

¿Podemos mentirle al asesino frente a la puerta? Un análisis de la filosofía kantiana sobre la mentira

Can We Lie to the Murderer in Front of the Door? An Analysis of Kantian Philosophy on Lying

Leonardo González 

jose.gonzalez3@uexternado.edu.co
Universidad Externado de Colombia



Artículo de reflexión derivado de investigación
Recepción: 2022/05/17 – Aprobación: 2022/07/13
eISSN: 2145-8529 -ISSN: 1692-2484
<https://doi.org/10.18273/revfil.v22n1-2023003>

Resumen: la filosofía moral kantiana ha sido criticada por su compromiso con el rigorismo moral. Esta crítica está basada en la posición kantiana respecto a la mentira; específicamente, se deriva de la afirmación de Kant de que es un deber ser veraces incluso con el asesino que llega a casa preguntando por el paradero del amigo refugiado. Este artículo tiene un carácter enteramente expositivo y tiene el objetivo de reconstruir y examinar la posición de Kant frente a la mentira para determinar si la acusación rigorista está bien fundamentada. Examiné tres fuentes: *Lecciones de ética* (§1.1), “Sobre un supuesto derecho a mentir por filantropía” (§1.2) y *Metafísica de las costumbres* (§1.3). De este examen comparativo, concluyo que no existe evidencia textual que demuestre que Kant defiende categóricamente el deber de ser veraces en el caso del asesino en la puerta, de manera que la acusación de rigorismo que pesa en contra de la filosofía moral kantiana, al menos en lo que respecta a este caso en particular, no parece estar bien fundamentada.

Palabras clave: Kant; rigorismo moral; veracidad; mentira por necesidad; deber hacia uno mismo.

Información sobre el autor: colombiano. Doctor en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia y Docente de la Universidad Externado de Colombia.

Este artículo es una versión revisada del primer capítulo de la tesis doctoral realizado por el autor “Rigorismo e integridad: un ensayo sobre la concepción del yo dividido en la filosofía práctica kantiana” (2020).

Forma de referenciar (APA): González, L. (2023). ¿Podemos mentirle al asesino frente a la puerta? Un análisis de la filosofía kantiana sobre la mentira. *Revista Filosofía UIS*, 22(1), 55-74. <https://doi.org/10.18273/revfil.v22n1-2023003>

Abstract: Kantian moral philosophy has been criticized for its commitment to moral rigorism. This criticism is based on the Kantian position on lying, specifically, it derives from Kant's assertion that it is a duty to be truthful even to the murderer who comes home asking for the whereabouts of the refugee friend. This article is explanatory in spirit and aims to reconstruct and examine Kant's position on lying to determine whether the rigorist critic is well founded. I examine three sources: *Lectures on Ethics* (§1.1), "On an Alleged Right to Lie for Philanthropy" (§1.2) and *Metaphysics of Morals* (§1.3). From this comparative examination I conclude that there is no textual evidence to prove that Kant categorically defends the duty to be truthful in the case of the murderer at the door; so that the accusation of rigorism against Kantian moral philosophy, at least as far as this case is concerned, does not seem to be well founded.

Keywords: Kant; moral rigorism; truthfulness; necessary lie; duty to oneself.

A la filosofía moral kantiana se le califica de rigorismo moral. El rigorismo moral puede entenderse como la exigencia del cumplimiento incondicional de los deberes morales. El problema del rigorismo, al menos de manera intuitiva, es que una persona puede llegar a realizar actos que, a la luz del deber, son morales, pero que afectan negativamente a otros. Si lo más importante es cumplir con el deber, es posible que se den situaciones donde el cumplimiento incondicional del deber traiga consecuencias negativas o perjudiciales para otras personas o incluso para quien actúa.

La acusación de rigorismo que se le imputa a la filosofía práctica de Kant se justifica principalmente en la posición de este autor sobre la mentira: para Kant, la veracidad es un deber moral incondicional. Su posición parece tan radical que incluso, dice, debemos ser veraces con el asesino que llega a nuestra casa preguntando por el paradero de nuestro amigo que se encuentra refugiado, sin importar las consecuencias, tal vez mortales, que pueda acarrear la veracidad. Dado que la acusación rigorista se justifica principalmente en la prohibición moral de la mentira, en este artículo me detengo a reconstruir y a examinar la posición de Kant respecto a la mentira.

1. Lecciones de ética¹

El texto *Lecciones de ética* (1785) es anterior a "Sobre un supuesto derecho a mentir" (1797) y a la *Metafísica de las costumbres* (1797). En las *Lecciones*, Kant

¹ Las *Lecciones de ética* es un libro producto de la recopilación de las notas de clase de los estudiantes de Kant durante 1777-1794. En sentido estricto, esta obra no fue redactada por Kant, y tal vez por eso ha sido poco atendida. Otra razón para su escasa recepción es que la edición de las *Lecciones* se realizó formalmente hasta 1924, con ocasión del bicentenario del nacimiento de Kant, y estuvo a cargo del filósofo alemán Paul Menzer, quien publicó por primera vez una transcripción completa de las notas de los estudiantes de los cursos de ética de Kant (Heath & Schneewind, 1997, p. XIII). Con todo, las *Lecciones de ética* no puede ser considerado un texto apócrifo. La investigación de Schmucker (1961; citado por Rodríguez Aramayo, 2012, p. 17) ha demostrado el inmenso paralelo que existe entre el contenido de las *Lecciones* y el resto del pensamiento moral kantiano, lo cual certifica el carácter genuinamente kantiano de las *Lecciones de ética*.

(2012) se esfuerza por explicar las formas como la moralidad nos ayuda a mejorar nuestro propio carácter, así como las relaciones con los otros. Kant caracteriza estas relaciones en términos de *deberes*: deberes para con uno mismo (p. 340), deberes para con otros hombres (p. 413), deberes para con los animales (p. 458) y los seres inanimados (p. 460)². Respecto a los deberes que tenemos hacia los otros seres humanos, Kant se detiene a hablar sobre el “deber ético de la veracidad” (pp. 444-455).

En las *Lecciones de ética*, como sucederá en la *Metafísica de las costumbres* y en “Sobre el supuesto derecho a mentir”, Kant (2012) se detiene a hablar sobre el “deber ético de la veracidad” (pp. 444-455); allí defiende la importancia de la veracidad en las declaraciones: “Manifestar las intenciones constituye la base principal de cualquier tipo de asociación humana y por eso es importante que cada uno sea sincero al comunicar sus pensamientos” (p. 444). A partir de esta idea, se entiende también que la sinceridad tenga una función social indispensable: “Sin la sinceridad el trato social perdería su valor. No cabe instaurar sociedad humana alguna” (p. 444). “El mentiroso disuelve la congregación social ya que la mentira incapacita al hombre para sacar nada bueno del diálogo con su prójimo” (p. 445).

Sin embargo, la tesis más llamativa en las *Lecciones* es que Kant justifica la mentira. Según se afirma allí, si fuéramos sinceros siempre, entonces seríamos muy vulnerables a la maldad: “Si quisiéramos permanecer fieles en todos los casos a la exactitud de la verdad, quedaríamos con frecuencia a merced de la maldad de quienes pretendan hacer un mal uso de nuestra sinceridad” (Kant, 2012, p. 447). La sinceridad incondicional puede llegar a exponernos al mal o, en otras palabras, hacer el bien puede derivar en un mal.

