1. *Relación histórica* entre el elemento externo y el interno: el sentimiento cortés y las formas típicas de la cortesía impuestas por la costumbre.

2. *Relación práctica* de ambos.

3. *Fenomenología* de la cortesía.

1. *Relación histórica entre el elemento externo y el interno de la cortesía.* Todas las reglas y formas de la cortesía contienen la incorporación de algo interno que pugna por la expresión; el pensamiento, el espíritu, las ha creado todas, no hay una sola que haya llegado al mundo sin él, es decir no hubo nunca una forma de cortesía que haya existido desde el primer comienzo sin significación. Una forma puede perder su significación en el curso del tiempo, desviándose del espíritu que la ha creado, del modo de ver que se ha incorporado en ella, y ahora, aun cuando igualmente constituye la regla como en todas las formas, prolonga un tiempo su existencia todavía por la *vis inertiae*, se reduce a forma vacía, hueca, sin significación, tal vez en la medida que pierde totalmente su importancia originaria para la conciencia del pueblo y en que la forma se convierte en un enigma puro. Pero como todo lo muerto, lo muerto que ha vivido alguna vez, así también la forma muerta. La habladuría sobre la forma vacía sin contenido en el sentido de la vacuidad y de la ausencia originaria de significación puede proceder solamente de labios de gentes que no han reflexionado nunca sobre la manera como se hacen las cosas humanas en el mundo; de lo contrario sabrían que el azar no ha hecho nada, el fin lo ha hecho todo. El fin puede ser simplemente un fin raro, completamente incomprensible desde nuestro punto de vista actual; pero negar que la humanidad se ha dejado llevar por él en todo lo que ha instituído, equivale a atribuir al ser humano otra naturaleza que la que tiene en realidad. La supuesta falta de significación de las formas no tiene ninguna verdad objetiva, sino una verdad meramente subjetiva; no está en la cosa misma, sino solamente en las cabezas de aquellos que no pueden encontrar su significación; es el juicio ligero de aquellos que declaran sin importancia todo lo que no comprenden. Ciertamente, no

podemos explicarlo todo, hay en todos los dominios de la historia enigmas que se burlan de nuestra solución, porque la historia ha reservado ante nosotros los materiales que nos habrían ofrecido la clave, y un jurista romano se siente forzado a incorporar esto incluso en el derecho (*), pero la conclusión que tenemos que vincular a eso no es que el azar ha hecho aquí su juego, sino que, al jurista romano, la insuficiencia de nuestro saber nos prohibe descubrir el verdadero motivo.

También las formas más raras de la cortesía — y las hay extremadamente raras (**) — han tenido sin embargo en su primera aparición su buen motivo y sentido; de lo contrario no se habrían podido formar. En el derecho puede adquirir validez incluso la ocurrencia más absurda de un individuo que tenga el suficiente poder para prescribirla como ley e imponerla; el capricho y la arbitrariedad del déspota dictan la norma. Para la costumbre esto es imposible; la costumbre sólo puede constituirse y lograr persistencia cuando la ocurrencia del individuo que le dio el impulso — y de la ocurrencia de individuos ha surgido toda costumbre — correspondía de tal modo al pensar y sentir de los otros que reconocieron

---

(*) **Non omnium, quae a majoribus constituta sunt, ratio reddi potest,** l. 20 de leg. (1.3).

(**) Así, por ejemplo, el saludo de la nariz: el rozamiento de las respectivas narices, una forma de saludo que se repite en los diversos pueblos primitivos y también en aquellos en los que está excluído todo pensamiento de un contacto histórico, la mejor prueba de que en todos ellos tuvo que haber sido activa la misma razón; ver Richard Andrée en **Globus,** vol. 34 (1879), pág. 171. Los etnógrafos ven el motivo en el hecho que el rozamiento tiene el fin de recibir por el olor algo el uno del otro, un intercambio somático, en que la unión corporal tendría que proporcionar el símbolo de la unión psíquica. Quizá se podría interpretar el proceso también de otro modo: es decir a la manera del olfateo de los perros. Lo mismo que la voz y la apariencia externa, así servía también el olor del hombre como característica del hombre primitivo; lo huele, para conocerlo por ese lado, lo que se habrá hecho ya por el fuerte olor; el saludo de la nariz sería por tanto definible como el problema de la nariz: ¿quién eres y cómo te encuentras? El olor del otro da la respuesta.

su ejemplo como digno de imitación y lo siguieron efectivamente. La mera circunstancia de que se constituyó una parte, contiene la prueba de su justificación, como la vida en el niño de la capacidad vital. Millares y millares tienen que cooperar para formarla, y esto lo hacen solamente si están convencidos de su conveniencia, hasta que la costumbre consolidada adormece la crítica y es seguida mecánicamente sin nueva reflexión. Innumerables comienzos pueden haber sido emprendidos sin tener éxito, es decir sin hallar sucesión *éxito sucesión* coinciden en todas partes donde se trata del efecto del ejemplo en otros — el soplo del agua que mana en el proceso de la historia. Otros pueden haber tenido una existencia pasajera, para sumergirse rápidamente otra vez — la vida efímera de la moda; otros finalmente llegan hasta la costumbre, es decir han alcanzado la persistencia de la estabilidad. Pero también muchas de ellas han sucumbido a la mutación de las cosas y al vuelco de la manera de ver — la parte perecedera de la costumbre, que pertenece al tiempo y encuentra su fin con el tiempo mismo. Frente a ella ofrece la historia otra en todos los pueblos civilizados: el elemento permanente inalterable de la costumbre, sobre el cual el tiempo no tiene ningún poder, porque no tiene nada de común con él, sino que encierra en sí aquel núcleo absoluto que hemos designado antes como *naturalis ratio*: la idea descubierta de la cosa misma, que necesita ser reconocida por un pueblo solamente en algún tiempo, para no volverla a dejar jamás, el acero forjado en el fuego de la historia, machacado y liberado de sus escorias. Constituye el patrimonio común de todos los pueblos civilizados, la estabilidad férrea que sigue siendo igual bajo todos los cielos y en todos los tiempos. Tendré ocasión en un lugar posterior (n. 16) de presentar una prueba de ello en las formas de cortesía de los héroes griegos de Homero.

Cualquiera que sea la especie simplemente de las formas de cortesía que hallamos en un pueblo dado y en algún período, ninguna debe al azar su existencia, cuando mostró lo que quería, aun cuando posteriormente ha olvidado que el espíritu, el pensamiento lo ha creado todo. El espíritu — esto quiere decir en lo concerniente

al contenido que entrañan: los dos pensamientos del respeto y la benevolencia; a ellos se pueden vincular todas las formas de la cortesía, lo que demostraré más adelante en el resumen de las mismas. El espíritu — esto quiere decir en lo relativo a la forma de la constitución: el pensar, el sentir, el percibir de incontables individuos, un proceso comparable a la condensación galvánica, tanto por lo que se refiere a la imperceptibilidad de su proceso, en el que el átomo se asocia al átomo, como al producto final: la fidelidad de la copia del objeto a imitar.

2. *Relación práctica del elemento externo con el interior.* ¿Se aplica lo mismo a la forma en desarrollo que a la forma desarrollada, es decir constituye la existencia del sentimiento interno como la condición previa de su constitución histórica y también de su aplicación práctica? Es el problema de la significación de la forma creada por la especie para el individuo. ¿Qué validez puede reclamar para ella?

Ninguna, dice la respuesta. La forma tiene el fin de dar expresión al sentimiento interno. O bien existe la misma viva en el individuo, y entonces la crea de la misma fuente de la que ha tomado la especie la forma, el individuo se basta a sí mismo, no tiene necesidad del auxilio de la especie, o bien le falta el sentimiento interior, y entonces la observancia de la forma externa por su parte contendría una inveracidad interna, se manifestaría así un sentimiento interior que le escapa en realidad.

¿Qué se puede responder a eso? Dejemos que la especie misma dé la respuesta. Ojalá puedas beber en la misma fuente que yo, grita al individuo; tú bebes hoy, yo desde hace milenios; lo que tú has creado se comporta con aquello que yo he recogido como una gota de agua con el río — apróptate del rico tesoro de experiencias de que dispongo, yendo a mi escuela.

La significación de las formas de la cortesía en este sentido sería una introducción probada por la experiencia, y cuanto más animado se sienta el individuo realmente por el sentimiento interior correspondiente, tanto más se aprovechará de ella, se contradiría a sí mismo si

dejase de hacerlo. La vida constituye la escuela de la cortesía. Como en todas partes, así es también aquí el hombre instruído superior al natural por dotado que esté. El conocimiento y la apropiación acabada de las formas de cortesía, como las ofrece la vida, puede sustituir aquello que la naturaleza ha preservado al individuo, el sentimiento interior benevolente; este último nunca puede sustituir a aquella.

Una simple indicación se puede acatar o dejar de lado, según se desee; su acatamiento es simplemente facultativo. La de las formas de la cortesía, en cambio, es obligada, es decir: no tienen la significación de una simple indicación, sino de un canon, un imperativo categórico ofrecido por la costumbre. La sociedad puede situar el orden externo, que cree necesitar en ese dominio de la vida, en la buena voluntad del sujeto, en el azar del sentimiento individual; si debe existir, incluso aquel individuo al que falta eso debe someterse al menos exteriormente, al orden, lo mismo que en el derecho. Así es eliminado el elemento interno del sentimiento como condición ineludible de la cortesía, toda la presión gravita como en el derecho en el elemento externo. No como si no fuese deseable y lo más elevado la asociación de ambos elementos, y como si la educación no debiera ser dirigida a obtenerla, pero lo deseable no es siempre lo que se puede lograr. Así ocurre en el derecho, así también en la cortesía; ambas se bastan con un pago a cuenta y señalan el elemento interno de la moral, no como algo para ellos mismos sin calor, indiferente, sino como algo que no pueden imponer con sus medios.

Así se configura dentro de la relación práctica de ambos elementos enteramente distinto que en la relación histórica. El espíritu, que ha creado la forma, se retira de ella una vez que ha realizado su obra, la forma adquiere una existencia independiente, autónoma de él — la piel mudada de la serpiente del espíritu. El espíritu puede en algunos casos animarla, pero no lo necesita; la significación y el valor de la forma es independiente de ello, la costumbre limita su exigencia simplemente a la observación de la forma externa. La esencia de la cortesía

en el sentido de la costumbre, resumida en una palabra, es, por eso, lo mismo que la del derecho: *exterioridad*. En eso se funda su diferencia de la moral, cuya esencia es la *interioridad*. De los imperativos de ambos ha surgido, cuando son acatados exteriormente; el sentimiento interno y el motivo no entran en consideración en la medida según la cual ambos juzgan la acción. Para la dignificación moral de una acción se requiere lo opuesto.

La exterioridad es en la cortesía, sin embargo, algo distinto que en el derecho, y este punto es de importancia decisiva para la exacta captación de su esencia.

El fin que tiene en vista el derecho en las acciones por él prescritas, está dirigido simplemente al éxito exterior; la acción tiene sólo la significación del medio para el fin. De ahí resulta que no se requiere la acción cuando el fin se ha logrado ya de otra manera (*), y que el modo como es emprendida la acción, en tanto sólo que no sufra por ello el éxito perseguido, es completamente indiferente. Puede el deudor pagar voluntariamente u obligado por el juez, puede en ambos casos poner de manifiesto además su repugnancia; al derecho le ha bastado cuando solo es logrado el éxito exterior. En los actos del derecho privado consiste ese éxito en el hecho que por ese medio es favorecido el interés de una persona cualquiera, sea del que obra o de un tercero; su finalidad está a la vista (**); como tal es perfectamente comprensible

---

(*) Ejemplos: el acto de la tradición, que se requiere para el fin de la transmisión hereditaria, falla cuando existe ya la posesión en la persona del receptor, el acto del pago cuando el acreedor ha recibido el dinero de otra manera; la exigencia de la transmisión hereditaria en el préstamo es sustituída por el consumo del dinero por parte del deudor, en la compra por usucapión de la cosa comprada por parte del comprador.

