

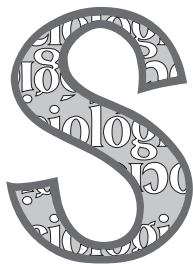
Sobre posverdad y mentira en sentido simmeliano*

*Fernando Artavia Araya***

Los tiempos que corren han sido descritos como una época de “posverdad”, palabra que el *Oxford Languages* define como “relacionada con o denotando circunstancias en las que los hechos objetivos son menos influyentes en la formación de la opinión pública que la apelación a las emociones y las creencias personales” (*Oxford Languages*, 2016). Por su parte, en el *Diccionario de la Real Academia Española*, la definen como “distorsión deliberada de una realidad, que manipula creencias y emociones con el fin de influir en la opinión pública y en actitudes sociales” (RAE, 2017). Ambas, ciertamente, proceden de diccionarios no especializa-

* El título alude deliberadamente al célebre ensayo de Nietzsche, “*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*” (1872/2012), de innegable actualidad. En cuanto a las citas del ensayo de Georg Simmel, “*Sobre psicología y sociología de la mentira*” (*Zur Psychologie und Soziologie der Lüge*, 1899), estas proceden de mi propia traducción al castellano, publicada en este mismo número de *Sociológica* (2026). Dado que la paginación definitiva aún no se conoce, las referencias al texto se indican sin número de página.

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



dos, pero precisamente por ello, en tanto compendios del sentido común, interesan no por su precisión semántica sino por el modo en el que reflejan la relevancia adquirida por el fenómeno así designado.

“Posverdad” pasó de ser una expresión técnica, propia de quienes se ocupan de la filosofía y la teoría del conocimiento, a instalarse en el habla común, que percibe un debilitamiento de la autoridad científica y de los hechos objetivos en la discusión pública sobre los más variados problemas: desde los resultados electorales hasta la política migratoria; desde las vacunas hasta el cambio climático. En todo ello resulta claro, por paradójico que parezca, la falta de claridad: confusión en los criterios de verdad, desinformación, exageraciones, teorías conspirativas y, no menos importante, mentiras; cantidades enormes de mentiras.¹

Es de la mentira que tratan estas páginas. No porque se la considere un fenómeno novedoso —como veremos enseguida— ni porque se la pretenda equiparar sin más con la posverdad —cuestión a la que volveremos al final—, sino porque en la era del Internet y de las redes sociales su alcance, su velocidad de propagación y sus efectos han alcanzado una magnitud desconocida en cualquier época anterior.

Las reflexiones que siguen toman como punto de partida el breve texto de Georg Simmel “Sobre psicología y sociología

¹ Se calcula, por ejemplo, que sólo en los primeros tres años de su primer mandato Donald Trump difundió 15,413 afirmaciones falsas o engañosas, una cifra que desde entonces no ha dejado de crecer (PolitFact, citado por Strobl, 2022: 106-107).

de la mentira”, traducido en este número de *Sociológica*, y procuran prolongar en el presente algunas de sus intuiciones fundamentales.

Pero ¿qué es la mentira?, ¿cuáles son sus condiciones de posibilidad?, ¿qué tanto ha cambiado históricamente nuestra relación con ella?, ¿qué efectos produce?, ¿es posible un mundo sin mentiras? y, en caso negativo, ¿al menos evitar ser engañados?

La mentira es un fenómeno ubicuo, que ha estado presente a lo largo de la historia de la humanidad. Los códigos legales más antiguos de que se tiene conocimiento —el de Ur-Nammu (ca. 2100-2050 a.C.) y el de Hammurabi (ca. 1750 a.C.)— contienen normas que castigan el falso testimonio. No se refieren, cierto, a la mentira cotidiana, sino al perjurio o a las declaraciones engañosas en el ámbito judicial, pero el hecho mismo de que tales prácticas se sancionaran muestra claramente que se las consideraba lo suficientemente reprobables como para castigarlas con severidad, con una elevada multa en el primero de esos códigos y con la muerte en el segundo (Sanmartín, 1999).

La misma prohibición aparece en la tradición judeocristiana, específicamente en el Decálogo: “no darás contra tu prójimo falso testimonio” (*La Biblia*, Ex. 20, 16; Deut. 5, 20). Sin embargo, conviene recordar que dicha fórmula no prohíbe la mentira como tal, sino el perjurio; sólo la exégesis posterior, tanto judía como cristiana, amplió su sentido hasta hacerlo coincidir con el “no mentirás”. En cambio, la proscripción directa de la mentira figura, en varios pasajes bíblicos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento (*La Biblia*, Lv. 19, 11; Sal. 101, 7; Col. 3, 9). El Islam también la condena, tanto en el Corán (2:42) como en los hadices atribuidos a Mahoma, por ejemplo aquel que dice: “La veracidad guía a la virtud, y la virtud lleva al Paraíso. La mentira guía a la maldad, y la maldad lleva al infierno” (Al-Bujari, hadiz 6094). Esto en cuanto a las tres grandes religiones monoteístas, pero no sería difícil hallar referencias análogas en otras tradiciones religiosas

como el hinduismo, el taoísmo, el confucianismo o el budismo, donde el énfasis suele estar menos en la prohibición de mentir que en la prescripción de la veracidad.

