

KANT Y EL ESCANDALOSO TÓPICO DE LA PROHIBICIÓN DE MENTIR: UNA LECTURA ALTERNATIVA DESDE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO

KANT AND THE SCANDALOUS TOPIC OF THE PROHIBITION OF LYING: A DIFFERENT READING FROM THE PHILOSOPHY OF LAW

DULCE MARÍA GRANJA CASTRO*

UAM-Iztapalapa

EDUARDO CHARPENEL ELORDUY**

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Para Carlos

RESUMEN: El propósito de este artículo es presentar una interpretación del ensayo de Kant *Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía*, basada en los conceptos fundamentales de su propia filosofía del derecho. Por medio de esta lectura, hemos de explicar por qué muchos comentaristas no han apreciado lo que verdaderamente estaba discutiéndose en su debate con el jurista francés Benjamin Constant. A nuestro entender, los dos puntos principales que Kant trata de defender en este ensayo son la naturaleza de las declaraciones jurídicas y la imposibilidad de un deber o una obligación de mentir en un contexto legal. Las tesis que trataremos de defender son, por un lado, que la validez de la posición kantiana respecto a ambos temas no depende, en sentido alguno, de su equivocado tratamiento del polémico ejemplo que discute, y, por otro lado, que ambos tópicos son de gran relevancia en aras de procurar un conocimiento adecuado de cómo las instituciones jurídicas deben impartir justicia.

PALABRAS CLAVE: Benjamin Constant, declaraciones, mentiras, engaño, deber.

* E-mail: granjacastro@hotmail.com

** E-mail: s5edchar@uni-bonn.de



ABSTRACT: The aim of this article is to present an interpretation of Kant's essay *On a Supposed Right to Lie for Philanthropy* grounded on the fundamental concepts of his own philosophy of law. By means of this reading, we will explain why many commentators have failed to see what was at stake in the debate between Kant and the French jurist Benjamin Constant. In our understanding, the two main points that Kant tries to defend in the until-now infamous essay are the nature of juridical declarations and the impossibility of a duty or an obligation to lie in a legal context. The theses that we will try to defend are, on the one hand, that the validity of the Kantian position regarding both subjects does not depend, in any sense whatsoever, on his flawed treatment of the polemical example that he discusses, and on the other hand, that both topics are of great relevance in order to understand adequately how juridical institutions should impart justice.

KEYWORDS: Benjamin Constant, declarations, lies, deception, duty.

1. Consideraciones preliminares

El propósito principal de este artículo es presentar una interpretación de la doctrina kantiana sobre la veracidad y la mentira que contribuya a delinear un contexto donde pueda entenderse cabalmente, y que muestre que muchos de los cargos que suelen hacersele son injustificados. La tesis de la que partimos para mostrar tal cosa es la siguiente: la recta comprensión del ensayo «*Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía*» (*Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen* [VRL]) requiere de una explicación detallada de algunos de los aspectos medulares de la doctrina kantiana del derecho. Intentaremos mostrar que los puntos de vista de Kant sobre la mentira están lejos de ser inflexibles o poco razonables. Trataremos de trazar con claridad el contexto en el que se desarrolla la controversia entre Kant y el jurista francés Benjamin Constant y señalaremos las diferencias existentes entre la posición que Constant le adjudica a Kant, y la postura que este último verdaderamente sostiene.

Para entrar en materia, resulta pertinente formular la siguiente pregunta: ¿cuál es la razón por la que se han cometido tantos equívocos en la interpretación del tópico de la mentira y la veracidad en la filosofía de Kant? En lo que toca a ese ensayo en particular, podemos decir que éste contraviene varias intuiciones comunes de la moral que, muy a menudo, somos poco proclives a poner bajo tela de juicio, que hay varios hechos históricos que es necesario tomar en cuenta para comprender la discusión, y, finalmente, que la complejidad intrínseca de la pos-



tura que Kant defiende ha contribuido, por desgracia, a desorientar a sus lectores. Hay, a su vez, ciertas distinciones que no se llevan a cabo cuando se analiza la temática principal del escrito, por ejemplo, ¿se trata de una controversia jurídica o de una controversia moral la que ahí se desarrolla?¹ Ciertamente, no es nuestra intención sugerir que exista una desvinculación en el pensamiento kantiano entre uno y otro ámbito, pero es a todas luces claro que cada uno de estos terrenos puede ser distinguido respecto del otro, y más aún, que muchas veces resulta indispensable considerarlos separadamente, en vistas a los diferentes órdenes de praxis y de evaluación a los que dan lugar². Creemos que tanto las evidencias textuales como los hechos históricos apuntan a que, en realidad, la cuestión a tratar en este famoso ensayo era, al menos en su origen, jurídica³.

¹ Entre quienes sí han fijado su atención en esto de modo muy puntual cabría mencionar a Wagner (1978) y a Ebbinghaus (1986). Es de resaltar que, en términos generales, los intérpretes alemanes han reparado en ello con más detalle que los intérpretes de lengua inglesa, aunque una excepción reciente sería Wood (2008).

² De cara a este tópico es importante notar que existe una muy interesante y fértil controversia en la investigación kantiana acerca de si el Principio Universal del Derecho es o no una derivación del Imperativo Categórico. Entre quienes suscriben que efectivamente lo es, podemos mencionar a Höffe (1989) (1999), a Guyer (2002), a Ludwig (2002) y a Rivera Castro (2008), mientras que intérpretes que defienden lo contrario serían, entre otros, Wood (2002) y Pogge (2002). No obstante, sea cual sea el lado que uno adopte en esa discusión, es importante no perder de vista, como bien apunta Wood (2008), que los deberes de derecho y los deberes de virtud pertenecen a dos órdenes distintos dentro del conjunto de la metafísica de las costumbres kantiana, así como el hecho del propio tratamiento independiente que el filósofo le da a unos y a otros deberes.

³ Por supuesto, nosotros también creemos que ésta llega a tener consecuencias morales importantes. Éste es un punto en el que unánimemente todos los intérpretes contemporáneos coinciden. De hecho, una de las labores más apremiantes en las últimas décadas ha sido tratar de defender a Kant de los casos en los que su «rigorismo» parece chocar violentamente con las intuiciones más comunes de la moral, ya sea mediante una interpretación detallada de los propios textos kantianos, o bien mediante la elaboración de una propuesta que pretende ser fiel al pensamiento original de Kant. En este último sentido, la propuesta más influyente ha sido sin duda la de Korsgaard, quien hace una interesante aplicación de la teoría de dos niveles (*double-level theory*) de John Rawls a la doctrina de Kant, para distinguir ciertos casos de excepcionalidad donde sería «excusable» la mentira (Korsgaard 1996). Otras propuestas que tienen un objetivo semejante son las de Herman (1993) y Hill Jr. (2000). Nosotros creemos que tanto unos como otros esfuerzos son legítimos y necesarios, pero que éstos parten del hecho, como si se tratara de una premisa tácita, que el problema de la mentira en Kant —y en concreto, tal como éste aparece en *VRL*— es uno de índole eminentemente moral. Nosotros, como ya hemos anunciado, pensamos que ése no es el caso. A nuestro parecer, el éxito de las distintas propuestas interpretativas y constructivas kantianas en torno a la mentira debe evaluarse, en muy buena medida, por la capacidad de éstas de dar cuenta también de las implicaciones jurídicas de esta problemática.



Señalaremos en el curso de nuestra argumentación algunos de los elementos que apuntan hacia esa dirección interpretativa. Si bien pensamos que tales pasajes ilustran que dicho ensayo contiene una controversia eminentemente jurídica, consideramos a su vez que, en términos sistemáticos, es más conveniente trazar esta distinción entre uno y otro terreno, pues al realizarla resultan mucho más comprensibles las implicaciones reales de la postura de Kant. Hemos, pues, de abordar la cuestión desde una perspectiva centrada en el derecho, aunque hemos también de indicar ocasionalmente, a modo de contraste, cuáles son las consideraciones que se derivan de abordar la problemática desde una perspectiva moral. Por supuesto, no pretendemos hacer un análisis o una defensa exhaustiva de la postura de Kant: tal tarea excede por mucho los márgenes de análisis de este artículo. En todo caso, lo que habremos de mostrar son ciertos aspectos de la postura de Kant sobre la veracidad que, por un lado, no se discuten con mucha frecuencia, y que, por otro lado, son claves para entender la verosimilitud de lo que él defiende.

Ahora bien, a fin de abordar de modo cabal nuestro tema, es conveniente reparar primeramente en otro tópico: la terminología empleada por Kant para estudiar la problemática. En efecto, Kant hace varias distinciones, tanto en el ensayo aludido como en otras de sus obras, que son de vital importancia para entender el particular tipo de caso que descalifica o censura. Podría decirse que existen varios términos que describen prácticas o fenómenos, en mayor o menor medida, relacionados con la mentira, pero que no pueden considerarse en ningún sentido como equivalentes. Así pues, vemos que Kant utiliza el término alemán *Lüge* y el término latino *mendacium*, que nosotros traduciremos como *mentira*, para referirse a una aseveración deliberadamente falsa que va en contra del deber de ser justo. Cuando una aseveración deliberadamente falsa *no* va en contra del deber de ser justo, Kant emplea otro término, a saber, *falsiloquium* (*Metaphysik der Sitten* [MS], VI, 238n)⁴, que nosotros traduciremos como *falsedad*. Por otra parte, Kant utiliza los términos alemanes *Aussage* y *Deklaration* como sinónimos del término latino *declaratio* —el cual nosotros traduciremos en castellano como *declaración*— para referir una aseveración emitida en un contexto jurídico en el cual los otros están facultados para responsabilizar jurídicamente al hablante y

⁴ Citaremos a Kant conforme a la edición clásica de la Real Academia Prusiana de las Ciencias, actualmente Academia Alemana de las Ciencias, refiriendo el volumen y la página correspondientes.



someterlo a cargos penales o civiles si lo aseverado es falso. Una aseveración cuenta como declaración cuando su veracidad es exigida por las leyes racionales del derecho a fin de garantizar la libertad de todos bajo una ley universal. Ejemplos de declaración son el testimonio hecho bajo juramento en una corte de justicia para ser tomado como probatorio, las promesas o garantías contenidas en los términos de un contrato, y las declaraciones de los políticos, gobernantes y estadistas ante la opinión pública —casos todos ellos en los que hemos de ahondar más adelante—. Es importante tener en cuenta lo anterior, pues sólo estas distinciones permiten realizar con congruencia la siguiente afirmación: no toda aseveración deliberadamente falsa es una mentira, en el sentido de ser violación de un deber de derecho (*Kritik der praktischen Vernunft* [KpV], V, 44; MS, VI, 238, 254, 258, 272, 303-304 y 366). Veamos ahora cuál es el sustento teórico sobre el cual reposa dicha tesis.