(**) Por ejemplo la tradición, la ocupación, el cultivo de una justicia territorial, de un derecho de embargo.

sin ulterior comentario, y esto tiene su razón en el hecho que no sólo significan algo (*), sino que son algo.

Muy diversamente ocurre con los actos de la cortesía. Ciertamente hay también entre ellos algunos en los que ya el éxito externo como tal informa por qué son emprendidos, es decir que lo mismo que los actos del derecho son algo, no sólo significan algo; es decir aquellos que he reunido más arriba bajo la categoría de las servicialidades, los califico aquí como los actos efectivos de la cortesía, porque aprovechan efectivamente a la otra parte. El saludo del que se encuentra, la pregunta por su estado de salud, las frases de cortesía del estilo epistolar no le proporcionan como tales la menor ventaja; su valor para él se funda simplemente en el hecho que le expresan el sentimiento real o supuesto del otro. Lo exterior no lleva aquí simplemente su fin en sí mismo, sino que tiene el destino de anunciar algo interno. En algunos de ellos está a la vista aquello que deben significar, contienen la expresión verbal directa del sentimiento interior, así la expresión de la simpatía, la pregunta sobre el esta-

---

(*) De significar hablamos allí donde lo exterior no entraña su finalidad de existencia, sino lo interno, que debe ponerlo de manifiesto, y que para su descubrimiento tan solo requiere aplicar la clave de aquél a éste: el señalar (**diuten, diutan** de **diot** pueblo = hacer comprensible), explicar (volver claro), interpretar (igual a sacar lo interno hacia fuera), — lo correlativo de significación de la cosa es la indicación por parte del sujeto. La confusión de los límites entre ser y significar marca uno de los mayores extravíos del pensar humano: el sentido romo toma el simple significar por ser, se atiene a lo externo, como si existiese por su causa; el sentido morbosamente sobreexcitado, que ha perdido la comprensión para el mero ser, busca al contrario detrás del mismo tan sólo una significación. La actividad por la cual se manifiesta lo interno, la designa el lenguaje cómo expresar (presionar hacia fuera), exteriorizar (igual a volver exterior), la actividad dirigida al ser como crear, producir. El que no quiere detenerse en el mero ser, interroga por la razón o fin del mismo; por el primero cuando se refiere a la necesidad, por el último cuando se refiere a la libertad, pero nunca por la significación del mismo; el que admite un ser, le rehusa con ello el mero significar, y el que admite lo último, niega con ello el ser.

do de salud, los buenos deseos, las seguridades del respeto, rendimiento, etc. (sobre las formas verbales de la cortesía, ver más adelante). En otras, en cambio, esta significación de la costumbre ha sido vinculada con ellas tan sólo positivamente, son las formas convencionales en el verdadero sentido, es decir cuya significación se funda simplemente en la convención, y que igualmente podrían significar lo contrario, por ejemplo el quitarse el sombrero en el saludo, lo que tanto podría expresar desprecio como respeto. El signo externo es aquí símbolo, es decir debe anunciar algo sin hacer eso (directamente). Todas las formas convencionales en el sentido mencionado, por tanto, se pueden denominar también simbólicas; hay que conocer antes la significación del símbolo para comprender su sentido.

Pero también en los actos efectivos de la cortesía es conformado de otro modo el elemento externo que en los del derecho. Los últimos, como se advirtió antes, por la exteriorización del disgusto o de la repugnancia con que son llevados a cabo, no sufren el menor perjuicio; un acto de la cortesía, en cambio, a cualquiera de las anteriores categorías que corresponda, pierde de ese modo toda significación; puede en ciertas circunstancias transformarse en su contrario directo: en una grosería. El derecho no concilia sólo la ausencia, sino también la contradicción del sentimiento interno; la cortesía sólo el primero, su apariencia tiene que quedar asegurada siempre; todo lo que la contradice y destruye la ilusión del sentimiento existente, desvaloriza el acto. Por tanto, no sólo la repugnancia franca con que es emprendido, sino también la indiferencia, la frialdad, la tibieza, la negligencia que se manifiestan en la manera de su ejecución están en contradicción con la esencia de la cortesía. En una palabra los actos de la cortesía como tales no bastan, sino que deben llevar el sello de lo premeditado, suscitar la apariencia como si el que obra se interesase realmente en ellos (*).

(*) El que quiera someter este punto de vista a un examen, no le faltarán comprobantes. Llamo por ejemplo la atención sobre lo que sigue. No se debe ofrecer a alguien un vaso de vino

Con la exterioridad de la cortesía demostrada hasta aquí se tiene un nuevo elemento para la distinción entre decoro y cortesía. Para el decoro, la exterioridad, que aquí consiste en un comportamiento puramente negativo: la mera omisión de lo repulsivo, tiene la misma significación que para el derecho, es decir lleva su finalidad en sí, mientras en la cortesía tiene el destino de ser la forma de expresión del sentimiento interior. El decoro se halla por tanto en una y misma línea con el derecho. Frente a ambos está la moral con la exigencia del sentimiento interno, del que, cuando existe, resulta necesariamente la conservación del mismo por la acción como consecuencia. Para ella tiene la exterioridad la significación de la prueba o de la realidad del sentimiento interior. En el centro está la cortesía con el imperativo de la apariencia del sentimiento interior, mirando a medias hacia una parte, a medias hacia otra: hacia el lado de la moral, en tanto que toma en cuenta el elemento del sentimiento interior; hacia el lado del derecho y del decoro, en tanto que lo exterioriza, — menos que aquél, es más que éste. Si he de reproducir con una palabra cada vez los imperativos que se dirigen al ser humano, dice la del derecho: haz o deja hacer; la de la moral: debes ser. Es la escala que recorre el espíritu moral en su elevación de lo externo a lo interno, la cortesía la llama escala, está con un pie en el escalón inferior, con el otro en el superior; en la cual tiene a la vista el elemento interno, pero no se ha liberado de lo externo.

---

con la mano vuelta hacia uno. ¡Un magnífico precepto! ¿En qué se basa? Yo tropecé con la opinión que está en juego en ello la superstición. El verdadero motivo es la comodidad, la negligencia que se manifiesta así. Se quiere prestar al otro un servicio, pero no se toma el esfuerzo de mover la mano de la situación que tiene. En una línea con ello está el empujar la silla en la mesa en lugar de alcanzarla, el hablar o alcanzar una cosa sobre los hombros, con el rostro vuelto a otra parte. La relación de una persona con otra debe encontrar su expresión también en la actitud corporal; hay que volverse hacia el otro: el cuerpo, la vista, la mano; la actitud desviada del cuerpo es en la costumbre como un signo de sentimiento interno desviado; su inclinación como signo de simpatía o afecto.

Esta posición media parece insuficiencia y en verdad insuficiencia de la peor especie: inveracidad. Los tres imperativos exigen la realidad, dos la de lo puramente externo, la tercera la del sentimiento interior, la cortesía exige la apariencia, supone que el individuo tiene que manifestar un sentimiento que en realidad le es extraño — así pues un imperativo cuyo verdadero núcleo se descubre como burdo menosprecio de uno de los más altos imperativos morales: el de la verdad — dirigido a la inveracidad interna, a la mentira, a la hipocresía, a la desfiguración.

He reproducido aquí una interpretación de la cortesía que suele encontrarse en la vida. En la ciencia apenas podría tomar la palabra, tal vez solamente porque solo acentuó en la ética el sentimiento interno, que la cortesía, como es configurada efectivamente, es por principio extraña y de ella se deriva la moral, trasladándose el conocimiento de la verdadera esencia de la cortesía. Si la hubiese captado como yo en la figura que tiene, y no como debería ser siguiendo su exigencia, se llegaría al mismo resultado a que he llegado yo, que la esencia de la cortesía se tiene que determinar como apariencia, y no habría podido tampoco eludir la imposición de responder sobre su admisibilidad moral. El amor a la verdad, pues, debe escandalizarse moralmente de la cortesía. Es la invocación del hombre amante de la verdad a su honestidad, integridad, rectitud — muestra siempre abierta y honestamente cómo piensa, no se pone ninguna máscara que encubra el verdadero rostro.

Y sin embargo ese hombre honesto, en tanto que se ufana de su amor a la verdad, se aplica una máscara, pues la integridad, la honestidad, la franqueza que exhibe, no son en realidad más que un engendro, que no quiere someterse a las exigencias incómodas de la sociedad; la obstinación y el llamado a la propia individualidad, que no necesita darse de otro modo a como es, no raramente se oculta detrás de esta máscara de la franqueza, de la integridad incluso el gusto solapado de causar daño a otro — la maldad en el ropaje del amor a la verdad. Es el ensayo de la justificación moral de la grosería cons-

ciente y querida, la apología del grosero y del palurdo — hace el papel del amor a la verdad y quiere decir grosería. El reproche de la hipocresía que hace a la cortesía, se vuelve contra sí misma en medida acrecentada.

Para tener en este punto plena claridad, es conveniente tener bien en cuenta la verdadera condición que tiene en sí la apariencia.

Por apariencia se extiende el lenguaje de la existencia de los caracteres externos de algo interior que en realidad no existe. Si la apariencia suscita la fe en la existencia del último, califica esa creencia errónea como engaño. La primera expresión califica el fenómeno desde el aspecto objetivo, la segunda desde el aspecto subjetivo.

Apariencia y engaño pueden ser suscitados por la cosa sin intervención del ser humano. Pero pueden tener también su razón en la intención, que por su parte puede ser de doble naturaleza, es decir o bien pueden ser dirigidas a la apariencia por la mera apariencia, o a darla por la verdad (*). El primero es el engaño del actor. Su intención tiende a engañarnos, y cuanto más sabe hacerlo, tanto más responde a su papel, pues este último consiste justamente en que debe hacernos ver una imagen en lo posible fiel de la realidad. Pero en este caso sabemos que somos engañados, y queremos serlo. Tal engaño deseado e intencional lo llama el lenguaje ilusión (ilusión de *ludere*= jugar), que aquí como en todas partes, sirve para regocijar a los seres humanos. Se sirve de la expresión por lo demás no solo en este caso, sino también allí donde alguien se imagina una apariencia engañosa, para no percibir una realidad incómoda ("hacer-

---

(*) En la aplicación a un sujeto que se da la apariencia de algo que no es, califica el lenguaje esto en ambos casos como jugar; así juega el actor al héroe, así juega alguien a generoso, honrado, piadoso. Otra expresión para suscitar la apariencia la toma de la representación del ponerse, es decir alterar intencionalmente la situación natural del sujeto —, en relación con la persona: alterarse, ponerse como si, representar algo, presentar algo, en relación a la cosa: desfigurar (desfigurar la verdad).

se ilusiones, mecerse en ilusiones"). Asume aquí él mismo el papel del actor, hace comedia consigo mismo, juega a la escondida con la verdad. Aquel caso se distingue de éste por el hecho que allí la apariencia debe ser apariencia solamente; en cambio aquí debe ser verdad. Aquí cae simplemente bajo el punto de vista de la mentira, lo que ha reconocido exactamente el lenguaje cuando habla de un "mentirse a sí mismo".

Con esto tenemos ya la transición de la apariencia, que no quiere ser más que apariencia, a aquello que se da por verdad. A esto se refieren las expresiones: inveracidad, error, mentira, engaño, mentir, engañar, embaucar; a aquella no hallan aplicación ninguna de ellas. La inveracidad acentúa el acuerdo objetivo ausente, el error el acuerdo subjetivo ausente en la representación del engañado entre la apariencia y la realidad, los restantes el elemento de la intención en la persona del que engaña.

De la distinción mencionada resulta la diversidad del carácter moral de ambas especies de engaño. La primera es moralmente por completo indiferente, no contiene ninguna infracción contra la ley de la verdad, pues no se da en absoluto por verdad, y sólo la incomprensión puede aplicarle esta ley, y, como ha ocurrido por parte de la opinión religiosa extrema, condenar el espectáculo como obra del diablo. La iglesia católica, que no ha vacilado nunca en recurrir al espectáculo ella misma para fines religiosos, que yo sepa no ha llegado a ese extravío; la gloria de haber tronado sobre el espectáculo teatral como obra del diablo, corresponde a los fanáticos de la ortodoxia protestante rígida, yerma.