Kant se enfrenta entonces al problema de que el deber ético de la veracidad nos “deja a merced de la maldad”. La intuición general para resolver este problema, tal y como reconoce Kant (2012), consistiría en limitar la veracidad, o, en otras palabras, consistiría en darle espacio a la posibilidad de mentir:

Tal y como son los hombres actualmente, es cierto que se corre a menudo peligro observando escrupulosamente la verdad y por ello se ha forjado el concepto de *mentira en caso de necesidad*, el cual constituye un punto muy delicado para un filósofo moral. (p. 447; énfasis añadido)

² En la *Metafísica de las costumbres* y en la *Fundamentación*, Kant distingue ‘deberes hacia uno mismo’ y ‘deberes hacia los demás hombres’. En la *Crítica de la razón práctica*, en cambio, solo aparece el concepto de ‘deberes para con uno mismo’ (A2B2). Es interesante notar que en las *Lecciones de ética* se presenta una tipología más amplia de los deberes: hacia los animales y hacia los seres inanimados. Una posible explicación es que el texto de *Lecciones* es anterior a los otros libros y, por tanto, el concepto de deber es menos refinado e incluye a seres no racionales; mientras que en la *Metafísica*, la *Fundamentación* y en la *Crítica de la razón práctica* la noción de deber solo se refiere a la demanda *hacia y entre seres racionales*. Agradezco al lector anónimo de una versión previa por sugerir esta aclaración.

Estas situaciones, nos advierte, no pueden ser arbitrarias ni pueden ser la regla que reemplace al deber de la sinceridad:

Si se pudiera justificar el robo, el asesinato y la mentira por mor de la necesidad, el caso de necesidad vendría a sustituir a toda la moralidad y quedaría a juicio de cada cual estipular qué haya de considerarse como un caso de necesidad [...] se tornarían inseguras las reglas morales. (Kant, 2012, p. 447)

La propuesta de Kant consiste, entonces, en darle sentido al concepto de “mentira por necesidad”, sin que ello implique renunciar al deber de la sinceridad; en otras palabras, Kant justifica la mentira por necesidad limitando su aplicación para que la necesidad no “sustituya a toda la moralidad”. ¿Cuándo entonces está justificado mentir por necesidad? Sobre este punto, Kant introduce un ejemplo: “Supongamos que al preguntarme alguien: ‘¿llevas dinero encima?’, de no responder infiriera de mi actitud que lo llevo, si contestase afirmativamente, me lo quitará y, respondiendo que no, mintiese; ¿qué debo hacer en este caso?” (Kant, 2012, p. 448). La respuesta es sorprendente, pues a partir de este caso, Kant postula la posibilidad de la “mentira como defensa” (p. 448), y explicita muy claramente la situación en la que puede hacerse uso de esta: “El único caso en que está justificado mentir por necesidad se produce cuando me veo coaccionado a declarar y estoy asimismo convencido de que mi interlocutor quiere hacer un uso impropio de mi declaración” (p. 448).

Para entender esta afirmación habría que hacer una distinción importante entre *falsiloquium* y *mendacium* (Kant, 2012, p. 446). Un *falsiloquium* se presenta en los siguientes casos: (I) cuando anuncio que voy a revelar mi intención y en lugar de eso hago una falsa declaración; (II) cuando el otro no pueda presumir que estoy expresando mis intenciones (puedo engañar sin decir nada en absoluto); (III) también incurro en *falsiloquium* cuando:

albergo el propósito de ocultar mis intenciones a otros que pueda presumirlo así al proyectar él mismo hacer un mal uso de mi verdad, de este modo, si un enemigo me atenaza por el cuello y me pregunta dónde tengo el dinero, en tal caso puedo encubrir mis pensamientos, ya que él pretende hacer un mal uso de la verdad. (p. 447)

Por su parte, una *mendacium* es un tipo específico de falsedad (*falsiloquium*): “no toda falsedad es una mentira [*mendacium*]; lo es solo si uno ha declarado expresamente que quiere dar a entender al otro su propósito” (Kant, 2012, p. 448). La *mendacium* es un *falsiloquium* que perjudica a la humanidad en general³, porque al mentir rompemos el pacto de sinceridad con el otro y con ello “conculcamos el derecho de toda la humanidad” (p. 448).

³ “Jurídicamente la *mendacium* es un *falsiloquium in praejudicium alterius* —en este orden de cosas no podía ser de otra manera—, pero considerada moralmente se trata de un *falsiloquium in praejudicium humanitatis*” (Kant, 2012, p. 448).

Lo interesante de esta distinción es que incurrir en un *falsiloquium* no implica incurrir necesariamente en *mendacium*. Para el caso específico del ladrón que busca mi dinero, no es *mendacium* encubrir la verdad: “Esto no llega a ser *mendacium*, pues el otro sabe que disimularé mis pensamientos y que tampoco tiene derecho alguno a exigirme la verdad” (Kant, 2012, p. 447). Como se ve, existe una diferencia entre ‘encubrir la verdad’ y ‘mentir’. El encubrimiento es un caso de *falsiloquium*, no de *mendacium*. Así que, en sentido estricto, no revelar el paradero de mi dinero no cuenta como una mentira realmente.

Si atendemos a las características específicas de la situación del robo, encontramos que el “encubrimiento de la verdad” tiene dos elementos relevantes. El primero es que el ladrón sabe o supone que no seré sincero ante su pregunta, y, segundo, el ladrón no “tiene derecho a exigirme la verdad”. Estas dos características son muy importantes porque modifican la naturaleza del fenómeno: si el ladrón sabe que no soy sincero, y si además no tiene derecho a exigirme sinceridad, entonces ya no cabe hablar de mentira. La mentira (*mendacium*), estrictamente hablando, requiere que la persona engañada en realidad confíe en lo que dice el mentiroso.

Se puede concluir que cuando Kant justifica la mentira por necesidad, en realidad, está justificando un *falsiloquium* y no un *mendacium*. En otras palabras, la mentira por necesidad o mentira defensiva no es realmente una mentira, sino un encubrimiento de la verdad. Así que, en estricto sentido, Kant no está aceptando la posibilidad de la mentira, más bien, la conclusión correcta es que está justificando el encubrimiento de la verdad (*falsiloquium*) cuando se trata de un caso de necesidad.