2. El principio supremo del derecho y el espacio público

Lo primero que hay que observar es que para Kant existe un principio fundamental que rige la coexistencia de las distintas libertades humanas dentro de un contexto comunitario. Éste no es otro que el Principio Supremo del Derecho (*Allgemeines Prinzip des Rechtes*), el cual está formulado en la *Metafísica de las costumbres* de la siguiente manera: «Toda acción es conforme a derecho si puede coexistir con la libertad de todos y cada uno de acuerdo a una ley general, o, si basada en su máxima, la libertad de decisión de cada uno puede coexistir con la libertad de todos y cada uno de acuerdo a una ley general» (MS, VI, 230)⁵. Más adelante, en esa misma obra, Kant afirma que «en sentido jurídico sólo debe llamarse mentira a la falsedad que daña inmediatamente a otro en su derecho»⁶. Si relacionamos esa tesis con lo que más adelante se discute en la sección de la *Doctrina de la virtud* (MS, VI, 429-431), podemos comprender, por un lado, que (1) toda mentira lesiona a la humanidad, en la propia persona y en la de los demás

⁵ Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann. (Además de la traducción, presentaremos las citas en alemán cuando se trate de un pasaje relevante para nuestra interpretación, o bien, en su defecto, presentaremos ciertos términos alemanes en paréntesis, cuando esto sea necesario para aclarar un punto concreto).

⁶ Im rechtlichen Sinne aber will man, dass nur diejenige Unwahrheit Lüge genannt werde, die einem anderen unmittelbar an seinem Recht Abbrucht tut [...].



y que, en consecuencia, toda mentira está sujeta a una evaluación desde un punto de vista moral; y, por otro lado, que (2) sólo un determinado tipo de mentiras caen bajo la penalización y el escrutinio jurídicos. Las mentiras que caen bajo la evaluación jurídica son aquellas que, en efecto, lesionan la libertad del otro de un modo bastante particular. Aclarar el hecho de que se trata de un tipo muy particular de lesión es crucial para nuestra interpretación, pues resulta obvio que, con excepción hecha de los casos sumamente atípicos, casi toda mentira soslaya, aunque sea mínimamente, la capacidad de pensamiento y de acción de las personas⁷. En concreto, las mentiras que censura el derecho son aquellas que lo despojan a uno de algo que es de su propiedad —como lo puede ser un objeto material, o bien, el compromiso de otros a actuar de un modo previamente estipulado—⁸ o de una decisión que uno está legitimado a realizar, o que apuntan directamente en contra de las condiciones mismas bajo las que el derecho puede sustentarse. Ahora bien, para que una evaluación jurídica pueda efectuarse en esta materia, deben existir elementos materiales que le permitan a una autoridad

⁷ La postura de que hay acciones como la mentira que pueden considerarse como malas en sí mismas ha sido denominada por Shapiro como la «tesis deontológica» en un artículo relativamente reciente sobre la mentira en Kant (Shapiro 2006). Pensamos que esta sugerencia de Shapiro es correcta. No obstante, de cara a una consideración jurídica, la tesis deontológica no puede ser importada sin más, pues de lo contrario no se podrían distinguir los diferentes tipos de lesión que pueden tener las acciones —incluso, no se podrían distinguir los casos donde ciertas lesiones no pueden ser penadas por el derecho—. Este punto, como se intentará mostrar más adelante, respalda aún más nuestra tesis de que es importante considerar el tema de la mentira en *VRL*, al menos en un principio, como uno de naturaleza jurídica. Por otro lado, en la misma línea temática, cabe apuntar aquí la argumentación interesante de Simpson, la cual no parte de los principios kantianos pero llega a conclusiones semejantes sobre el reprochable carácter intrínseco de la práctica de la mentira. Este filósofo afirma lo siguiente: «When I lie to you I do not just treat you as an object to be deceived, regarding you as an obstacle or a means to an end. When I lie to you I engage, at the core of the lie, the mutuality of our personhood. I do not just dismiss you as a person. I appeal to you as a person, and then use that against you. Lying has the moral intensity it does because it draws on and abuses the core of interaction and communality» (Simpson 1992).

⁸ En efecto, de acuerdo con Kant, uno puede llegar a ser propietario de los «actos» (*Taten*) que han de realizar los otros cuando, por ejemplo, lo que se establece en un contrato es un intercambio que todavía no se ha llevado a cabo. «Así pues, mediante el contrato adquiero la promesa de otro (no lo prometido) y, sin embargo, algo añadido a mi haber exterior; he llegado a ser más *rico* (*locupletior*) al adquirir una obligación activa de la libertad del otro» (*MS* 274). Quienes explican con gran claridad esta particular concepción de la propiedad son König (1999) y Byrd (2002). Esto, como se verá más adelante —en concreto, en el apartado IV y la nota dieciocho del presente artículo— contrasta con la posición de Constant —la cual Kant rechaza— de que uno pueda ser propietario de la verdad de algo.



determinar si uno ha incurrido en una mentira. Por lo general, en la mayoría de los sistemas jurídicos, este tipo de aseveraciones son juzgadas mediante la revisión de un contrato establecido entre las partes, o bien mediante la declaración jurada de uno frente a una autoridad calificada. Es justamente este tipo de casos particulares donde lo que uno dice puede contar como una *declaración*, en el sentido que antes hemos precisado. Eso, por su parte, contrasta ostensiblemente con las *falsedades* que pueden estar libres de pena jurídica. Al hablar Kant de la libertad como el único derecho innato que poseemos los seres humanos, elabora un recuento de todas las cosas que podemos hacer sin represalias por parte de la ley, entre las cuales incluye la siguiente:

[L]a facultad de hacer a otros lo que en sí no les perjudica en lo suyo, si ellos no quieren tomarlo así; como por ejemplo, comunicar a otros el propio pensamiento, contarles o prometerles algo, sea verdadero y sincero, o falso y doble (*veriloquium aut falsiloquium*) porque depende de ellos solamente querer creerle o no (MS, VI, 238)⁹.

Por mencionar un simple caso, si uno le comenta incidentalmente a otra persona que la casa que uno posee tiene tales o cuales favorables características, será decisión de la otra persona creer en la palabra de uno y, sobre todo, será completamente su responsabilidad realizar algún tipo de acción con base en tal información. Por el contrario, si uno tiene el interés de vender una casa, y uno miente a la otra persona sobre las características de la misma, uno ha quebrantado una obligación jurídica y uno es responsable ante la ley por la falsedad de lo dicho. Para Kant, en el contexto del derecho, una declaración es una aseveración en cuya veracidad uno está autorizado a confiar. Cuando la declaración es falsa, la mentira atenta en un sentido muy específico en contra del sistema del derecho, el cual tiene como principio la coexistencia de la propia libertad con la de todos los otros bajo una ley universal. Si alguien miente en una corte de justicia, no sólo viola el derecho de su adversario, sino también el sistema del derecho por entero, el cual presume la veracidad de las declaraciones hechas en los procesos legales.

⁹ [E]ndlich auch die Befugnis, das gegen andere zu tun, was an sich ihnen das Ihre nicht schmälert, wenn sie sich dessen nur nicht annehmen wollen, dergleichen ist, ihnen bloss jene Gedanken mitzuteilen, ihnen etwas zu erzählen oder zu versprechen, es sei wahr und aufrichtig, oder unwahr und unaufrichtig (*veriloquium aut falsiloquium*), weil es bloss auf ihnen beruht, ob sie ihm glauben wollen oder nicht [...].



Repararemos con más detalle en esto en los siguientes apartados. Por lo pronto, para ir perfilando la dirección a la que ha de encaminarse nuestra argumentación, es necesario decir que para Kant el sistema entero del derecho contractual está estructurado en torno a la veracidad de las declaraciones empeñadas en los contratos. Cuando uno profiere una declaración mendaz, uno hace que los derechos basados en los contratos sean nulos y sin efecto. Las leyes racionales del derecho exigen la veracidad de las declaraciones, so pena de privar a toda declaración de su validez y desvirtuar las condiciones en las que podemos coexistir y confiar unos en otros. No puede ser conforme a derecho hacer declaraciones mendaces «puesto que no es compatible con la universalidad de una ley natural dejar que valgan como probatorios enunciados intencionalmente falsos» (*KpV*, V, 44)¹⁰. El derecho es esa praxis racional que encierra en sí todo aquello que es necesario para garantizar nuestra libertad externa bajo una ley universal, la cual implica la conservación y el disfrute de las cosas que nos pertenecen. La veracidad al hacer declaraciones es una de las condiciones elementales de este orden de convivencia. En otras palabras, el derecho es el marco racional que nos permite comprender, justificar y corregir cualquier tipo de entendimiento o acuerdo entre personas del que dependa su libertad externa (incluyendo, por supuesto, las instituciones y las leyes).

