

LA MENTIRA POR AMOR A LA HUMANIDAD Y LA BUENA VOLUNTAD EN KANT

ÁLVARO LÓPEZ FERNÁNDEZ

1. Introducción

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*¹ indica Kant que no puedo querer una ley universal de la mentira (GMS 19; Ak. 403). La imposibilidad de elevar la máxima de la mentira a ley universal hace de ella una acción que no puede estar de acuerdo con el imperativo categórico, como el principio supremo de la moralidad. Puede sostenerse que toda acción fundada en máximas que yo no pueda querer que se conviertan en leyes universales constituyen máximas moralmente inaceptables.²

¹ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785, 1786²). Hago, en lo que sigue, referencia a la paginación de esta obra conforme a la segunda edición (1786) de ella –la mejor edición entre las publicadas durante la vida de Kant– utilizando las siglas del título alemán de la misma GMS, y también conforme a la paginación de la edición de la Real Academia Prusiana de Berlín, que identifico dejando preceder el número de la página por la sigla Ak. (= Akademie), que comienza con la página 387.

² Se me ha indicado que con lo anterior no se aclara suficientemente cómo se determina más específicamente lo que puede ser querido como ley universal. Así, por ejemplo, ello puede caracterizarse como aquello que resulta de una voluntad que funda su querer con base en un principio que *todo el mundo puede adoptar*, o en el sentido de aquél con base en el cual todo el mundo puede *actuar* de modo exitoso, en todas las circunstancias. La segunda interpretación parece tener de entrada una grave limitación. Implica, en contra de lo que el propio Kant reconoce expresamente, que sólo la consecución del objeto moralmente querido asegura la moralidad del acto (compárese con GMS 3; Ak. 394). Por otro lado, interpreta lo que debe ser querido como ley universal en el sentido de aquello que no admite excepción alguna. La primera caracterización de lo que puede ser querido como ley universal nada dice de la excepción ni del éxito, por lo que, al menos, no le cierra expresamente las puertas a la posibilidad de un comportamiento moralmente valioso de carácter ex-

En lo que sigue me pregunto si puedo efectivamente querer una ley universal de la verdad, o dicho de otra manera, si hay circunstancias donde sería moralmente censurable no mentir. Si fuese así, es decir, si no puedo querer que la máxima de mi acción se convierta en ley universal, difícilmente la posibilidad de la mencionada transformación de mi máxima puede ser el criterio decisivo para la determinación de la moralidad de mis actos. Con ello la moral kantiana se puede venir abajo, al menos, por lo que se refiere a la manera como ésta trata de dar cuenta de una posible determinación de la moralidad de nuestros actos. Considero que hay, efectivamente, circunstancias donde es moralmente censurable no mentir, lo que pone en entredicho si la moralidad de la máxima de la verdad radica en la posibilidad de la *universalización absoluta* de la misma, es decir, de una universalidad que no admita excepción alguna.

Cabe destacar, sin embargo, que tal posición, a saber, que hay efectivamente circunstancias donde es moralmente censurable no mentir, se encuentra con la oposición expresa y, en uno de los casos, particularmente vigorosa del propio Kant, contenida en dos escritos posteriores a la *Fundamentación metafísica de las costumbres*. Se trata, por una parte, del tratamiento expreso del tema de la mentira en sus *Principios metafísicos de la doctrina de la virtud*,³ así como en su breve escrito, también de 1797, titulado “Sobre un supuesto derecho a mentir por amor a la humanidad”.⁴ En la obra mencionada en primer lugar, que constituye la segunda parte de su *Metafísica de las costumbres*,⁵ considera Kant la mentira como una violación de un deber perfecto para consigo mismo. Examina el caso de un sirviente quien, siguiendo instrucciones, miente a un visitante al decir que su amo no está en casa. Mientras el sirviente así procede, el amo se escabulle de la casa y comete un crimen. Éste pudo haber sido prevenido por el guardia, enviado para arrestar al amo. Por su mentira, la conducta del sirviente es censurable, según Kant, por haber éste violado un deber para consigo mismo. La consecuencia

cepcional y/o que no pueda alcanzar el objeto que se propone mediante la determinación pura de la voluntad.

³ Véase *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, Königsberg, 1797, “Von der Lüge”, § 9 A 83-88.

⁴ Immanuel Kant, “Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen”, en *Immanuel Kant. Werke*, vierter Band, pp. 637-643, publicado por Insel Verlag, Wiesbaden, 1956. En lo que sigue remito, en las notas, a la paginación de esta edición, cuarto tomo, refiriendo a *Insel* y dando las páginas correspondientes.

⁵ Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Akademie VI (1797).

de esta violación le puede ser imputada por su propia conciencia.⁶ Por otro lado, conviene examinar, con detenimiento, la posición de Kant sobre la mentira en “Sobre un supuesto derecho a mentir por amor a la humanidad”, habida cuenta de la particular fuerza y de la radicalidad con que Kant rechaza, en el mencionado escrito, la mentira por amor a la humanidad, y del caso infame que elige para introducir su posición: si debo o no mentir acerca de la presencia de un amigo en mi casa, caso de que un asesino, que le busca para matarle, me pregunte por ello. Es necesario un examen de las razones consideradas expresamente por Kant para fundamentar su rechazo a la mentira aún en un caso como éste, y determinar si ellas son, en definitiva convincentes o no.

Ya en la *Fundamentación metafísica de las costumbres*, redactada en 1785, doce años antes que el mencionado escrito, presenta Kant argumentos, que examinaré más adelante, para fundamentar su tesis de que no puedo querer una ley universal de la mentira. Kant mantiene, en el período de tiempo que va de un escrito a otro, una posición coherente y muy clara de rechazo absoluto a la mentira, si bien presentada de modo mucho más dramático en el recién mencionado escrito de 1797. Cabe, no obstante, preguntar hasta qué punto esta posición de 1797, evidentemente mucho más radical, es afín o no con un concepto central de la moral kantiana, a saber, con el concepto kantiano de la buena voluntad. ¿Puedo sostener, convincentemente, que actúo con buena voluntad al revelar al asesino que busca a mi amigo que éste se encuentra efectivamente en mi casa? Si esta posición, *prima facie* intransigente de Kant, de no aceptar, ni siquiera en casos como el mencionado, excepción alguna al imperativo universal de la verdad afecta algún principio nuclear de la moral kantiana, como creo que es el caso, ello obliga a un examen crítico de la posición de Kant y a averiguar si dicha posición, en tal caso *inconsecuente*, es, en definitiva, la única solución posible a la dificultad de conducta moral planteada.