A nivel filosófico, sin pretender exhaustividad, puede señalarse que los argumentos contra la mentira superan por mucho a aquellos que la toleran, aunque ambas posturas pueden coexistir en un mismo autor. Tal es el caso de Platón, quien en *La República* rechaza la mentira entre los ciudadanos, pero la admite en los gobernantes cuando está en juego la estabilidad del Estado (Platón, 2013: 389b-c, 414b-415d). Aristóteles, por su parte, es más tajante en su condena de la mentira en la *Ética a Nicómaco* (2001: IV, 7), y en ello lo sigue buena parte de la filosofía medieval. No obstante, Tomás de Aquino, en la *Suma Teológica*, distingue entre distintos grados de gravedad y culpabilidad, al considerar que no todas las mentiras son igualmente reprobables (1265-1274/2010: II-II, 110). Entre los filósofos modernos, Immanuel Kant destaca por la inflexibilidad de su ética deontológica, ya que no admite excepción alguna al principio de veracidad (Kant/Constant, 1796-1797/2021), mientras que, desde una ética de inspiración consecuencialista, John Stuart Mill admite la mentira cuando de ella puede derivarse un bien mayor (Mill, 2012). Tres siglos antes, Nicolás Maquiavelo la había recomendado en *El príncipe* por razones políticas y en casos de necesidad (Maquiavelo, 1513/2011, cap. XVIII). Sin embargo, esa posición hallará fuertes reparos en Hannah Arendt, una pensadora también republicana, para quien la mentira política constituye una amenaza a la propia condición de lo público (Arendt, 1971/2022).

No obstante, por importantes que hayan sido todas las anteriores posiciones, se echa en falta un análisis de carácter científico que tome a la mentira como objeto, no para condenarla o absolverla, sino para comprenderla como fenómeno psicológico y social.

En esta dirección apuntan las reflexiones que siguen, inspiradas en el texto de Georg Simmel y en la posibilidad de pensar la mentira más allá de su mera valoración moral, pu-

blicado originalmente entre enero y febrero de 1899, en dos números consecutivos de *Ethische Kultur. Wochenschrift für sozial-ethische Kultur (Cultura ética. Semanario para las reformas ético-sociales)* (GSG 5: 594), la revista fundada por Georg von Gizycki (1851-1895) y Friedrich Wilhelm Foerster (1869-1966), filósofos vinculados al movimiento de la llamada “cultura ética”, que promovía la educación moral y la mejora social sobre bases racionales y humanistas. El interés actual del mismo radica tanto en el valor de las intuiciones de Simmel sobre la mentira como en el posible camino que su enfoque abre para aproximarnos a fenómenos contemporáneos, como el de la posverdad.

En este breve ensayo, Simmel aborda la mentira desde un punto de vista inusual para su tiempo. Tres rasgos definen su aproximación: un carácter analítico, no moralizante ni normativo; un enfoque psicológico y sociológico, y una perspectiva relacional.

Respecto del primer rasgo destaca, ante todo, la intención no moralizante de la indagación simmeliana, ya que el autor no busca predicar a favor ni en contra de la mentira, sino desentrañar la estructura misma del fenómeno, sus condiciones de posibilidad y sus efectos, así como las formas en las que se expresa su prohibición o, en sentido inverso, la obligación de decir la verdad. En este sentido, el ensayo sobre la mentira se vincula con *Introducción a la ciencia de la moral* (1892-1893/2022), la extensa obra, originalmente publicada en dos tomos, donde examina los conceptos éticos fundamentales –el deber, la felicidad, la libertad– y somete a crítica las contradicciones de la ética tradicional, no para erigir un nuevo sistema, sino para avanzar hacia una comprensión científica de la moral.²

Georg Lohmann recuerda que, en su reseña del libro de Heymann Steinthal, *Ética general* (1896), Simmel se distancia

² Georg Lohmann sostiene que uno de los herederos de Simmel, en este sentido específico –pese a las enormes divergencias entre ambos– es Niklas Luhmann (1927-1998) y su intento por establecer una “teoría de la moral libre de moral” (Lohmann, 2018: 388).