Es precisamente esta estrecha y crucial dependencia del derecho en la veracidad lo que ocupa a Kant en su argumentación en *VRL*. Existen otros temas que, ocasionalmente, también aparecen en dicho ensayo, pero ninguno tiene tanta importancia como el de afirmar que todo aquello que ha de contarse como una declaración ha de interpretarse, necesariamente, como una aseveración verdadera. Para entender en toda su amplitud por qué esto es así, sin embargo, será necesario atender primeramente a ciertos hechos históricos y al contexto mismo de discusión del ensayo.

3. Contexto histórico e intelectual de la disputa entre Benjamin Constant e Immanuel Kant

Henry Benjamin Constant de Rebecque (1767-1830) —el interlocutor al cual Kant busca responder en *VRL*— fue un jurista y político francés que en mayo

¹⁰ Denn es kann nicht mit der Allgemeinheit eines Naturgesetzes bestehen, Aussagen für beweisend und dennoch als vorsätzlich unwahr gelten zu lassen.



de 1796 publicó un folleto bajo el título *Des réactions politiques*. El impresor y comerciante de libros originario de Kiel y residente en París Karl Friedrich Cramer (1752-1807) tradujo al alemán el folleto y lo publicó en 1797, incluido en la revista que él editaba bajo el nombre de *Frankreich*. Por lo general, se piensa que el escrito de Constant fue una respuesta directa a la lectura de la *Metafísica de las costumbres* de Kant¹¹, la cual a su vez fue publicada en dos entregas: la primera parte del libro, titulada *Doctrina de la justicia*, se publicó en enero de 1797 y la segunda parte, titulada *Doctrina de la virtud*, se publicó en agosto de ese mismo año¹². Por ese mismo hecho tan elemental, resulta a todas luces claro que Constant no pudo haber leído directamente ninguna parte de la *Metafísica de las costumbres* para la publicación de su escrito, por lo que todo hace suponer que fue el propio Cramer quien informó a Constant de las principales directrices del pensamiento kan-

¹¹ Otro desafortunado factor que ha oscurecido la verdadera naturaleza jurídica de la discusión es que gratuitamente se cree que el escrito de Constant estuvo pensando, desde su misma concepción inicial, como una crítica directa y frontal a la filosofía moral de Kant. No hay nada más lejano a la realidad. El escrito de Constant —como su propio título original lo indica— versa principal y fundamentalmente sobre las reacciones políticas acaecidas en Francia posteriormente a la Revolución de 1789. Haciendo un breve resumen, podemos decir que el escrito habla sobre la posibilidad de renovar las instituciones que rigen la vida de los pueblos, de los distintos tipos de coacción legítimos e ilegítimos que existen, del papel de los escritores e intelectuales como conciencias críticas de su sociedad, de los excesos que deben evitarse en una comunidad ilustrada (despotismo y monarquía moderada), y de los principios de convivencia generales y la recta aplicación práctica de los mismos. Constant aborda ese último tema en el capítulo octavo de su escrito, dentro del cual aparecen las alusiones relativas al pensamiento de Kant —las cuales, dicho sea de paso, son muy pocas y, como explicamos un poco más adelante, indirectas y vagas—. El capítulo que contiene el supuesto debate con Kant está enmarcado en el contexto general de una discusión política sobre los principios sociales y su aplicabilidad —p. ej. Constant discute ahí por qué no puede introducirse la noción de igualdad bruscamente en las sociedades donde existe un sistema nobiliario, y por qué los hombres, en sociedades con un gran número de miembros, deben concebir que ellos hacen las leyes, pero por medio de representantes—. Otro punto que refuerza el carácter más amplio de la discusión de Constant lo evidencia el hecho de que Cramer haya traducido al alemán el escrito bajo el título de *Frankreich*, pensando seguramente que era un indicador bastante preciso de la situación general en Francia en esa época. Nosotros hemos consultado la glosa que Caimi hizo de la obra de Constant y la traducción que hizo Caimi del capítulo octavo de la misma —capítulo del que Kant extrajo todas las citas para su propio ensayo— (Caimi 1987).

¹² En castellano, el más competente y accesible tratamiento sobre la historia del texto de la *Metafísica de las costumbres* sigue siendo el texto introductorio de Adela Cortina a su lograda traducción de tal obra (Kant 1986). Por otro lado, un texto todavía útil para entender el contexto intelectual en Prusia en el contexto en el siglo XVIII es el de Gooch (1966), y para comprender, ya de modo más concreto, el propio contexto de Kant un texto indispensable es la biografía que Kuehn (2002) escribió sobre el filósofo.



tiano. La conjetura de que esto fue así se refuerza todavía más por el hecho de que Constant no le llama explícitamente a Kant por su nombre en el ensayo, sino que vagamente se refiere a él como «un filósofo alemán». Kant, no obstante, habría recibido por parte de Cramer la confirmación de que efectivamente Constant estaba aludiendo a él (*VRL*, VIII, 425n).

Por lo anterior, se puede apreciar que, en todo caso, el responsable directo de que los términos entre los interlocutores no quedaran del todo claros fue el propio Cramer, el cual, en su calidad de editor y publicista literario, seguramente tenía el interés de suscitar una gran polémica entre dos de las figuras intelectuales más reconocidas de la época. Nosotros, en retrospectiva, no podemos hacer otra cosa más que lamentar que esto haya sido así, pues una comunicación directa entre los autores seguramente habría conducido a un debate mucho más informado y con alcances más amplios. Por desgracia, ése no ha sido el caso, razón por la cual, en principio, tenemos que conformarnos con la interpretación que tenía Constant de Kant —repetimos, mediada y posiblemente tergiversada por Cramer—, la cual se resume en lo esencial en la siguiente tesis:

El principio moral según el cual es un deber decir la verdad, si se tomase de manera aislada e incondicionada, haría imposible toda sociedad. La prueba de ello la tenemos en las muy inmediatas consecuencias que ha extraído de este principio un filósofo alemán, quien llega a afirmar que sería un crimen la mentira dicha a un asesino que nos preguntase si un amigo nuestro, perseguido por él, se había refugiado en nuestra casa (citado en *VLR*, VIII, 425)¹³.

El único escrito en donde Kant menciona un ejemplo parecido al que Constant le adjudica es en la *Doctrina de la virtud*. Sin embargo, como ya hemos mencionado, el jurista francés no pudo haber leído en directo la segunda parte de la

¹³ Extracto de la traducción de Cramer que el propio Kant cita en su ensayo. El texto que presenta allí es el siguiente:

Der sittliche Grundsatz: es sei eine Pflicht, die Wahrheit zu sagen, würde, wenn man ihn unbedingt und vereinzelt nähme, jede Gesellschaft zur Unmöglichkeit machen. Den Beweis davon haben wir in den sehr unmittelbaren Folgerungen, die ein deutscher Philosoph aus diesem Grundsatz gezogen hat, der so weit geht zu behaupten: daß die Lüge gegen einen Mörder, der uns fragte, ob unser von ihm verfolgter Freund sich nicht in unser Haus geflüchtet, ein Verbrechen sein würde.



Metafísica de las Costumbres, pues ésta se publicó un año después de que el propio Constant publicara en Francia su escrito. La única posibilidad de que Constant tuviera noticia del pensamiento de Kant, en esta materia en concreto, es mediante una comunicación con Cramer, quien probablemente tuvo la posibilidad de dialogar con Kant sobre la obra que este último tenía en preparación. Es precisamente en ella donde el filósofo habla de un ejemplo con unos cuantos elementos similares, aunque, como se comprenderá inmediatamente, muy distinto en su naturaleza:

Cuando digo algo falso en asuntos serios, en que se trata de lo mío y lo tuyo, ¿he de responsabilizarme de todas las consecuencias que resulten de ello? Por ejemplo, el dueño de una casa ha dado orden de que, si cierto hombre preguntara por él, digan que no está en casa. El criado lo hace, pero con ello da lugar a que aquél se escape y cometa un gran delito que, de lo contrario, hubiera impedido la guardia enviada contra él. ¿En quién recae la culpa (según principios éticos)? Ciertamente también sobre este último, que violó un deber para consigo mismo con una mentira, cuyas consecuencias le atribuye su propia conciencia moral (*MS*, VI, 431)¹⁴.

Como se puede apreciar, las cuestiones tratadas en una y otra cita son radicalmente distintas. Constant acusa a Kant de no considerar que los principios generales de la convivencia humana necesitan a su vez de restricciones o consideraciones intermedias que nos orienten en su aplicación pues, de lo contrario, se cometerían absurdos o despropósitos como el caso en el que llega a pensarse que hay que decirle la verdad a un asesino que persigue a una posible víctima. Mientras que Kant, por su parte, sólo defiende en el pasaje antes mencionado algo mucho más modesto: que uno tiene una responsabilidad por las consecuencias que se desprendan de las mentiras que uno diga —como sucede en el caso en el que uno encubre a un asesino— y, que por el solo hecho de mentir,

¹⁴ Im wirklichen Geschäften, wo es aufs Mein und Dein ankommt, wenn ich da eine Unwahrheit sage, muss ich alle die Folgen verantworten, die daraus entspringen möchten? Z.B. ein Hausherr hat befohlen: dass, wenn ein gewisser Mensch nach ihm fragen würde, er ihn verleugnen solle. Der Dienstbote tut dieses: veranlasst aber dadurch, dass jener entwischt und ein grosses Verbrechen ausübt, welches sonst durch die gegen ihn ausgeschickte Wache wäre verhindert worden. Auf wen fällt hier die Schuld (nach ethischen Grundsätzen)? Allerdings auch auf den letzteren, welcher hier eine Pflicht gegen sich selbst durch eine Lüge verletze; deren Folgen ihm nun durch sein eigen Gewissen zugerechnet werden.



uno ha violado un deber ético para consigo mismo. Salvo la incidental referencia a un asesino a modo de ejemplo, no hay elemento alguno para pensar que en estos pasajes se abordan las mismas temáticas.