Solo la segunda especie del engaño está en contradicción con las leyes de la verdad. La ley de la verdad es común a la moral y al derecho, pero ambas difieren considerablemente una de otra en relación con la proporción en que se manifiestan. El derecho las mide según el punto de vista del daño jurídico patrimonial causado

a otros por la mistificación, y la expresión técnica para ello es engaño (*). La moral es extraña a esta limitación; presenta la ley de modo enteramente general; tampoco peca contra sus imperativos el mentiroso, el hipócrita, el embaucador que no originan el menor daño a otros con su desfiguración de la verdad, mientras que el derecho no tiene nada que ver con ellos y solamente lleva ante su foro al engañador.

El comportamiento del sujeto con el imperativo de veracidad del derecho, según consiste en el acatamiento o transgresión del mismo, lo caracterizo como honestidad y engaño; su comportamiento ante la moral, como veracidad y mentira. Sólo en relación con la mentira se puede ensalzar esta definición del concepto del acuerdo con el uso hasta aquí del lenguaje jurídico, para el comportamiento opuesto a ella falta una expresión firme. Los juristas romanos expresan el contraste con respecto a *dolus* por *bona fide* (**), pero no del todo acertadamente, pues la última encierra en sí más que una simple negación del *dolus*. Creo que está más cerca del asunto la expresión propuesta por mí de honestidad de la cosa; a lo sumo se podría considerar todavía: rectitud. La palabra nos señala al hombre que obra como habla, y habla como obra. En ambas expresiones tiene el lenguaje a la vista la ejecución del sentimiento interior por la acción.

Con esta relación, que vindico, de la honestidad para el derecho, coincide también la etimología, que anuncia la honestidad como un derivado del honor que, como se ha demostrado más arriba, es un concepto del derecho. Honestidad es la realización del honor en la esfera de la relación, el honor en dirección a la vida entera. La hi-

---

(*) Para el engaño del derecho privado, del **dolus** romano ver pág. 1. 1 **pr. de dolo** (4. 5): **damnosa,** para el engaño del derecho penal, el **stellionatus romano,** D. St. G. B. § 263: el que... **lesiona** el patrimonio de otro.

(**) 1. 68 **pr. de cont. emt.** (18. 1)... **bonam fidem** .**ut a te dolus malus absit.** 1. II Dep. (16. 3). Actualmente se reproduce la **bona fide** por de **buena fe (Treu und Glauben).**

poteca expresa del honor para la seguridad de la palabra dada es la palabra de honor, la contraparte del juramento, en el que interviene un sentimiento religioso — por la caducidad de su garantía se niega el individuo mismo el honor o la convicción religiosa.

Una confirmación llamativa para la conexión aquí admitida entre honestidad y honor la ofrece el derecho romano por medio del efecto infamante del *dolus*. La mentira no infama según el derecho romano, no tiene nada que ver con el derecho y por eso tampoco con el honor — honor, honestidad, engaño, infamia pertenecen al mismo tronco, es el del derecho.

A la honestidad corresponde en el dominio de la moral la veracidad. Que esta expresión es la acertada, es decir que la exigencia que dirige al sujeto la moral en lo que concierne a la verdad, se cubre lo mismo, como ocurre en relación con el derecho por parte de la honestidad, no necesita demostración. La honestidad sigue a la verdad sólo en tanto que el derecho lo exige, en tanto que el honor está en juego; la veracidad, en cambio, que se hace reconocer lingüísticamente como el "aferrarse" del sujeto a la verdad o la verdad al sujeto, le sigue simplemente, nos presenta la entrega enteramente incondicional del sujeto a la verdad, como exige la moral.

La veracidad la sitúo frente a la mentira del mismo modo que la honestidad frente al engaño. Con eso hago violencia ciertamente al uso actual del lenguaje, pues comprende por mentira solamente la desfiguración de la verdad por palabras, mientras que yo asocio con ella el sentido más amplio de la desfiguración de la verdad simplemente. Esta era también la significación originaria de la palabra, "liogan" era ocultarse, la transición a la significación actual más estrecha del ocultarse por medio de palabras recuerda el *dicere* latino, que significa originariamente indicar (*dic* — δείκνυμι — *dicis causa* — *digitus*), hablar (señalar con palabras). Naturalmente no es mi propósito reprimir el uso actual del lenguaje y poner en su lugar el antiguo; lo que me importa es obtener para el fin de la exposición siguiente un parangón adecuado para el engaño, y me pareció que la mentira es

la más apropiada, pues el lenguaje mismo ha reunido eso en el giro *Lug und Trug* (mentira y engaño).

La exposición hecha nos ha llevado al resultado: la esfera de validez del imperativo de la veracidad es distinta dentro del derecho y de la moral. A este problema de la validez extensiva del imperativo de verdad incorporamos ahora el de su validez intensiva. ¿Hay dentro de ese círculo términos absolutos? ¿Es antijurídico todo engaño, es inmoral toda mentira?

Hago esta pregunta primero al derecho y dejo que los juristas romanos den la respuesta. Está contenida en su distinción del *dolus bonus* y *malus*. Lo común de ambos es puesto por ellos en la excitación de la falsa apariencia (*), lo distintivo en el fin o más exactamente en el modo como se comporta el derecho con el mismo. Donde se trata de la afirmación del propio derecho contra el ataque ajeno, es permitido el engaño, así contra el enemigo y los ladrones (**), como se puede rechazar la violencia con la violencia (*vim vi repellere licet*, 1. 1 § 27 *de vi* 43.6), así también con la astucia. Tal *dolus* lo llamaban los juristas romanos *bonus*. Sólo un *dolus* es *malus* o en el lenguaje del nuevo derecho simplemente *dolus* (***), allí donde es dirigido, no a la afirmación de lo propio (defensa contra el daño), sino a la obtención

---

(*) **Cum aliud simulatur, aliud agitur,** 1. 1 § 2 **de dolo** (4.3). **Simulare** es imitar la apariencia externa: **similis, similitudo, simulacrum:** La imagen, la apariencia exterior, el espejo ("hacer creer algo").

(**) L. 1 § 2 ibid. **tueri vel sua vel aliena** § 3 ...**veteres dolum etiam bonum dicebant et pro sollertia hoc nomen accipiebant, maxime si adversus hostem latronemve quis machinetur.**

(***) El mismo proceso de desarrollo que hace que una expresión originariamente indiferente asuma en el curso del tiempo la signifgicación estricta de lo antijurídico, se repite en el lenguaje romano del derecho en el **vis** — el **crimen vis** del derecho posterior contiene la contrapartida jurídica de la **actio doli,** es decir la expresión originariamente indiferente ha admitido aquí como allí la significación de lo contrario al derecho. El mismo proceso se repite, como se ha advertido, en la palabra alemana **Lüge** (mentira).

de lo ajeno y propiamente una ventaja indebida del patrimonio jurídico a costa de otro (explotación), o a causar un daño por pura maldad (*malitia*) (*).

Como la lengua latina ha caracterizado el *dolus* en su tendencia repudiable por el adjetivo *malus*, así en alemán *List* (artimaña, astucia) por el adjetivo correspondiente *arg* (malo) como *Arg-list* (argucia, picardía, estratagema) (también *Hinter-list*, traición, perfidia, alevosía). A ella se opone la artimaña permitida como *List* simplemente; podríamos calificarla como honesta, no afecta al honor del hombre, porque la ley de la honestidad no se extiende en modo alguno a ella, ya que la misma no pretende de antemano ninguna otra validez que en tanto que el engaño contraviene los fines del orden jurídico. Una especie de esta artimaña o astucia honrada la destaca por una palabra especial: *Krieglist* (estratagema de guerra).

No es pues la condición exterior de hecho como tal la que hace repudiable el engaño a los ojos del derecho, sino el fin a que debe servir. No se comporta con él como con la violencia; prohibido para el fin de la ayuda de sí mismo, es permitido para el fin de la autodefensa.

Así como no podemos presentar en relación con lo último la norma: la violencia debe ser permitida en principio, pero excepcionalmente prohibida, tampoco en lo concerniente al engaño. En principio no son ambos prohibidos ni permitidos; la forma lógica exacta para la concepción de la norma que debe reproducir el comportamiento del derecho con ellos, no es simplemente el de una norma de un solo miembro, limitada por una excepción, sino el de una norma de dos miembros, que se con-

---

(*) L. 1. **pr. de dolo** (4.3) ...**lucrosa**... **damnosa.** Las expresiones de que se sirven los juristas romanos para el resultado del **dolus: circumscribere, circumvenire, fallere, capere, decipere** no son tan características como la palabra alemana **übervorteilen** (explotar, aprovechar en daño ajeno); acentúan sólo el factor del engaño, que existe en el **dolus bonus** tanto como en el **dolus malus,** mientras que la última expresión destaca el elemento decisivo que separa el engaño de la mentira.

trapone a ambos miembros como completamente equivalentes, según ha ocurrido también en realidad por parte de los juristas romanos, en tanto que ponen en una y misma línea el *dolus bonus* y *malus*. Hago esta observación en interés de la siguiente exposición, donde nos prestará sus servicios en el problema de la interpretación exacta del imperativo de la veracidad.

El comportamiento del derecho ante el engaño se puede formular según lo dicho hasta aquí: indiferencia de la condición exterior del hecho, relevancia exclusiva del fin perseguido por el engaño (bueno o malo).

Presentamos la misma pregunta ahora a la moral, a la que el derecho nos acaba de dar una respuesta.

¿Es repudiable moralmente toda mentira? Tendría que serlo, si el imperativo de decir la verdad fuese absoluto, como admite una opinión muy difundida en realidad. Que el mismo no se puede realizar prácticamente, sin entrar el sentimiento moral en el más agudo conflicto consigo mismo, es indudable. Al enfermo la verdad puede matarlo. ¿Debe el médico, cuyo arte es llamado a salvar la vida, deben los familiares, cuya aspiración suprema ha de consistir en alejar al enfermo de todas las influencias perjudiciales, revelarle a su pregunta una verdad que le asestaría el golpe de muerte? Y si retroceden con razón ante eso, ¿tienen que ruborizarse de haber mentido? ¿Tiene el enfermo, para evitar a los suyos el sufrimiento, que ocultar los tormentos que sufre? Lo que importa es que aquellos que están a la cabeza y conocen la situación altamente amenazadora, la oculten a la gran masa y simulen una confianza, un sentimiento de seguridad que en realidad les es extraño, por ejemplo el capitán en el mar en peligro de varadura, el general en la batalla en posiciones perdidas, el poder público en graves catástrofes políticas o financieras. ¿Deben anunciar la verdad y provocar la catástrofe que deben afrontar, por el desaliento y el terror que se extenderá, sacrificar centenares, millares de vidas humanas, quizás la existencia entera del Estado, simplemente para ahorrarse el reproche moral de haber obrado contra la verdad? Tal manera de obrar no merece el nombre de una acción moral,

sino de una acción inmoral; sería el egoísmo del fanático limitado de la virtud, que abandona el mundo para conservarse a sí mismo, la hiena de la virtud que se baña en sangre para satisfacer su sed virtuosa — que arda el mundo, siempre que el mísero yo salve su virtud — ¡el culto a Moloch de la verdad!

Una opinión que lleva a tales monstruosidades, tiene que estar en su fondo más íntimo corrompida, echada a perder, y un simple sentimiento moral la rechaza con protesta. En la confusión se ha querido valer diciendo que en estos y otros casos similares ha permitido excepcionalmente la justificación de la mentira, para lo cual ha inventado el concepto de mentira piadosa (*pia fraus*). Pero esa salida es enteramente errónea, no se puede fundamentar teóricamente de ningún modo. Es decir o bien el imperativo de la verdad tiene en sí mismo la base de su validez (*) y esta es: la verdad por razón de la verdad, entonces aparecen tan poco en contra consideraciones prácticas como frente a las leyes del pensamiento, entonces debe ser sacrificado más bien todo despiadadamente a la idea moral. O bien aquellos casos de excepción se concilian con las ideas morales, y entonces aquél supuesto principio de la verdad ha abandonado por sí mismo la base en que se cree apoyar, y en ese caso no se puede decir: la verdad por la verdad, sino la verdad por el fin.