de las éticas edificantes y doctrinarias de su tiempo, cuya prédica humanista le resultaba particularmente molesta (Lohmann, 2018: 383). Aunque en algún pasaje Simmel subraya el carácter más dañino –e incluso devastador– de la mentira en la modernidad, incluso allí su juicio descansa en un análisis sociológico. Según él, el perjuicio social de la mentira se intensifica en la modernidad debido a la creciente complejidad de los fundamentos sobre los que se sostiene la vida humana, en la que el individuo sólo puede experimentar directamente algunos fragmentos de aquello con lo que está vinculado.³

Ello obliga a confiar en instituciones y personas que no se conocen –y quizá nunca se conocerán–, aceptando de buena fe que no nos están engañando. En tal contexto, las sociedades modernas resultan especialmente vulnerables a la mentira, pues ésta socava uno de sus fundamentos más esenciales: la confianza. De esa fragilidad también deriva el peso y la severidad moral que adquirió en nuestra época el precepto de veracidad. Sin embargo, lo significativo es que en una época tan individualista como la nuestra las razones que se esgrimen contra la mentira ya no se apoyan en el daño social que provoca, sino en el perjuicio que el mentiroso se inflige a sí mismo.

Como se ve, la intención de Simmel no es normativa, sino analítica y científica. Su ensayo se vincula con el proyecto formulado en *Introducción a la ciencia de la moral*, donde propone que los elementos ideales de la vida humana –tradicionalmente tratados por la ética– sean objeto de una “ciencia realista”, articulada con la psicología, la sociología y la historia (Simmel, 1892-1893/2022: 35-36).

³ En el marco de este argumento, Simmel contrasta el conocimiento de los seres humanos en eso que llama “épocas avanzadas” con el de los “tiempos primitivos”. Según él, el “ser humano primitivo”, dada la simplicidad de las circunstancias sociales en las que se mueve, “comprende y controla mucho más íntegramente el material de su existencia” (Simmel, 1899/2026), tesis que más tarde escucharemos repetir a Max Weber (1919/2000: 200-201; 1922/2014: 469).

Esto nos conduce al segundo rasgo antes mencionado: el análisis simmeliano de la mentira y la veracidad es –como lo indica el propio título del ensayo– tanto psicológico como sociológico.

Entre 1894 y 1908, Simmel escribió una serie de ensayos y conferencias sobre diversos temas –el dinero, la moda, la discreción, el adorno, las mujeres–, muchos de los cuales incluyen el término “psicología” en su título (GSG 5, 7 y 8). Posteriormente, algunos serían incorporados en *Filosofía del dinero* (1900/2013), *Sociología* (1908/2014) o en recopilaciones ulteriores. Ciertamente es que el término “psicología” puede asumir distintos sentidos en la obra de Simmel: en *Problemas de filosofía de la historia* (1892/1958) aparece, primero, como fundamento de la historiografía y referido a un *a priori* del intelecto (Steinbach, 2021: 18); más tarde, según observa críticamente Felix Steilen, funciona casi como un comodín para designar la vida, el entendimiento o el espíritu (Steilen, 2021: 169-170).

Ahora bien, atendiendo al contexto del ensayo sobre la mentira, parece claro que “psicología” alude aquí a una investigación de la vida anímica individual (Röss, 2021: 218). En cambio, por “sociología”, Simmel entiende una ciencia que estudia, ante todo, los procesos de afectación recíproca entre individuos y grupos, así como las formas paradigmáticas que estos procesos asumen (Simmel, 1908/2014).

Lo que esto implica para el estudio de fenómenos como la mentira o la prescripción moral de la veracidad se aclara si recordamos el intento de fundamentación científica de la ética con la que Simmel abre su *Introducción a la ciencia de la moral*:

Por un lado, como parte de la psicología y según sus métodos comprobados de manera habitual, la ética tiene que analizar los actos de voluntad, los sentimientos y los juicios individuales, cuyos contenidos valen como morales o inmorales. Por otro lado, es una parte de la ciencia social en cuanto representa las formas y contenidos de la vida comu-

nitaria que están en relación de causa o efecto con el deber moral del individuo (Simmel, 1892-1893/2022: 35).

Nótese que al hablar de “psicología” Simmel remite a “los actos de voluntad, los sentimientos y los juicios individuales”. Si en la cita anterior sustituimos el término “ciencia social” por “sociología”, obtenemos una clave importante para comprender su aproximación al fenómeno de la mentira. En cuanto a lo primero, parte de una estructura psicológica de la mentira, que consiste en la distinción entre dos series de representaciones: una verdadera –o tenida por tal– y otra falsa, que se aparta de la anterior.⁴ El mentiroso debe mantener simultáneamente ambas series en su conciencia, reservando la verdadera para sí mientras expresa la falsa al otro, con el propósito de que éste la crea. Así, la mentira implica una escisión del yo en dos planos, uno de los cuales afirma lo que el otro niega. En cambio, la veracidad comporta un sentido de unidad interior; por ello, Simmel sostiene que a las naturalezas muy unitarias se les dificulta mentir, pues “sienten la contradicción *dentro* de su personalidad como una contradicción *contra* su personalidad” (Simmel, 1899/2026). Este punto conduce directamente al problema de las condiciones no sólo de posibilidad, sino también de eficacia de la mentira.