Por ese motivo, resulta todavía más sorprendente y, sobre todo, más desconcertante que, en el propio pie de página inicial de *VRL*, Kant reconozca haber dicho —en algún lugar de su obra que él mismo se declara incapaz de recordar— lo que Constant le adjudica (*VRL*, VIII, 425n). En términos propios de la filosofía y la retórica clásicas, podríamos decir que Kant cometió un grave error dialéctico al aceptar como premisa verdadera lo que su interlocutor le imputaba¹⁵. Las más dispares teorías se han presentado para explicar por qué Kant hizo tal cosa, entre las cuales habría que resaltar, únicamente para ilustrar los radicales extremos a los que se ha llegado en la materia, la de quien opinaba que el filósofo sólo habría podido aceptar polemizar sobre esta cuestión por el temperamento obstinado y recalcitrante que se le habría desarrollado por su edad y por el simple hecho de ser alemán¹⁶. Aun hoy en día, no tenemos elementos suficientes para determinar qué lo indujo a ello, pero independientemente de ello, es razonable suponer que vio en esta polémica una oportunidad para clarificar aspectos importantes sobre las implicaciones de una declaración dentro de un marco jurídico, y puede decirse también que, en términos generales, encon-

¹⁵ Esto opina Wood (2008), a quien seguimos enteramente en este punto. Nosotros calificamos como «grave» el hecho de haber aceptado ese ejemplo dentro de la argumentación porque, como se verá más adelante, esto ha sido un factor que ha oscurecido el punto principal que Kant buscaba defender, a saber, que las declaraciones han de concebirse e interpretarse, por su propio concepto, como verdaderas, y es así como el sistema del derecho las exige.

¹⁶ Tal es la opinión de Paton (1954). Además de afirmar gratuitamente esa disparatada teoría sobre la personalidad del filósofo, Paton hace una interpretación de la discusión basada completamente en la acusación de Constant a Kant —la cual él mismo termina por suscribir— de no distinguir los principios generales de las condiciones de su aplicación. Tal postura es, a nuestro entender, completamente falsa, pero no podemos detenernos a desmentirla aquí, sino que únicamente remitiremos a los ya mencionados trabajos de Korsgaard, Herman y Hill Jr. En particular, creemos que una atención cuidadosa a la distinción entre imperativos y máximas permite a uno hacer frente a las críticas que afirman que Kant no distinguió entre el orden teórico de los principios morales y el orden práctico de su aplicación.

Por otro lado, es importante resaltar que este trabajo de Paton ha sido uno de los que más han contribuido a presentar en el mundo anglosajón una imagen completamente equivocada de *VRL*, pues éste fue el primer escrito en inglés sobre este opúsculo que apareció en la prestigiosa revista *Kant-Studien*.



tró la posibilidad de ilustrar ciertos puntos clave sobre su concepción de la veracidad y del derecho, los cuales, efectivamente, contrastaban bastante con las apreciaciones de Constant. A continuación revisaremos los argumentos que Kant emplea con el propósito de defender su postura.

4. Revisión crítica de la idea de Constant sobre el «derecho a la verdad»

Constant recrimina a Kant porque, según él, el filósofo no aprecia que los principios de convivencia o bien, dicho de modo más específico, los principios propios del derecho requieren, forzosamente, de consideraciones secundarias o restricciones para su recta aplicación. Esto abarcaría, entre otras cosas, uno de los conceptos más fundamentales de Kant, tal como lo es el concepto de deber. En estos términos, Constant llega a afirmar lo siguiente:

Es un deber decir la verdad. El concepto de deber es inseparable del concepto de derecho. Deber es lo que en un ser corresponde a los derechos de otro. Allí donde no hay derechos, no hay deberes. Decir la verdad es, entonces, un deber; pero sólo para con quien tiene derecho a la verdad. Pero ningún hombre tiene derecho a una verdad que perjudica a otros (citado en *VRL*, VIII, 426)¹⁷.

Al menos por lo que toca a los principios básicos de su filosofía jurídica, podría parecer en primera instancia que Kant no tendría objeción alguna hacia lo dicho por Constant aquí. Después de todo, Kant sostiene que el Estado es el único sostén firme que puede garantizar el derecho a la propiedad privada y la coexistencia de las distintas libertades individuales. Sin embargo, de ninguna de estas cosas se infiere que a uno pueda «corresponderle» la verdad legítimamente o, lo que es lo mismo, que uno pueda ser «propietario de la verdad», como si se tratara de un objeto material, y que uno pueda, en función de dicha propiedad, tener un dere-

¹⁷ Es ist eine Pflicht, die Wahrheit zu sagen. Der Begriff von Pflicht ist unzertrennbar von dem Begriff des Rechts. Eine Pflicht ist, was bei einem Wesen den Rechten eines anderen entspricht. Da, wo es keine Rechte gibt, gibt es keine Pflichten. Die Wahrheit zu sagen, ist also eine Pflicht; aber nur gegen denjenigen, welcher ein Recht auf die Wahrheit hat. Kein Mensch aber hat Recht auf eine Wahrheit, die anderen schadet.



cho privilegiado a ella del que todas las demás personas carecerían. Kant no ve modo alguno en que un derecho o una posesión exclusiva de la verdad pueda legitimarse jurídicamente. En el descabellado supuesto de que eso pretendiese efectuarse, eso supondría un acuerdo de voluntades en el cual se explicitara que la verdad respecto de determinada situación o tema es propiedad exclusiva de alguien, como si se tratara de un hecho del mundo del cual sólo el supuesto propietario podría tener noticia¹⁸. Pero eso, curiosamente, implicaría una contradicción performativa: la persona que quisiera ser propietaria exclusiva de la verdad de algo —entendiendo por esto un acceso *exclusivo* epistémico a ella— bajo fundamentos de derecho, tendría que anunciarle a alguien más, ya sea una autoridad o a otras personas, que él quiere ser propietario exclusivo de la verdad de algo, pero al hacer ese anuncio ya les estaría dando un acceso a esa verdad que no pretendía compartir, lo cual justamente terminaría por minar su propósito inicial¹⁹. Por ello mismo, tocaría a su supuesto propietario determinar arbitrariamente que el objeto que él posee es verdadero, y que nadie más tiene la posibilidad de hacer un reclamo de alguna índole sobre el mismo, pero el determinar de tal forma que algo es propiedad de uno es un acto que, en sí mismo, no puede generar obliga-

¹⁸ Esto lo afirma explícitamente Kant —cosa que ha pasado desapercibida a muchos—, pero lo dice un poco más adelante: «[L]a verdad no es una posesión a la cual pueda adjudicársele derecho a uno, y negársele derecho a otros» (Wahrheit Kein Besitztum ist, auf welchen demeinigen das Recht verwilligt, anderen aber verweigert werden könne) (*URL*, VIII, 428).

¹⁹ Se podría alegar que uno puede buscar ser propietario de cierta información sin explicitar claramente cuál es de forma específica, pero creemos que de ello se desprenderían enormes dificultades legales —piénsese tan sólo en el hipotético caso de alguien que quisiera hacerse propietario de una casa pero sin explicitar de qué casa se trata—. En todo caso, podría garantizarse la propiedad de ciertos medios que contengan el acceso a cierta información, pero como se ve, la información como tal ni tampoco la verdad en ella contenida serían en sí el objeto de la propiedad. Por otra parte, la postura de Constant sobre este punto no sugiere que el jurista francés concibiera esta posibilidad: el hecho de que uno pueda, a juicio de Constant, tener bases jurídicas para reclamar que se respete el derecho de uno a cierta verdad no deja margen para pensar que uno pueda ser propietario de una verdad en un nivel de generalidad tan vago.

²⁰ Existen, por supuesto, ciertos casos límite que quizás podrían hacer a uno dudar sobre si uno puede ser propietario de la verdad. Pensemos, por ejemplo, en la patente de un producto farmacéutico: podría decirse que el científico que registró la patente tiene un derecho sobre la fórmula que descubrió, de modo tal que si un empleado suyo comienza a distribuirla y a comercializarla con otra firma, el dueño de la patente, en tal situación, tendría un legítimo fundamento legal para reclamar las acciones de su empleado. Aun en ese caso donde la verdad no estaría sujeta a la arbitrariedad —dirección en la que apunta, en parte, el reclamo de Kant—, sería raro pensar —y, en realidad, no lo hacemos— que el científico sea propietario *de la verdad de la fórmula*, como si se tratase de un hecho del mundo del cual él, de un modo fundado en el derecho, tuviera un acceso epistémico exclusivo.



ciones jurídicas de ningún tipo²⁰. Éstas son las enormes complicaciones de fondo por las cuales Kant, con justa razón, considera que tal concepción de la verdad como derecho o como propiedad conduciría a una lógica curiosa (*seltsame Logik*) por no decir imposible (*VRL VIII, 426*).

Después de negar que la verdad sea un derecho que le pueda corresponder a otro, Kant afirma que las verdaderas cuestiones de fondo a tratar —las cuales Constant no habría advertido del todo bien— serían las siguientes:

Ahora bien, la *primera cuestión* es: si al hombre, en los casos en los que no puede eludir una respuesta con sí o no, *le está permitido* (si tiene derecho a ser mendaz). La *segunda cuestión* es: si él no está inclusive obligado, en una determinada declaración a la cual lo fuerza una coacción injusta, a ser mendaz para impedir un crimen que lo amenaza en su persona o en la de otro (*VRL, VIII, 426*)²¹.

Kant plantea primeramente si, en los casos en los que no podemos eludir responder a quien nos interroga, estamos autorizados, bajo las leyes que ampara el derecho, a responder con un «sí» o con un «no» falsos. Que se trata ésta de una cuestión eminentemente jurídica lo confirma el hecho de que Kant explica que lo es en una nota a pie en esa misma página, donde incluso se esfuerza por dis-

En todo caso, pensamos que lo único que él tiene es un derecho a la comercialización del producto elaborado con esa fórmula y que, en vistas a sus propios intereses privados, está en su derecho de no revelar la fórmula al público en general o a otras empresas farmacéuticas. Pero no hay nada contra razón ni contra derecho que impida a otro científico, en su propia praxis, llegar a descubrir la fórmula, si bien, ciertamente, no tendría el mismo derecho a comercializarla.

