente la virtud de la consideración o el coraje de la brutalidad; con frecuencia nos encontramos en la más embarazosa ignorancia acerca del camino correcto entre el deber cercano pero insignificante y el más lejano pero más significativo. Por el contrario, en el instante en que se nos pide una declaración, sabemos sin excepción lo que la moral exige de nosotros: veracidad. A ello hay que añadir, como una prolongación de esta cualidad, que todas las demás virtudes tienen *grados* en los que cada nivel alcanzado parece incompleto y admite un au-

mento hasta el infinito. No hay grado del altruismo práctico, ni del perfeccionamiento de la propia personalidad, ni de la entrega religiosa, respecto de los cuales no pueda imaginarse uno aún más alto. El ideal de la veracidad subjetiva puede, por el contrario, ser alcanzado de manera incondicional y completa. Casi sólo aquí –dejando de lado los casos de tormentosa meticulosidad– puede el ser humano decirse que ha cumplido su deber sin haber dejado insatisfecho un grado todavía mayor. A su importancia ética se suma, además, su importancia lógica. La corrección y la falta de contradicción de la imagen del mundo, con todos sus atractivos intelectuales y estéticos, se encuentran, en gran medida, sostenidas y garantizadas por la veracidad de las declaraciones subjetivas; desde los ámbitos de estos valores, incluso allí donde no coinciden con lo ético, brillan luces sobre la exigencia de veracidad y hacen más radiante su esplendor. Por último, la estructura de este ideal permite la comprobación incondicional de la conducta subjetiva por su resultado objetivo y la conexión directa entre ambos, de la que a menudo carecemos en otros ámbitos éticos. Con frecuencia, pese a la mejor intención de hacer felices a los demás, desconocemos si dicho objetivo fue alcanzado; todo esfuerzo religioso es incapaz de darnos certeza sobre la salvación de nuestras almas más allá de la mera esperanza y la fe; las fuerzas que quieren el *Bien* producen incontables veces el *Mal*, porque su éxito depende de condiciones ajenas a su propia acción. En cambio, la voluntad de honestidad y sinceridad en nuestras propias declaraciones está segura de su éxito, porque no media aquí ninguna instancia extraña entre ambas, sino que la intención desinhibida de veracidad es también su directa y completa realización. Así, fuerzas y beneficios afluyen a este ideal desde fuentes distintas a su significado puramente moral y se unen a él, sin hacer consciente la divergencia de su origen, para conferir a la exigencia de veracidad la dignidad realmente incomparable que posee dentro del mundo moral.

Ningún punto del mismo parece gozar de un derecho tan demostrable; en ninguno parece la infracción del precepto moral encerrar simultáneamente tal autoanulación. Ningún delito, crueldad o desenfreno contradice tan directamente, como la mentira, las condiciones no sólo de toda vida humana en comunidad, sino del propio mentiroso, pues la mentira sería inútil si la declaración no evocara determinadas representaciones mediante una conexión efectiva que el mentiroso destruye precisamente al utilizarlas. Así, a menudo, la mentira ha aparecido como el más absoluto de todos los pecados, mientras la veracidad se ha presentado –según la expresión de Kant– como “un precepto sagrado de la razón, que se impone incondicionalmente y no se deja limitar por conveniencias”, del que depende todo el valor del ser humano, de forma tal que debe cumplirse incluso si sus consecuencias fueran la ruina y la muerte. Ahora bien, resulta muy extraño que este significado moralmente absoluto de la veracidad no se refleje de modo alguno en su papel histórico-social. Como precepto moral se hizo sentir en una fase bastante tardía del desarrollo de la sociedad y –como ha mostrado convincentemente Ihering– sólo en la medida en la que la necesidad práctica lo impuso. Sin embargo, no comparto la opinión de Ihering según la cual el origen de las declaraciones humanas no fue en general la verdad sino la mentira; para sostener lo anterior dicho autor remite a los patriarcas judíos, a los dioses y héroes griegos y a las figuras míticas de los germanos, quienes mienten y engañan del mismo modo y con tan buena conciencia como aún hoy lo hacen los negros e isleños de los mares del Sur.