A nivel psicológico, mentir demanda agilidad y destreza intelectual, arte y conocimiento de las reacciones ajenas, inventiva y coherencia. El mentiroso debe evitar la autocontradicción, pero también armonizar la serie ficticia con las leyes de la lógica y con los hechos que el otro conoce. Es-

⁴ Esto que Simmel concibe como la estructura psicológica básica de la mentira lo conduce a la discutible tesis de que eso que llama la “mente primitiva” es incapaz de mentir. Carente de la sutileza psicológica necesaria para distinguir entre la realidad y la fantasía, dicha mente no podría, en sentido estricto, faltar a la verdad. Qué se entiende aquí por “mente primitiva” no es algo que Simmel aclare, pero inmediatamente antes ha mencionado a “los negros e isleños de los mares del Sur” (Simmel, 1899/2026). No sería, entonces, raro que estemos ante una tesis eurocéntrica por parte del autor. De un eurocentrismo condescendiente, cabría agregar, que establece una cuestionable analogía entre esa “mente primitiva” y la de los niños, cuyo ingenuo estado de indiferencia los colocaría más allá de lo verdadero y lo falso, más allá también del bien y del mal.

tas condiciones psicológicas están en la base de lo que Simmel señala como la principal contribución de la mentira: la elevación y agudización del intelecto humano. En sus palabras, la mentira hace que la mente “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...” (Simmel, 1899/2026). Se trata, ciertamente, de un efecto no buscado y pocas veces señalado, no digamos por los moralistas, sino incluso por los estudiosos más imparciales del comportamiento humano. Sin embargo, para él constituye un efecto significativo en tanto forma específica de inmoralidad: quien miente transgrede un precepto moral dominante, lo que exige habilidades y energías extraordinarias en quien –según la imagen de Simmel– nada contra la corriente de la sociedad.

Esto conduce naturalmente al terreno de las condiciones y efectos sociales de la mentira. En este punto, Simmel adopta una perspectiva estructuralmente análoga a la que utiliza, por ejemplo, al analizar el secreto (Simmel, 1908/2014: 371-394). Como sucede con éste, la mentira no es un fenómeno que pueda darse en soledad: no se tiene un secreto “para uno mismo”, ni se miente sin destinatario. El secreto y la mentira se constituyen en la relación con otro; se tiene un secreto frente a alguien, se le miente a alguien. Mentir, por lo tanto, es una acción con efectos recíprocos: requiere al menos dos personas en interacción, una que engaña y otra que es engañada. En este sentido se trata, antes que nada, de un fenómeno social.

¿Y qué decir de la mentira a sí mismo, del autoengaño? Simmel no la descarta, pero la considera un fenómeno derivado, el resultado no deseado de una práctica reiterada, de mentir a otros, que acaba volviéndose contra el propio mentiroso, incapaz ya de distinguir entre lo verdadero y lo inventado. A este “destino trágico” de la mentira crónica se volverá más adelante; antes, es preciso detenerse en la distinción que lo antecede y, en cierta forma, lo prepara.

Simmel distingue entre dos tipos de mentira. Por un lado, las mentiras aisladas y ocasionales, las que todos conocemos y probablemente hemos practicado alguna vez: mentiras puntuales sobre hechos o estados de cosas específicos. En tales casos, es posible –aunque no necesario– que una mentira inicial obligue a inventar otras complementarias, cuyo único propósito sea sostener la primera, manteniéndola acotada a un ámbito limitado de la realidad. Sin embargo, también reconoce un segundo tipo, las llamadas mentiras vitales o de vida (*Lebenslügen*), que no se reducen a un hecho aislado, sino que se vuelven permanentes y forman sistema. Se expresan menos por medio de palabras que a través de una puesta en escena de la propia personalidad, de aquello que se ofrece a los demás como la propia vida.

Aunque Simmel no desarrolla este concepto con detalle ni ofrece ejemplos, no resulta difícil imaginar su alcance. Sobre tales mentiras vitales se erigen no pocas existencias: las pretendidas vidas de políticos, aristócratas o celebridades, pero también las de individuos comunes que buscan mantener una ficción sobre sí mismos. No hace falta ser una figura pública para fingir y engañar acerca de la propia existencia. Un caso extremo, que permite captar con particular nitidez lo que Simmel sugiere, es el de Jean-Claude Romand, el mitómano retratado por Emmanuel Carrère en *El adversario*. Durante casi dos décadas, Romand hizo creer a todos –incluida su familia– que trabajaba como médico en la Organización Mundial de la Salud. En realidad, nunca se graduó en medicina y pasaba los días vagando por los bosques hasta el atardecer. Las inconsistencias se fueron acumulando hasta el punto de casi ser descubierto; acorralado, asesinó a sus padres, a su esposa y a sus hijos, y luego intentó suicidarse (Carrère, 2015).