Es más, Kant se reafirma en el deontologismo en torno a la prohibición de mentir y sugiere que el agente *debe* mantenerse fiel al deber de la sinceridad: “la mentira constituye algo indigno en sí misma, independientemente de que se tengan buenas o malas intenciones” (Kant, 2012, p. 448). La mentira es un incumplimiento de un deber hacia los demás y, como tal, es moralmente incorrecta. Incluso al final del ensayo de *Lecciones*, y en un tono muy optimista, Kant afirma que quien se atiene a la verdad no “dejará que tenga lugar ningún *casus necessitatis*”, es decir, no permitirá que haya *falsiloquium* justificados por necesidad:

La mentira nunca reporta nada bueno. Un mentiroso es un cobarde que comienza a mentir porque no es capaz de conseguir algo ni tiene otra manera de salir de apuros. Por el contrario, una persona valiente amaré la verdad y no dejaré que tenga lugar ningún *casus necessitatis*. (p. 448)

1.1 “Sobre el supuesto derecho a mentir por amor a la humanidad”

En contraste con lo dicho en *Lecciones*, Kant suscribe posteriormente una posición mucho más radical respecto a la mentira. El breve ensayo “Sobre el supuesto derecho a mentir por amor a la humanidad” (SDMF) (1797) es una respuesta a un texto del filósofo francés Benjamin Constant. Según Constant:

El principio moral, por ejemplo, de que decir la verdad es un deber, si se tomase de manera absoluta y aislada, haría imposible toda sociedad. Tenemos la prueba de ello en las consecuencias muy directas que de ese principio ha sacado un filósofo alemán [se refiere a Kant], que llega hasta a pretender que, ante asesinos que os preguntasen si vuestro amigo a quien persiguen se ha refugiado en vuestra casa, la mentira sería un delito. (Kant, 1986a, p. 425)

¿Qué debemos hacer si un asesino que persigue a nuestro amigo nos pregunta por su paradero? ¿Estamos obligados a cumplir con nuestro deber de ser veraces y, por lo tanto, informarle a este hombre que nuestro amigo se encuentra en nuestra casa? O, dadas las posibles consecuencias violentas y negativas, ¿estamos justificados a mentir?

1.2.1 El deber de ser veraz ante el asesino en la puerta

“Sobre el supuesto derecho a mentir por amor a la humanidad”⁴ se ha interpretado como una prueba de la insistencia kantiana para aceptar y cumplir las obligaciones morales de una manera rígida y extrema. Usualmente, este texto se ofrece como prueba de que la teoría moral kantiana conduce a resultados inaceptables moralmente. La razón de esta posición se explica porque allí Kant afirma categóricamente que “la veracidad en las declaraciones que no se pueden evitar es un deber formal del hombre con relación a cualquier otro, por mayor que sea el perjuicio que se deduce de esto para él o para otra persona” (Kant, 1986a, p. 426). El problema de esta afirmación es que compromete a Kant con un fuerte rigorismo⁵: debemos acatar el deber de la veracidad sin importar las circunstancias

⁴ La cronología del ensayo “Sobre un supuesto derecho a mentir por amor a la humanidad” es un poco confusa. Se sabe que fue escrito en 1797 y publicado en septiembre de ese mismo año. Lo curioso es que en ningún otro pasaje de la obra de Kant hay una referencia al famoso ejemplo del asesino en la puerta. Por su parte, el texto de Constant fue escrito en mayo de 1796, pero K. Fr. Cramer lo tradujo y editó al alemán hasta 1797. Lo más probable es que el contacto entre Constant y Kant se debiera a Cramer, quien tradujo el ensayo de Constant al alemán y además fue el responsable de la publicación de la réplica de Kant. Al parecer, Constant se basó en un comentario de Cramer sobre la posición kantiana. También es posible que el ejemplo del asesino en la puerta, criticado por Constant, se haya debido a la influencia de J. D. Michaelis, un profesor de filosofía de Göttingen, quien al parecer sí sostenía la posición a la que Constant hace referencia. Aun así, Cramer sostiene que es Kant el “filósofo alemán” al que se refiere Constant. Por todo esto, es extraño que el propio Kant haya aceptado tener en cuenta una postura o un ejemplo como el del asesino en la puerta que en sentido estricto él nunca propone.

⁵ El término “rigorismo” ha sido usado de dos maneras en la teoría moral sobre Kant (Schapiro, 2006, p. 33). En un sentido, se refiere al rigorismo respecto a los deberes morales, es decir, a la exigencia de que los deberes morales perfectos son obligatorios y deben cumplirse incondicionalmente. En otro sentido, se refiere al rigorismo respecto al

ni las consecuencias. Este resultado tan radical deja la sensación de que, en palabras de Christine Korsgaard (2000), “la teoría kantiana no permite responder ante el mal” (p. 133), pues el deber se impone incluso si esto significa que las consecuencias sean desastrosas para nosotros mismos o para otras personas.

Benjamin Constant encuentra la posición de Kant inaceptable. Su crítica está dirigida en contra de la *incondicionalidad* del deber. El cumplimiento irrestricto del deber, dice Constant, “tornaría imposible cualquier sociedad”, es decir, las consecuencias del rigorismo kantiano conllevarían a la destrucción de la sociedad. Por esta razón, Constant propone una versión *condicionada* del deber:

El concepto de deber es inseparable del concepto de derecho. Un deber es aquello que corresponde en un ser a los derechos del otro. Donde no hay ningún derecho, no hay ningún deber. Por consiguiente, decir la verdad es un deber, pero solamente con aquellos que tienen derecho a la verdad. Ningún hombre, por tanto, tiene derecho a la verdad que perjudica a otros. (Kant, 1986a, p. 425)

En este sentido, el asesino no tiene derecho a la verdad; él pierde este derecho cuando tiene como fin “perjudicar a otros”, y, dado que para Constant el deber depende del derecho, nosotros no tenemos el deber de decir la verdad a quien no tiene el derecho a recibirla. Esto significa que, para Constant, la verdad no es ningún deber incondicionado; por el contrario, decir la verdad está condicionado a que nuestro interlocutor lo merezca. La fuerza del argumento de Constant está basada en una concepción *condicionada* de la veracidad: si bien tenemos el deber de ser veraces, este deber está condicionado a que el interlocutor *merezca* que lo hagamos o a que tenga el *derecho* a ello.

La pregunta que tendría que responder una concepción condicionada de la verdad es bajo qué criterios se determina si un interlocutor tiene o no derecho a la verdad. A la luz del texto, se puede decir que el asesino ha perdido todo derecho a la verdad porque “nadie tiene derecho a la verdad que perjudica a otros”. En mi interpretación, esto quiere decir que el asesino no tiene derecho a la verdad porque quiere hacer un *uso inapropiado* de ella. Para reforzar esta interpretación, no podemos olvidar, por ejemplo, que Constant afirma que el “cumplimiento irrestricto del deber tornaría imposible cualquier sociedad”, una frase que leo fácilmente en clave consecuencialista, pues el asesino pierde su derecho a la luz de las consecuencias negativas de los actos que posiblemente cometerá con el conocimiento de la verdad.

carácter moral: “la idea de que el carácter de una persona debe ser considerado enteramente bueno o enteramente malo” (Kant, 2016, p. 71). Para los propósitos de esta investigación, tendré en cuenta solo el primer sentido del concepto.