(*) Cómo se afirma esto y cómo se ha tratado de justificar con toda suerte de razones aparentes, por ejemplo que la persona cae por la mentira en contradicción consigo misma. ¡Como si importase eso algo! Si el imperativo de la verdad no tuviese ningún otro fundamento que el supuesto postulado de la no contradicción del individuo consigo mismo, sería en extremo voluble. Pienso deducir la justificación de la mentira con un punto de vista nada peor. Por la mentira documenta la persona la fuerza inventiva, creadora de su fantasía; el poeta hace poesía, el mentiroso fantasea; ambos demuestran con ello el poder del espíritu humano. Tales puntos de vista formalistas, como los anteriores y como tantos otros de que se sirve nuestra jurisprudencia, son tan inocentes de las normas en que deben prestar servicios de padrinazgo, como el padrino al niño que se le pone en los brazos.

Y esta es en realidad la verdadera configuración del imperativo de la verdad, como en general de todos los principios morales sin excepción, lo mismo los de la moral que los del derecho. La sociedad no existe por lo moral, sino lo moral por la sociedad; la concepción contrapuesta, cuya lucha y refutación constituye la tarea de esta obra mía, pone la verdadera relación enteramente de cabeza, rinde tributo a aquel idealismo tan insano como infecundo, que escribe la idea como tal en su estandarte, y al que opongo por mi parte el realismo ético, que no le reconoce ningún otro valor y ninguna mayor validez que en tanto que puede legitimarse prácticamente por los servicios que presta a la humanidad.

Si todos los principios morales tienen su razón en el interés de la sociedad, así necesariamente también su medida, es decir ninguno de ellos puede pretender otra validez ulterior que la impuesta por los fines de la sociedad. Queremos mostrar esto en algunos ejemplos.

Se dice: no matarás. En legítima defensa puedo matar, en la guerra tengo que hacerlo, y al delincuente le amenaza la ley con la pena de muerte. ¿Hay en ello una contradicción contra el principio anterior? Sería el caso cuando la prohibición de matar existiese por sí misma, cuando fuese verídica la idea que la llamada santidad de la vida humana excluyese todo derramamiento de sangre. Pero la prohibición no existe por sí misma, sino por la sociedad. Por eso está prohibido matar, está permitido o es ordenado matar, según el fin social que entrañe.

El fundamento de todo el orden civil es la seguridad y la protección de la propiedad. Este fundamento es atacado por el poder público mediante la expropiación de la propiedad privada y la supresión legal de derechos adquiridos. Si la propiedad, como quiere hacernos creer la teoría individualista de la propiedad, tuviese en sí misma la razón de su validez, con lo cual estaría dada por sí misma su absoluta inviolabilidad, no podríamos ver en aquellos actos más que brutales medidas de violencia, atentados contra la llamada santidad de la propiedad. Pero en realidad entran tan poco en contradicción con la idea

de la propiedad que, al contrario, se concilian con ella, en tanto que señalan a la propiedad los límites prescritos por su determinación social y previenen el peligro de que ella, en lugar de favorecer la existencia próspera de la sociedad, la dañe. El reconocimiento normal y aquel no reconocimiento excepcional de la propiedad proceden de uno y mismo pensamiento: la preocupación por el verdadero bien de la sociedad. En eso posee la propiedad su razón, y por eso encuentra también en ello su medida — sólo la falsa idea apriorística de lo desmesurado de la propiedad tiene la apariencia de que la medida no se conciliaría con la idea de la propiedad.

Lo mismo ocurre con el imperativo de la verdad, no existe por sí mismo, sino por la sociedad. Si lo último se encontrase en la mentira más bien que en la verdad, tendrían que cambiar ambas su puesto, y la mentira sería socialmente obligada, es decir moralmente impuesta.

Pero si existe el imperativo de la verdad por causa de la sociedad, no puede tampoco reclamar una validez mayor que la que se concilia con él — la razón del imperativo determina aquí nuevamente la medida de su validez. Donde la verdad mataría al enfermo, mientras que la inveracidad puede mantener su vida, la primera contendría una perversidad contra la vida humana, la inveracidad no sólo es aquí moralmente permitida, sino ordenada, y lo mismo en todos los casos que he mencionado antes.

Hemos encontrado para el imperativo de la verdad de la moral (veracidad) el mismo resultado que antes para el imperativo del derecho (honestidad) y retomamos aquí la observación que hicimos allí sobre la interpretación exacta de la última.

Como el imperativo de la honestidad no se puede concebir en forma absoluta, tampoco el de la veracidad. El que hace esto y sin embargo en casos de la naturaleza mencionada estatuye una excepción, como ocurre generalmente (ver más abajo), se priva del terreno bajo los pies y sella de ese modo una declaración científica de bancarrota. El imperativo de la veracidad hay que limitarlo

más bien de antemano a la esfera de aplicación que le corresponde, dada por el fin social del mismo. La veracidad y la inveracidad, según son permitidas u ordenadas, se acercan con ello a una y misma línea, y la última no tiene que bajar la vista avergonzada ante la primera y dejarse señalar por ella en la comunidad de la mentira; puede levantar los ojos tan libremente como aquella. Lo mismo que en el dominio del derecho la astucia justificada (*dolus bonus*) ante la artimaña (*dolus malus*), así se separa en el de la moral la inveracidad moral, pura, irreprochable de la moralmente impura, reprobable; no tiene en común con ella más que el nombre, no el carácter. Pero esa comunidad del nombre se ha vuelto para ella ciertamente muy funesto. La mancha que se vincula en el uso actual del lenguaje a la mentira, se ha traspasado en menor grado también a ella, es la maldición de un nombre de familia difamado, por el cual tiene que sufrir también el miembro respetable de la familia, el prejuicio que ha suscitado la malandanza de una hermana ligera contra la virtud de la honesta — su nombre es su fatalidad.

Obligado, por falta de otro nombre, a mantener el de mentira, distingo dos especies de la misma: la *maligna* y la *benigna*.

La *mentira maligna*. La prohibición de la misma tiene su razón y encuentra su justificación en sus efectos desventajosos para la sociedad. Distingo dentro de ella dos clases: una, que simplemente se propone influir la representación de la otra parte; la otra, que por medio de la falsa representación se propone influir en la voluntad; a la primera la llamo mentira simplemente, a la otra engaño en el sentido moral.

En el engaño el que engaña no tiene en vista suscitar en el otro simplemente una falsa representación, sino determinarlo a una acción u omisión; la representación debe proporcionar el motivo para una acción de la voluntad. Mentimos a alguien cuando nos interesa inculcarle una falsa noción (en el lenguaje vulgar: embaucarlo); hemos alcanzado nuestro fin cuando cree. Engañamos a alguien cuando perseguimos el fin anterior, y lo hemos

logrado cuando obra (positiva o negativamente); cuando solamente cree, hemos fracasado. El que se jacta de una acción que no ha realizado, de una cualidad que no posee, simplemente para pavonearse, o el que inventa, informa de un hecho no veraz, simplemente por el placer de la mentira, miente al otro, a lo que vincula la intención de lograr para sí una ventaja, un provecho (intención codiciosa de ganancia) o para causar un daño al otro (intención maligna), le engaña; el eslabón entre la mentira y el resultado propuesto constituye la voluntad del otro, que tiene antes que determinar, mientras no necesita eso en aquel caso en que sólo se tiene en vista la provocación de la falsa creencia. El engaño, para servirnos de la expresión jurídica usual para la influencia de la voluntad por la amenaza, es la mentira compulsiva. También el animal engaña, pero sólo el hombre miente; pues el engaño tiene presente un fin práctico inmediato, y éste lo conoce también el animal, y la naturaleza ha provisto a algunos de ellos de una masa suficiente de entendimiento para perseguirlo con astucia; los hombres tomamos al zorro la personificación de la astucia y de la maña.

Donde falta ese fin práctico, hablo de una mentira en oposición a engaño y distingo dos especies de la misma: una, que tiene por objeto la persona del mentiroso mismo, se da por algo distinto a lo que es, la mentira como máscara: hipocresía, impostura, con nombre general desfiguración, simulación (pág. 403), nota); se le podría llamar impostora, enmascaradora. La otra, que tiene por objeto hechos: desfiguración, falsificación de los artículos y fingimiento de lo inverídico; se le podría llamar asertoria. ¿Por qué la sociedad ha proscrito el engaño y la mentira? No por causa de una repugnancia interna congénita al hombre contra ellos, un *horror falsi* — veremos que trae consigo al mundo justamente lo contrario, más bien la propensión a la mentira que a la verdad. El imperativo categórico de la verdad se funda en la sorpresa; lo mismo que este imperativo no se puede presentar para lo moral en general, tampoco se puede presentar para el imperativo de la verdad; no es más que una sentencia de

la ciencia que simplemente postula; presenta como axioma algo que no puede demostrar.

La razón por la cual la sociedad ha proscrito la mentira y el engaño, es más práctica — no puede existir en ellos. Esto será demostrado en lo que sigue: el postulado moral de la veracidad tiene su motivo y con ello igualmente su medida en la importancia práctica de la verdad para la sociedad.

La significación práctica de la verdad para la sociedad

Lo menos de aquello que tenemos por verdadero, podemos probarlo nosotros mismos en su verdad, somos obligados a confiarnos en otros. De un hecho sólo podemos afirmar que es verdadero cuando nosotros mismos lo hemos verificado, es decir cuando lo hemos tomado en posesión con nuestros sentidos (*). A falta de la propia verificación o percepción tenemos que contentarnos con la declaración de aquellos que afirman haberlo hecho (testigos) (**) o de aquellos que afirman que lo han recibido. Es la verdad de segunda mano, o si se quisiera enumerar las manos por las que ha pasado, de centésima, de milésima mano en contraste con lo que hemos percibido o verificado de primera mano; tomamos en ella como verdadero algo que no hemos percibido nosotros mismos.

Enteramente lo mismo que a los hechos sensibles (naturales o históricos), se aplica también a nuestros conocimientos; también ellos son casi todos verdades de segunda mano, halladas por otros y transmitidas a nosotros, sin que nosotros mismos hayamos estado en condición de examinar su verdad (es decir de investigar). Al

---

(*) El mismo pensamiento en latín **percipire**, en francés **apercevoir**, en inglés **perceive** (**capere** equivale a tomar) y en otros idiomas, por ejemplo en húngaro **észre venni** (comprender); lo mismo concebir.

(**) Lingüísticamente que ha intervenido, que estuvo presente, en latín **testis** (el que estaba allí), de **stare**.

jurista se impone en ello la comparación entre la adquisición originaria y derivada, es decir la primera o de segunda mano, y vale la pena aplicarla.

Como la suma de aquello que conquistamos por vías originarias es insignificante frente a lo que nos llega por caminos derivados (tradición, proceso hereditario), lo mismo y en medida todavía incomparablemente mayor en relación con nuestro saber la suma de aquello que hemos percibido, verificado, hallado, investigado en nosotros mismos frente a lo que hemos admitido como verdadero, es decir lo que hemos admitido por fidelidad y fe. Característico de ello es la palabra convicción (en alemán *Überzeugung*). ¿A quién debemos nuestras convicciones? El lenguaje responde a ello: a los testigos (*Zeugen*) — es verdadero lo que nos es atestiguado, aquello de que hemos sido persuadidos por testigos. Un parangón lo ofrece la declaración del lenguaje sobre el origen del patrimonio. La propiedad de la tierra nos es dejada por otros (la herencia, heredar, en latín *heredium* el bien hereditario de *heres*), el patrimonio procede del padre (*pater, patrimonium* bien del padre). El pensamiento que ha enunciado con ello el lenguaje dice: la mayor parte de lo que llamamos nuestro, no lo debemos a nosotros mismos, sino a otros, nuestras convicciones a los testigos, nuestro patrimonio a los antepasados; sólo nuestras percepciones o verificaciones sensuales son nuestras.