Aunque se trata de un caso límite, permite ilustrar con claridad dos elementos relevantes para el análisis simmeliano. Primero, el papel del autoconvencimiento como condición para convencer a otros: uno nunca es tan convincente

—y en esto Romand fue un maestro— como cuando logra persuadirse a sí mismo, tratándose como a un tercero. Segundo, y en estrecha relación con lo anterior, el riesgo de confundir, a la larga, las dos series de representaciones —la verdadera y la ficticia—, hasta terminar siendo víctima de la propia mentira. Ese es, precisamente, el “destino trágico” que, según Simmel, aguarda a toda mentira crónica.

Volvamos ahora a la naturaleza social de la mentira, el aspecto que habíamos dejado en suspenso. En la medida en que la mentira implica interacción, la forma más adecuada de análisis es una de tipo relacional, capaz de dar cuenta del hacer y del padecer, del intercambio de efectos entre mentiroso y engañado. El primero busca producir un efecto en el segundo: pretende influir en sus representaciones para incidir, mediante ellas, en su comportamiento.⁵ Dicho en términos de la filosofía del lenguaje, el “efecto perlocutivo” de la mentira consiste en confundir al otro para que haga —o deje de hacer— algo que haría si conociera la verdad. Se trata, dicho sea de paso, de un efecto intencional: nadie miente sin querer ni sin que su voluntad participe, de una u otra forma, en la representación errónea que se forma en la mente del otro.

A diferencia del error, la mentira implica voluntad y conciencia de que lo que se afirma no corresponde con la realidad, o al menos así se cree. Esta última precisión no es menor: el mentiroso podría equivocarse y, sin proponérselo, inducir en el otro una representación adecuada de los hechos. Tal cosa ocurriría, sin embargo, en contra de su voluntad y, por lo tanto, sería un simple error. El mentiroso creía que p , cuando en realidad era $\neg p$. Aun así, incluso con error, sigue habiendo mentira —una mentira fallida, si se quiere, pero mentira al fin y al cabo—, porque ésta no se define por

⁵ Esto llama la atención sobre otro punto: la verdad, tanto como el error, no requieren de otro; la mentira sí. Es posible dar con una representación adecuada o inadecuada de la realidad aun sin comunicarla a nadie y guardándosela para sí, pero la mentira requiere una relación o interacción con otro, pues es a éste a quien se intenta hacer creer algo distinto de lo que se sabe o se cree saber.

la relación de adecuación o inadecuación entre representación y realidad, sino siguiendo a Simmel, por la relación entre series de representaciones y su manifestación ante otro.⁶

Tomemos, a modo de ejemplo, el célebre caso del “asesino en la puerta”, que aparece en la polémica entre Benjamin Constant y Immanuel Kant: Constant expone una versión crítica primero y Kant le responde en su opúsculo sobre el supuesto derecho a mentir por filantropía (Kant/Constant, 1796-1797/2021). El ejemplo se ha convertido en la referencia clásica de quienes critican el rigorismo kantiano. Según él, un asesino llega a la puerta de mi casa preguntando si su eventual víctima se encuentra dentro. Para disuadirlo, le respondo que estoy solo y que no he visto a la persona que busca, con lo cual el asesino se retira. Habiendo logrado engañarlo, desciendo al sótano para comunicarle a la víctima que el peligro ha pasado y que puede salir de su escondite, pero descubro con sorpresa que ya no está allí: había escapado por la puerta trasera sin que yo lo advirtiera. En este caso hay, simultáneamente, una mentira –dije algo que no creía– y un error –creí que la persona seguía oculta cuando ya no lo estaba–. Mentí y me equivoqué a la vez.

Es cierto que, en su ensayo, Simmel tiende a mantenerse en un plano de interacción predominantemente interindividual, pero nada impide ampliar su análisis a dinámicas sociales más amplias, como las que se mencionarán dentro de poco. En todo caso, su enfoque relacional deja abierta esta posibilidad.