Es conocido que Kant, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, partió de lo que denominó el conocimiento moral vulgar de la razón como tránsito hacia el conocimiento filosófico. Dicho conoci-

⁶ Véase *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, “Von der Lüge”, § 9 A 83-88, p. 562 ss. de *Immanuel Kant. Werke*, vierter Band, pp. 637-643, publicado por Insel Verlag, Wiesbaden, 1956, y Christine M. Korsgaard, “The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil”, en *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge 1996, p. 133. Este ensayo fue publicado originalmente en *Philosophy and Public Affairs*, Volumen 15, número 4 (Otoño 1986), pp. 325-349.

miento opera con base en un principio fundamental. La razón vulgar no requiere, para acceder a la acción moral con base en el mencionado principio, precisarlo abstractamente en su forma universal, ya que lo tiene continuamente ante los ojos (GMS 20-1; Ak. 403-4). Es conocido el señalamiento de Kant en el sentido de que:

Para saber lo que he de hacer para que mi querer sea moralmente bueno, no necesito ir a buscar muy lejos una penetración especial. Inexperto en lo que se refiere al curso del mundo; incapaz de estar preparado para los sucesos todos que en él ocurren, bástame preguntar: ¿puedes querer que tu máxima se convierta en ley universal? Si no, es una máxima reprobable, y no por algún prejuicio que pueda ocasionarte a ti o algún otro, sino porque no puede convenir como principio, en una legislación universal posible... []⁷

Kant añade que:

no hace falta ciencia ni filosofía alguna para saber qué es lo que se debe hacer para ser honrado y bueno y hasta sabio y virtuoso. Y esto podía haberse sospechado de antemano: que el conocimiento de lo que todo hombre está obligado a hacer y, por tanto, también a saber, es cosa que compete a todos los hombres, incluso al más vulgar.⁸ (GMS 21; Ak. 404)

Evidentemente Kant no habría podido negar que *no* mentir al asesino que busca a mi amigo, oculto en mi casa, para matarle, ha de parecer a la mencionada razón vulgar “a la que no hace falta ciencia ni filosofía alguna para saber qué es lo que se debe hacer” (GMS 21; Ak. 404) algo moralmente abominable, algo nada honrado, bueno, sabio, o virtuoso.

En la discusión que sigue es importante tener presente lo siguiente: que la razón moral vulgar, *con la mejor buena voluntad*, puede considerarse como un imperativo moral mentir en el caso mencionado y/o como moralmente abominable no hacerlo. De modo que la posición de no aceptación de la mentira en el referido caso implica seguramente un cambio de actitud de Kant respecto al valor y al alcance de dicha razón moral vulgar comparativamente a la índole de la razón moral filosófica, de carácter mucho más preciso y refinado. ¿Pero hay realmente tal cambio de actitud?

⁷ Manuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México, 1990⁷ (1972). La traducción, publicada, por primera vez, en 1921, en Madrid, es de Manuel García Morente. Las referencias a esta obra se harán, en lo que sigue, conforme a la versión española de este traductor, citando sus apellidos y la paginación correspondiente. Véase García Morente, p. 28.

⁸ Traducción de García Morente, p. 28.

Cualquiera que sea la posición definitiva de Kant al respecto, no deben olvidarse las siguientes palabras de Kant en la *Fundamentación metafísica de las costumbres*, en el mismo capítulo en que destaca tan elogiosamente los haberes propios de la razón moral vulgar:

¡Qué magnífica es la inocencia! Pero ¡qué desgracia que no se puede conservar bien y se deje fácilmente seducir!

Si la mencionada razón vulgar es sabia en su hacer y omitir morales, no necesita de la ciencia “para aprender de ella, sino para procurar a su precepto acceso y duración” (GMS 22-3; Ak. 405).⁹ Kant habla de una *dialéctica natural* que hace imprescindible recurrir a la ciencia, es decir, el tránsito del conocimiento moral vulgar de la razón al conocimiento filosófico. Dicha dialéctica tiene que ver con la tendencia a poner en duda, si no la validez, al menos la pureza, seriedad y severidad estricta de las leyes del deber, de modo que éstas se acomodan, en lo posible, a nuestros deseos e inclinaciones. Pero hacerlo es equivalente a privarlas de su dignidad, lo que “al fin y al cabo la misma razón práctica vulgar no puede aprobar” (GMS 23; Ak. 405).¹⁰

Independientemente del desenlace de los planteamientos así introducidos y que trataré, más adelante, habrá que examinar, en lo que sigue, si las distintas formulaciones del imperativo categórico pertenecen, acaso, a distintos momentos de la exposición kantiana del conocimiento moral, en tránsito del conocimiento moral vulgar de la razón al conocimiento filosófico, y a la metafísica de las costumbres.

2. La posición de Korsgaard ante el rechazo de Kant de un supuesto derecho a mentir por amor a la humanidad

Korsgaard, tomando en consideración las tres formulaciones básicas del imperativo categórico en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* –las así llamadas fórmulas de la ley universal, de la humanidad como fin en sí mismo, y de la autonomía legislativa en un reino de los fines (134)¹¹ – sostiene, frente a Kant, que la máxima de mentir por amor a la humanidad se puede permitir con base en la fórmula de la ley universal

⁹ Véase la traducción de García Morente, p. 29.

¹⁰ Traducción de García Morente, p. 29.

¹¹ Compárese con H. J. Paton, “Analysis of the Argument”, en Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Nueva York, pp. 13-52. Paton distingue entre las mencionadas fórmulas del imperativo categórico (29-35).

del imperativo categórico. Dicha fórmula reza: “obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne en ley universal” (GMS 52; Ak. 421).¹² Ahora bien, el imperativo de mentir por amor a la humanidad sería moralmente censurable (*wrong*) con base en las otras dos formulaciones del imperativo categórico (135). De acuerdo a la primera formulación me está permitido mentir a alguien que me engaña para contrarrestar los resultados que éste proyecta alcanzar con sus engaños. La máxima de mentir a un engañador puede universalizarse. El engañador se coloca a sí mismo, por su propio engaño, en una posición que no está protegida moralmente, y que no puede ser alcanzada por la universalización.

La aplicación de la fórmula de la ley universal y de la humanidad conduce, según Korsgaard, a respuestas diferentes relativas al caso de si debo mentir al asesino ante la puerta de mi casa. Si bien conforme a la primera, como he indicado, es permisible mentir, ello no sería posible conforme a la segunda, ya que el engaño y la coerción son para Kant las formas fundamentales de la maldad (*wrongdoing*). En el reino de los fines, la coerción y el engaño no tienen cabida. Una consecuencia de esta interpretación, como bien reconoce Korsgaard, es la impugnación de la creencia del propio Kant en la equivalencia de las mencionadas fórmulas (143).

Según Korsgaard, las fórmulas de la humanidad y del reino de los fines constituyen ideales por los que podemos orientar nuestra vida. No conviene seguirlos siempre, particularmente allí donde está presente la maldad y el malvado pretende sacar ventaja de nuestra adhesión a los mismos. Como la fórmula de la humanidad y su corolario, la visión del reino de los fines, no están diseñados para batallar contra el mal podemos, en casos como el del asesino ante nuestra puerta, apartarnos de dicho ideal, sin que se invalide, con ello, la capacidad de la mencionada fórmula para guiarnos todavía y permitirnos establecer metas legítimas, tanto políticas como morales (151; 153). Según Korsgaard, no es posible vivir siempre a la altura de tales ideales que, en modo alguno, debemos seguir inflexiblemente, particularmente allí donde hacerlo me convierte en un instrumento y cómplice de la maldad. Si bien tales ideales constituyen *metas* que proveen alguna guía, ello no significa que, en circunstancias malévolas deban constituir el *ideal* conforme al cual *tengamos* que vivir (153).