La persecución ulterior del punto de vista de la adquisición derivada en el derecho y de la verdad me ha llevado a un hecho lingüístico muy interesante. Las expresiones y giros de que se sirve el derecho para los elementos que llegan al lenguaje en la relación de la adquisición derivada, se repiten también en la verdad, y como probablemente la mayor parte de los mismos han sido creados para el derecho, hay que admitir aquí una transferencia, lo que, en otras palabras, quiere decir: la relación ha llegado históricamente a la conciencia del pueblo primero en su forma práctica en el derecho; tan sólo después ha reconocido que corresponde también a la verdad.

Dejo la palabra al lenguaje.

El derecho	*La verdad*
Auctor, *auctoritas*. La significación originaria es sin duda jurídica. Por *auctor* comprendía el viejo derecho romano el vendedor del cual derivaba el comprador su derecho y que tiene que sostenerle en ello, por *auctoritas* (ya en las doce tablas) la garantía del mismo.	Autoridad, es decir la influencia decisiva de una persona en nuestras resoluciones o en nuestras opiniones (fe en la autoridad), en las que nos abstenemos del propio examen. En la *auctoritas* como en la autoridad nos abandonamos a una persona extraña.
Garantía, garante, fianza — la contraparte de la *auctoritas* romana. Garante es aquel que nos permite algo (wëren = asegurar) y se ofrece para ello. De *wëren*, antiguo frisón el *werand*, *warent*, en ital. *guarento*, en francés *garant*, *garantir*, *garantie* en el mismo sentido.	Garante o fiador de una noticia, opinión, convicción.
Fiador, fiar. Sin duda originariamente un concepto jurídico.	Garantizar, hacerse responsable de la exactitud de una noticia. Idénticamente responsables en ambas significaciones.
Ceder (una cosa), dejar vacante (una finca ante el tribunal), ceder (cesión en el sentido de la herencia), admitir (permitir). Todas estas expresiones tienen por mira la actividad del autor.	Confiarse en la declaración de alguien — en una noticia de confianza, en una noticia no segura.

Asegurar, aseguramiento en el sentido de la garantía contra un peligro legal, el latín *cavere* (caution), en la edad media *assecurare*, *assecurantia* (de *securus*).	Aseguramiento en el sentido de aseveración de la verdad, *assurer*, *assurance*.
Tradición, es decir transmisión de la cosa. Sin duda originariamente de significación jurídica (*transdare* equivale a entregar).	Tradición en sentido histórico: por ejemplo la tradición de la iglesia católica.
Transferencia. Igualmente de sentido originariamente jurídico, el vendedor trasmite, transfiere los artículos.	Transferencia en sentido histórico: la transmisión histórica.
Admitir (un obsequio, una promesa), en sentido jurídico.	Admisión en sentido científico.
Credere. El sentido originario de la palabra es jurídico, el *credere* consistía en confiar, es decir el préstamo de cosas (*res creditae*). El sentido originariamente jurídico se ha mantenido exclusivamente en: *creditum* (negocio de préstamo), *creditor* (acreedor).	*Credere* en el sentido de creer.
Dar en confianza cosas.	Confiar en la verdad.
Fiel: de una raíz con *fiae*. Un concepto originariamente jurídico (fidelidad, lealtad al señor feudal).	Fiel, leal en el sentido de la verdad, por ejemplo un informe fiel.

Creer, es decir fidelidad del uno, creencia de la otra parte, el romano *fides*, el deudor.	Creer en la verdad, el creyente.

Utilizamos esta lista para vincular a ella los siguientes paralelos entre el derecho y la verdad.

En ambos depende la seguridad de lo que nos llega de otros, de la confianza del garante; lo tomamos en buena fe, sin someterlo a un examen, y sin ser capaces de ello en la mayoría de los casos, estamos obligados a fiarnos en los otros. La mayor parte de nuestro saber no es subjetivamente más que creencia, no hemos examinado nosotros mismos su verdad, sino que hemos admitido como verdadero sobre la autoridad de personas que han informado, hecho las investigaciones, deducido las conclusiones. También el saber del erudito es, aparte de su especialidad, subjetivamente sólo creencia en la autoridad, y si está firmemente convencido de su verdad, sólo porque abriga confianza en los garantes o testigos que se lo han comunicado. Pero en sí mismo no tiene aquí la garantía de la verdad; para ello haría falta que él mismo hubiere verificado los hechos sensibles, que hubiese examinado por sí los resultados del pensamiento ajeno. Lo que llama aquí verdad, subjetivamente no es más que probabilidad, verosimilitud, ciertamente el grado más extremo de la misma y en él mismo quizás incomparablemente más valiosa que la certidumbre adquirida por sí mismo de la verdad, pero igualmente tampoco una verdad en el sentido estricto de la palabra, pues ésta es sólo la reconocida por sí misma (sensual o espiritualmente), vivida, experimentada; aquella verdad no es más que fe en la veracidad, confiabilidad en otros que la garantizan.

Suena paradójicamente y sin embargo es verdad: la verdad objetiva no constituye la medida de la subjetiva, sino la subjetiva la de la objetiva. Toda verdad, para demostrarse tal, tiene que ser medida en el sujeto a través del espíritu humano, la relación es la misma enteramente que en la percepción o verificación de los sentidos. No hay por eso ningún reproche más absurdo que atribuir

la verdad al error que constituye su esencia: la subjetividad. Lo que llamamos verdad objetiva es igualmente sólo subjetiva, pues aun cuando la compartiesen millares y millones, sólo pueden poner en la balanza por ella aquellos que la discuten y los que están enteramente solos con su opinión divergente: su juicio subjetivo. El último incluso en una multiplicación por millones no se convierte en algo objetivo, sigue siendo lo que es: subjetivo, y todo progreso de la verdad, mientras el mundo es mundo, ha consistido en el hecho que primeramente un individuo aislado, que vio más lejos que la gran multitud, se emancipó de las opiniones que hasta allí pasaban por verdades objetivas, porque eran creídas generalmente, y se procuró acceso a ella según su interpretación.

La verdad es pues siempre de naturaleza subjetiva, y en el sentido estricto de la palabra sólo merece el nombre de tal aquella que hemos percibido nosotros mismos, experimentado, vivido, examinado; así resulta de ello la exactitud de la afirmación anterior que la verdad mayormente sólo es creencia: verdad de segunda mano, que admitimos como verídica sólo en base a la autoridad de otras personas. La relación tiene que crecer necesariamente en la misma medida que la suma de lo que hay que saber crece en el curso de la historia y de la cultura, o en tanto que el individuo, según su oficio, requiere una mayor suma de lo que hay que saber — el propio examen se volverá má difícil en la misma medida que se vuelve mayor la masa. El filósofo tiene que admitir como verdadero más que el historiador, el naturalista; el jurista, no podría ser filósofo si quisiera examinar por sí mismo todo el material que recibe de ellos. El gran comerciante debe admitir como verdadero más que el tendero; no puede formarse un juicio por sí mismo sobre las perspectivas de las cosechas en los diversos países o sobre la solidez y solvencia de los muchos clientes con los que entra en relación comercial; tiene que confiarse a los informes periodísticos y a las noticias de sus agentes y corresponsales. Lo mismo se conduce el ministro, tiene que ver y oir con los ojos y oídos de sus subalternos, y el soberano debe admitir como verdadero casi todo; la fidelidad de las personas a quienes entrega su confian-

za, contiene para él la única garantía de la verdad. En todas partes, pues, la indemostrabilidad de la admisión de la verdad de segunda mano, la imposibilidad del examen propio.

Así se funda simplemente toda nuestra vida en la buena fe — en el postulado de la fe de una parte, en el de la fidelidad de la otra. Toda nuestra vida, digo. No sólo, pues, la de la relación comercial, en la que se piensa sólo regularmente cuando se habla de la buena fe (lo mismo que los romanos en la *bona fides*), sino toda nuestra vida en su multiplicidad, en todas sus ramificaciones y relaciones, no menos en las de la vida pública que en las de la vida privada. La desfiguración de la verdad puede aniquilar la felicidad de una vida humana, la existencia de una amistad, la paz de la familia; de la infidelidad del informante puede depender la ruina del comerciante, la pérdida de una batalla, el destronamiento de una dinastía, el destino de toda una nación (*). Si el edificio construído con material frágil es grande o pequeño, si la maldad, la intención o la ligereza, la mala fe entregan el material frágil en lugar del consistente, el edificio se viene abajo cuando el material no sirve para nada. El arquitecto no puede examinar por sí mismo cada ladrillo que emplea; tiene que confiarse en los proveedores y peones, la confianza de las personas tiene que garantizarle la del material.

La veracidad constituye, pues, la condición básica de todo nuestro ajetreo humano. Si se pusiera la inveracidad en lugar de la veracidad, toda la seguridad de la vida estaría amenazada, la consistencia del orden social sería sacudido en sus cimientos. Por eso el mentiroso es uno de los enemigos más peligrosos de la sociedad, más peligroso que el ladrón, contra el cual hasta un cierto grado

---

(*) El año 1870 nos ha dado una prueba decisiva de la última afirmación. La nación francesa ha tenido que pagar caramente la inexactitud de los informantes diplomáticos franceses exteriores y de las autoridades militares nativas, causantes del estallido prematuro de la guerra desde el punto de vista francés. (1870).

se puede uno defender; está en la misma línea que el falso monedero o que el falsificador de documentos. No se puede investigar por sí mismo todas las monedas y documentos, hay que admitir como legítimos sin más aquellos que no provocan sospecha. De este sentimiento de seguridad depende toda la relación. Admitido que la falsificación del dinero y de los documentos fuese permitida en lugar de ser prohibida, y que el mundo estuviese inundado de dinero falso y de documentos falsificados; toda la institución del dinero y de los documentos habría recibido con ello un golpe mortal, toda moneda, todo documento tendría que ser probado en su legitimidad. Imaginadas inexistentes la honestidad y la veracidad como máximas de la vida social, nadie podría confiar en otro, toda exposición, toda comunicación, toda afirmación tendrían que ser examinadas en su grado de confianza y verdad, e incluso ese examen en la mayoría de los casos tendría sólo el éxito deseado, es decir sólo allí donde el examinador, sin auxilio de las declaraciones de otros, a quienes no habría tampoco que confiar, por medio de la propia percepción de los sentidos o la deducción propia podría procurarse la convicción de la verdad del hecho afirmado; como verdadero no podría valer más que lo que hubiese percibido o verificado por sí mismo.

Este sería el estado de la sociedad si imaginásemos ausente de ella la veracidad. Es el *argumentum ad hominem* para el valor social práctico de la veracidad. El que quiera instruirse sobre el valor práctico, la necesidad o superfluidad de instituciones existentes o de máximas generalmente acatadas de la acción humana, que se las imagine ausentes; el vacío que tendrá entonces le esclarecerá por qué están allí. Si la ética, en el imperativo de la verdad, hubiese tomado este camino, no habría podido extraviarse tan enteramente en tanto que traspasó el motivo de la misma en lugar de la sociedad al individuo. Sin veracidad, la sociedad no puede subsistir — de ese modo está expuesto el imperativo de la verdad de una manera contra la cual no puede manifestarse ninguna contradicción, y la ineludibilidad del mismo ilumina hasta el entendimiento más obtuso. Pero si este axioma es verdadero, con ello se ha elevado sobre toda duda tam-

bién la reprobación moral de la mentira: el que miente, atenta contra uno de los fundamentos del orden social. Si la mentira daña o no a alguien, no interesa. Esta es sólo la próxima repercusión directa de la misma, de la que hay que distinguir la indirecta más lejana para la sociedad. El punto de vista de la apreciación de la última no es el de este caso aislado — esta mentira aislada no conmoverá la confianza en la veracidad — sino la mentira abstracta, dicho en pocas palabras: la mentira como máxima general. Lo que resultaría del caso si todos o muchos mintiesen, tiene que aplicarse también si miente uno solo, no puede ser algo *in thesi* antisocial, que no sea también en la hipótesis. La batalla no se pierde todavía porque algunos huyan, pero ¿qué sería del ejército si no fuese castigada su conducta? Lo mismo puede decirse del mentiroso aislado — ¿qué sería de la sociedad si todos o muchos mintiesen? La respuesta ha sido ya dada.