Ahora bien, Simmel parece dar por sentado que aquellos a quienes se les miente son simplemente menos astutos o inteligentes, pero esto no resulta del todo convincente. Hay en esa suposición, quizás, un error de perspectiva. Una cosa es

⁶ Simmel anotó algo semejante en su diario: “Desde un punto de vista lógico, la veracidad parece aplicarse únicamente a la relación entre el pensamiento y su expresión. Sin embargo, tiene un significado más profundo que no requiere esta relación dualista: la naturaleza del alma, tranquila y uniforme en sí misma, que se expresa necesariamente, sin poder hacerlo de otra manera, en esa adecuación entre el pensamiento y la palabra” (GSG 20: 276).

afirmar que para mentir se requiere cierta agudeza o destreza intelectual, y otra muy distinta concluir que ser engañado implica necesariamente un menor nivel intelectual. El propio Einstein podría haber sido engañado respecto de un hecho trivial –por ejemplo, creer que el café que le acaban de vender como procedente de Colombia o Costa Rica en realidad fue cultivado en algún otro país–. El ejemplo es banal, pero el punto que ilustra no lo es: la posibilidad de ser engañado no depende únicamente de la capacidad intelectual, sino también –y quizá sobre todo– de la confianza.

Es la confianza en el otro, cualquiera que sea su fundamento, la que nos hace vulnerables a la mentira. Por astutos o inteligentes que seamos, siempre podemos ser engañados. No es que Simmel ignorara este hecho; simplemente, cuando introduce el tema de la confianza lo hace sobre todo para analizar las condiciones de vida modernas, caracterizadas por la imposibilidad de un conocimiento directo de quienes interactúan entre sí. En esas condiciones, no queda más opción que confiar en que los otros son veraces y actúan de buena fe. En resumen, el mundo moderno tal como lo conocemos sería prácticamente inviable sin confianza.⁷

De ahí el carácter especialmente destructivo de la mentira en la modernidad: nada socava tanto la confianza como el engaño, y cuando las mentiras se vuelven frecuentes o generalizadas, alteran de manera profunda la dinámica del intercambio social. La mentira corroe el tejido de expectativas recíprocas sobre el que descansa la convivencia cotidiana.

Surge entonces la pregunta: ¿es posible evitar la mentira? Desde una perspectiva relacional, esta cuestión encierra, en realidad, dos problemas distintos: por un lado, si puede impedirse que las personas mientan; y por otro, si es posible evitar ser engañados.

Respecto de la primera cuestión cabe reconocer que mentir forma parte de las posibilidades insuprimibles del ser

⁷ Para un análisis sociológico más reciente sobre la importancia de la confianza, entendida como una “institución invisible”, véase Rosanvallon (2025).

humano. Justamente por ello existen el precepto moral de veracidad y la condena de la mentira: buscan contener una tendencia que no puede eliminarse por completo. No obstante, dado que mentir puede ofrecer ventajas al mentiroso –como ocurre con otras transgresiones morales–, ningún precepto puede impedir del todo su persistencia.

La segunda cuestión –si es posible evitar ser engañados– es igualmente compleja. Incluso cuando aceptamos que nadie puede erradicar por completo la mentira, podríamos pensar que al menos es posible protegernos frente a ella. Sin embargo, la confianza es una condición inevitable de la interacción social: siempre habrá situaciones en las que dependemos de la veracidad del otro y, en esas condiciones, somos vulnerables. En suma, no sólo no podemos impedir que otros mientan, tampoco podemos blindarnos completamente frente a sus efectos.

Ante esta vulnerabilidad, sólo nos queda la esperanza de que no nos engañen o, si lo hacen, de poder descubrirlo a tiempo. En esa frágil esperanza, tan precaria como necesaria, descansa buena parte del equilibrio moral y social de la vida moderna.

Siguiendo esta esperanza de detección, durante siglos se ha buscado un método certero para descubrir las falsedades. De ese empeño son herederos tanto los antiguos duelos y torturas a que se sometía a los sospechosos de ocultar la verdad como los modernos procedimientos de laboratorio: el polígrafo, el análisis de voz, el seguimiento ocular, la resonancia magnética funcional o el registro de potenciales eléctricos del cerebro mediante el llamado P300 (Vrij, 2008). Pese a su apariencia de objetividad, todos ellos parten de una misma y vieja premisa: la idea de que debe existir algún signo que delate al mentiroso, alguna semiosis natural –como diría Eco–, que inscriba la falsedad en los gestos o en el cuerpo (Eco, 1998: 38).

Se ha confiado, entonces, en que la fisiología o la conducta revelen lo que las palabras ocultan. Tartamudeos, pausas,

sudoración, dilatación de pupilas, desvíos de mirada o manos inquietas han sido interpretados como indicios de engaño. Desde Poe y Conan Doyle hasta la novela negra contemporánea, abundan personajes cuyos tics nerviosos los traicionan al mentir, pero el signo externo más extremo, la encarnación más visible de la mentira, es la sufrida por Pinocho, el muñeco de madera al que le crece la nariz cada vez que miente. Símbolo universal del mentiroso, ha cautivado por siglo y medio a niños y adultos; y, sin embargo, en la obra original de Collodi esa metamorfosis ocurre apenas tres veces, en dos de sus treinta y seis capítulos (Collodi, 1883/2011).