¹² Traducción de García Morente, p. 39.

Según Korsgaard, el imperativo categórico kantiano, al menos algunas de las formulaciones del mismo, no puede manejar, adecuadamente el problema de la maldad. Conforme a la fórmula de la ley universal me estaría permitido mentir por amor a la humanidad. Tal permisividad constituye, según la mencionada intérprete, una posición menos radical que la que sostiene que no mentir al asesino ante mi puerta sería moralmente reprochable e indigno. Kant se equivoca en la conclusión que saca respecto a si debo mentir o no al asesino ante mi puerta. Tal equivocación no es, a juzgar de Korsgaard, el resultado de un amor desarraigado de Kant por la pura consistencia o el pensamiento de corte estrictamente legalista. Lo que sucede es que la moralidad permite, y, a veces, incluso requiere que hagamos algo que, pese a su carácter ideal, es incorrecto. Hay una diferencia entre la fórmula de la ley universal y la fórmula de la humanidad: la primera convierte a la mentira por amor a la humanidad en una moralmente *permisible*, si bien no moralmente *obligatoria*, mientras que la segunda, con su corolario del reino de los fines, convierte decididamente a la mentira en algo moralmente reprobable (135).

3. Las tesis de Kant sobre la mentira en “Sobre un supuesto derecho a mentir por amor a la humanidad” y en la Fundamentación metafísica de las costumbres, en comparación con su tesis de la buena voluntad

En su escrito “Sobre un supuesto derecho a mentir por amor a la humanidad”,¹³ rechaza Kant, de modo expreso, la mentira por amor a la humanidad. En dicho ensayo trata Kant de hacerse cargo de una crítica que le ha hecho Benjamin Constant, quien censura la opinión de Kant de que constituye un delito (*Verbrechen*) mentir a un asesino que pregunte si mi amigo, perseguido por éste, se encuentra en mi casa (A 302).¹⁴ Constant sostiene, frente a Kant, que ningún ser humano tiene derecho a una verdad que perjudique o injurie (*schadet*) a otro (A 308).¹⁵ No es mi interés examinar en sus méritos la posición concreta de Constant sino, más bien, destacar las razones con base en las cuales Kant sustenta expresamente su propia posición, incompatible con cualquier acceder a la mentira, bajo las circunstancias que sean. Como he señalado, Kant indica que

¹³ En Immanuel Kant, *Werke*, Band IV, pp. 637-643.

¹⁴ Insel, p. 637.

¹⁵ Insel, p. 637.

no puedo querer una ley universal de la mentira.¹⁶ Cabe preguntar, por otro lado, si puedo querer una ley universal de la verdad, o, dicho de otra manera, si hay circunstancias donde sería moralmente censurable no mentir. Me remito, en la forma de una enumeración pormenorizada y apegada al texto Kant, a las tesis, con base en las cuales, Kant se niega, en el mencionado escrito, a reconocer un derecho a mentir por amor a la humanidad. Con ello quisiera preparar el camino para introducir algunas de las consideraciones críticas a la posición de Kant de las que me ocupó más adelante. Se trata de las siguientes tesis:

1. La tesis de que la veracidad en el decir no se puede evadir, y de que ésta constituye un deber formal recíproco de todo ser humano, independientemente de si le causa perjuicio a dicha persona u a otra (A 305).¹⁷ Ser veraz en las declaraciones es una obligación incondicionada y no me libera de ella que dicha verdad me pueda perjudicar o que pueda perjudicar a otros (A 310).¹⁸
2. La tesis de que de la mentira se siguen consecuencias adversas para mí, y que la buena intención no la justifica. Quien miente, independientemente de la buena intención que tenga al hacerlo, debe responder por las consecuencias que se siguen de ello, incluso ante el tribunal (A 307).¹⁹
3. La tesis de que la veracidad es un deber que constituye el fundamento de todas las obligaciones que tienen su asiento en los contratos (A 307).²⁰ Si bien no soy injusto si miento a quien injustamente me obliga a decir algo, con tal mentira le hago injusticia a una parte esencial del deber. Hago, con ello, que las declaraciones no puedan encontrar, en absoluto, ninguna credibilidad, así como que cesen todos los derechos que se fundamentan en contratos y que éstos pierdan vigencia. La ley relativa a las obligaciones que tienen su asiento en los contratos se hace vacilante e inútil, si nos permitimos, respecto a

¹⁶ “Y bien pronto me convenzo de que, si bien puedo querer la mentira, no puedo querer, empero, una ley universal de mentir” (GMS 19; Ak. 403; Traducción de García Morente, p. 27).

¹⁷ Insel, p. 638.

¹⁸ Insel, p. 641.

¹⁹ Insel, p. 639.

²⁰ Insel, p. 639.

ella, la más mínima excepción (A 307).²¹ La obligación a ser veraz no distingue entre personas respecto a las cuales tenemos y respecto a las cuales no tenemos tal obligación.

4. La tesis de que la veracidad es una obligación o deber de carácter incondicionado (A 311),²² y de que ser veraz en todas las declaraciones constituye un mandato de la razón que Kant caracteriza como un mandato santo, que ordena incondicionalmente, y que no se puede limitar por razones de conveniencia (A 307).²³
5. La tesis de que faltar a la verdad constituye una injusticia que se le causa a la humanidad en general (A 304-305),²⁴ y de que la mentira perjudica a ésta, al inutilizar la fuente del derecho (A 305).²⁵
6. La tesis de que constituye un accidente, y no una acción libre en sentido jurídico, que la veracidad de la declaración perjudique al habitante de la casa (A 309).²⁶ Cuando hay daño es la casualidad, y no yo, el responsable de ello (A 310).²⁷
7. La tesis de que quien hace excepción al mandato de decir la verdad, el cual constituye una regla que no admite, por su propia naturaleza, excepción alguna, es ya un mentiroso (en potencia). La regla se contradice en la excepción (A 313-314).²⁸

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* examina Kant el caso de la falsa promesa (GMS 18-19; Ak. 402-403). Quiero comparar, en lo que sigue, la posición de Kant en “Sobre un supuesto derecho a mentir por amor a la humanidad” con el siguiente pasaje tomado de la *Fundamentación*:

Ahora bien, es cosa muy distinta ser veraz por deber o serlo por temor a las consecuencias perjudiciales; porque, en el primer caso, el concepto de la acción en sí mismo contiene ya una ley para mí, y en el segundo, tengo que

²¹ Insel, p. 639.

²² Insel, p. 641.

²³ Insel, p. 639.

²⁴ Insel, p. 638.

²⁵ Insel, p. 638.