Más bien, creo que la mente primitiva ni siquiera reconoce esa diferencia con toda nitidez. Por lo que sabemos, dicha mente no distingue con claridad entre realidad y fantasía, entre representaciones lógico-concretas y puramente supersticiosas; por lo tanto, es probable que sus declaraciones muestren la misma falta de diferenciación: enunciará estados de cosas según le dicte el interés del momento, sin ser conscien-

te de una verdad objetiva que, coincidente o contradictoria, se halle más allá de su declaración. A menudo esta disposición perdura hasta fases avanzadas de nuestro desarrollo. Al acusar de mentir a los niños, en particular, les tratamos con frecuencia de modo injusto, ya que ellos aceptan y expresan las representaciones tal como les llegan, según la conexión psicológica, la apariencia momentánea o el dictado del interés, en un ingenuo estado de indiferencia que aún se sitúa más allá de lo verdadero y lo falso, donde estas categorías críticas aún no han encontrado aplicación. La mentira exige siempre dos series de representaciones: una que el propio mentiroso toma por verdadera y otra, apartada de aquella, que él desea provocar en la conciencia de la persona a quien le miente. Juzgamos mal la vaguedad de la mente primitiva cuando la condenamos partiendo del supuesto de tales distinciones, para las cuales, aun siendo lógicamente nítidas, ella no posee todavía la sutileza psicológica correspondiente. La época en la que la mentira deliberada era corriente y moliente, aunque no fuera moralmente condenada, pertenece ya, por ello, a un estadio superior de desarrollo: es, evidentemente, la fase en la que el “derecho del más fuerte” seguía valiendo en todo sentido, es decir, en que ninguna ley, externa o interna, impediría al más fuerte imponerse por cualquier medio disponible. Que el abuso fuera físico –contra los más débiles corporalmente– o intelectual –mediante la mentira y el engaño a los menos inteligentes– no hace diferencia, ya que ambos son permisibles, desde el punto de vista de la adecuación social, en tiempos en los que la primera organización de la sociedad se efectúa como sumisión de los débiles a los fuertes.

Mientras aún no exista un derecho objetivo por encima de los individuos que haga compatibles la unidad y organización del conjunto con la libertad e igualdad de derechos de todos, el abuso de los más débiles por parte de los superiores, tanto corporales como intelectuales, centralizará primero al grupo, lo jerarquizará internamente y le dará una forma provisional. Este estado, por cierto, no tiene por qué ser

siempre el primero en términos temporales, ya que a menudo puede sobrevenir al final de una época completamente distinta, como transición hacia otra fase de desarrollo. La mentira que prevalece —es decir, la que no es descubierta— es sin duda un medio, aunque burdo, para expresar la superioridad intelectual y emplearla en el gobierno, la opresión y la explotación de los menos listos. Allí donde la cultura social hace convenientes tales relaciones de dominación —ya sea como selección para el cultivo de la fuerza y la inteligencia; ya sea para crear, para unos pocos que cuentan con el trabajo de otros, el ocio necesario para la producción de bienes culturales superiores; ya sea para dotar a las fuerzas grupales de un caudillo en su defensa ante enemigos externos o internos—, tendrán también lugar la mentira y el engaño como medios de dominación de los más listos, de modo semejante a como aún hoy utilizamos la astucia contra los animales cuya sustancia corporal o fuerza deseamos. Cuanto más aprenda la sociedad a alcanzar esos fines por medios que ocasionen menos efectos secundarios indeseables —es decir, que padezcan una menor detracción de su *quantum* de utilidad—, menos necesitará de la mentira y más amplio será el espacio para la conciencia de su gravedad ética. En efecto, dicho énfasis moral probablemente habrá aclarado y agudizado el concepto lógico de la mentira. Y este proceso, en modo alguno, se ha cerrado todavía; por ejemplo, muchas formas de anunciar mercancías que hoy se consideran legal y moralmente inofensivas, pero que, desde un punto de vista lógico, son sin duda mentiras, probablemente sólo llegarán a ser reconocibles como tales cuando los cambios en las relaciones comerciales, la competencia y el trato con el público las hagan prácticamente superfluas.