Además, las señales corporales, en realidad, no son nunca unívocas. Un mismo gesto puede expresar ansiedad, culpa, miedo o simple incomodidad, sin que ello suponga la voluntad de engañar. Por eso el lenguaje corporal, lejos de ofrecer certezas, se mueve en el terreno de la ambigüedad. No es por un tic ni por una dilatación de pupilas que los detectives de Poe o Conan Doyle descubren al impostor, sino por la incoherencia del relato, por las grietas lógicas o los vacíos del testimonio. La mentira, como advirtió Simmel, debe evitar a toda costa las contradicciones, pero también armonizar sus invenciones con aquello que es real. El mentiroso no puede inventarse un mundo entero ni ignorar el conocimiento que el otro ya posee, debe moverse en la frontera porosa entre lo verdadero y lo falso, donde toda falsedad se sostiene, al menos parcialmente, sobre algún resto de verdad.

Por ello, diversos autores insisten en la importancia del llamado “pensamiento crítico”. Daniel Levitin, por ejemplo, advierte que un público crédulo y poco instruido facilita la difusión de las mentiras, motivo por el cual suele proponerse precisamente eso que, en el ámbito anglosajón, se conoce como *critical thinking*: un conjunto de capacidades y procedimientos –tanto de evaluación de información como de análisis lógico– orientados a identificar inconsistencias, valorar argumentos y aproximarse a la verdad (Levitin, 2019: 15). Sin negar la relevancia de dicho pensamiento crítico,

esta solución no resuelve el problema actual, pues entra en conflicto con un asunto mencionado al inicio de estas notas: la posverdad. No es que las personas sean incapaces de distinguir entre verdad y mentira (aunque en ocasiones así ocurra), sino que esa diferencia ha dejado de resultar decisiva. Que una información no sea verdadera ya no constituye, por sí mismo, un motivo de objeción.⁸ La escala de prioridades ha relegado la verdad por debajo del interés propio, de la opinión y de la ideología. Lo que observamos hoy es, como sostiene Maurizio Ferraris (2019), una alianza entre el poder de la web y un anhelo humano muy antiguo: querer tener la razón a toda costa.

Entonces, ¿cómo entender este fenómeno, esta falta de importancia de los criterios de verdad? Estas breves notas no pretenden dar con la respuesta, pero de Simmel podríamos aprender, al menos, cómo aproximarnos a fenómenos como el de la posverdad: primero, evitando toda moralización; segundo, examinando sus condiciones psicológicas y sociológicas de posibilidad, así como sus efectos y, tercero, manteniéndonos fieles a una perspectiva relacional que indague en los intercambios, las expectativas y los vínculos que se activan en su dinámica. En última instancia, la posverdad puede verse como una intensificación de algo que Simmel ya había advertido: que la confianza depende de la veracidad y, a la inversa, que la fuerza de la verdad depende de la confianza, una relación que se vuelve precaria cuando el vínculo social comienza a erosionarse.

Si hoy la posverdad goza de tal notoriedad no es porque inaugure algo radicalmente nuevo, sino porque amplifica – sirviéndose de novedosas técnicas y lógicas de circulación– tendencias que ya estaban inscritas en la vida social: la búsqueda de adhesión, la necesidad de reconocimiento y

⁸ Se retoma aquí, aunque despojado de su trasfondo vitalista, el *dictum* nietzscheano según el cual “la falsedad de un juicio no es todavía una objeción contra él” (Nietzsche, 1886/2023: §24).

el viejo impulso a imponer la propia opinión a los demás. Antes que una era sin verdad, la posverdad describe un modo de relación con ella: un régimen en el que lo verdadero compite con lo verosímil, lo útil o lo emocional. En este sentido, antes que lamentar la pérdida de un suelo supuestamente firme, conviene preguntarnos ¿por qué ciertos relatos prosperan, qué vínculos generan y qué emociones movilizan? Haríamos bien en empezar por recordar lo que, con fina ironía, dejó dicho hace más de tres siglos Jonathan Swift: “No puedes convencer racionalmente a alguien para que abandone una opinión a la que no ha llegado racionalmente” (Swift, 2020: 197).