²⁶ Insel, p. 640.

²⁷ Insel, p. 641.

²⁸ Insel, p. 642.

empezar por observar alrededor cuáles efectos para mí puedan derivarse de la acción. (GMS 18-19; Ak. 402-403)²⁹

Una consideración del pasaje citado muestra, del modo más claro, que Kant prejuzga el caso de la mentira por amor a la humanidad con criterios que no son compatibles, de entrada, con los imperativos por mor al deber. Frente a la tesis de la *Fundamentación* de que decir la verdad por mor al deber es enteramente distinto a hacerlo por evitar resultados inconvenientes para mí, sostiene Kant, como hemos visto, que de la mentira se siguen consecuencias adversas de las cuales debo responder, incluso ante el tribunal.³⁰ Dichas posiciones están encontradas y no se ve la razón por la cual habría que admitir en el caso de la mentira por amor a la humanidad lo que Kant no admite en el caso de la mentira al prometer algo, a saber, no prometer falsamente “por temor a las consecuencias perjudiciales” (GMS 18-9, Ak. 402-3).³¹ Kant ha indicado, con meridiana claridad, en el pasaje arriba citado, que el ser veraz por deber no debe basarse en “observar alrededor cuáles efectos puedan derivarse para mí de la acción” (GMS 18-9; Ak. 402-3).³² Las tesis de los escritos mencionados son incompatibles entre sí.

Respecto a la consideración del caso de la mentira al prometer algo, Kant se pregunta si puedo querer que la falsa promesa valga como ley universal que sea válida *tanto para mí como para otros*. Esto me parece importante ya que habría una diferencia esencial entre el caso en que hago una promesa mintiendo (es decir, sin tener la menor intención de cumplirla) y el caso de la mentira por amor a la humanidad: en el último caso, pero no en el primero, puedo querer que mi máxima sea válida tanto para mí como para los otros. El pasaje al que me refiero es el siguiente:

En cambio, para resolver de la manera más breve, y sin engaño alguno, la pregunta de si una promesa mentirosa es conforme al deber, me bastará preguntarme a mí mismo: ¿me daría yo por satisfecho si mi máxima —salir de apuros por medio de una promesa mentirosa— debiese valer como ley universal tanto para mí como para los demás? ¿Podría yo decirme a mí mismo:

²⁹ Traducción de García Morente, p. 27.

³⁰ Véase arriba, la segunda tesis de las siete (tomadas del ensayo referido de Kant “Sobre un supuesto derecho a mentir por amor a la humanidad”) arriba presentadas (p. 318).

³¹ Traducción de García Morente, p. 27.

³² Traducción de García Morente, p. 27.

cada cual puede hacer una promesa falsa cuando se halla en un apuro del que no puede salir de otro modo? Y bien pronto me convengo de que, si bien puedo querer la mentira, no puedo querer, empero, una ley universal de mentir; pues, según esta ley, no habría propiamente ninguna promesa, porque sería vano fingir a otros mi voluntad respecto de mis futuras acciones, pues no creerían ese mi fingimiento, o si, por precipitación lo hicieren, pagaríanme con la misma moneda; por lo tanto, mi máxima, tan pronto como se tornase ley universal destruiríase a sí misma. (GMS 19; Ak. 403)³³

Trataré de mostrar que los planteamientos de Kant, arriba enumerados, y tomados de “Sobre un supuesto derecho a mentir por amor a la humanidad”, no son compatibles con la tesis radical de Kant sobre la buena voluntad, es decir, que afectan una posición fundamental de la filosofía práctica kantiana. Conviene examinar si la admisión de las tesis de Kant, en el ensayo mencionado, cuya incompatibilidad con algunas tesis de la *Fundamentación* es manifiesta, implica la necesidad de abandonar o de modificar una tesis central kantiana respecto a la voluntad, a la que de inmediato refiero mediante los siguientes pasajes que, por su importancia, transcribo a continuación:

Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una *buena voluntad*. (GMS 1; Ak. 393)³⁴

La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar un fin que nos hayamos propuesto; es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma. Considerada por sí misma, es, sin comparación, muchísimo más valiosa que todo lo que por medio de ella pudiéramos verificar con provecho o gracia de alguna inclinación y, si se quiere, de la suma de todas las inclinaciones. (GMS 3; Ak. 394)³⁵

La bondad de la buena voluntad no se deriva, pues, de la bondad del resultado que produce. Paton denomina bondad condicionada a la de los productos de la buena voluntad, en contraposición a la bondad de la buena voluntad que los produce, e insiste que una buena voluntad continua teniendo su propia bondad única incluso allí donde, por alguna mala fortuna (*misfortune*), no pueda producir los resultados hacia los cuales se

³³ Traducción de García Morente, pp. 27-8.

³⁴ Traducción de García Morente, p. 21.

³⁵ Insel, p. 19.

dirige.³⁶ Conforme a ello, puede alegarse, pese a Kant, que allí donde de mi mentira por amor a la humanidad se sigan consecuencias adversas para mí (A 307), ello no afecta que mi buena voluntad pueda continuar teniendo su propia bondad única.

Los pasajes citados de la *Fundamentación* no le cierran el paso, en modo alguno, a que mi máxima de mentir por amor a la humanidad sea enteramente compatible con una buena voluntad. En efecto, ésta se caracteriza por no ser buena “por lo que efectúe o realice”, “por su adecuación para alcanzar un fin que nos hayamos propuesto” (GMS 3; Ak. 394).³⁷ Kant no admite que se pueda determinar si una buena voluntad es buena voluntad o no con base meramente en lo querido en el querer. Como es conocido lo decisivo radica en la forma del querer de la voluntad.

Supongamos, por el momento, que acceder a la mentira implique que la voluntad pierde, con ello, su carácter de *buena* voluntad, es decir, que cierto tipo de *querer* (*Wollen*) sea incompatible con la persistencia de la bondad de una buena voluntad. Kant ha reconocido que actuar en conformidad con la ley moral no garantiza, de suyo, necesariamente, la moralidad estricta de mis actos. Ha diferenciado entre una acción *conforme a y por mor* al deber. El agente moral de la segunda es siempre una *buena* voluntad, mientras que, en el primer caso, la acción no excluye necesariamente la *mala* voluntad y/o la voluntad oportunista y heterónoma como agente. Cabe, entonces, preguntar con base en qué podría garantizarse que la acción inconforme con la ley moral implique *necesariamente* la mala voluntad y/o la voluntad oportunista y heterónoma de su agente, habida cuenta que la conformidad con la ley moral no implica necesariamente, de suyo, una *buena* voluntad.

La tesis de Kant sobre la buena voluntad es lo suficientemente radical: la buena voluntad es la única cosa que es buena *sin calificación o restricción*, que es buena *en todas las circunstancias*, que es buena *en sí misma* independientemente de su relación con otras cosas. Si la ley moral y no la buena voluntad fuese lo que, según Kant, es buena en sí misma, sin calificación o restricción en todas las circunstancias, entonces tendría efectivamente que querer una ley universal de la verdad y no acceder jamás a la mentira. No siendo, sin embargo, precisamente éste el escenario teórico en que se mueve Kant, es, en principio, perfectamente viable

³⁶ Paton, p. 17.