Existe otra circunstancia que confiere a la mentira un alcance más dañino en épocas avanzadas que el que poseía en los tiempos primitivos. Aquellas se diferencian de éstos por la multiplicidad de elementos en cuyos cambiantes ensamblajes transcurre la vida. Dejando de lado la cualidad

concreta de necesidades, intereses y conocimientos, la sola multiplicidad y complicación de éstos otorga una coloración fundamentalmente nueva a la existencia del ser humano civilizado.¹ La consecuencia es que el individuo sólo puede vivenciar y experimentar fragmentos de las series completas de elementos en las que se mueve. El ser humano primitivo, que vive en un pequeño grupo social, que satisface sus necesidades mediante la autoproducción o la cooperación directa, que limita sus intereses espirituales al estrecho círculo de su propia experiencia o de la simple tradición, comprende y controla mucho más íntegramente el material de su existencia que el ser humano de las culturas superiores, cuya vida exterior e interior se erige sobre miles de condiciones, que recibe sus contenidos mediante conexiones con una enorme cantidad de personas cercanas y lejanas, y que debe aceptar de buena fe innumerables cosas muy alejadas que ni siquiera puede comprobar, pero que le son de vital importancia. Que la economía desarrollada sea cada vez más una economía crediticia no es sino una parte del hecho general de que la vida civilizada² se basa –y en mucha mayor medida de la que uno suele percatarse– en la buena fe; incluso la profusión de modernas garantías y seguridades jurídicas es una prueba de ello, pues un estilo de vida que ofrece sus contenidos al individuo de forma más directa, más controlable y en sus tendencias particulares más completa, por así decirlo, no necesita tanta protección contra la falsificación y el engaño. Por lo tanto, estas condiciones hacen de la mentira, en las circunstancias modernas, algo mucho más devastador, algo que cuestiona los fundamentos de la vida más que lo que antes fuera el caso. Basamos nuestras decisiones importantes en un complicado sistema de representaciones del que sólo podemos verificar o

¹ Nota del traductor: La expresión original utilizada por Simmel es *des Kulturmenschen*.

² Nota del traductor: La expresión utilizada por Simmel en el original alemán es *das Kulturleben*.

comprobar por nosotros mismos una parte mínima, confiando la mayoría de las veces en que no se nos ha mentado. Si hoy la mentira siguiera pareciendo un pecado tan venial como antes, si no fuera disuadida por la extrema severidad del precepto moral, la estructura de una vida como la que ahora vemos sería sencillamente imposible.

Para este fin, la utilidad social ha cultivado una forma de sensibilidad, por lo demás ya probada, ante la mentira. Como motivo más profundo para su rechazo ético se presenta no tanto el daño que la mentira hace a otros, sino la degradación personal que el mentiroso se inflige a sí mismo. El punto de vista propiamente altruista queda relegado tras el significado de la mentira en cuanto repercute en el propio sujeto; a la mentira misma, como acto subjetivo, y no en primer término a sus consecuencias, es a lo que se le adjudica un carácter éticamente reprobable, de modo que es en realidad el tono de un interés propio inmediato el que la prohíbe al sujeto. Algo parecido ocurre con la preservación del honor: las acciones y las omisiones que éste prescribe sirven siempre, como puede demostrarse, a la autoconservación de determinados círculos sociales y, sin embargo, están dotadas de un tono afectivo que las caracteriza como lo más propio y personal del ser humano, como algo cuya transgresión tiene como consecuencia principal y más grave la degradación ante sus propios ojos.

Los imperativos religiosos no suelen comportarse de modo distinto; en su forma más pura presentan el deber para con Dios como un deber del ser humano para consigo mismo, su cumplimiento como lo más elevado que puede hacerse en interés propio. Esta interpretación de la veracidad como requisito de la autoestima —¡un tremendo refuerzo de sus móviles!— hace comprensible que sólo apareciera como ideal fundamental en la era de un individualismo altamente desarrollado.

Kant y, especialmente, Fichte, las más extremas encarnaciones del individualismo del siglo XVIII, para quienes la ley moral consiste en una autolegislación del ser humano racio-

nal y toda conducta ética es entendida como obediencia a nuestro yo más profundo y verdadero, son por ello los enemigos más apasionados de toda mentira. No los mueven las dañinas consecuencias de la mentira, pues ni siquiera la admiten cuando, como en el caso de la “mentira piadosa”, puede evitarse una desgracia y salvar vidas humanas. Porque, mucho más que hacia el exterior, es destructiva hacia el interior: la mentira destruye el respeto de la persona por sí misma, mediante el cual la diversidad de sus aspiraciones e intereses se transforma en una actitud vital unificada y se reúne en un yo que descansa en sí y sobre sí mismo. De hecho, el inmenso valor psicológico de la veracidad reside también en la fuerza inquebrantable que el honesto debe emplear en sus acciones: cree en sí mismo al no haber, en toda la esfera de sus declaraciones, un solo punto en el que él mismo no crea. En el elevado rechazo por la mentira que produjo el desarrollo del individualismo, la transformación de la veracidad de un deber social a un deber para con nosotros mismos ha cobrado su más alto valor de conciencia.