Kant, en contra de la postura de Constant, sostiene que el valor moral de la veracidad nada tiene que ver con un supuesto derecho de los interlocutores ni con las posibles consecuencias de sus acciones. Para Kant, el deber de la veracidad es exigible independientemente de que nuestro interlocutor tenga derecho a la verdad, y también es exigible independientemente de las posibles consecuencias que traiga la verdad:

Se define, por tanto, a la mentira como una declaración intencionalmente no verdadera hecha a otro hombre, y no hay necesidad de agregar que deba perjudicar a otra persona, como exigen los juristas en la definición que de ella presentan (mentir es falsificar en perjuicio de otro). Pues ella perjudica siempre a otra persona, incluso cuando no a otro hombre determinado y sí a la humanidad en general, al inutilizar la fuente del derecho. (Kant, 1986a, p. 426)

Para Kant, la incorrección de la mentira nada tiene que ver con que se perjudique a otra persona en particular. Mentir es incorrecto, incluso si nadie en concreto resulta perjudicado. La mentira es incorrecta porque constituye la violación de un deber:

[Cuando miento] sí cometo injusticia [...] con la parte más esencial del deber en general: esto es, hago, en lo que de mí depende, que las declaraciones en general no encuentren creencia alguna y también con ello que caduquen y pierdan vigor todos los derechos que están fundados en contratos; lo cual es una injusticia cometida con la humanidad en general. (Kant, 1986a, p. 426; énfasis en el original)

Este pasaje es difícil de interpretar, especialmente porque Kant introduce el concepto de 'deber en general'. Según mi interpretación, el deber que se viola es el de respetar la idea misma de comunicación humana. Este es un deber general porque la comunicación es común a todo tipo de relación con otros. "Manifiestar las intenciones constituye la base principal de cualquier tipo de sociedad y por eso es tan importante que cada cual sea sincero al comunicar sus pensamientos" (Kant, 2012, p. 444). Irrespetar la base misma de la comunicación humana implica obstaculizar e incluso impide la relación con otros porque "la mentira incapacita al hombre para sacar nada bueno del diálogo con su prójimo" (p. 444). El problema con la mentira es que a través de ella se estaría contrariando el fin de la comunicación, que es que los hablantes manifiesten adecuadamente los pensamientos entre sí. Si la mentira fuera la norma, ya no habría razón para creer en las declaraciones en general. Y de paso, también se deslegitimaría todo tipo de contrato porque no es posible pactar si no se confía en que el otro está siendo veraz. "Solo se puede juzgar lo que el otro piensa a partir de sus declaraciones, las cuales han de ser fiel expresión de sus pensamientos, pues *sin ese presupuesto no cabe instaurar sociedad humana alguna*" (p. 444; énfasis añadido).

Si esta interpretación es correcta, entonces ya es más claro por qué la mentira es incorrecta a la luz de una intuición deontológica: mentir constituye una violación al deber en general porque perjudica a la humanidad en su totalidad, pues con la mentira “socavo los cimientos que sirven de base a cualquier tipo de asociación humana” (Rodríguez Aramayo, 2012, p. 29). A partir de esto, Kant concluye con su más fuerte tesis: “Es por tanto un sagrado mandato de la razón, que ordena incondicionalmente y no admite limitación, por cualquier especie de conveniencia, lo siguiente: ser veraz en todas las declaraciones” (Kant, 1986a, p. 427).

Si lo analizamos detenidamente, la discusión Constant-Kant enfrenta dos intuiciones morales: la intuición condicionada de la veracidad y la intuición deontológica kantiana. La primera intuición nos indica que mentirle al asesino está justificado porque el asesino no podría exigir el deber de la veracidad cuando no tiene ningún derecho a ella. Por otro lado, la intuición deontológica nos indica que la mentira es una acción inmoral por sí misma porque supone una violación al deber en general. Traducido en acciones concretas, esto significa elegir entre mentir dado que el asesino no merece la verdad o ser veraces en nombre del deber.

1.2.2 Contexto histórico-político de “Sobre un supuesto derecho a mentir”

La posición rigorista que expresa Kant en “Sobre un supuesto derecho a mentir” ha sido blanco de múltiples críticas. Para muchos, este resultado es la prueba contundente de que la teoría kantiana es insostenible. Desde luego, tampoco han sido pocos los intentos por tratar de salvar o matizar la posición kantiana (Korsgaard, 2000; Schapiro, 2006; Cholbi, 2009; McCarty, 2012). Por ahora, me interesa analizar una de las interpretaciones favorables sobre Kant que propone abordar “Sobre el supuesto derecho a mentir” desde una perspectiva política e histórica. Según Benton (1982), este breve ensayo de Kant es una respuesta a un panfleto político de Benjamin Constant titulado “De las reacciones políticas”, publicado en alemán en 1797.

El contexto de la discusión Constant-Kant, dice Benton, se generó a propósito de que el Directorio Francés se proclamara como el heredero de los verdaderos valores de la Revolución francesa, al ganar el poder en Francia en contra de los jacobinos en 1795 (Benton, 1982, p. 137). El Directorio fue creado como una reacción contra las tendencias más radicales de la Revolución; específicamente, se oponía al radicalismo de los jacobinos. Dentro de este contexto, el panfleto de Constant fue escrito para justificar las políticas del Directorio: “profesar un firme compromiso con los principios, pero al mismo tiempo su objetivo primario es prevenir el exceso al establecer límites estrictos en la aplicación de los principios” (p. 137). El panfleto de Constant puede leerse entonces como un texto político anti-jacobino, pues es bien conocido el hecho de que el terror impuesto por los

jacobinos fue el resultado directo de “aplicar principios abstractos a situaciones de la vida real” (p. 138).

Por su parte, Kant siempre estuvo comprometido públicamente con los principios de la Revolución francesa, incluso continuó defendiéndola durante la época del terror (Benton, 1982, p. 138). Por esta razón, Kant se ganó la reputación de jacobino. A la luz de esta idea, cuando Constant se refiere a Kant (“el filósofo alemán”) y retoma el ejemplo de la mentira, lo hace dentro de un contexto, podríamos decir, panfletario, para mostrar que:

si los principios son tomados muy estrictamente, pueden conducir a excesos y a la destrucción de la sociedad [...]. El significado real del ejemplo del asesino es su papel en un argumento más general para justificar la flexibilidad de los principios en nombre de la preservación de la sociedad. (p. 138)

Desde esta perspectiva, Kant parece haber entendido el panfleto de Constant como un texto con pretensiones políticas, que, en su opinión, atacaba los principios de la Revolución francesa. En otras palabras, Kant encontró que el objetivo de Constant “por desacreditar el rigor de los principios” (Benton, 1982, p. 137) iba dirigido a apoyar políticamente al Directorio.

Para Kant, la posición de Constant resulta políticamente muy problemática. De allí que escriba su réplica pensando en un contexto político, más específicamente, pensando en la doctrina del derecho y no tanto en un problema ético. Por esta razón, la tesis de Benton es que “Sobre el supuesto derecho a mentir” es un ensayo que no aborda un problema ético, sino un problema de derecho (*Recht*)⁶ (político). Y en esta medida, según Benton, las conclusiones de Kant deben leerse desde la teoría del derecho y no como una prescripción ética.

Ahora bien, como lo mencionaba anteriormente, el argumento de Constant se basa en una lectura condicionada de los deberes: “donde no hay derechos no hay deberes”. Esta es otra manera de decir que “los derechos preceden o condicionan a los deberes”. Probablemente, Constant no era consciente de la profundidad de esta afirmación (Benton, 1982, p. 140), y tal vez solo la introdujo para sustentar su argumento contra el deber incondicionado de la veracidad. Lo cierto es que, para Kant, esta afirmación sí tiene implicaciones profundas para la teoría política con las que no está de acuerdo.