³⁷ Traducción de García Morente, p. 21.

que (1) mi buena voluntad, así caracterizada, puede llevarme a no querer una ley universal de la verdad, y, (2) que una buena voluntad pueda ser fundamento para acceder a una mentira, por razones estrictamente morales. De mantenerse la tesis kantiana sobre el mencionado carácter de la buena voluntad, no se ve cómo pueda mantenerse necesariamente la posición de Kant de 1797, contenida en su escrito “Sobre un supuesto derecho a mentir por amor a la humanidad”, que contrasta, por lo demás, como veremos, con su posición, doce años antes (1785, Riga) en la *Fundamentación metafísica de las costumbres*. Únicamente la tesis de la absoluta bondad de la ley moral que se constituye a través del imperativo categórico, y no la tesis de la buena voluntad como buena en sí misma en todas las circunstancias y sin calificación o restricción le cierra definitivamente las puertas a las dos posibilidades arriba consideradas.

Si se toma la tesis de Kant acerca de la buena voluntad en todo su radicalismo todo principio moral puede admitir, en principio, alguna excepción, justo por partir Kant del supuesto de que lo único que sin calificación o restricción es bueno, lo único que es bueno en todas las circunstancias, o lo único que es bueno en sí mismo es una buena voluntad. No se mantendría necesariamente la tesis de Kant de que todos los principios práctico-jurídicos tienen que contener una verdad estricta y de que nunca pueden admitir excepciones, alegando, como hace Kant, que ello destruye la universalidad con base en la cual se llaman principios (A 314).³⁸ Por lo demás, si se toma en serio la tesis kantiana de la buena voluntad, ¿podría aceptarse algo como lo que sigue, sin darle, con ello, un status similar al de la buena voluntad?

Es, por tanto, un mandato sagrado de la razón, que compele de modo incondicionado, no limitado por ningún tipo de conveniencias: ser veraz (honesto) en toda declaración. (A 307)³⁹

Pese a Kant, ¿no excluye la tesis de la buena voluntad que haya, como sostiene Kant en A 311 de la mencionada obra, deberes incondicionados (*unbedingte Pflichten*) que valgan en todas las circunstancias (*in allen Verhältnissen*)?⁴⁰ Ahora bien, puede argumentarse en contra de esta objeción indicando que los deberes morales tienen que ser incondicionados, ya que de no serlos, sus imperativos serían hipotéticos y, con ello,

³⁸ Insel, pp. 642-3. Véase también GMS 43-4; Ak. 416.

³⁹ Insel, p. 639.

⁴⁰ Insel, p. 641.

serían, o bien imperativos de la habilidad, o bien imperativos de la sagacidad, pero no imperativos morales. El problema decisivo es si puedo querer que la máxima de mi acción, mentir para salvar a un amigo de un acto de violencia inmerecido por parte de un asesino que le busca, se convierta en ley universal, o mejor, en una excepción universalmente válida, lo que cabe contestar en la afirmativa. En tal caso actuaría conforme a una máxima excepcional a través de la que puedo, al mismo tiempo, querer que se convierta en excepción universal,⁴¹ o bien actuaría como si la máxima excepcional de mi acción pudiese convertirse, por mi voluntad, en una excepción universalmente válida a una ley de la naturaleza; o bien, actuaría como si yo fuese, a través de mi máxima de excepción, un miembro legislador que pone los necesarios límites al imperativo moral de la verdad en un reino de los fines, de modo que el imperativo de la verdad no se extienda ilegítimamente más allá de la esfera de la propia moralidad. Por lo demás, con mi mentira obraría de modo tal que respetaría con ello la humanidad de la persona inocente –*amigo o no*– que se oculta en mi casa.

No puedo ocuparme ahora de hasta qué punto el imperativo de mentir por amor a la humanidad⁴² es compatible con la segunda fórmula del imperativo categórico, esto es, con la así llamada fórmula de la humanidad. Dicho imperativo ordena obrar de tal modo que use tanto la humanidad en mi persona como en la persona *de cualquier otro*, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como medio (GMS 66-7; Ak. 429). La aplicación de la mencionada fórmula a la iniciativa de mentir por amor a la humanidad, tomada como imperativo, conduce a la si-

⁴¹ El imperativo categórico no se refiere, según Kant, “a la materia de la acción y a lo que de ésta ha de suceder, sino a la forma y al principio de donde ella sucede, y lo esencialmente bueno de la acción consiste en el ánimo que a ella se lleva, sea el éxito el que fuere” (GMS 43; Ak. 416; énfasis suplido; traducción de García Morente, p. 36.).

⁴² ¿Cabe caracterizar al imperativo de mentir por amor a la humanidad como un imperativo *inmoral*, no obstante al ingrediente que se reclama para el mismo de *amor* (no necesariamente patológico) a la humanidad? En GMS 13; Ak. 399 Kant sostiene que el amor por inclinación no puede ser mandado, que hacer bien por deber es amor *práctico*, esto es, un amor que tiene su asiento en la voluntad. A éste contraponen Kant el amor *patológico* que se funda en la inclinación, como, por ejemplo, en una tendencia de la sensación tal como “la tierna compasión” (traducción de García Morente, p. 25). Sólo el amor práctico, no el patológico puede ser ordenado. Dentro de la mencionada esfera conceptual es que hay que entender, según Kant, el imperativo, contenido en la Biblia, de amar al prójimo, incluso al enemigo.

guiente paradoja: si *no* miento no considero la humanidad de la persona oculta en mi casa como fin en sí mismo; pero si miento hago otro tanto con la humanidad del asesino.

Evidentemente mi puro querer que la máxima de mi acción se convierta en ley universal no convierte a la máxima en una ley moral de carácter universal y necesario que no admita excepciones. Dicho de otra manera, mi querer *actual* que la máxima de mi acción valga como ley universal no obliga necesariamente respecto a los contenidos concretos de lo por mi moralmente querido en todos mis actos de querer futuro, como si ello fuese algo que tengo que poder querer que valga incondicionalmente bajo cualquier circunstancia posible. Mi querer *actual* de que la máxima de mi acción se convierta en ley universal no funda evidentemente algo así como un deber incondicionado que tenga el fundamento de su incondicionalidad en lo por mí querido, más bien que en la forma de mi querer. No es lo por mí querido en la máxima de mi acción lo que asegura la moralidad de mis actos, sino la forma actual de mi querer como forma de querer que tengo que poder querer siempre.⁴³

4. Acciones en conformidad al deber y por mor al deber; la excepción y la ley moral en Kant

La mera conformidad con la ley moral es, según Kant, “muy contingente e incierta, porque el fundamento inmoral producirá a veces acciones conformes a la ley, aún cuando más a menudo las produzca contrarias” (GMS viii; Ak. 390). Me planteo lo siguiente: si así como Kant reconoce la existencia de acciones que, no obstante a estar en conformidad con la ley moral no se hacen por mor a ella, si no pueden reconocerse igualmente acciones que no estando *prima facie* en conformidad con la ley moral (como, por ejemplo, cuando miento por amor a la humanidad), no obstante, se hacen por mor a la ley moral, a pesar que evidentemente no están en conformidad con ella. Cabe decir, modificando una expresión conocida de Kant, que también la *inconformidad con la ley moral* puede ser muy contingente e incierta, porque el fundamento moral producirá, a veces, acciones inconformes a la ley, aún cuando, más a menudo, las produzca conformes.