Posiblemente, existan casos semejantes donde objeciones de esta índole puedan plantearse, sobre todo en el caso de la privacidad en las relaciones personales. Por desgracia, éste no es el espacio adecuado para revisarlas. Lo que puede afirmarse con certeza es que Kant concibió una teoría de la veracidad que es totalmente independiente de la concepción de que la verdad pueda ser propiedad de alguien, y esa teoría es, como veremos a continuación, atractiva en varios de sus aspectos, y mucho menos contraintuitiva de lo que suele pensarse.

²¹ Nun ist die *erste Frage*: ob der Mensch, in Fällen, wo er einer Beantwortung mit Ja oder Nein nicht ausweichen kann, die *Befugnis* (das Recht) habe, unwahrhaft zu sein. Die *zweite Frage* ist: ob er nicht gar verbunden sei, in einer gewissen Aussage, wozu ihn ein ungerechter Zwang nötigt, unwahrhaft zu sein, um eine ihn bedrohende Missetat an sich oder einem anderen zu verhüten.

²² «No quiero llevar aquí el principio a tanto rigor que diga: 'la mendacidad es transgresión del deber para consigo mismo'. Pues este principio pertenece a la ética (Denn dieser gehört zur Ethik; hier aber ist von einer Rechtspflicht die Rede). La doctrina de la virtud considera en aquella transgresión tan sólo la *indignidad*, reproche del cual se hace merecedor el mentiroso» (*VRL, VIII, 426n*).



tinguir esta problemática de una de índole ética²². Por otra parte, la segunda discusión que apunta Kant atañe más bien a si estamos obligados, ante la amenaza de una coacción injusta, a decir una mentira que impida la realización de un perjuicio en contra de nosotros o en contra de alguien más. Se ve pues que, por un lado, lo que se busca discutir es la *permisibilidad* de la mentira ante un cuestionamiento frontal de un tercero y, por otro lado, la *obligatoriedad* de la mentira ante la posibilidad de consecuencias que nosotros consideremos como indeseables o incluso como éticamente lamentables.

Si bien Kant anuncia con claridad en ese pasaje que una y otra cuestión son distinguibles entre sí y, hasta cierto punto, independientes, lo que nosotros apreciamos como lectores es que el tratamiento que le da a ambas temáticas en las breves páginas del ensayo dista mucho de respetar ese criterio. Más bien, encontramos un desarrollo que, continuamente, oscila entre uno y otro tema, lo cual enriquece en ocasiones los alcances teóricos de lo que pretende decir, pero también ha propiciado una poca comprensión de la postura que él busca defender. Nosotros, a continuación, lo que intentaremos ofrecer es una reconstrucción del ensayo en la cual, en la medida de lo posible, se separe una de otra cuestión. Creemos que, procediendo así, alcanzaremos una mayor exactitud expositiva y que esto puede explicar mejor la naturaleza de la noción kantiana de declaración (*Aussage*), así como la doctrina de la imputabilidad que de la misma se desprende.

5. Las declaraciones y la posibilidad de la mentira

Kant no tiene reparo en decir que respetar la veracidad de las declaraciones es un deber jurídico que nosotros tenemos para con todos los hombres.²³ Si nosotros partimos de la noción de que se trata de un deber jurídico, naturalmente tendemos a remitirnos a la *Metafísica de las costumbres* de Kant, donde se hace una distinción precisa entre esos deberes y los deberes éticos. Para aclarar adecuadamente esta clase de deber y, sobre todo, el deber jurídico particular que supone el respeto a las declaraciones, conviene recordar los fundamentos de esa distinción. Nos permitimos hacer aquí una breve exposición al respecto.

²³ Véase la nota anterior donde citamos el pasaje en el cual Kant mismo explica la naturaleza jurídica del tema.



En la *Metafísica de las costumbres*, Kant advierte que toda legislación comprende dos elementos: el primero es una *ley* que presenta como objetivamente necesaria la acción que debe suceder convirtiendo así la acción en deber; el segundo elemento es un *móvil* que liga subjetivamente el arbitrio con la representación (*MS*, VI, 218). Por medio del primer elemento la acción se presenta como deber y por medio del segundo la obligación de obrar se une al sujeto. Atendiendo a los móviles las legislaciones pueden ser diferentes. Hay que distinguir, por una parte, la legislación que hace de una acción un deber y de dicho deber un móvil, la cual recibe el nombre de *legislación ética*. Por otra parte, está la legislación que no incluye al móvil en la ley y, por ende, admite también otro móvil distinto de la idea misma del deber, la cual recibe el nombre de *legislación jurídica*. Se llama *legalidad* de una acción a la mera concordancia o conformidad de la acción con la ley sin tener en cuenta los móviles de dicha acción; en cambio, se llama *moralidad* de una acción a la concordancia de la acción con la ley en la que la idea misma del deber es el móvil de la acción (*MS*, VI, 219).

Ahora bien, en directa relación con lo anterior, Kant explica todos nuestros deberes en términos de libertad: los deberes de justicia surgen de la idea de *libertad externa*, en tanto que los deberes de virtud están dirigidos a la adquisición de la *libertad interna*. Desde el punto de vista de la libertad, los deberes se pueden clasificar en externos e internos, correspondiendo éstos a deberes de justicia y deberes de virtud respectivamente. Deberes de justicia y deberes de virtud *se distinguen por el tipo de legislación y el modo de obligación* propio de cada uno de ellos. Los deberes nacidos de la legislación jurídica —p.ej. el deber de respetar un contrato— sólo pueden ser externos puesto que esta legislación no exige que la idea del deber —un móvil interno— sea por sí misma el fundamento determinante del arbitrio del agente. Por ende, estos deberes son *legislados externamente* y podemos vernos obligados a acatarlos por alguien distinto a nosotros mismos. En cambio, la legislación ética convierte también en deberes acciones internas, pero sin excluir las externas —afectando así a todo lo que es deber en general, de modo que los deberes jurídicos son indirectamente deberes éticos o de virtud—. Precisamente porque la legislación ética incluye en su ley el móvil interno de la acción, cuya determinación no puede desembocar en una legislación externa, la legislación ética *no puede ser externa*, aunque admita como móviles de su legislación deberes que se desprenden de una legislación externa, en tanto que deberes.



Las declaraciones, en el sentido en el que las hemos explicado, forman una parte esencial de la legislación jurídica, dado que éstas permiten a una autoridad obtener el conocimiento necesario para coordinar la interacción de las libertades externas de los individuos —propósito principal del derecho—, y de presentarse el caso, solventar de modo conveniente cualquier conflicto que entre las mismas pudiera manifestarse. El tema del conflicto es, en este contexto, de vital importancia, puesto que todo lo que va en detrimento de la libertad de una persona es considerado como injusto (*unrecht*) y, por lo mismo, sujeto a coacción, la cual es definida por Kant como el «obstáculo frente a lo que obstaculiza la libertad» (MS, VI, 231). En términos de los móviles de nuestra voluntad, la coacción ha de interpretarse como el fundamento externo por antonomasia que anima a respetar las leyes —si bien no es el único fundamento de determinación posible porque, como hemos apuntado, las leyes y las obligaciones jurídicas también pueden respetarse por motivos virtuosos—. Asimismo, en términos de los conflictos que puedan emanar en una sociedad, la coacción es la intervención que realiza una autoridad para impedir que una injusticia se lleve a cabo.

El error que suelen cometer los juristas —como Kant parece sugerir— consiste en pensar que una injusticia o un daño moral tal como lo es la mentira es reprobable *únicamente* porque ésta va en perjuicio de un tercero, como se manifiesta en la definición que los juristas emplean y que el filósofo aduce como prueba de su equivocado criterio: «*mendacium est falsiloquium in praeiudicium alterius*» (VRL, VIII, 426). Sin embargo, así como negó que la verdad pueda ser propiedad de alguien, así procede Kant también a mostrar que el carácter reprobable de la mentira en las declaraciones, desde una perspectiva jurídica, tiene que ver en realidad con una injusticia mucho más grave. Éste es el pasaje donde aclara ese punto:

La veracidad en declaraciones que no se pueden evitar es un deber formal del hombre para con todos, por muy grande que pueda ser el perjuicio que de ahí resulte para él o para otro; y aunque yo no cometo ninguna injusticia contra aquél que me fuerza injustamente a hacer una declaración, si falseo ésta, sin embargo, con tal falsificación, que por ello también se puede llamar mentira (aunque no en el sentido del jurista), cometo una injusticia *en general* en una parte esencialísima del deber: esto es, provoco que, por lo que depende de mí, las declaraciones no merezcan fe alguna y, por consiguiente, que todos los derechos fundados en contratos caduquen y pierdan



su fuerza; lo cual es una injusticia inferida a la humanidad en general (*VRL*, VIII, 426)²⁴.