⁶ Benton es muy insistente con el sentido del término *Recht*. “He elegido no traducir el término *Recht* de Kant, ya que creo que ni ‘justicia’, ni ‘ley’, ni ‘derecho’ son una traducción adecuada para el significado que Kant pretende aquí” (1982, p. 136). Más adelante aclara: “Me gustaría sugerir que el problema de *Recht* que se plantea aquí no es simplemente un problema de justicia (en el sentido de derecho positivo o en el sentido de los principios en los que debería basarse el derecho positivo) sino más bien de *Recht* en cuanto se aplica a la política (1982, p. 136s).

La principal implicación de afirmar que los derechos preceden a los deberes es que avala una perspectiva hobbesiana de la política que Kant rechaza explícitamente⁷. Para Hobbes, la subordinación de los deberes a los derechos es una característica propia de una sociedad bien organizada, y, además, es una descripción adecuada de la psicología práctica de los seres humanos en el estado de naturaleza. En efecto, Hobbes propone una antropología en la que los seres humanos solo son motivados a actuar si hacerlo comporta un beneficio o un placer, o si se evita un dolor o un mal⁸. De esta manera, quienes suscriben el contrato adquieren obligaciones y deberes porque desean preservar o asegurar ciertos derechos (p. ej.: a la vida o la propiedad) que no están garantizados en el estado de naturaleza. En este sentido, los deberes se adquieren y se validan con vistas a preservar privilegios o derechos, es decir, los derechos condicionan y, por tanto, preceden a los deberes. Ninguna obligación puede existir para Hobbes excepto dentro de un Estado político, y es por ello que los deberes están subordinados a los derechos:

Los deberes surgen solo dentro del contrato social, y el único fundamento para la necesidad del contrato en sí mismo es evitar la coacción física y la inseguridad material. Por la misma razón, no puede haber derechos o deberes que sean más básicos que aquellos proclamados por el Estado [...] excepto el derecho a preservar la propia vida y la propiedad. (Benton, 1982, p. 140)

La teoría política de Kant es completamente opuesta a la perspectiva hobbesiana⁹. Para empezar, la antropología kantiana supone agentes que son capaces de actuar independientemente de la relación entre causas y determinaciones que constituyen al mundo sensible; en otras palabras, supone agentes que pueden actuar no por inclinación ni mecánicamente, sino libremente. Aquí ya se marca una distancia en relación con la antropología hobbesiana, pues los motivos de la acción —para Hobbes—, al menos en un estado de naturaleza, solo pueden ser el placer y el dolor (inclinaciones); para Kant, en cambio, las máximas racionales tienen y deben tener capacidad motivacional, y actuar libremente —al menos en sentido negativo (Kant, 2002, p. 446)— es actuar sin influjo de inclinaciones ni pasiones¹⁰.

Para Kant, la libertad —en sentido positivo (Kant, 2002, p. 446)—

⁷ Kant desarrolla una crítica puntual a Hobbes en la parte II de *Teoría y práctica*: “De la relación entre teoría y práctica en torno al Derecho político (Contra Hobbes)”.

⁸ En la Primera parte del *Leviatán* (1996) Hobbes se esfuerza por presentar una teoría mecánica de las pasiones. La antropología hobbesiana concibe al ser humano como un ser dotado de movimiento dentro de un mundo de causas determinadas. De manera que la motivación que tenga un agente hobbesiano también se explica en términos causales-mecánicos: tiende a aquello que le cause agrado o placer, y rehuiría aquello desagradable.

⁹ Ver: *Teoría y práctica* (Kant, 1986b), Parte II; *La Paz perpetua (PP)*, Apéndice I (G375).

¹⁰ Kant analiza el influjo de las pasiones, emociones e inclinaciones sobre la voluntad humana en el tercer libro de la *Antropología en sentido pragmático* (Kant, 1991, §73ss). La relación antagónica entre las inclinaciones y la libertad se analiza en la *Fundamentación* (Kant, 2002, p. 446).

se expresa en las acciones motivadas por deber moral, es decir, por acciones determinadas por la razón práctica (leyes morales). Y, adicionalmente, en la *Doctrina del derecho*, Kant establece que el principio fundamental (*Grund*) del derecho (*Recht*) deriva de la ley moral (Kant, 1989, pp. 230-231¹¹). Por tanto, el razonamiento concluye que el deber, en tanto que ley moral, precede lógicamente a todos los derechos y es su condición de posibilidad. A diferencia de Constant y de Hobbes, Kant considera que los deberes son anteriores a los derechos.

Con esto dicho, el ejemplo del asesino en la puerta adquiere un nuevo significado. Desde una lectura histórica-política del ensayo, el ejemplo concreto del asesino en la puerta no es lo relevante, más bien, lo que está de fondo es el importante papel de la veracidad en la constitución de cualquier sociedad humana. Bajo esta lectura, la respuesta de Kant a lo dicho por Constant tiene el siguiente sentido:

Visto políticamente en términos de la teoría del contrato social, el deber de la veracidad es uno de los deberes más fundamentales de todos los deberes: debe preceder lógicamente incluso al contrato social en sí mismo ya que la obligación de ser veraz es una presuposición de cualquier contrato justificable. (Benton, 1982, p. 141)

Esta es la razón por la que el deber a la veracidad es anterior y más fundamental que el supuesto derecho a mentir al asesino, y también es más fundamental que cualquier tipo de derecho que tenga el asesino a exigirnos una respuesta veraz.

Al poner la discusión en términos políticos, no hacemos referencia a la veracidad en un contexto de comunicación cotidiana, sino al hecho de que esta es una condición para el establecimiento de una sociedad humana; de ahí que “la mentira socava las bases mismas de la sociedad” (Kant, 1986a, p. 427). A la luz de este contexto político, la respuesta de Kant resulta menos escandalosa. Cuando Kant asegura que debemos ser veraces con el asesino, está pensando en la dimensión política de la veracidad y no en la dimensión ética de enfrentar cara a cara al asesino.

Esta respuesta es interesante porque ubica la posición de Kant en un contexto donde ya no resulta tan problemática. Sin embargo, al recontextualizar la posición de Kant en el ámbito de la teoría política y del derecho, queda todavía un interrogante ético, algo que denomino un *vacío ético*: puede que sea cierto

¹¹ En *Doctrina del Derecho* —primera parte de la *Metafísica de las Costumbres*—, Kant (1989) dice: “Una acción es conforme a derecho [*Recht*] cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal” (p. 230). De modo general, de aquí se desprende que las acciones permisibles lo son en virtud de que no contradicen la libertad de otros seres racionales, siempre que esa libertad se entienda como la capacidad del agente para autodeterminarse racionalmente. Como se ve, el derecho (específicamente, las acciones conforme al derecho) supone toda la teoría de la libertad kantiana, y, en ese sentido, se explica la dependencia entre derecho y moralidad.

que la verdad es un valor fundamental para establecer una sociedad humana, pero no es obvio que esta exigencia incondicional de veracidad deba extenderse al campo ético. ¿Qué debemos hacer *éticamente* frente al asesino en la puerta? ¿Acaso la fuerza normativa de la veracidad como principio político es la misma para la veracidad como deber hacia los otros? ¿Por qué Kant se serviría de un ejemplo *éticamente* relevante para dar cuenta de un principio político?