⁴³ Debe distinguirse ‘el tener que querer algo siempre’ y ‘el tener que poder querer algo siempre’, incluso cuando no lo quiero como cuestión de hecho.

Kant parece oponerse, de modo expreso, a la mencionada posibilidad habida cuenta de su señalamiento de que va a pasar por alto todas las acciones reconocidas como contrarias al deber:

en efecto, en ellas ni siquiera se plantea la cuestión de si pueden suceder *por deber*, puesto que ocurren en contra de éste. (GMS 8; Ak. 397)⁴⁴

Lo que me propongo examinar es, si por mor al deber, se puede realizar una acción que no sea conforme al deber, o que no sea conforme a algún deber reconocible con base en el imperativo categórico. Así como el principio de no contradicción es la condición necesaria, pero no suficiente, de toda verdad, ¿no podría alegarse que la acción en conformidad con el deber es la condición necesaria, pero no suficiente de toda acción moral, esto es, de toda acción por mor al deber?

Es conocida la afirmación de Kant de que el principio de no contradicción es la condición necesaria, pero no suficiente de la verdad:

su autoridad ni su aplicabilidad van más allá de un criterio suficiente de verdad. En efecto, el hecho de que ningún conocimiento pueda oponerse a él sin autonegarse hace del principio una *conditio sine qua non* del conocimiento, pero no la base que determina su verdad. (CRP A 151-2, B 191)⁴⁵

De ello se sigue que todo enunciado que contravenga dicho principio se anula a sí mismo:

Dado que tenemos que habérmolas sólo con el aspecto sintético de nuestro conocimiento, tendremos siempre cuidado de no ir nunca contra este inviolable principio, pero jamás podemos esperar de él una explicación en lo que a la verdad de tal aspecto del conocimiento se refiere. (CRP A 152, B 191)⁴⁶

Examino si una conexión de la misma índole se da respecto a la relación entre la moralidad y la mera conformidad con la ley moral, si la conformidad con la ley moral es la condición necesaria, si bien no suficiente, de la moralidad de mis actos. No se ve, pese a Kant, por qué razón la inconformidad de mis actos con la ley moral haya de implicar apodícticamente la inmoralidad de mi acción. Por lo demás, tal posición contraviene algunas tesis centrales de la moral kantiana, como, por ejemplo, (1) que las leyes morales particulares se fundan en el imperativo categórico, y no a la inversa, y, (2) el reconocimiento expreso, por parte de Kant, en

⁴⁴ Traducción de García Morente, p. 23.

⁴⁵ Traducción de Pedro Ribas, *Crítica de la razón pura*, Madrid 1988⁶, p. 192.

⁴⁶ Traducción de García Morente, p. 192.

la *Crítica de la razón práctica*, de que las leyes morales admiten excepciones.⁴⁷ Si ello es así, es perfectamente viable, en principio, por razones morales, que pueda no querer una ley universal de la verdad.

Sostengo que así como Kant reconoce la existencia de acciones que, no obstante a ser conformes a la ley moral no se hacen por mor a ella, se pueden igualmente reconocer acciones que *no* estando en conformidad con la ley moral se hacen, no obstante, por mor al deber. Mentir por amor a la humanidad no está evidentemente en conformidad con una ley universal de la verdad, y constituye, en este sentido, una acción que no es conforme a una ley moral en específico. Evidentemente no podría decir que accedo, en tal caso, a la mentira por mor a la verdad como deber universal. Pero, ¿implica la transgresión a la ley universal de la verdad la necesaria imposibilidad de una acción por mor al deber y/o la necesaria pérdida de la bondad de una buena voluntad? ¿Implica la transgresión a la ley universal de la verdad la imposibilidad de una determinación simultánea de mi voluntad que pudiera estar, pese a la mencionada transgresión, en conformidad con el imperativo categórico?

Considero, en lo que sigue, la naturaleza de una acción que es conforme al deber, pero que no se hace por mor al deber. La estructura de tal tipo de acción es la conformidad de mi acción con alguna ley moral generable en principio conforme al imperativo categórico. Me valgo de la conformidad de mi acción con alguna ley moral acorde, en principio, con el imperativo de una buena voluntad posible, para ocultar así mi transgresión o intención futura de transgresión de otra u otras. En el caso de la acción que hago *conforme*, pero no por mor al deber, se trata de una acción cuya auténtica máxima no es la que precisamente genera el deber en conformidad con el cual actúo.

Las acciones que *no* están en conformidad con alguna ley moral en específico y que, no obstante, se hacen por mor al deber, tienen su propia estructura. La estructura de tal tipo de acción es la inconformidad de mi acción con alguna ley moral. Dicha ley moral está de acuerdo, en principio, con el imperativo categórico de una buena voluntad posible. De este modo, si bien quiero auténtica y sinceramente, en principio, la

⁴⁷ Las reglas prácticas de la excepción constituyen el tercer momento de las categorías de la libertad conforme a la cualidad. *Kritik der praktischen Vernunft* (en adelante citada por las siglas KpV), Riga 1788, A 117, en *Immanuel Kant. Werke*, Tomo IV, p. 185; Insel Verlag, Wiesbaden 1956. Véase también la *Crítica de la razón práctica*, traducción de E. Miñana y Villasagra y Manuel García Morente, México 1990⁷ (Madrid, 1913); p. 137.

máxima de una buena voluntad posible (incluida la mía propia) que podría generar el deber en inconformidad con el cual actúo, no quiero *incondicionalmente* el deber así generado, es decir, no quiero, libre de todo condicionamiento *moral*, la ley universal que genera la máxima de una buena voluntad posible. Cabe, pues, reconocer acciones que pueden ser inconformes con algún deber moral pero que, no obstante, se hacen por mor a algún otro.

Puedo actuar moralmente —es decir, por mor al deber— de un modo tal que mi acción no esté en conformidad con alguna ley moral generable conforme al imperativo categórico, en tanto dicha ley pretenda fundar un deber moralmente incondicionado, es decir, un deber que, a nombre de una moralidad incondicionada, no admita excepción moral alguna. En las acciones inconformes, pero por mor al deber, no tengo que ocultar, a diferencia de las acciones conformes, pero no por mor al deber, la auténtica máxima de mi acción. La acción inconforme, pero por mor al deber, no deja de generar su propia legalidad moral, pese a una cierta inconformidad de mi parte relativa a la aplicación de alguna ley moral en específico. Es decir, como fundamento de mi acción se encuentra una máxima que puedo querer sinceramente que se convierta en ley universal, una máxima que genera el deber en conformidad con el cual actúo. No tengo razón para ocultar la máxima de mi acción, ni mi oposición a un precepto moral que admito en principio, pero no incondicionalmente, es decir, a un principio respecto al cual reconozco que me puedo oponer sólo *excepcionalmente*, con base en razones estrictamente morales (por mor al deber).