Esta relación especial de la veracidad con el sentido del yo sigue estando, por así decirlo, apoyada técnicamente por la estructura psicológica de la mentira que antes he destacado. El mentiroso debe tener, a cada instante, dos series totalmente distintas de representaciones en su conciencia: su propia opinión real y aquella que representa hacia el exterior para que otros la crean. Así que escinde su personalidad, precisamente a sus propios ojos, en dos partes, una de las cuales afirma lo que la otra niega. Las naturalezas muy unitarias no pueden tolerar esto desde un inicio, sienten la contradicción *dentro* de su personalidad como una contradicción *contra* su personalidad, y son justamente ellas las que ni siquiera participan en las mentiras convencionales, que por su carácter social exoneran a la conciencia individual, sino que consideran que todos los inconvenientes externos resultantes son menos importantes que la salvación de su unitario e inquebrantable yo. No obstante, por otra parte, no se puede negar

que la indiscutible importancia de la veracidad, no sólo para el ideal moral objetivo, sino también para el valor absoluto de la personalidad, que va más allá de la moral, se contrapone a la peculiar importancia que tiene precisamente la mentira para la constitución intelectual del mentiroso. Esa dualidad de las series de representaciones que caracteriza la imagen psicológica de la mentira requiere de una especial agilidad y destreza mental para que el mentiroso no se enrede inmediatamente en la autocontradicción y falle, en consecuencia, en su objetivo, pues de esa serie de la verdad objetiva que el mentiroso se guarda para sí, ciertas partes, fundamentos o consecuencias también están presentes en la mente de aquel al que se le miente.

El mentiroso no debe querer construir ante este un mundo absolutamente nuevo, sino que debe mantener su segunda serie de representaciones en armonía con las normas lógicas, los hechos universalmente establecidos y los hechos específicamente conocidos por el otro en el ámbito en cuestión; sólo debe saber ordenarlos y pulirlos de tal forma que parezcan incorporar sin contradicción un contenido al que, por naturaleza, se resisten. La representación ficticia debe encajar en el contexto de lo realmente verdadero, no puede exigir ninguna desviación notable de este último, sino que, más bien, debe mantenerse absolutamente flexible y ser capaz de deslizarse, por así decir, mediante cualquier orificio que el orden de las representaciones verdaderas deje para ella. Todo reparo procedente de ese orden debe el mentiroso contrarrestarlo de inmediato mediante una modificación de las representaciones falsas que, sin embargo, sólo admite lo que es compatible con el propósito de su mentira. La condición para lograrlo, en vista de la imbricación de lo verdadero y lo falso en la que se halla incluso la serie ficticia, es, por lo tanto, una separación completamente nítida de ambas series en la conciencia del mentiroso y una agilidad y capacidad de réplica extraordinarias para hacer que esta separación objetiva aparezca como unidad al engañado.

Reza el adagio popular que “quien miente una vez debe prestarse a mentir otras siete, pues siete son las mentiras que se ocupan para disimular una sola”. Dicho adagio señala, adecuadamente, la coherencia interna que debe desarrollar la mentira. Ésta erige mundos enteros muy distintos del real, con el cual mantiene, sin embargo, las más variadas relaciones, lo cual muestra el parentesco de la poesía con la ficción. Esto no sólo presupone arte y conocimiento psicológico –que es de las armas más importantes en el arsenal del mentiroso–, sino que evidentemente exige y genera talento para la invención en lo material y coherencia en lo formal, una objetividad que predomina sobre las cosas y los propios impulsos, y hace que la mente –si consideramos ya no sólo la mentira ocasional y aislada, sino también los sistemas integrales de mentiras que sustentan tantas existencias– sea tan cautelosa y prudente, tan refinada y concentrada, como en muchos casos jamás lo hubiera sido si su capacidad representativa sólo hubiera avanzado siguiendo la verdad, por así decirlo, de forma rectilínea y unilineal.