1.3 Metafísica de las costumbres

La aproximación política-histórica a “Sobre el supuesto derecho a mentir” aparentemente neutraliza la acusación de rigorismo *ético* que pesa en contra de Kant. Con todo, no se puede dejar de lado que Kant también trató el tema de la mentira y la veracidad desde una perspectiva exclusivamente moral, de manera que el interrogante por cómo responder *éticamente* al asesino tiene, en efecto, una respuesta dentro de la filosofía práctica kantiana. Esta respuesta, al menos como la interpreto, puede extraerse de la *Metafísica de las costumbres* (1979). Lo interesante de este último texto es que llega a la misma conclusión de “Sobre el supuesto derecho a mentir”: la mentira es incorrecta porque constituye una violación de un deber. Por supuesto, esta conclusión se soporta en una batería argumentativa diferente, de modo que, incluso, si resulta plausible la interpretación política-histórica que Benton hace de “Sobre el supuesto derecho a mentir”, todavía queda en pie el rechazo, en sentido ético, de cualquier forma de mentira. Como espero mostrar, es posible concluir que Kant es consistente con el rechazo a la mentira, ya sea en términos políticos o en términos éticos.

1.3.1 Deberes hacia uno mismo

En la “Doctrina de la virtud” —segunda parte de la *Metafísica de las costumbres*— Kant (1989) afirma que mentir comporta una violación de los deberes para con uno mismo (p. 429). A primera vista, puede resultar extraño que existan deberes hacia uno mismo, pues se tiene la idea de que los deberes son acciones orientadas hacia otras personas. ¿Cómo entonces es posible tener deberes u obligaciones morales con uno mismo? Kant es consciente de esta dificultad e incluso considera la posibilidad de que el concepto de deber hacia uno mismo sea contradictorio:

Si el yo que obliga se toma en el mismo sentido que el yo obligado, el deber hacia sí mismo es un concepto contradictorio. Porque en el concepto de deber está contenido el de una coerción pasiva (yo soy obligado). Ahora bien, como es un deber hacia mí mismo, me represento como obligando, por tanto, ejerciendo una coerción activa (yo, el mismo sujeto, soy el que obliga); y la proposición que expresa un deber hacia sí mismo (yo debo obligarme a mí mismo) contendría una obligación de estar obligado (una obligación pasiva

que, sin embargo, sería a la vez activa en el mismo sentido de la relación), por consiguiente, contendría una contradicción. (p. 417)

A pesar de esta supuesta contradicción, los deberes hacia sí mismo deben existir, ya que “si no hubiera tales deberes [hacia sí mismo], no habría ningún deber en general” (Kant, 1989, p. 417). Los deberes hacia uno mismo son condición de posibilidad de la idea misma de deber:

[P]orque yo no puedo reconocer que estoy obligado a otros más que en la medida en que me obligo a mí mismo: porque la ley, en virtud de la cual me considero obligado, procede en todos los casos de mi propia razón práctica, por la que soy coaccionado, siendo a la vez el que me coacciono a mí mismo. (pp. 417-418)

¿Cómo entender entonces el concepto de deber hacia sí mismo? La solución kantiana a la posible contradicción que comporta la idea de un deber hacia uno mismo apela al concepto de *punto de vista* (*Standpunkt*) (Kant, 2002, pp. 450, 452, 455, 458): el ser humano, cuando tiene conciencia de un deber hacia sí mismo, debe considerarse desde dos puntos de vista distintos: como ser sensible (*homo phaenomenon*) y como ser racional (*homo noumenon*). Como seres sensibles, los seres humanos pueden verse determinados a partir de causas, en la medida en que realizan acciones en el mundo sensible, pero desde el punto de vista de su personalidad, como dotados de libertad, los seres humanos se consideran como capaces de verse obligados, particularmente, como capaces de obligarse a sí mismos. Estamos obligados en virtud de la condición de humanidad que constituye nuestro ser personas. Es por respeto (*achtung*) a su propia condición de humanidad que el ser humano adquiere conciencia de los deberes u obligaciones hacia sí mismo. “De modo que el hombre (considerado en el doble sentido) puede reconocer un deber hacia sí mismo, sin caer en contradicción consigo mismo (porque no se piensa el concepto de hombre en uno y el mismo sentido)” (Kant, 1989, p. 418).

1.3.2 La mentira como violación del deber hacia uno mismo

Esta aclaración sobre los deberes hacia uno mismo es relevante en el contexto de este texto porque Kant afirma que la mentira es un vicio que se opone al deber del hombre para consigo mismo: “La mayor violación del deber del hombre para consigo mismo, considerado únicamente como ser moral (*la humanidad en su persona*), es lo contrario de la veracidad: la mentira” (Kant, 1989, p. 429; énfasis añadido).

Para entender mejor esta afirmación habría que partir de la distinción kantiana entre personas y cosas. Una primera diferencia es que las cosas son medios y sirven como instrumento para algún fin adicional; las personas, en

cambio, no son medios, sino que son fines en sí mismas (Kant, 2002, p. 434). Una segunda diferencia es que una cosa es reemplazable, su valor es relativo, conmensurable e intercambiable con otra cosa, y, en ese sentido, las cosas tienen un precio. En cambio, una persona no es reemplazable, tiene un valor intrínseco, es decir, posee dignidad (p. 434). Una tercera diferencia es que las cosas, al ser medios, están sometidas a una cadena causal medios-fines; en cambio, las personas son causas primeras, no son medios, sino que, en sentido kantiano, son libres (p. 439). Kant además sostiene que todos los seres humanos, en tanto que son seres racionales, cumplen con la condición de ser personas. En este sentido, hay una suerte de identidad entre la condición de humanidad y la condición de persona. De manera que tratar a alguien como persona supone respetar su condición y valorar la humanidad en ella.

Para Kant, la mentira es un vicio que se opone al deber del hombre hacia sí mismo, ello se debe a que el mentiroso ha atentado contra el valor de la humanidad en su propia persona. Al mentir, ha deshonrado o irrespetado su condición de persona, él mismo ha atentado contra su condición. Con la mentira nos convertimos en objeto de desprecio ante nuestros propios ojos: “atentamos contra la dignidad de la humanidad en nuestra propia persona” (Kant, 1989, p. 429). Y la razón por la que la mentira nos deshonra ante nuestros propios ojos es que el mentiroso está actuando con un “fin opuesto a la finalidad natural de su facultad de comunicar sus pensamientos, por tanto, es una renuncia a su personalidad” (p. 429). En otras palabras, uno de los rasgos propios de la condición humana es la racionalidad, y esta racionalidad se manifiesta en distintas facultades, una de estas, por supuesto, es la “facultad de comunicar pensamientos” (que incluye pensar, tener creencias, hablar). Así que ir contra el fin natural de esta facultad supone atentar contra algo muy característico y muy propio de nuestra capacidad racional, y, por tanto, supone un desprecio a nuestra humanidad y a nuestra personalidad.

La mentira entonces no solo comporta una violación del deber hacia uno mismo, esta es también una falta moral contra las *otras* personas. Esta última tesis no se encuentra explícitamente desarrollada en la *Metafísica de las costumbres*, y aun así considero que puede fácilmente derivarse a partir de la diferencia entre cosas y personas. Y es que, si se piensa bien, el mentiroso convierte a la víctima en una cosa para sus fines; en otras palabras, el mentiroso trata como medio a la víctima: la razón de la víctima es usada como medio para otra cosa.