En lo que sigue hago referencia a un pasaje que es importante para la discusión de si se puede legitimar o no, dentro del marco teórico de la moral kantiana, la tesis de que son posibles acciones que, a pesar de estar en disconformidad con alguna ley moral, se realizan, no obstante, por mor al deber. El concepto de la moralidad vale, según Kant, no sólo para los seres humanos, sino también para los *seres racionales* en general, y para ellos, no sólo bajo condiciones contingentes y excepcionales, sino de modo absolutamente necesario (GMS 28; Ak. 408). Cito el texto original:

Añádase a esto que, a menos de querer negarle al concepto de moralidad toda verdad y toda relación con un objeto posible, no puede ponerse en duda que su ley es de tan extensa significación que tiene vigencia, no sólo para los

hombres, sino para todos los *seres racionales en general*, no sólo bajo condiciones contingentes y con excepciones, sino por modo *absolutamente necesario*.⁴⁸

¿Cómo interpretar este pasaje? Lo que me interesa destacar no es la tesis de que el imperativo categórico vale tanto para seres humanos como para seres racionales en general, sino *para ambos*, de *dos modos* modalmente *opuestos*:

1. Bajo condiciones contingentes y excepcionales.
2. De modo absolutamente necesario.

No es claro cómo deba entenderse lo anterior. Consideremos el siguiente pasaje:

Pues ¿con qué derecho podemos tributar un respeto ilimitado a lo que acaso no sea valedero más que en las condiciones contingentes de la Humanidad, y considerarlo como precepto universal para toda naturaleza racional? ¿Cómo íbamos a considerar las leyes de determinación de *nuestra* voluntad como leyes de determinación de la voluntad de un ser racional, en general y, sólo como tales, valederas para nosotros, si fueran meramente empíricas y no tuvieran su origen enteramente *a priori* en la razón pura práctica? (GMS 28-29; Ak. 408)⁴⁹

Tomando este pasaje en consideración, cabe preguntar si se puede entender el anterior en el sentido literal de que el imperativo categórico vale tanto para los seres humanos y los seres racionales en general bajo condiciones contingentes y excepcionales, a la vez que de modo absolutamente necesario, es decir, que valen tanto para los seres humanos, y los seres racionales en general ya bajo los extremos modales de las condiciones contingentes y excepcionales, ya de modo absolutamente necesario. Ahora bien, puede alegarse que ello no es posible ya que se trata de determinaciones modales que se excluyen recíprocamente: contingencia y apodicticidad. Este reparo puede atenderse, sin embargo, destacando que se trata aquí de la contingencia en el sentido especial de una acción bajo condiciones excepcionales. La apodicticidad de la ley no excluye necesariamente, al menos en la esfera de las leyes de la naturaleza, la excepción, o dicho de otra manera, en el caso de tales leyes se trata de una apodicticidad bajo ciertas condiciones que son esenciales al cumplimiento de las mismas. Que dichas leyes admitan excepciones no afecta nece-

⁴⁸ Traducción de García Morente, p. 31.

⁴⁹ Traducción de García Morente, p. 31.

sariamente su apodicticidad. La excepción no constituye necesariamente una transgresión o refutación de una ley caso de que se sobrepase la extensión y límites (condiciones) de validez de la misma. En el caso de las leyes morales cabe preguntar si hay algo así como límites que acoten una esfera de condiciones de validez de la mismas para una comunidad de seres racionales.

Desde luego Kant puede referirse, cuando habla de condiciones contingentes, a la pregunta de cómo lo que vale bajo las condiciones contingentes de la humanidad puede valer necesariamente para seres racionales en general. Puede proponerse la interpretación de que 1. vale para los seres humanos y seres racionales sujetos a las inclinaciones, mientras que 2. sólo para cierto tipo de seres racionales, a saber, para aquellos poseedores de una voluntad santa. Podría alegarse que para la voluntad santa el imperativo categórico vale de modo absolutamente necesario, mientras que para la voluntad no santa bajo condiciones contingentes y excepcionales. Pero no creo que tal interpretación sea legítima. La pregunta decisiva aquí es si tanto para los seres humanos, como para seres racionales en general, incluida en estos últimos las voluntades no santas de otros seres racionales distintos al ser humano, o las voluntades santas de otros seres racionales, la ley moral puede valer, tanto bajo condiciones contingentes, y excepciones, como también de modo absolutamente necesario. La pregunta es si la misma ley moral que vale apodícticamente en tanto resulta de la determinación de mi voluntad por el imperativo categórico, puede admitir también una conducta excepcional de circunstancia, que aunque sea opuesta a dicha ley moral, no puede fundadamente dar ocasión, sin embargo, a una legítima censura moral, ni puede valer, por ello, tampoco como una transgresión auténticamente *efectiva* de la ley moral.

Desde luego, lo anterior no implica que existan efectivamente otros seres racionales, con voluntad no santa, distintos de los seres humanos, o que existan, como cuestión de hecho, seres racionales con voluntad santa. Sin embargo, el concepto de un ser racional con voluntad santa puede servir de idea regulativa para la consideración de si un comportamiento que haga excepción circunstancial, y no fundada en la inclinación, de alguna ley moral, actúa de un modo moralmente censurable. Tomemos el caso de Dios en tanto se le concibe como voluntad santa paradigmática. Existan o no voluntades santas paradigmáticas, los límites, si algunos, en la determinación moral de éstos, representarían límites insalvables para

las voluntades no santas de los otros seres racionales, incluidos los humanos.

Preguntemos qué haría Dios, quien, después de todo, de acuerdo con el Cristianismo, ha tenido la experiencia de ser (de haber devenido, a voluntad) humano, si se pusiera en el lugar de la persona que oculta a un amigo en su casa, en el caso de que un asesino le preguntara si dicha persona se encuentra allí. ¿No podría el propio Dios encontrarse bajo condiciones contingentes y excepcionales respecto al imperativo moral de no mentir? ¿Podría Dios querer que éste valiera como ley universal irrestricta, es decir, podría Dios querer una ley universal de la verdad, aún cuando, con base en su omnisciencia *sepa* que de decirse la verdad en dicha situación determinada una persona inocente moriría, y que, en caso de que mintiera nadie se tropezaría con dificultad alguna, ni se suscitarían, con ello, inconvenientes sociales de ningún tipo, ni se inutilizaría, con ello, la fuente del derecho?