Lo dicho hasta aquí habrá aportado la prueba de cómo pudo llegar la sociedad a prohibir la inveracidad. Si esta fuese para ella completamente inocua, no sería imaginable simplemente, por ejemplo, un engaño a causa de exageración local de la percepción de los sentidos humanos, a causa de la seguridad absoluta del pensamiento humano, o el hombre podría tomar por verdadero sólo aquello que haya percibido o comprendido por sí mismo, en una palabra el hombre habría sido creado por la naturaleza diversamente a como es, así no tendría motivo para prohibir la mentira como no la tiene para prohibir la poesía, vería más bien en ello sólo un juego inofensivo de la fantasía, una broma o una locura; la mentira estaría en una línea con la afirmación: que es de día mientras es de noche, o que dos más dos hacen cien — se reiría sobre ello o se tomaría a los hombres por locos. Sólo la naturaleza sensual-espiritual limitada del hombre, que le obliga en lugar de adquirir la verdad por sí mismo, a tomarla de segunda mano, presta a la mentira su carácter peligroso y con ello su carácter antisocial, es decir inmoral. La afirmación: "la verdad no existe por el

hombre, sino el hombre por la verdad" (*), contiene una excrecencia de aquel idealismo ético insano, que se agudiza a sí mismo, que pone la idea en el mundo moral en lugar de la sociedad humana, y por consiguiente ha llegado también a vindicar la validez de los principios morales incluso pensados para seres superiores a los humanos (Kant). Pero toda la moralidad no es más que la encarnación transmitida por la experiencia de las condiciones de la vida humana — en lugar del hombre es puesto otro ser, uno superior o inferior, y toda la moralidad sería distinta, pues toda ley, incluso la ley natural encuentra su motivo y su medida en el objetivo final de toda la creación: el mantenimiento de aquello que ha creado (**), — todas las leyes sin excepción son hipotéticas.

Si aquella interpretación del imperativo de la verdad fuese la exacta, toda transgresión de la misma tendría que ser inmoral, y causa una impresión rara cuando aquellos que la presentan en esta forma abrupta, admi-

---

(*) Así textualmente en Martensen, **Die christliche Ethik.** Parte especial, sección I. **Die individuale Ethik.** Gotha 1878, pág. 255.

(**) Incluso como el hombre es ahora, los principios morales más indudables no tienen para él ninguna validez cuando su realización se estrella en las condiciones temporales o locales dadas de la vida. Admitido que un trozo de tierra, al que estuviese adscrita una población para el fin de su sustento, y que no pudiese abandonarlo, ofreciese sólo alimento para **x** individuos; el exceso sobre **x** habría de ser suprimido, sean los viejos, como ocurre en algunos pueblos, donde el hijo anuncia al padre llegado a los sesenta años, que ha vivido bastante, o el exceso de los recién nacidos. Si el porcentaje del nacimiento de varones y de mujeres cambiase en uno u otro sentido en tal manera que a cada 100 de los unos correspondiesen 300 de los otros, la forma monogámica del matrimonio sería imposible, o el hombre tendría que nivelar la desproporción de la naturaleza por la matanza del exceso. Cuando, a causa de la guerra de los Treinta Años, la población quedó extraordinariamente desnivelada, en una ciudad del sur alemán, cuyo nombre momentáneamente se me ha borrado, pero que mencionaré en ocasión del estudio del matrimonio monogámico, fue permitida la poligamia.

ten en seguida excepciones (*); entonces hay que tener el valor íntegro y rechazar toda excepción (**). Solamente hay una alternativa: o bien el mundo existe por la verdad, o la verdad existe por el mundo — todo lo demás es media tinta, y el que se asusta de las consecuencias prácticas del primer axioma, tiene que sacrificarse él mismo, o mejor dicho: se reconoce, sin saberlo, en favor del segundo.

Y además el pueblo lo ha conocido también siempre. Lo mismo que todos los otros imperativos morales, también el imperativo de la verdad lo lleva la humanidad desde la cuna; no lo ha recibido por la vía de la inspiración apriorística o del desarrollo gradual de un instinto para la verdad encerrado en el hombre a modo de germen, sino que ha tenido que hallarlo y en verdad lo encuentra de la mano de la experiencia, que le ilustra sobre las desventajas que están ligadas a la mentira.

Así, pues, el desarrollo del imperativo de la verdad en la humanidad ha matenido el paso con sus condiciones reales. No ha sido la verdad lo originario, sino la mentira. Esto lo prueba la experiencia en el niño, que miente con toda ingenuidad y en este punto de vista infantil se encuentran todavía algunos pueblos primitivos (por ejemplo los insulares de los mares del sur); ellos ven en la mentira un juego inocente, inofensivo de la fantasía; poesía y fingimiento corresponden todavía aquí juntas. Con la mentira comienza la historia mosaica de la creación; Adán y los primeros padres continuaron vivamente la mentira y añadieron todavía el engaño. Abraham miente que su mujer era su hermana (Moisés, I, 12, 13;

(*) Como en Martensen (pág. 259 y sigts.)

(**) Así hizo Agustín, que afirmó: aun cuando toda la especie humana hubiese de salvarse con una sola mentira, habría que preferir dejarla perder antes que decir una inveracidad. Así Fichte, que a la pregunta sobre lo que debe hacer el hombre cuando prevé que la mujer mortalmente enferma moriría de la excitación producida por la notificación deseada de la verdad (muerte del hijo), respondió: Si la mujer muere en la verdad, déjala que muera.

20, 2), lo mismo que Isaac (27,7), Jacob miente por inducción de la madre de su hermano por la bendición (27, 9-14), luego es engañado por su parte por Labán, que le entrega la falsa hija (29, 21-25), y por su parte nuevamente hace la jugada de los corderos (30, 37-43). La veneración de los judíos ante sus antepasados no ha afectado a esto, de lo cual resulta que han visto la mentira y el engaño con ojos enteramente distintos que nosotros.

Lo mismo que de la antigüedad judía se puede decir también de la antigüedad griega. Aquí mienten y engañan incluso los dioses, Hera engaña al esposo Zeus, Pallas Atenea asume cualquier forma que le parece adecuada para engañar a los mortales, y en Hermes encuentra la mentira hasta su verdadero dios — demostración suficiente de que en el tiempo en que se formó la mitología griega, el pueblo no veía en la mentira y en el engaño nada todavía que no se conciliase con la representación de una divinidad. A los patriarcas de los judíos corresponde el ingenioso, es decir, dicho más claramente, el mentiroso Odiseo; éste, para servirse de una expresión turca, es el padre de la mentira en la antigüedad griega, y en Homero esa cualidad se la reprocha tan poco que, al contrario, es admirado, ensalzado y festejado por ello. Tan sólo a la conciencia moral entretanto avanzada de los tiempos posteriores aparece, como todo el mundo de los dioses, bajo otra luz (Eurípides), el mismo cambio profundo, que se realiza más tarde en los escritores judíos también en lo concerniente a la apreciación del período judío primigenio (Hosea 12).

En los romanos el engaño en la vida corriente ha sido prohibido en tiempos muy posteriores, el *dolus* era permitido simplemente en el origen en la relación comercial, y tan sólo paulatinamente se distinguió el *dolus malus* del *bonus*, primeramente en la costumbre, que señaló con infamia aquél en ciertas relaciones de confianza, luego en el derecho, que lo prohibió simplemente en el *contractus bonae fidei* y presentó además quejas propias para la persecución (primero las quejas especiales por dolo, luego la *actio de dolo* general).

¿Ha sido distinto entre los germanos? Arminio debe su victoria sobre Varo a la traición, el gran Teodorico se manchó con el asesinato de Odoacro contra la palabra que le había dado, los francos eran el pueblo más mentiroso del mundo, la leyenda de los Nibelungos termina con la traición de Krimilda; entre los dioses germánicos está también Loki, el dios de la mentira, un parangón con el Hermes griego.

Y si junto a esos testimonios de la leyenda, de la historia y de la mitología queremos escuchar también los del lenguaje, la riqueza de los giros con que califica el engaño consciente, contiene un testimonio que podría eximir de todo comentario (*).

El hecho que hemos comprobado con esto, no tiene, como tal, ningún otro valor que el de poner fuera de duda el desarrollo temporal del imperativo de la verdad, con lo cual se conciliaría la teoría nativista o empírica de la verdad combatida por nosotros, en tanto que se nos podría replicar: el instinto de la verdad congénito en el hombre ha llegado tan sólo gradualmente al desarrollo. Su valor como argumento de la exactitud de nuestra teoría realista de la verdad lo adquiere aquel hecho tan sólo porque juzgamos el estado originario y la transformación o cambio que se opera luego desde el punto de vista práctico. Para expresar muy escuetamente el contraste, afirmé: hubo en todos los pueblos un tiempo en que la mentira no sólo no era prácticamente peligrosa, sino que era necesaria (en la primera dirección quiero calificarla de engaño, en la segunda como astucia), tan sólo cuando se alteraron las condiciones que condicionaban esto, y en la misma medida en que ocurrió, llega a su validez el imperativo de la verdad.

(*) En alemán: **Lüge, Betrug, Lug und Trug, List, Hinterlist, Arglist, Falschheit, Tücke, Heimtücke, Verstellung, Gaunerei, Schlauheit, Verschlagenheit, Verschmitzheit, Schelmerei, durchtrieben, gerieben, hintergehen, täuschen, belügen, berücken, anführen, überlisten,** etc. Junto a las voces alemanas, se pueden mostrar las latinas: **fraus, dolus, astutia, calliditas, fallatia, dissimulatio, commentum, perfidia, fraudare, circunvenire, decipire, fallere,** y muchas otras.

La necesidad de la astucia. Donde el derecho no garantiza todavía al individuo la seguridad de su existencia, este último está a merced de la violencia para el fin de su autoconservación, y donde la violencia no basta, a merced de la astucia. La astucia es el arma obligada de los débiles en la lucha contra la supremacía, y tampoco esta última la menosprecia para llegar más fácilmente al objetivo. La violencia y la astucia son dos hermanas gemelas que aparecen juntas en todas partes donde el derecho no ha hecho todavía lo suyo, y donde, como en la guerra, no mantiene ningún valor. El *dolus* en tal condición es *bonus*, porque suplanta la protección ausente del derecho y la experiencia muestra que corresponde al modo de ser del pueblo; un muchacho indio es más agudo y astuto que la mayoría de los adultos entre nosotros. Piénsese en el indio en la selva con nuestra confianza crédula, estaría perdido; la prevención, la desconfianza, la astucia, el disimulo frente a todas las contingencias que no conoce, constituyen para él la condición ineludible de su seguridad. En este imperativo de la necesidad se funda la inveracidad y falsedad de todos los pueblos que han estado largo tiempo bajo la presión del despotismo — la mentira contiene la nivelación del sobrepeso de la violencia brutal. El único problema que plantea es la perspectiva de éxito; una consideración moral les es extraña.

La inocuidad práctica del engaño. La última expresión la tomo aquí en el sentido del derecho, es decir como engaño en la vida cotidiana. Donde el comercio está todavía en la infancia, se limita a un pequeño número de objetos que todos conocen y sobre los cuales cada cual tiene un juicio: ganado, trigo, armas, esclavos y algunas pocas cosas más, y el peligro del engaño está aquí, a causa de ese conocimiento y del propio juicio, poco menos que excluído; cada cual examina antes de comprar — se aplica el proverbio: abrir los ojos o la bolsa, sólo la torpeza se deja engañar.

Con esto es mencionado al mismo tiempo el motivo por el cual tiene que cambiar esto cuando el comercio se ensancha — se ensancha tanto en lo relativo al número

de los objetos como al de las personas que los ofrecen en venta. ¿Cómo pueden conocerlos ambos en la medida como los conocían antes? En muchos casos hay que fiarse en los últimos, la verdad de segunda mano tiene que suplir a la de primera mano, la confianza se convierte en una exigencia ineludible de la relación, y costumbre y derecho corresponden a ello, en tanto que prohiben el engaño, primeramente la costumbre, luego, cuando su protección se demuestra insuficiente, el derecho. La ley de la veracidad ha alcanzado tan sólo su validez práctica en la vida comercial (principio de la honestidad) porque la misma se demuestra aquí prácticamente la más ineludible, y para Roma se puede demostrar el hecho interesante que especialmente ha sido la relación jurídica internacional (el dominio del *jus gentium*), es decir aquel en que el desconocido estaba frente al desconocido con los artículos del extranjero, es decir aquellos que el nativo conocía menos que los usuales en su ambiente, donde el principio de la honestidad (*bona fides*) ha sido realizada prácticamente primero, — todos los *contractus bonae fidei* pertenecen al *jus gentium*.