El que hace una promesa falsa piensa: si le digo que le pagaré la próxima semana escogerá darme el dinero. Esa persona está operando entonces con tu razón como con una máquina: la persona que engaña trata de determinar qué palancas accionar para obtener lo que él quiere. La coerción física trata a la persona como una herramienta; la mentira trata a la razón de alguien como una herramienta. (Korsgaard, 2011, p. 280)

La mentira es una disposición a través de la cual estamos usando la razón de la víctima al servicio de las intenciones del mentiroso, le estamos negando la posibilidad a la víctima de hacer ejercicio de su propia racionalidad. “Cualquier intento de controlar las acciones y las reacciones por cualquier medio que no sea una apelación a la razón trata a la persona como un mero medio, dado que con ello se intenta reducirla a una causa mediata” (Korsgaard, 2011, p. 282). Además, en la medida en que la razón de la víctima de la mentira está siendo usada como medio, la víctima está perdiendo control sobre su capacidad de decidir y también sobre su capacidad de actuar. La mentira afecta nuestras creencias y, por lo tanto, afecta también nuestras deliberaciones a la hora de decidir o actuar. “El engaño interfiere con el derecho de las personas a gobernar su propio comportamiento” (Cholbi, 2013, p. 442). Como vemos, a la luz de estas ideas, resulta claro el sentido en el que la mentira y el engaño suponen tratar al otro como un simple medio.

La mentira, a la luz de la *Metafísica de las costumbres*, es entonces un vicio que atenta contra el deber hacia uno mismo; también es un acto que supone una violación al deber moral hacia los otros. Es importante aclarar que en el contexto kantiano la mentira no es un vicio por los efectos nocivos que pueda traerle al mentiroso o a la víctima. Por ejemplo, la mentira, cuando es descubierta, nos deja mal parados frente a los otros, y esta mala reputación traería una consecuencia indeseable para el mentiroso, pues sus palabras ya no serían tomadas en serio, ya nadie confiaría en lo que dice. A Kant le tienen sin cuidado las consecuencias de la mentira, y, en vez de ello, como he tratado de mostrar, sostiene que la mentira es incorrecta porque es una violación del deber moral. Otra forma de expresar esta misma idea es sosteniendo que la prohibición de mentir no se justifica por consideraciones prudenciales¹² o por el autointerés, sino porque representa una violación a la dignidad (propia y ajena), y es, por tanto, una transgresión de los deberes para con uno mismo y una transgresión moral contra la condición de personalidad de las víctimas.

El propósito de este análisis ha sido responder el interrogante ético del asesino en la puerta. Y es que el mismo Kant expresa que, sin importar el fin que tengamos, incluso si se trata de un fin bondadoso o meritorio como salvar a nuestro amigo, lo cierto es que la mentira es intrínsecamente incorrecta. Al mentir, sin importar las circunstancias específicas en que nos encontremos, estamos tratando al otro instrumentalmente y le estamos arrebatando su condición de persona.

¹² El concepto de ‘prudencia’ (*klugheit*) es un término técnico en la filosofía práctica kantiana. La prudencia es “la habilidad para elegir los medios relativos al mayor bienestar propio [...]. El término ‘prudencia’ admite una doble acepción según nos refiramos a la ‘prudencia mundana’ o a la ‘prudencia privada’. La primera es la habilidad que posee un hombre para tener influjo sobre los demás en pro de sus propósitos. La segunda es la pericia para hacer converger todos esos propósitos en pro del propio provecho duradero” (Kant, 2002, p. 416). En este sentido, la prudencia está restringida a la consecución de la felicidad propia, no al cumplimiento de la moral. De ahí que toda máxima prudencial estará siempre regida bajo el imperativo hipotético asertórico que se refiere a la elección de los medios para la felicidad. Las máximas derivadas de este imperativo asertórico son llamadas, justamente, *consejos de la prudencia*, pues ellas conciernen al bienestar y la felicidad de quien los sigue (p. 416).

La mentira (en el sentido ético de la palabra), como falsedad deliberada, no precisa perjudicar a otros para que se le considere reprochable; porque en ese caso la mentira sería violación de los derechos de otros. Su causa puede ser la ligereza o la bondad, incluso puede perseguirse con ella un fin realmente bueno, pero el modo de perseguirlo es, por la mera forma, un delito del hombre contra su propia persona y una bajeza que tiene que hacerle despreciable a sus propios ojos. (Kant, 1989, p. 430)

A partir de este pasaje, creo, se puede concluir que para Kant es un deber ser veraces ante el asesino en la puerta. No solo porque actuando contra este deber transgrediríamos los deberes hacia nosotros mismos, sino porque además estaríamos mintiendo amparados en las posibles consecuencias bondadosas. Dado que las posibles consecuencias son irrelevantes moralmente, y en cambio el respeto a la humanidad en nuestra propia persona sí es relevante¹³, entonces lo que debemos hacer es ser veraces con el asesino.

1.4 ¿Qué hacer frente al asesino en la puerta?

Hasta este punto, he analizado la evolución de la posición kantiana respecto a la mentira. En las *Lecciones de ética* se abre la posibilidad de mentir por necesidad, aunque en sentido estricto, se trata más bien de la posibilidad de encubrir la verdad (*falsiloquium*) ante la circunstancia en que la verdad sea mal usada. El encubrimiento de la verdad, según lo dicho por Kant en las *Lecciones*, no constituye necesariamente una mentira. “Sobre un supuesto derecho a mentir” y la *Metafísica de las costumbres*, en cambio, muestran un rechazo categórico y rigorista de la mentira. La diferencia estriba en el contexto en el que es analizado el fenómeno de la mentira. “Sobre un supuesto derecho a mentir”, si hemos de creerle a Benton, responde a una problemática histórica y política, y tiene como trasfondo la teoría política kantiana. Lo que se analiza en este texto es la relación de prioridad que debe haber entre deberes y derechos en el contexto de cualquier sociedad humana. En todo caso, este texto, incluso si se lee en sentido político, nos deja con la impresión de que Kant es un rigorista. Además, el texto abre un interrogante ético que no se puede dejar de lado una vez planteado: ¿qué debemos hacer éticamente frente al asesino en la puerta? ¿Cuál es la condición ética de la mentira? Para responder estas preguntas, me he servido de la argumentación de la *Metafísica de las costumbres*, donde se lleva a cabo una aproximación ética a la mentira, y en donde se concluye que *cualquier* mentira es una violación de un deber hacia uno mismo, y también una violación hacia los otros en la medida en que esta instrumentaliza a la persona engañada.

¹³ Schapiro (2006) incluso ha llegado a sostener que mentirle al asesino para evitar que cometa el crimen es violar su libertad, aunque sea una libertad encaminada al mal. Mentir al asesino para protegerlo es una suerte de paternalismo que atenta contra la libertad y la autonomía.