Este aumento intelectual cultivado por la mentira, y cuyas consecuencias sólo conoceremos más adelante, es solamente un caso de la agudización general de la inteligencia, sin la cual, en muchos casos, la inmoralidad no existiría. Es de gran interés ético no dejarse engañar por la creencia benevolente de que los más elevados intereses y capacidades humanas deben armonizar entre sí en cada etapa de su formación. Con tal blandura de la concepción del mundo se dañarían no sólo el ideal de una veracidad sin contemplaciones –cuya dignidad justo se quería salvar–, sino también el de la moralidad en general, que mantiene su peculiar grandeza precisamente mediante su compatibilidad con *todos* los grados del intelecto. En efecto, el desarrollo de la inteligencia como medio auxiliar de la inmoralidad prueba que las relaciones humanas se basan, en general, en una moral predominante. El motivo de ello es que la persona inmoral nada contra la corriente y, por lo tanto, en igualdad de condiciones

necesita más fuerzas y habilidades que la persona moral, es decir, que aquella que se mueve en la dirección de la vida general y es llevada por su corriente. Puede decirse directamente que cuanto más fuertes se muestran los órdenes morales, mayores son las fuerzas requeridas para combatirlos o eludirlos. Mantener una posición de excepción requiere siempre del correspondiente aumento en el esfuerzo intelectual, porque se necesitan otros medios distintos a los ofrecidos por la forma típica de vida, y el inmoral ocupa una posición de excepción —no porque la inmoralidad sea algo raro en absoluto, sino solo porque cada individuo, según su contenido específico, tiene su esencia sólo en la oposición a una inmensa cantidad de movimientos dirigidos en contra. El inmoral rompe el orden normal de las cosas, que, sin embargo, se cruza en su camino a cada paso; es el repugnante material sobre el que, al fin y al cabo, puede realizar sus propósitos, pues si todos fueran igual de inmorales ya no obtendría el individuo ninguna ventaja *particular* con ello. Por ello, para no ser vencido por ese orden moral típico al primer intento, el inmoral debe divisar los pretextos que aquel le ofrece, los orificios que le deja, las fuerzas específicas con que puede atacarlo y con que puede defenderse. El más peligroso y, de hecho, el más típico villano es, por lo tanto, el astuto; el *Hexenhammer* de 1487 subraya específicamente que los demonios son de un notable ingenio, y el “diablo tonto” es una figura humorística por la autocontradicción que encierra: la diablura requiere tanta astucia que, a falta de la misma, termina por anularse. Ya el antiguo Varrón recomienda comprar criminales y otro material barato similar en el mercado de esclavos, debido a que éstos son los más inteligentes.^{3*} Y si se piensa que la sinceridad es lo que más dura,⁴ esto sólo significa que, por regla general, los medios

³ *velocior est animus hominum improborum.

⁴ Nota del traductor: “*Ehrlich währt am längsten*” suele traducirse como “el que bien obra, nunca llega tarde”; sin embargo, dado que ese refrán no refleja con precisión el sentido del original alemán, se ha preferido aquí una traducción más literal.

intelectuales y de otro tipo de que la inmoralidad se sirve no son suficientes para mantener esa posición de excepción de forma permanente, pero al mismo tiempo contiene la presuposición de que la insinceridad requiere de esos medios para mantenerse a flote, cosa que la sinceridad hace ya de por sí, mientras no la contrarresten otras fuerzas.

El que esta doctrina de la posición excepcional de la inmoralidad, de la que depende toda su significación para el intelecto, aparezca como optimismo se debe, por un lado, a que lo opuesto y lo dañino generan una impresión mucho más fuerte que lo normal y, a partir de ello, por un juicio causal tan comprensible como erróneo, adquieren la apariencia de un peso cuantitativo mucho mayor; por otro lado, a que, muy erróneamente, se suele entender lo opuesto de lo inmoral como un mérito moral positivo, como una virtud de acreditada excelencia, mientras que sólo se trata de los órdenes normales, socialmente establecidos, que dominan naturalmente la amplitud de la vida. Comparada con éstos, la inmoralidad sólo puede alcanzar su contenido y finalidad como una rareza relativa, pero justo por ello debe cultivar la inteligencia como un arma tan importante como lo es —en contraste con las fuerzas más instintivas y emocionales— para todas las minorías y todas las tendencias demasiado individualistas. Cuando la inmoralidad se empareja con la estupidez tiende a no prevalecer durante mucho tiempo en condiciones superiores, más centradas en la mente que en la fuerza muscular, sino que, por el defectuoso cálculo de sus medios y consecuencias, pronto manifiesta su conflicto con la moral social de un modo fatal.