BIBLIOGRAFÍA

- AL-BUJARI, M. I. (s. IX/2008). *Sahîh al-Bujârî* (versión resumida). Trad. I. Amer Quevedo. Buenos Aires: Oficina de Cultura y Difusión Islámica.
- ARENDT, H. (1971/2022). *La mentira en política*. Trad. C. Criado. Madrid: Alianza.
- ARISTÓTELES (2001). *Ética a Nicómaco*. Trad. J. L. Calvo Martínez. Madrid: Alianza.
- CARRÈRE, E. (2015). *El adversario*. Trad. J. Jordá. Barcelona: Anagrama.
- COLLODI, C. (1883/2011). *Las aventuras de Pinocho*. Trad. A. Colinas. Madrid: Siruela.
- CORÁN (s. VII). Trad. J. Cortés. Madrid: Alianza.
- DE AQUINO, T. (1265–1274/2010). *Suma Teológica*. Edic. BAC Thesaurus. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- ECO, U. (1998). *Entre mentira y ironía*. Trad. H. Lozano Miralles. Barcelona: Lumen.
- FERRARIS, M. (2019). *Posverdad y otros enigmas*. Trad. C. Carranci Sáez. Madrid: Alianza Editorial.
- KANT, I. y Constant, B. (1796-1797/2021). *¿Hay derecho a mentir?* Trad. G. G. Morente *et al.* Madrid: Tecnos.

- LA BIBLIA (2003). Trad. S. de Ausejo. Barcelona: Herder.
- LEVITIN, D. J. (2019). *La mentira como arma*. Trad. J. M. Cordeiro. Madrid: Alianza Editorial.
- LOHMANN, G. (2018). "Moral und 'Moralwissenschaft'". En *Simmel-Handbuch. Begriffe, Hauptwerke, Aktualität*, editado por H. P. Müller y T. Reiz, 382-389. Berlín: Suhrkamp.
- MAQUIAVELO, N. (1513/2011). *El príncipe* (edición bilingüe). Trad. H. Puigdoménech. Madrid: Tecnos.
- MILL, J. S. (2012). *El utilitarismo*. Trad. E. Guisán. Madrid: Alianza.
- NIETZSCHE, F. (1872/2012). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. Trad. L. M. Valdés et al. Madrid: Tecnos.
- NIETZSCHE, F. (1886/2023). *Más allá del bien y del mal: Preludio de una filosofía del futuro*. Trad. A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial.
- OXFORD LANGUAGES (2016). *Word of the year 2016: Post-truth*. Oxford: Oxford University Press. Disponible en: <<https://languages.oup.com/word-of-the-year/>>. [Consulta: 15 de noviembre de 2025].
- PLATÓN (2013). *La República*. Trad. J. M. Pabón y M. Fernández Galiano. Madrid: Gredos.
- RAE (Real Academia Española) (2017). *Diccionario de la lengua española*, 23ª edición. Madrid: RAE. Disponible en: <<https://dle.rae.es/>>. [Consulta: 15 de noviembre de 2025].
- ROSANVALLON, P. (2025). *Las instituciones invisibles*. Trad. H. Pons. Buenos Aires: Manantial.
- RÖSS, J. (2021). "Abhandlungen zur Soziologie und Psychologie". En *Simmel-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, editado por J. Bohr et al., 215-223. Berlín: J. B. Metzler.
- SANMARTÍN, J. (1999). *Códigos legales de tradición babilónica*. Madrid: Trotta.
- SIMMEL, G. (1892-1893/2022). *Introducción a la ciencia de la moral*. Trad. L. Lewkow. Barcelona: Gedisa.
- SIMMEL, G. (1892/1950). *Problemas de filosofía de la historia*. Trad. E. Tabernig. Buenos Aires: Nova.

- SIMMEL, G. (1899/2026). "Sobre psicología y sociología de la mentira". *Sociológica*, publicación en este número (113). Trad. F. Artavia.
- SIMMEL, G. (1900/2013). *Filosofía del dinero*. Trad. R. García Cotarelo. Madrid: Capitán Swing.
- SIMMEL, G. (1908/2014). *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. Trad. J. Pérez Bances. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- SIMMEL, G. (1989-2017). *Georg Simmel Gesamtausgabe (GSG)*, editado por O. Rammstedt *et al.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- STEILEN, F. (2021). "Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie (1892)". En *Simmel-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, editado por J. Bohr *et al.*, 167-171. Berlín: J. B. Metzler.
- STEINBACH, T. F. (2021). "Geschichte". En *Simmel-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, editado por J. Bohr *et al.*, 17-25. Berlín: J. B. Metzler.
- STROBL, N. (2022). *La nueva derecha*. Trad. G. Barpal. Buenos Aires: Katz.
- SWIFT, J. (2020). *Las artes de la mentira política*. Trad. V. Campos González y G. Aristu. Barcelona: Ariel.
- VRIJ, A. (2008). *Detecting lies and deceit: Pitfalls and opportunities*. Chichester: Wiley.
- WEBER, M. (1919/2000). *El político y el científico*. Trad. F. Rubio. Madrid: Alianza.
- WEBER, M. (1922/2014). *Economía y sociedad*. Edición crítica a cargo de F. Gil Villegas. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.