A primera vista, parece haber un aire de contradicción entre las *Lecciones* y los otros dos textos de Kant. Sin embargo, esta contradicción es aparente. En realidad, como he insistido, lo que se justifica en las *Lecciones* es el *encubrimiento de la verdad* ante situaciones en las que la verdad será mal usada (léase, en situaciones que conlleven consecuencias perjudiciales), pero esto no significa justificar la mentira. Y, en este sentido, creo, es posible sostener que la posición de Kant en *Lecciones* en realidad no representa una contradicción para la tesis que va a desarrollar en “Supuesto derecho a mentir” y en la *Metafísica de las costumbres*, claro, a condición de aceptar que encubrir la verdad no equivale a mentir.

Esta interpretación, sin embargo, tiene una implicación importante, y es que la noción de encubrimiento de la verdad (mentira por necesidad) sería perfectamente aplicable al caso del asesino en la puerta. En el ejemplo presentado por Constant es claro que el asesino desea hacer un mal uso de la información sobre el paradero del amigo escondido. Conuerdo con Rodríguez Aramayo en que las condiciones que Kant estipula en el ejemplo del ladrón que busca el dinero son exactamente iguales a las condiciones del caso del asesino en la puerta: en las dos situaciones la persona está coaccionada a declarar sabiendo que el “interlocutor quiere hacer un uso impropio de la declaración” (Rodríguez Aramayo, 2012, p. 275. N. del T. 362). Tanto el ladrón como el asesino han de suponer que no será sincero porque la sinceridad se trastoca en un contexto de coacción, y además ninguno de ellos tiene derecho a exigir la verdad porque, como bien lo dijo Constant, este derecho se pierde cuando se tiene la intención de hacer un mal uso de la verdad. Si esto es así, el caso del asesino justificaría perfectamente el encubrimiento de la verdad y sería, por tanto, un caso de *falsiloquium*. ¿Por qué entonces no estaríamos justificados a encubrir la verdad por necesidad al asesino en la puerta?

Aunque no haya una contradicción conceptual entre el rigorismo y el fenómeno de la mentira por necesidad, sí que sigue abierto el interrogante ético: ¿cuál es el curso de acción éticamente adecuado frente al asesino en la puerta? Escudados en las *Lecciones*, podemos encubrirle la verdad al asesino, pero atendiendo a la *Metafísica de las costumbres* y a “Supuesto derecho a mentir” debemos de ser veraces. En mi interpretación, lo que aquí tenemos es una tensión entre una aproximación universalista y otra casuística respecto al cumplimiento del deber de la veracidad. La *Metafísica de las costumbres* y “Supuesto derecho a mentir” son textos en los que se hace un análisis abstracto y conceptual sobre la mentira. *Lecciones de ética*, en cambio, exhibe un “descenso a los terrenos de la casuística” respecto a la mentira (Rodríguez Aramayo, 2012, p. 25). En este caso, cuando la mentira se piensa no en términos universales, sino en una situación más específica, dentro de circunstancias concretas, los análisis conceptuales y abstractos se quedan cortos. Aun cuando no hay contradicción conceptual entre aceptar el rigorismo y el encubrimiento de la verdad en caso de necesidad, eso no resuelve la pregunta práctica desde la perspectiva kantiana: ¿qué hacer frente

al asesino en la puerta? A partir del análisis de los textos kantianos, no hay una respuesta concluyente a esta pregunta.

¿Qué repercusiones tiene esta conclusión para la acusación de rigorismo en contra de la filosofía kantiana? Como he dicho, la acusación de rigorismo parece descansar en el supuesto deber de ser veraces con el asesino, pero el examen comparativo que he realizado de los textos de Kant no permite extraer una respuesta definitiva para el caso del asesino. Si este análisis es correcto, parece entonces que el caso del asesino no puede contar como un argumento textual válido ni suficiente para justificar la acusación de rigorismo que pesa contra la filosofía práctica kantiana.

Advierto, sin embargo, que esta conclusión debe ser atendida en su justa medida. Que la acusación de rigorismo no esté justificada, no al menos a partir del caso del asesino en la puerta, no significa que la filosofía kantiana no sea rigorista. Aún queda abierta la pregunta de si acaso el rigorismo moral se puede justificar a partir de otros elementos y características propios de la filosofía kantiana. Aunque este interrogante excede los propósitos expositivos de este ensayo, sin duda valdría la pena explorarlo en la medida en que nos ayudaría a comprender la naturaleza de la moral kantiana¹⁴.

Referencias

- Benton, R. J. (1982). Political Expediency and Lying: Kant vs Benjamin Constant. *Journal of the History of Ideas*, 43(1), 135-144.
<https://doi.org/10.2307/2709165>
- Cholbi, M. (2009). The Murderer at the Door: What Kant Should Have Said. *Philosophy and Phenomenological Research*, 79(1), 17-46.
- Cholbi, M. (2013). The Constitutive Approach to Kantian Rigorism. *Ethical Theory and Moral Practice*, 16(3), 439-448.
- González, L. (2020). *Rigorismo e integridad: un ensayo sobre la concepción del yo dividido en la filosofía práctica kantiana*. Universidad Nacional de Colombia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/78995>
- Hobbes, T. (1996). *Leviatán* (C. Mellizo, Ed.). Alianza Editorial.
- Kant, I. (1986a). [SDMF] "Sobre un supuesto derecho de mentir por filantropía". *Teoría y práctica* (R. Rodríguez Aramayo, trad.). Tecnos.

¹⁴ Para el lector interesado, en González (2020, caps. 2, 3 y 4) abordo una discusión filosófica más reflexiva e interpretativa del rigorismo kantiano, de sus límites y sus problemas. Allí, por un lado, me comprometo con una lectura rigorista de la filosofía kantiana y, por otro lado, abordo una crítica al rigorismo a través de un cuestionamiento del modelo de la "agencia dividida" que está a la base de la filosofía práctica de Kant.

- Kant, I. (1986b). *Teoría y práctica* (R. Rodríguez Aramayo, Ed.). Tecnos.
- Kant, I. (1989). [MC] *Metafísica de las costumbres* (J. Conill Sancho & A. Cortina Orts, trads.). Tecnos.
- Kant, I. (1991). *Antropología en sentido pragmático*. Alianza Editorial.
- Kant, I. (2002). [F] *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (R. Rodríguez Aramayo, trad.). Alianza Editorial.
- Kant, I. (2012). [LE] *Lecciones de ética* (R. Rodríguez Aramayo & C. Roldán Panadero, trads.). Austral.
- Kant, I. (2016). [R] *La religión dentro de los límites de la mera razón* (F. Martínez Marzoa, trad.). Alianza Editorial.
- Korsgaard, C. (2000). The right to lie: Kant on dealing with evil. In *Creating the Kingdom of Ends* (pp. 133-158). Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9781139174503.006>
- Korsgaard, C. (2011). *La creación del reino de los fines*. Universidad Autónoma de México.
- McCarty, R. (2012). The Right to Lie: Kantian Ethics and the Inquiring Murderer. *American Philosophical Quarterly*, 49(4), 331-343.
- Rodríguez Aramayo, R. (2012). Introducción. La cara oculta del formalismo ético. En *Lecciones de ética* (pp.7-34). Austral.
- Schapiro, T. (2006). Kantian Rigorism and Mitigating Circumstances. *Ethics*, 117(1), 32-57. <https://doi.org/10.1086/508036>