Así se realiza, pues, el desarrollo histórico del imperativo de la verdad según la medida de su necesidad práctica — desconocido mientras se podía prescindir de él, apareció cuando lo exigió el progreso de la vida. Y enteramente la misma relación se mantiene hasta el día actual en el hecho de la experiencia que el sexo femenino toma la verdad menos severamente que el masculino. Cuando la vida, es decir el conocimiento de la necesidad de la verdad constituye en todas las condiciones de la vida la escuela práctica de la verdad, el hombre tiene necesariamente que participar de esa enseñanza en grado extraordinariamente superior a la mujer, pues el mundo en que ésta se mueve es el de las cuatro paredes: la casa; el mundo del hombre es el mundo entero y amplio: la relación comercial, la vida de los negocios, el cargo, la ciencia, y en todas partes le predica la ley de la veracidad. ¿Qué significa prácticamente la falta de seguridad, la inveracidad de la mujer frente a la enorme desgracia que puede causar eso en el hombre en los cargos públicos de confianza e incluso en la vida de los negocios? Si el

conocimiento de la peligrosidad de la mentira abrió al ser humano los ojos sobre su reprobación, el sentimiento de la obligación de la veracidad tiene que estar necesariamente más desarrollado en el hombre que en la mujer. La veracidad es la virtud específica del hombre, el amor la de la mujer; en relación con lo primero gana el hombre a la mujer, en lo relativo a lo último la mujer al hombre. En ambos es esto consecuencia de la misión característica que les corresponde, el niño dirige a la madre la exigencia del amor, la vida al hombre la de la veracidad y la confianza. El amor — me refiero al legítimo, verdadero, que se entrega, que se olvida de sí mismo — este amor ha llegado al mundo tan sólo por la madre — y tampoco él desde los orígenes, sino que también ha tenido que desarrollarse gradualmente como todas las virtudes; también él es un producto de la historia, pero la naturaleza ha procurado por el niño: la impotencia del mismo, el cuidado constante que exige, las inquietudes que causa a la madre, y por la sonrisa, el encanto amoroso, el apego con que lo recompensa; en una palabra, la naturaleza ha cuidado a través del niño de que el amor llegue a la existencia en la madre. De él procede toda verdadero amor en el mundo; cualquier otro amor fuera del de la madre es transmitido, tomado de él; en la madre ha experimentado el mundo primeramente lo que es el verdadero amor y lo que puede, — el amor materno es la fuente primigenia de todo amor en el mundo. Este es el sentido del mito griego del dios Amor — es el niño que enciende el amor. Pero en Amor falta la madre y la simbolización acabada del amor lo ha proporcionado la iglesia católica poniendo al niño Jesús en los brazos de María: la madre de Dios, la fuente primordial de todo amor, unida con el niño, es la personificación del evangelio del amor. Frente a la imagen primigenia del amor que manifiesta, presenta por su parte el de la veracidad; cada cual debe su predominio hacia una parte a los impulsos, doctrinas, experiencias, que le presentó su situación singular, y ambos comparten lo conquistado; la mujer enseña al hombre el amor, el hombre a la mujer la veracidad; pero el discípulo no alcanza nunca al maestro; en el amor que se entrega el sexo

masculino queda siempre detrás del femenino; en la veracidad, la confianza, el femenino siempre detrás del masculino.

La mentira benigna. Cuando elijo este nombre en lugar del nombre usual de la mentira por necesidad, lo hago porque la última expresión es completamente inadecuada, no responde a la pregunta de que se trata. La última tiene por contenido la admisión moral de la mentira, pero está claro de antemano que su necesidad no puede ser invocada. Es decir, por un lado el concepto de la necesidad es tan extraordinariamente elástico que por ello es del todo inapto. Todas las mentiras de que alguien se sirve para escapar a un mal amenazante se pueden catalogar desde el punto de vista de la necesidad: las del asesino en la investigación en que se trata de su cabeza, las del comerciante que está ante la bancarrota; las de la mujer, que piensa eludir los reproches del hombre, del niño que se imagina escapar al castigo de los padres. Que la mentira por necesidad es permitida en estos casos, no lo ha sostenido nadie todavía; habría por tanto que excluirla completamente para mantetner el concepto. ¿Qué queda entonces en pie? Solamente la mentira, que tiene el fin de salvar a otro de la penuria. Si ha de ser permitida, se puede testimoniar en falso ante el tribunal en favor de un amigo — igual imposible. Luego la mentira permitida de la cortesía: mentira convencional según quisiera llamarla, de la que hablaré más adelante, y que se tiene en vista ordinariamente en esta expresión; pero para ella, como se expondrá más adelante, la expresión es completamente inadecuada.

El problema de la admisibilidad moral de la mentira contiene el ejemplo de la exacta formulación del imperativo de la verdad. En una modalidad absoluta de la misma queda sólo la elección de sacrificar en favor de la consecuencia las exigencias de la vida práctica, que han dado siempre el tono en este problema para el sentimiento moral espontáneo del pueblo, o sacrificar por ellas la consecuencia, es decir el principio entero — en ambos

casos una declaración de bancarrota; allí según el aspecto práctico, aquí según el teórico (*).

El camino que hemos tomado para fundar el imperativo de la verdad, la derivación del mismo de los fines sociales a que debe servir, nos pone por encima de ese dilema. El principio del fin es configurado de antemano de tal modo que puede eximirse de la admisión y de la inadmisión enteramente como en los casos anteriores la admisión y la inadmisión de la privación de la propiedad y de la vida humana.

El fin bueno es el que no sólo justifica el apartamiento de la verdad, sino que hace de ello un deber; ambos van mano a mano — la mentira es moralmente permitida donde es moralmente ordenada. El buen fin, digo, no la simple mala intención. Lo común de ambos consiste en el hecho que no buscan nada para sí mismos; pero la buena intención se concilia también con una acción obje-

---

(*) Sobre la literatura extraordinariamente rica del problema no me detendré más aquí, remito a Reinhardt, **System der christlichen Moral**, vol. 3, 4a. ed. Wittenberg 1807, pág. 193 y siguientes, y Martensen, **l. c.**, pág. 259 y siguientes. Comienza con los filósofos griegos (para la admisión), continúa luego con los padres de la iglesia cristiana, en los cuales aparece primeramente la concepción severamente rigorista, pero entre ellos mismos encuentra resistencia, una escisión que se ha mantenido hasta nuestros días en el tratamiento del problema por los teólogos, filósofos e incluso juristas (en el derecho natural). La posición más desdichada en el problema la adoptan aquí aquellos que, en lugar de reconocer, como los defensores francos de la opinión más moderada, de antemano el carácter condicionado del imperativo de la verdad, afirman la naturaleza absoluta del mismo y luego vuelven a moderar la estricta demanda por causa de la "dureza de corazón de la debilidad humana", como lo hace por ejemplo Martensen, que en el ensayo, para salvarse del callejón lógico en que se ha metido por toda clase de malabarismos dialécticos (por ejemplo la verdad inferior y la superior, la abstracta y la personal, pág. 260, entre la verdad individual, formalmente exacta, y la que abarca toda la relación, la verdad y la sabiduría, pág. 261 y otras muchas), finalmente llega a la contradicción consigo mismo en una acción que él mismo reconoce "en condiciones dadas justa y obligatoria", hallar "algo de pecado y que necesita perdón" — el castigo de la imperfección, que quiere dominar dos opiniones.

tivamente inmoral o contraria al derecho — el crispinismo ético (*), como quisiera llamarlo. Lo mismo que el motivo bueno, es decir no egoísta, no puede justificar la transgresión de todos los otros imperativos morales, tampoco el del imperativo de la verdad. El que por causa de otro miente o engaña a un tercero, o presenta falso testimonio, procede objetivamente contra la moral o contra el derecho; la intención benévola contra el uno no suprime la injusticia que se comete contra el otro o contra el Estado; de lo contrario la buena intención santificaría todas las infracciones y delitos.

De la mentira por buena intención se distingue la mentira para buen fin por el hecho que el predicado de lo bueno no sólo se ajusta al motivo subjetivo, sino también al resultado objetivamente propuesto, y este es el caso donde millares no por sí o por otro sino simplemente por el engaño, para apartar de sí una desgracia amenazante, se permiten el engaño, siempre que, según las circunstancias, es el único medio para alcanzar el fin deseado, como ocurre en los casos antes mencionados. La mentira merece aquí el nombre de salvadora. El hombre salva a la mujer, el médico al paciente, el general al ejército, etc., esta salvación es deber, y donde el único medio ofrecido para el fin consiste en la mentira, la mentira no sólo es admisible, sino un deber. El moralista rígido puede ver en la mentira un veneno moral — el veneno que amenaza con la muerte al sano, lleva la salvación al enfermo. Puede llamar a la mentira las tinieblas y a la verdad la luz — en la habitación del enfermo

---

(*) San Crispín robaba cuero para hacer con él calzado para los pobres. El derecho romano había previsto ya el caso, l. 54 § 1 **de fur.** (47.2) ...**et is furti tenetur qui ideo rem amovet, ut alii donet.** Una cierta consideración concede ciertamente la misma al motivo moralmente respetable en la acción contraria al derecho, es decir aquella que no es en el caso **dolus** (igual a maldad), a lo que se vincularía la infamia, sino simplemente **culpa** (aquí equivale a aceptar debilidad, l. 5, **pr. de servo corr.** (11.3)...**humanitate vel misericordia ductus,** l. 7 § 7 **de dolo** (4.3) ...**misericordia** (más estricto l.7 pr. Dept. 16.3), l. 11 § 3 **quod falso** (27.6) ...**affectu enim magis propensione quam dolo,** l.8 § 10 **mand.** (17.1) ...**gratia,** l. 7 § 10 **de dolo** (4.3.).

de la vista después de la operación de las cataratas debe imperar la obscuridad, la luz significa aquí la eterna noche del ojo. Lo mismo ocurre con la verdad — donde su luz lleva la muerte, el ocultamiento de la misma es un deber, aquel que la descubre se hace culpable de asesinato. Fichte se atrevió al raro aserto que en el ocultamiento de la verdad en estos casos hay un ataque a la libertad del otro. Como si entonces no se hiciese ahogar o colgar también al suicida y hubiese que responder al deseo del enfermo de la vista que codicia la luz. El punto de vista formal de la libertad, si puede ser invocado aquí en general, llevaría en lo concerniente a la verdad justamente al resultado opuesto, pues resultaría para el que miente el derecho a la mentira; una reclamación de la otra parte a la verdad no se puede basar en él como no se pueden obtener por medio de él todos los otros derechos. El único punto de vista decisivo es la preocupación por el bien de los otros, la obligación de salvar a otro que sin nosotros estaría perdido; si podemos y debemos poner en juego por el fin nuestra propia vida, cuya conservación por otra parte, sin embargo, es igualmente también deber moral, podemos y debemos sacrificar la verdad donde depende de ello la salvación del otro.

De la mentira salvadora que no sólo es permitida por la moral, sino que la exige, distingo otra, cuya responsabilidad tiene que asumir la costumbre; quiero llamarla mentira convencional o mentira indulgente. Un ejemplo lo ofrece la llamada negativa frente a una visita que no se quiere o no se puede recibir ("no se está en casa") o el rechazo de una invitación que no se quiere admitir (se está "impedido"). Una mentira indudable y que no se puede justificar en modo alguno frente a la teoría del imperativo absoluto de la verdad. ¿Ha cometido aquí transgresiones la costumbre, al admitirla? Hágase la prueba con aquél contra el que se ha hecho así, me refiero al hombre normal de la sociedad, no al doctrinario ético. Si se le ofrece la elección entre la verdad y la mentira, la verdad, que para él está ligada a una lesión, y la mentira, que le ahorra la misma, no dudará sobre cuál de ambas debe preferir. Considerada en esta luz, se puede poner la mentira indulgente de modo perfecta-

mente justificado en la misma línea de la mentira salvadora; ambas persiguen un fin justificado, y para la costumbre afirma el fin del buen trato enteramente el mismo valor que para la moral el de la salvación.