Las declaraciones falsas son reprobables porque atentan directamente en contra del derecho mismo, y atentar contra el derecho implica poner en un serio apuro la coexistencia armoniosa entre los seres humanos. En ese sentido, hay elementos suficientes para afirmar que las declaraciones falsas tienen una gravedad *formal* mayor que una injusticia dirigida en contra de una persona particular (*VRL*, VIII, 429). Decimos esto no por el supuesto utilitarista de que un estado de cosas que afecta a un mayor número de gente es más grave o más censurable desde un punto de vista ético que un estado de cosas que afecta a un menor número de gente. El motivo por el cual cabe suponer que las declaraciones falsas pueden llegar a ser tan graves es en realidad de un orden más fundamental: una práctica que atenta contra el derecho mismo pone en riesgo la posibilidad de que *cualquier* injusticia pueda resarcirse, sea esta una injusticia cometida contra un individuo particular, contra un grupo de personas, o bien contra la humanidad en su conjunto. Admitir que las declaraciones puedan falsearse supone quebrantar, en mayor o menor medida, la condición que permite que todas las injusticias puedan repararse, y eso es en sí una injusticia que atenta contra la libertad de todas las personas. Por supuesto, puede ser que la violación de una declaración aisladamente no quebrante el sistema de derecho en su conjunto —en realidad, las acciones o prácticas que llegan a quebrantar el derecho por entero son sumamente excepcionales y, cuando se dan, éstas terminan por destruir a un Estado—, pero las propias exigencias de racionalidad que poseemos los seres humanos nos obligan a respetar las condiciones que rigen la recta interacción de las libertades individuales, y a no considerar nuestras propias circunstancias como «excepciones» que escapan el marco de evaluación de leyes y de principios intersubjetivos.

²⁴ Wahrhaftigkeit in Aussagen, die man nicht umgehen kann, ist formale Pflicht des Menschen gegen jeden, es mag ihm oder einem andern daraus auch noch so grosser Nachteil erwachsen; und, ob ich zwar dem, welcher mich ungerechter weise zur Aussage nötigt, nicht Unrecht tue, wenn ich sie verfälsche, so tue ich doch durch eine solche Verfälschung, die darum auch (obzwar nicht im Sinn des Juristen) Lüge genannt werden kann, im wesentlichsten Stücke der Pflicht *überhaupt* Unrecht: d.i. ich mache, so viel an mir ist, dass Aussagen (Deklarationen) überhaupt keinen Glauben finden, mithin auch alle Rechte, die auf Verträgen gegründet werden, wegfallen und ihre Kraft einbüßen; welches ein Unrecht ist, das der Menschheit überhaupt zugefügt wird.



Como se puede apreciar, toda esta argumentación se desprende de una perspectiva eminentemente jurídica —respaldada por la evidencia textual e histórica del ensayo— de la problemática abordada por Kant. Paradójicamente, el enfoque moral ha sido el que ha prevalecido entre la mayor parte de los comentaristas que se han dado a la tarea de estudiar el caso descrito en *VRL*, y como señalamos antes, esto ha sido muy evidente entre los comentaristas anglosajones. Christine Korsgaard —quien es sin duda la filósofa kantiana más influyente en lengua inglesa en la actualidad, y quien, por lo demás, ha revitalizado de modo muy importante el estudio de Kant con sus destacados trabajos en la materia— ha desarrollado una interpretación de este escrito en esa clave. Según Korsgaard, el motivo por el cual Kant condena la mentira en este ensayo es porque a la persona a quien se le miente —independientemente de si tiene buenos o malos propósitos— no tiene una posibilidad real de asentir al fin para el cual se le está manipulando²⁵. Tal análisis, si bien es muy pertinente en el amplio contexto de la filosofía práctica de Kant, y encuentra un respaldo convincente en varios escritos, en realidad Korsgaard lo importa sin más de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (*GMS*, IV, 429-430) al contexto del caso del asesino en *VRL*. No obstante, en vistas a los elementos textuales e históricos que hemos aducido y a los conceptos propios de la filosofía del derecho kantiana, tal estrategia interpretativa no parece aclarar de modo satisfactorio el deber que aquí se quebranta con el falseamiento de las declaraciones —las cuales, dicho sea de paso, Korsgaard no advierte que tengan un sentido técnico en el vocabulario kantiano—. Por supuesto, no negamos que haya elementos que pudieron conducir a ella y a otros intérpretes a esa dirección: muy probablemente, entre esos motivos habría que incluir la lesión a la humanidad en su conjunto que se da con esta transgresión, y el carácter incondicional (*unbedingt*) que Kant le atribuye a este deber en específico (*VRL*, VIII, 430), pero hemos visto, por un lado, que la lesión a la humanidad de la que habla Kant aquí es de una índole distinta, y, por otro lado, que el cumplimiento de este deber particular es indispensable para la existencia misma del derecho, así como para la derivación de todas las otras obligaciones jurídicas.

Después de revistar estos argumentos, creemos haber mostrado las principales ventajas de leer la postura de Kant desde esa óptica. Ahora bien, podría

²⁵ Korsgaard (1996).



dar la impresión de que pensamos que no existe ningún elemento controversial en el ensayo, y de que sugerimos que todas las personas que con anterioridad lo leyeron, sean éstas especialistas o no en la obra del filósofo, se escandalizaron sin razón o motivo algunos. Ésa no es, de ninguna forma, nuestra percepción del caso. ¡Por supuesto que pensamos que hay un motivo de escándalo! Sin embargo, creemos que éste se entenderá mejor ahora, toda vez que hemos hecho las precisiones precedentes. El motivo de controversia en el texto no se encuentra de modo alguno en la postura teórica que Kant intenta defender, sino únicamente en los *medios* que emplea para defenderla, y, de modo más puntual, en el desafortunado manejo que hace del ejemplo que Constant le atribuye. Más aún, puede decirse que la situación que Constant le presenta es, por definición, imposible, a saber: una declaración exigida mediante amenaza por alguien que no es una autoridad. Ése es el verdadero punto esencial de la discusión. Si bien Kant concede la existencia de excepciones en las que las declaraciones no son solicitadas directamente por una autoridad²⁶, no hay motivo alguno para pensar que aquí haya de tratarse de un caso parecido. Al menos no hay nada en los principios de su filosofía del derecho que lo obligue a comprometerse con la posición de que cualquier persona que de súbito irrumpa en nuestro hogar pueda reclamar de nosotros una declaración.

De todos los términos conceptuales con los cuales Kant se refiere a la mentira, parecería seguirse más bien que una declaración reclamada en esas circunstancias es imposible. Por ejemplo, en los apuntes de sus lecciones de ética, Kant llega a abordar el caso en el cual a nosotros se nos exige, mediante una violencia ilegítima, que digamos la verdad sobre un determinado asunto. Ahí afirma que, en condiciones donde se le priva a uno la libertad, no existe condición ética o jurídica que obligue a uno a hablar con veracidad, y señala que en ese contexto uno está autorizado a proferir una «mentira por necesidad» (*Notlüge*) (*Vorlesungen über Ethik* [VE], XXVII, 447-448). En realidad, ése es el caso con el cual nos enfrentamos en nuestro ensayo, pues el asesino que llama a la puerta, tal como se menciona explícitamente en el pasaje que hemos citado (VRL, VIII, 426), sí lo «fuerza injustamente» a uno a fin de obtener la información que está buscando. De antemano, el carácter de coacción de tal solicitud invalidaría la

²⁶ Kant piensa que en situaciones de capital importancia (p. ej. el caso en el que uno profesa solemnemente a qué religión pertenece) lo que se dice puede contar como una declaración (*Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* [R], VI, 159).



declaración misma, amén del hecho ya señalado de que no se trata de una autoridad quien nos la está pidiendo: por tanto, sería procedente emitir una mentira por necesidad ante semejante coacción. Por otra parte, si no se nos pide una declaración, no hay motivo que jurídicamente nos impida emitir una falsedad, y, como el propio Kant llega a reconocer, al realizar tal cosa no estaríamos cometiendo injusticia alguna con el asesino (*VRL*, VIII, 426).

Por cualquier lado por donde se mire la cuestión, no parece haber forma de que, bajo semejantes condiciones extremas, se nos solicite legítimamente una declaración, y como hemos dicho, todo indica que el error de Kant en el ensayo radica precisamente en el manejo de esta situación hipotética. De los principios manejados por el filósofo, no hay nada que apunte a que debamos comprometernos con la particular respuesta que él da ante este ejemplo. Ahora bien, siendo así las cosas, surge naturalmente la pregunta: ¿qué lo motivó a aceptar la posibilidad de semejante caso? Creemos que hay dos consideraciones —una relacionada con la propia naturaleza de los procesos jurídicos y otra relacionada con la imputabilidad de las consecuencias que pueden derivarse de una mentira— que lo animaron a hacerlo. Revisar las mismas, por su parte, será más conveniente en el contexto del otro tema que, según Kant, es también menester abordar: la supuesta obligatoriedad de la mentira ante el apremio de las circunstancias.

6. Las consecuencias de la mentira: una teoría kantiana sobre la responsabilidad

Posiblemente, Kant haya aceptado el ejemplo de Constant por pensar que, al darle un tratamiento adecuado a éste, quedaría claro que es imposible justificar la mentira en una declaración bajo la excusa de que, si decimos la verdad, de ello pueden desprenderse consecuencias negativas importantes. En contra de lo que se suele creer, también a este respecto la postura de Kant es atractiva. Para ver en qué sentido lo es, tomaremos unos escenarios hipotéticos planteados recientemente por Wood (2008), aunque nosotros les daremos un enfoque un tanto distinto.

Piénsese qué pasaría si, al tomar protesta ante un tribunal, una persona dijera: «Diré la verdad, sólo la verdad y nada más que la verdad, a menos de que



piense que si miento será posible llegar a un desenlace más justo, en cuyo caso me sentiré libre de mentir». Por supuesto, todos coincidiríamos en decir que la persona quedaría plenamente descalificada, y que, en general, cualquier testimonio que se exprese en estos términos suscitaría una inmediata y absoluta desconfianza. En estricto sentido, cualquier tribunal de derecho se ve obligado a partir del supuesto de que las aseveraciones de testigos y declarantes son verdaderas. En el curso de las disputas jurídicas cuyos involucrados sostienen tesis encontradas, es natural que aparezcan evidencias materiales, o incluso contradicciones entre las propias declaraciones, que sugieran que la información revelada por una de las partes no es del todo verídica. Incluso en esos casos, cuando el material que se recaba no es decisivo en una u otra dirección, los miembros de los tribunales tienen la obligación de seguir concediéndoles credibilidad a las partes, hasta que estén presentes los elementos suficientes para rechazar algunos de los testimonios. Es, pues, necesario que esta credibilidad en las aseveraciones sea un criterio que rija el discernimiento jurídico de todo aquel que sea miembro de un tribunal. Apostar por lo contrario —es decir, apostar por el supuesto de que todo declarante sólo se rige por el interés propio, y que lo que dice está, en mayor o menor medida, tergiversado— no sólo pondría en riesgo el éxito del tribunal en su empresa de impartir justicia, sino que podría arrojar serias dudas sobre la calidad moral de los mismos miembros del tribunal, por suscribir de entrada un prejuicio tan negativo sobre las partes, el cual termina por comprometer su imparcialidad como árbitros.