Ahora bien, la inteligencia, que es la condición vital de la mentira, experimenta una notable disminución en ciertas manifestaciones de la misma. La dualidad de aquellas series de representaciones en la mentira, cuya distinción exigía y promovía la agudeza, agilidad y objetividad de la mente, puede conducir a los resultados contrarios tan pronto como, por las razones que fueren, se confundan en la con-

ciencia del mentiroso y éste ya no logre separarlas. Por lo general, esto no será el caso de las mentiras que se limitan a una ocasión determinada y a un fin determinado, pero sí lo será muy a menudo con aquellas mentiras continuas, que se expresan mucho menos con palabras que con toda la actitud ante la vida, con la opinión que la personalidad en su conjunto despierta, con la postura que adopta. Son estas mentiras de vida⁵ las que, originalmente dirigidas hacia el exterior como cualquier otra, a menudo terminan contraatacando, al permitir que los contenidos inventados de la vida se familiaricen con la serie que el propio sujeto toma por verdad, convirtiendo al engañador en engañado, al no saber más éste lo que es realmente verdadero y lo que es falso. Para el éxito externo de la mentira, esta metempsicosis suya es muy útil, pues es seguro que nunca se puede convencer mejor a otros que cuando uno mismo está convencido. En virtud de la capacidad extremadamente curiosa y trascendental del yo para escindirse en dos partes y para enfrentarse a sí mismo como si fuese un tercero, la energía con la que uno quiere transmitir una determinada representación a los demás actúa finalmente sobre el sujeto en el mismo sentido, y la creencia de que uno mismo se ha convencido refuerza ahora la capacidad de sugerírsela a otros. El convencimiento propio es uno de los medios que la mentira se procura, especialmente en aquellas formas fundamentales y permanentes. Al mismo resultado contribuye el hecho de que muchas veces la mentira le resultaría intolerable al propio mentiroso si no la erigiera sobre esta infraestructura de su propia creencia en ella: así se salva del auto-desprecio y la autodestrucción. Al igual que la mentira en forma de hipocresía ha sido calificada como homenaje a la virtud, en forma de autoengaño es un homenaje a la necesidad de la verdad. Aquella unidad e inquebrantabilidad que la veracidad proporciona al ser humano y que la mentira había escindido mediante la dualidad de sus series de re-

⁵ Nota del traductor: El término en alemán es *Lebenslügen*.

presentaciones, ahora la encuentra de nuevo quien se auto-engaña en el terreno de la serie inventada; es, por así decir, la forma en la que la veracidad subjetiva se apropia del contenido inventado y adquiere también al menos una parte de sus reflejos psicológicos: coraje, buena conciencia, sentido de unidad interna y coherencia. Y si las circunstancias lo requieren, no sólo más que una parte, sino incluso más que el todo: puesto que precisamente las personas muy sinceras se ven a menudo sacudidas y confundidas por escrúpulos y dudas de su conciencia, que impiden triunfar al auto-engaño. Sólo las más fuertes naturalezas soportan la plena claridad sobre la mentira exterior de la vida e incluso –realizando psicológicamente lo que es lógicamente contradictorio y en realidad imposible– sobre la interior: existe de hecho un autoengaño, con todas las consecuencias descritas del mismo, sobre el que, sin embargo, en otra capa de la conciencia, se produce una total claridad. Las naturalezas menos fuertes sucumben ante las mentiras fundamentales y vitales o se refugian en la confusa nebulosa del autoengaño.

Ahora bien, cuando tal es el caso –y de hecho, lo es con mucha más frecuencia de lo que parece a simple vista–, el enriquecimiento intelectual que aporta la mentira se convierte en su contrario. Es evidente que la fusión de ambas series sólo puede dejar representaciones subjetivamente indeterminadas y objetivamente incorrectas. En el instante en que se cree en la propia mentira, no sólo se pierde su significación formal para la agudización de la inteligencia, sino que se inicia una ofuscación fatal de la misma, un desplazamiento de todos los criterios, un desbaratamiento de todas las conexiones objetivas del pensamiento por intereses e impulsos subjetivos que se han desbocado. Es el trágico –y, justo por ello, éticamente conciliatorio– destino de la mentira crónica hacia otros convertirse en mentira hacia sí mismo y así, quitar más al intelecto de lo que la mentira consciente podía darle.