La mentira indulgente nos vuelve a la cortesía, que hemos perdido entretanto de vista. No me habría permitido el largo rodeo por el que he llevado al lector hasta aquí, si no hubiese tenido simplemente el propósito de obtener la medida exacta para la apreciación ética de la verdadera esencia de la cortesía; esto habría sido más fácil de lograr. Sólo la circunstancia que la demostración de la significación práctica del imperativo de la verdad me ofreció en este lugar la oportunidad cómoda para aplicar el resultado inmediatamente a la cortesía, me determinó a intercalar aquí la anterior investigación detenida, mientras yo, aparte de ello, habría preservado otra conexión, la crítica teleológica de los preceptos morales. Que constituye un miembro muy importante en mi sistema del fin, no necesito decirlo al lector primeramente, y cuando lleguemos a aplicar al edificio todas las piedras de la construcción que hemos reunido en nuestro largo camino, se demostrará que la significación social del imperativo de la verdad que fue puesta, que yo sepa, por primera vez en su verdadera luz, dará uno de los pilares del edificio.

Nuestra consideración de la cortesía, en el punto en que la interrumpimos, había terminado con el reconocimiento que su esencia consiste en la apariencia; la investigación hasta aquí nos ha proporcionado la medida para juzgar la apariencia.

¿Esta apariencia es mentira? Si se respondiese afirmativamente a la pregunta, tendría que ser distinguida esta especie de mentira en todo caso de la mentira convencional antes mencionada; la última es siempre mentira, pues consiste en la simulación de falsos hechos; aquella sólo merecería el nombre donde falta la convicción interior, cuya apariencia anuncian exteriormente las

formas de la cortesía. Como es deseable aplicar nombres distintos a lo falsamente distinto, se hará bien en limitar, el nombre de mentiras convencionales al primer caso, mientras que debe quedar reservado a la investigación si merece ser llamada con el nombre de mentira la consideración externa de las formas de la cortesía en el caso citado.

Admitido que la cortesía, en la ausencia individual de la convicción interior, que en lo que sigue debe ser supuesto siempre, habría de caracterizarse como mentira, tendría derecho en todo caso al nombre de benigna en el sentido anterior, pues el fin que persigue no está en la persona de aquel que se somete a ella, no en un fin que quiere obtener con ello para sí, sino en el de la otra parte, en un fin que debe beneficiar a ésta, en la aspiración de beneficiarle. Ciertamente la cortesía puede dar sus frutos también para el que la demuestra, en tanto que se hace propenso para él a la otra parte y esto puede constituir subjetivamente incluso el motivo. Pero de cualquier modo, hay que distinguir aquí exactamente el motivo subjetivo del objetivo de la institución, y al plantear la pregunta: si hay que definir la apariencia de la cortesía como inveracidad, no nos colocamos en el punto de vista de este o aquel individuo, sino en el de la cortesía como una institución social. Si el fin de esta institución entraña que la apariencia represente la verdad, el individuo, si debe ser hallada en ella una mentira, puede rechazar de sí el reproche y transferirlo a la costumbre.

Por tanto ¿debe acusarse a la costumbre de que por medio de las formas de la cortesía ha puesto en el mundo una apariencia que no se concilia con el imperativo de la veracidad? El que quiera hacerlo, puede también aplicar la censura a toda nuestra vida y declarar la guerra también a la poesía y al arte e incluso al lenguaje. Querer desterrar la apariencia de nuestra vida, equivale a dar otra configuración al mundo entero, pues éste se halla enteramente penetrado por la apariencia, no sólo el mundo de lo aparente hermoso: del poeta y del artista, sino también la realidad real y desnuda. Imagínese al poeta o al orador, reflexionando medrosamente en cada

palabra, si corresponde perfectamente también a la expresión de la sensación o de la idea, que aplica la regla de la verdad a todo lo que dice o habla. Sería encadenar la poesía y la elocuencia, anexarles un peso de plomo; se habría hecho imposible todo esplendor y adorno e ímpetu del discurso, toda pasión. ¿Y qué sería incluso el lenguaje de la vida ordinaria, si se quisiera examinar sobre su contenido de verdad todas las formaciones de palabras y giros y eliminar todo lo que no resistiese el examen? Equivaldría a un pájaro desplumado y desprovisto de sus vistosas plumas. Obsérvese a sí mismo cuando se habla y se sorprenderá continuamente en giros que son tan poco verdaderos como las frases usuales de la cortesía. ¿Quién podría servirse todavía de los giros: qué puede haber de más hermoso — estaba en la cumbre de la dicha e incontables más, en las que la exageración ofrece la forma de la expresión vivaz del sentimiento? El que al hablar quiere dejarse conducir en la elección de las expresiones por la ley severa de la verdad, tiene que comenzar nuevamente a aprender a hablar y formarse su propio idioma.

El que aparta de sí esta loca idea y se sirve del lenguaje tal como es, tomará también la costumbre tal como existe y le dejará la responsabilidad del hecho que para el trato social ha puesto la apariencia en lugar de la realidad desnuda en casos en que es apropiado reprimirla, lesionarla, espantarse de ella, que la oculta y suplanta la impresión desagradable por una beneficiosa, atractiva, alegre; una dentadura artificial contiene una inveracidad, un engaño; pero qué agradecidos estamos al engaño que nos ahorra la visión de la llamativa falta de los dientes. Y lo mismo nos ahora el rostro feo la máscara que se pone el hombre en la cortesía. ¿Existe la ley de la verdad que sea visible lo feo? Agradecemos a la costumbre que no se haya extendido hasta ese punto, y no llamamos falso a lo que a causa de ello sólo tiene el destino de ocultarnos lo feo. Así como esta designación no se aplica a aquello que en este aspecto cae en la cuenta del decoro, tampoco lo aplicamos a la cortesía; la expresión exacta es arte, imitación artificial de aquello que falta.

Nuestra consideración hasta aquí concluye con el resultado: si hay que caracterizar la cortesía como mentira, corresponde a la última en todo caso el predicado de la mentira buena; no tiene el fin de causar el mal, sino el bien, y no tiene que representar el individuo, sino la costumbre. Pero no es difícil exponer que el nombre de mentira a eso no tolera ninguna aplicación.

De una mentira se puede hablar sólo allí donde es propuesto el engaño. Este no existe en la cortesía, pues la cortesía no da la apariencia por verdad, sino por apariencia. El que conoce la vida sabe esto y está asegurado contra el peligro de tomar la apariencia por verdad; sólo el enteramente inexperto puede tomar por moneda contante y sonante las frases usuales de la cortesía: la expresión de la más completa reverencia, la devoción, lo de seguro servidor, etc., se parece al niño que ve monedas de oro en los peniques relucientes, y tiene que atribuirse a sí mismo la culpa de su engaño. Para el experto es sabido que todas esas seguridades no se aplican al individuo, sino a la persona abstracta, y por tanto llegan igualmente en su empleo a todas las personas sin distinción, conocidas tanto como desconocidas.

La apariencia de la cortesía no se puede definir por tanto como mentira, sino como ilusión; nos ofrece una imagen bienhechora, que debe ahorrarnos la vista de la verdad quizás muy repulsiva; como no se puede reprochar al actor que se desfigura, que simula, tampoco se puede hacer el reproche al cortés; ambos representan algo que no son, pero no se desfiguran, desempeñan simplemente el papel que les es señalado, y del cual todos saben que es un mero papel, y cuanto más perfecta la ilusión que provocan, tanto más corresponden a su tarea.

Para poder hacer esto, tienen que pensar en su papel. Lo mismo que el actor sólo puede exhibir exteriormente con fidelidad el carácter que tiene que representar si lo ha captado antes interiormente, lo mismo ocurre con el cortés; si le falta la convicción interna, tiene que poder imaginársela al menos intelectualmente, para hacer insensible su falta. En este sentido intelectual, como reconocimiento exacto del espíritu y esencia de la

cortesía, tiene que ser el elemento interno del individuo tan propio suyo como en el sentido moral; puede dárselo la determinación de la voluntad — la convicción interior puede faltar, el entendimiento no. Por eso se distingue la cortesía legítima que merece este nombre, del mero adiestramiento mecánico, del aprendizaje de la calle. Al último interesa la aplicación y apropiación puramente exterior de las reglas prescritas, aquél interpreta las mismas según su sentido y espíritu, y está por tanto en situación de completarlas allí donde no basta; esto no va más allá de lo aprendido mecánicamente, del automatismo, ambos tipos se comportan mutuamente entre sí como el artista y el artesano. En este sentido concebida y realizada, la cortesía puede reivindicar el nombre de un arte — el arte práctico del trato, que ha instalado su escenario en la vida, y cuyo fin consiste en embellecerlo. También en este arte, el hombre instruído, que ha penetrado en su espíritu, aun cuando le falte la convicción interior, es muy superior al simple naturalista, que no posee más que la última, también ella quiere ser aprendida y también ella es capaz de aquel aumento supremo que llamamos virtuosismo.

Esta posibilidad del aumento gradual ha sido llamada en su momento un rasgo característico de la cortesía en contraste con el decoro. En el último interviene éste sólo en el aspecto negativo, no en el positivo: hay grados de lo repulsivo, no de lo decoroso. El espacio de fuego de la cortesía, en cambio, se extiende hacia ambas partes, y en la parte positiva no sólo hace posible un escalonamiento gradual, un respeto mayor o menor por la benevolencia, que se hace conocer exteriormente al otro, sino una diversidad del tipo entero de la cortesía. Carácter típico, diverso, no lo puede admitir uno y el mismo acto de cortesía. El saludo, la recepción, la palabra pueden ser tibios, fríos, medidos — despectivos, distinguidos, compasivos — devotos, reverentes, sumisos — amistosos, confiados, cordiales, — todo dentro del marco de la cortesía. La cortesía puede individualizar, matizar, el decoro no. La razón está en la diversidad demostrada de ambos: la cortesía se dirige a la persona, el decoro no; la cortesía es de naturaleza positiva y tiene por fin la expresión del

sentimiento interno, el decoro es de naturaleza negativa y no tiene nada que ver con la convicción interior. Mediante esta su cualidad como medio de expresión de la convicción interior, puede la cortesía, sin ser infiel a sí misma, servir igualmente para impedir el acercamiento, tanto como para provocarlo; es como el remo que sirve al canoero tanto para empujar el bote desde la tierra como para acercarlo a la orilla. En el primer caso alcanza su fin por el hecho que hace ver la distancia de las dos personas que se hallan frente a frente, en el segundo por el hecho que les hace ver la proximidad, allí por el empleo de un tono tibio, mesurado, o por el exceso de la atención, aquí por el empleo de un tono que hace reconocer el agrado en el contacto personal y el deseo de la repetición del mismo. Tampoco en el primer caso niega la cortesía el fin que tiene que cumplir como institución social: facilitar el contacto social, pues hace posible el mismo con gentes a las que de lo contrario se eludiría.

El contraste más extremo con esa cortesía defensiva nos lo ofrece aquella especie de conducta que el lenguaje ha bautizado acertadamente como cordialidad; es el corazón mismo, la benevolencia interior, auténtica la que se manifiesta en ella de manera natural, espontánea, o, para volver a una expresión anteriormente empleada: la transparencia del corazón en la conducta externa. Con ella adquiere la cortesía aquel carácter en el que la ética ha visto hasta aquí falsamente su esencia, y según la cual ha querido medir exclusivamente su valor: el moral, y en esta forma puede reclamar en realidad el nombre, con el que la ética ha querido liquidar su característica desconociendo el aspecto social de la cortesía: el de una virtud.

He resuelto con esto la segunda de las tres tareas que me he planteado más arriba y me dirijo ahora a la tercera.