Es evidente que existe un tipo de obligación particular por parte de quien juzga, relacionado con conceder credibilidad a los testimonios de los declarantes. Ahora bien, ¿existe una obligación semejante por parte de los declarantes de ser ellos mismos verídicos en lo que dicen? Parece ser que ése es el caso. Si estamos ante un tribunal de justicia y somos interrogados, podemos estar tentados a omitir u ocultar información que suponemos puede traer consecuencias negativas para nosotros mismos o para un tercero. Más aún, podemos tener la firme convicción de que si desvelamos cierta información en concreto, la sentencia de un tribunal apuntará en definitiva hacia cierto curso que consideramos como negativo —como imagina el propio Wood, un caso en el que tengamos que prestar declaración en el proceso judicial en contra de nuestro hermano, quien incluso corre el riesgo de recibir una sentencia severa—. Puede haber muchas circunstancias que rodeen el juicio: por ejemplo, puede ser que nosotros mismos o un tercero hayamos sido llevados al tribunal por una acusación falsa, o bien,



que la otra parte tenga un polémico defensor que se apoye en la elocuencia de su oratoria para persuadir a los jueces. Sin embargo, si el proceso es, en su esencia, justo en lo que toca a la administración de los jueces, no existen motivos objetivos que lleven al declarante a pensar que *está obligado* falsear sus declaraciones. Finalmente, es a los jueces a quienes les toca impartir justicia y no al declarante mismo. Este último tiene el derecho de presentar todos los elementos que puedan arrojar luz sobre la materia de la que está declarando, pero eso no significa en ningún caso omitir u ocultar una información sobre la cual se le ha exigido testimonio. De lo contrario, el proceso entero se convierte en una farsa, y esto no ocurre simplemente porque los jueces tomen una decisión con base en elementos falsos —una decisión que, accidentalmente, puede o no coincidir con la resolución que tomarían teniendo presentes todos los elementos y que, en ese sentido, accidentalmente puede ser correcta o incorrecta—, sino porque, como ya se ha dicho, al falsear nuestra declaración atentamos de forma directa en contra de la condición que hace posible toda administración de justicia. A diferencia del ejemplo del asesino que llama a la puerta, sin embargo, la situación podría ser más grave en un caso de dos partes en conflicto que reclaman justicia ante un tribunal, pues si ahí se falsea una declaración, por un lado, se comete formalmente una injusticia en contra de la fuente misma del derecho, y por el otro, se comete materialmente una injusticia en contra de la otra parte involucrada.

Por lo anterior se ve que, en el escenario de un proceso de ley justo, es imposible pensar siquiera que tenemos una obligación objetiva de dar un testimonio falso, por más negativas o perjudiciales que sean las consecuencias que creamos puedan desprenderse de que se sepa la verdad. Esto es algo que, en términos generales, muy probablemente la mayoría de las personas puedan aceptar, apoyándose en sus intuiciones comunes y sin tener como referencia, de modo particular, el sistema filosófico de Kant. Ahora bien, lo que no suele ser una intuición común es que, incluso en un caso injusto y tan extremo como el del asesino, tampoco tenemos nunca la obligación de decir una mentira, precisamente porque de la mentira, sin importar si la pronunciamos con un buen propósito, siempre somos responsables por entero. Leemos aquí en extenso el pasaje donde Kant ilustra ese punto:

Pero esta mentira piadosa *puede*, por una *casualidad (casus)*, resultar también punible según leyes externas. Si tú *mediante una mentira* has impedido que alguien que ahora mismo abrigaba intenciones asesinas llegara al hecho,



eres responsable jurídicamente por todas las consecuencias que de allí pudiesen resultar. Pero si te has atendido estrictamente a la verdad, la justicia pública no puede hallar nada contra ti; sea cual fuere la consecuencia imprevista. Pues es posible que después que hubiste respondido honradamente al asesino, con un sí, a la pregunta de si el perseguido por él estaba en la casa, éste haya salido sin ser notado y haya escapado así al lance del asesino, y que por consiguiente el hecho no hubiera ocurrido; pero si has mentido y has dicho que no estaba en casa, y él efectivamente había salido (aunque sin saberlo tú), con lo que el asesino, al irse, lo encontró y cometió su hecho contra él, entonces puedes ser acusado con justicia como causante de su muerte. Pues si hubieras dicho la verdad según tu saber, entonces el asesino, al buscar a su enemigo en la casa, habría sido quizás apresado por los vecinos que acudiesen y se habría impedido el hecho. Por consiguiente, quien *mente*, por muy piadosa que sea su intención con ello, debe ser responsable de las consecuencias, inclusive ante un tribunal civil, y debe sufrir la pena por ellas, por muy imprevistas que ellas puedan ser [...] (VRL, VIII, 426-427)²⁷.

Quizás haya pocos pasajes en el *corpus* kantiano que se hayan prestado a tantos equívocos como éste. Para entenderlo es necesario atender a sus elementos con detalle. En primer lugar, es importante apreciar que Kant no niega aquí, como muchos se han empeñado en decir, que bajo cualquier escenario imaginable sea censurable pronunciar lo que él llama una «mentira piadosa» (*gutmüti-*

²⁷ Diese gutmütige Lüge kann aber auch durch einen Zufall (casus) strafbar werden, nach bürgerlichen Gesetzen was aber bloss durch den Zufall der Straffälligkeit entgeht, kann auch nach äusseren Gesetzen als Unrecht abgeurteilt werden. Hast du nämlich einen eben jetzt mit Mordsucht Umgehenden durch eine Lüge an der Tat verhindert, so bist du für alle Folgen, die daraus entspringen möchten, auf rechtliche Art verantwortlich. Bist du aber streng bei der Wahrheit geblieben, so kann dir die öffentliche Gerechtigkeit nichts anhaben; die unvorhergesehene Folge mag sein welche sie wolle. Es ist doch möglich, dass, nachdem du dem Mörder, auf die Frage, ob der von ihm Angefeindete zu Hause sei, ehrlicherweise mit Ja geantwortet hast, dieser doch unbemerkt ausgegangen ist, und so dem Mörder nicht in den Wurf gekommen, die Tat also nicht geschehen wäre; hast du aber gelogen, und gesagt, er sei nicht zu Hause, und er ist auch wirklich (obzwar dir unbewußt) ausgegangen, wo denn der Mörder ihm im Weggehen begegnete und seine Tat an ihm verübte: so kannst du mit Recht als Urheber des Todes desselben angeklagt werden. Denn hättest du die Wahrheit, so gut du sie wusstest, gesagt: so wäre vielleicht der Mörder über dem Nachsuchen seines Feindes im Hause von herbeigelaufenen Nachbarn ergriffen, und die Tat verhindert worden. Wer also *lügt*, so gutmütig er dabei auch gesinnt sein mag, muß die Folgen davon, selbst vor dem bürgerlichen Gerichtshofe, verantworten und dafür büßen [...].



ge *Lüge*). El punto que enfatiza es más modesto: si dices una mentira, por más buena que sea tu intención, eres responsable ante la ley de todas las consecuencias negativas que de ello puedan desprenderse, las cuales Kant obviamente exagera aquí hasta su extremo para mostrar las implicaciones reales de lo que defiende. Si dices una mentira —utilizando aquí la palabra más bien en un sentido general— y logras engañar al asesino, habrás tenido éxito en tu empresa, que era proteger a tu amigo, pero lo has hecho a través de un medio que, independientemente de las circunstancias, no es un medio loable —es decir, un medio que nunca puede elogiarse en términos morales—, y sobre todo, lo has hecho a través de un medio que pudo hacerte jurídicamente responsable si las cosas no hubieran salido como tú habías previsto —cosa que Kant apunta que puede suceder²⁸.

Si modificamos un poco el caso original —dado que en éste se estipula, de un modo bastante artificioso, que uno no puede eludir dar una respuesta puntual y directa a la pregunta—, podemos pensar que existen otros medios que se pueden utilizar para el propósito de proteger a la persona y que, sin embargo, no lo hacen a uno jurídicamente responsable, como por ejemplo dar una respuesta muy vaga sobre el paradero del amigo, negarse a responder señalando lo injustificado que resulta que alguien venga a interrogarnos de esa manera a nuestra propia casa, o incluso cerrarle la puerta al otro en sus narices sin dar mayor explicación. Además del hecho mismo de que, procediendo de esta manera tratamos con mayor dignidad al supuesto asesino que nos interroga que mintiéndole —punto que ha detectado con acierto Korsgaard (1996)—, cabría apuntar también que al no mentir estamos obrando de un modo que no es objetable bajo las leyes del derecho y, sobre todo, que expresa un alto ideal de autonomía en las relaciones interpersonales: finalmente, uno es responsable únicamente de sus propios actos y no de los actos de los demás, y nuestra tarea como agentes morales es vincularnos decentemente con los demás, y no así manipular a los demás para que éstos se relacionen decentemente con nosotros.

De esta esfera definida de responsabilidad, se sigue que un agente práctico ha de discriminar, en lo que atañe a su propia conducta, entre los medios exis-

²⁸ En todo caso, el drástico apremio de las circunstancias podría considerarse como una *excusa* para mentir, más nunca como una *razón objetiva* según la cual, cada vez que alguien enfrente un apuro, tenga la obligación de mentir.



tentes para llegar a los fines buenos, y debe tener presente que hay ciertos medios que, de modo independiente a las circunstancias externas, puede decirse con objetividad que son moralmente deficientes. La intención de Kant es mostrar que, si uno opta por la elección de esos medios deficientes, se desprenden ciertos escenarios que nos impiden, racionalmente, pensar que pueda fundamentarse un supuesto *deber de mentir*. La protección del amigo ante un peligro puede ser un deber, mas de ello no se sigue que exista, ni ética ni jurídicamente, un nexo necesario entre ese deber y el medio de la mentira, la cual apunta, como en el caso discutido en el ensayo, a que podamos manipular la conducta de los demás. Ciertamente, sin embargo, esa empresa muchas veces no es exitosa, y si corremos ese riesgo debemos de estar dispuestos a asumir las consecuencias de nuestros actos.

7. Conclusiones

Más que elaborar un desarrollo nuevo a partir de lo dicho, nos gustaría únicamente realizar aquí unas breves consideraciones finales para esclarecer la lectura de *VRL* que hemos presentado. En primer lugar, en vistas a las principales directrices sobre la investigación contemporánea de Kant, nos pareció importante aventurar una interpretación centrada en los términos propios de la filosofía del derecho del autor, toda vez que gran parte de la literatura especializada aún hoy en día suele considerar toda la polémica que sostuvo con Constant desde una perspectiva eminentemente moral. Las ventajas de esta lectura son, por un lado, que recupera de un modo mucho más acertado y apegado a los hechos el contexto histórico de la discusión, y por otro lado, que en términos sistemáticos pone en un primer plano los elementos que Kant buscaba esclarecer, a saber: la naturaleza de las declaraciones en un contexto jurídico y la imposibilidad de fundamentar coherentemente un supuesto «deber de mentir». Como se puede apreciar, esta lectura que presentamos aspira a rescatar todo lo valioso y positivo de los argumentos de Kant, pero de ninguna forma está comprometida a resarcir por entero, cual si fuese letra sagrada, todo lo que dijo el filósofo en *VRL*. Señalamos, en su momento, que Kant ciertamente se equivoca en conceder el caso que Constant le plantea —un caso que presenta desde su formulación una condición contradictoria, como lo es una supuesta solicitud legítima de una declaración extraída bajo coacción—. Ahora bien, otra ventaja que presenta leer *VRL* desde la filosofía jurídica es que de esta forma es posible apre-



ciar que los postulados teóricos que defiende Kant no dependen en ningún sentido de su manejo particular de este desafortunado ejemplo. Por el contrario, hemos visto que esos postulados responden, en muy buena medida, a la forma en que concebimos una praxis ordenada del derecho, y a la manera misma en que varios procedimientos jurídicos competentes suelen llevarse a cabo.

Por otro lado, hay una línea de investigación que nos gustaría señalar pero que sólo dejaremos abierta. Quizás la intuición moral común que más entra en conflicto con lo que se dice en *VRL* tiene que ver con el papel de las intenciones en la vida moral. Muchos de nosotros estamos tentados a pensar que, si hacemos algo con buena intención, no podemos ser señalados como culpables o responsables si a final de cuentas las cosas salen mal. De modo indirecto —pues queda claro que su principal propósito en el ensayo no era ése—, Kant ha desmentido esa tesis, y no sólo eso, sino que ha mostrado que no existe ninguna base para generar un deber o una obligación —posiblemente sus dos conceptos más socorridos en lo que atañe a filosofía moral— de hacer algo intrínsecamente malo como mentir a fin de cumplir con nuestra intención de proteger la vida de un amigo. Ahora bien, ¿no es sorprendente que en esta obra Kant esté razonando gran parte de lo que dice respecto a las mentiras en términos de *consecuencias*? No quiere decir esto de ningún modo que la normatividad de mentir se justifique en Kant por un análisis de las consecuencias —si bien es cierto que, para justificar esa tesis de modo adecuado, es forzoso recurrir a sus principales obras de filosofía moral—; sin embargo, la teoría de la imputabilidad de las acciones que sostiene verdaderamente las toma en cuenta y las integra. Creemos que éste es un elemento muy importante a rescatar en vistas a otro tipo de lecturas tremendamente simplificadas que presentan a la filosofía práctica kantiana como una simple «ética de las buenas intenciones», las cuales muy posiblemente tienen como base una mala comprensión del tema de la «buena voluntad» en *GMS*. Pensamos, pues, que una lectura que trate de demostrar que Kant efectivamente toma en cuenta el tema las consecuencias para elaborar una caracterización de la deliberación práctica, puede servirse en muy buena medida de lo dicho por el filósofo en *VRL*. Esto, sin embargo, sólo lo dejamos como un esbozo y no podemos desarrollarlo más aquí.

Finalmente, quisiéramos revelar un propósito más general que tuvimos para la redacción de este artículo y que responde a nuestro interés personal de que la filosofía de Kant se conozca de mejor forma en el mundo hispanohablante, a



saber: ayudar a corregir, al menos en la medida que esto puede hacerse dentro de los límites propios de un escrito académico, ciertos equívocos que circulan en torno al así llamado «rigorismo kantiano». En efecto, uno llega a oír entre colegas y entre alumnos toda una serie de juicios en torno a la filosofía de Kant, según los cuales éste negaría taxativamente que pueda haber excepciones a los principios morales, y suscribiría además que el carácter imperativo de los mismos negaría cualquier tipo de deliberación acerca de lo que es correcto o no hacer. Naturalmente, estas preconcepciones los inducen a creer que la ética kantiana tiene bastantes defectos intrínsecos y que es necesario buscar en otras corrientes una propuesta moral más sólida y, sobre todo, más razonable.

Creemos haber mostrado que Kant en ningún momento se compromete en este ensayo —el cual, por desgracia, mucho ha contribuido a esa mala imagen— con ninguna de esas dos posturas que equivocadamente se le atribuyen, y que en realidad, los principios jurídicos que efectivamente busca defender ahí son de capital importancia para el adecuado funcionamiento de la praxis legal, tal y como la concebimos hoy en día. Pensamos que esta lectura que hemos hecho, donde hemos distinguido los aspectos jurídicos y morales de la cuestión, puede invitar al público filosófico de lengua castellana, no especializado en Kant, a acercarse con otras miras a las obras del filósofo de Königsberg.

Bibliografía

- BYRD, Sharon (2002). «Kant's Theory of Contract», *Kant's Metaphysics of Morals*, ed. Mark Timmons, Oxford: Oxford University Press.
- CAIMI, Mario (1987). «La crítica de Constant a Kant en el escrito *Des réactions politiques*», en *Cuadernos de ética*, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- EBBINGHAUS, Julius (1986). «Briefwechsel mit H.J. Paton», en *Kant und das Recht der Lüge*, ed. Georg Geisman, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- GOOCH, G. P. (1966). *Germany and the French Revolution*, New York: Russell & Russell.
- GUYER, Paul (2002). «Kant's Deductions of the Principles of Right», en *Kant's Metaphysics of Morals*, ed. Mark Timmons, Oxford: Oxford University Press.
- HERMAN, Barbara (1993). «Moral Deliberation and the Derivation of Duties», *Practice of Moral Judgment*, Cambridge MA: Cambridge University Press.
- Hill Jr., Thomas E. (2000). «A Kantian Perspective on Moral Rules», *Respect, Pluralism, and Justice*, Oxford: Oxford University Press.

- HÖFFE, Otfried (1989). «Kant's Principle of Justice as a Categorical Imperative of Law», en *Kant's Practical Philosophy Reconsidered*, ed. Yirmiyahu Yovel, Amsterdam: Kluwer Academic Publishers.
- (1999). «Der kategorische Rechtsimperativ», *Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (Kommentar), Berlín: Akademie Verlag.
- KANT, Immanuel (1902 y ss.). *Immanuel Kants Schriften*, Berlín, Ausgabe der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlín: Walter de Gruyter.
- (1986). *Metafísica de las Costumbres*, traducción de Adela Cortina y Jesús Conill Sancho, estudio introductorio de Adela Cortina, Madrid: Tecnos.
- (1987). *Sobre un presunto derecho a mentir por amor al prójimo*, trad. Mario Caimi, en *Cuadernos de ética*, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- KÖNIG, Peter (1999). «§§ 18-31, Episodischer Abschnitt, §§ 32-40», *Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (Kommentar), Berlín: Akademie Verlag.
- KORSGAARD, Christine (1996). «The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil», *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge MA: Cambridge University Press.
- KUEHN, Manfred (2002). *Kant. A Biography*, Cambridge MA: Cambridge University Press.
- LUDWIG, Bernd (2002). «Whence Public Right» en *Kant's Metaphysics of Morals*, ed. Mark Timmons, Oxford: Oxford University Press.
- PATON, H. J. (1954). «An Alleged Right to Lie: A Problem in Kantian Ethics», *Kant-Studien* (45).
- POGGE, Thomas (2002). «Is Kant's *Rechtslehre* a 'Comprehensive Liberalism'?, en *Kant's Metaphysics of Morals*, ed. Mark Timmons, Oxford: Oxford University Press.
- RIVERA Castro, Faviola (2008). «Social Equality and Peace as the Highest Political Good», *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Jena.
- SHAPIRO, Tamar (2006). «Kantian Rigorism and Mitigating Circumstances», *Ethics*, vol. 117, no. 1.
- SIMPSON, David (1992). «Lying, Liars and Language», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 52, no. 3.
- WAGNER, Hans (1978). «Kant gegen 'ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen'», *Kant-Studien* (69).
- WOOD, Allen (2008). *Kantian Ethics*, Cambridge MA: Cambridge University Press,
- (2002). «The Final Form of Kant's Practical Philosophy», en *Kant's Metaphysics of Morals*, ed. Mark Timmons, Oxford: Oxford University Press.

Recibido: 16/09/2011

Aceptado: 22/03/2012