Ahora bien, el señalamiento anterior podría neutralizarse alegando que dada la infinita bondad y omnipotencia divina, la mera presencia de la Divinidad, con todo el resplandor de su Santidad sin límites, tendría como consecuencia la inmediata transformación de las intenciones inmorales del asesino. Dios no tendría que mentir. Una única mirada suya, llena de ternura, bastaría para lograr la transformación del asesino, quien con ojos llorosos y pletórico de inusitado fervor religioso y profundo respeto moral, se postraría, profundamente avergonzado, a los pies del Divino Maestro. Pero pensemos, por un momento, que, para mala suerte nuestra, por encontrarnos en tan grave situación, y para peor suerte de nuestro amigo (todo dependerá del desenlace), que Dios, por la divina razón que sea, no quiera intervenir directamente. Quizás, entonces, podríamos esperar, de modo menos dramático, pero más realista, llenos de esperanza, el concurso de su sabio consejo. ¿Nos instaría a no mentir, sabiendo que si no mentimos nuestro amigo va a morir y sabiendo que tal no sería el caso si mentimos? ¿Nos diría acaso, rebotando de sabiduría moral kantiana y remitiéndonos, para nuestra mejor instrucción, a A 305, que debemos decir la verdad, a pesar del infortunio seguro que correrá el amigo, ya que 'la veracidad en el decir constituye un deber formal recíproco de todo ser humano, independientemente de si le causa un perjuicio a dicha persona u a otra'? Pero el ejemplo anterior puede herir indebidamente a la mentalidad particularmente piadosa, quien miraría con horror e incompreensión, y no sin cierta preocupación y temor por el futuro de nuestra alma, planteamientos como éste.

Sigamos, pues, sin preocuparnos de esa preocupación, otro camino y supongamos, emulando a Descartes, la existencia de un genio, aunque esta vez bien intencionado, esto es, un genio benigno, y no maligno, que pudiera quizá darnos la mano en este caso. Con ello podríamos quizás neutralizar a quien todavía no se horrorice ante la idea de un dios que nos aconseje no mentir, aún cuando supiera que nuestro amigo va a morir, debilitar la posición de quien se atreva decir, con toda desfachatez, que aunque nuestro amigo va a morir, si decimos la verdad, seguramente recibirá la gracia de la salvación eterna, a la vez que nosotros, de paso, podríamos adquirir cierto lustre moral con base en tan extraordinaria acción por mor a la verdad. Supongamos a este genio benigno como omnisciente e infinitamente bien intencionado, pero con límites respecto al ejercicio de su potencial bondad extraordinaria. Así, por ejemplo, no podría sacar un extraordinario bien del mal relativo, o transformar con la celeridad necesaria al malvado en un ser henchido de bondad. Supongámosle, por lo demás, como demasiado débil y de constitución más bien frágil y delicada, una especie de ángel de bondad, como para que pudiera hacerle resistencia exitosa y efectiva a un muy atlético y bien armado asesino.⁵⁰

Por su omnisciencia nuestro genio benigno sabe muy bien que de no mentirle al asesino, su amigo, gestor incansable y firme de acciones por mor al deber, morirá. Sabe también que de su mentira no se seguirán consecuencias adversas absolutamente para nadie; que de su mentira no se seguirá en absoluto ninguna consecuencia adversa para él ante el tribunal, o las que sean, por las que tenga que responder. Sabe que con su mentira, de la cual nadie se enterará, ni siquiera el amigo ni el asesino, no resultará que, de pronto, las declaraciones no puedan encontrar credibilidad, que cesen todos los derechos que se fundamentan en los contratos y que éstos pierdan vigencia. Sabe, pues, que con su mentira no hará vacilante e inútil la ley relativa a las obligaciones que tienen su asiento en los contratos.

⁵⁰ C. M. Korsgaard refiere, en el ensayo citado, a un señalamiento del Cardenal John Henry Newman, en respuesta al alegato de Samuel Johnson de que mentiría al asesino que preguntara por la dirección que tomó su víctima potencial. Éste responde a Johnson que lo apropiado sería derribar al asesino de un puño y llamar a la policía. Korsgaard refiere a la *Apologia Pro Vita Sua: Being a History of His Religious Opinions*, p. 361. Véase Korsgaard 1996 (1986), p. 157, nota 10. Pese al señalamiento de Korsgaard de que con un exitoso *knock down* se trataría al asesino mismo más humanamente que mintiéndole (157), con ello parece cortarse el nudo gordiano del problema.

El argumento del genio benigno omnisciente constituye un caso hipotético que descarta *ab initio* la supuesta apodicticidad de la tesis de Kant de que cuando la veracidad de la declaración produce daño, ello se debe a la *casualidad*, y de que yo no sería responsable de ello (véase A 309-10). ¿No podría hacerse la más severa censura moral a quien no hace excepción de decir la verdad, a quien no miente *sabiendo con especial* certeza apodíctica, que si dice la verdad su amigo morirá, o, lo que es moralmente, si no idéntico, al menos muy cercano al caso considerado del genio benigno, no censuraríamos a la persona que dice la verdad aunque esté genuinamente *convencido*, con razón o sin ella, de la segura muerte del amigo en el caso de que no mienta? ¿No sería para nosotros tal individuo, moralmente considerado, la más abyecta de las personas? ¿Qué ruindad moral mayor se podría temer? ¿Podría decirse aquí, remediando el argumento de Kant, quien caracteriza como mentiroso en potencia a quien hace excepción de la verdad, que quien hace excepción de la mentira en tales condiciones es, en el caso del ser omnisciente, un asesino en acto, y en el caso del que está convencido subjetivamente de ello, un asesino en potencia?⁵¹

Una de dos, o el imperativo de no mentir no vale sin excepción, como pretende Kant, para toda comunidad de seres racionales —esto es, vale como una mera generalización—, o bien admite *excepciones razonables* para una comunidad de seres racionales en general que no, por ello, ponen en entredicho su auténtica universalidad. Si se quiere mantener la tesis de la validez de los imperativos morales para una comunidad de seres racionales, principio central de la moral kantiana, entonces es legítimo admitir excepciones razonables respecto a las leyes morales siempre y cuando éstas no pongan en entredicho la auténtica universalidad de la ley. Como he indicado, Kant admite expresamente dicha posibilidad en el listado de las categorías de la libertad en la *Crítica de la razón práctica*, denominando *exceptivae* a las reglas prácticas de *excepción*.⁵² Si se quiere mantener el principio central de la validez de las leyes morales para una comunidad de seres racionales, entonces cualquier regla práctica de excepción válida para un ser racional cualquiera tendría que poder valer, en principio para la entera comunidad de tales seres.

⁵¹ Compárese con “Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen”, A 313-4.

⁵² Véase la tercera categoría de la cualidad (KpV A 117, en *Immanuel Kant. Werke*, tomo IV, p. 185 y la traducción española de Miñana y García Morente, p. 137.

La moralidad vale, según Kant, tanto para seres humanos como para seres racionales en general, y ello tanto excepcional y contingentemente, como de modo absolutamente necesario. Pero, ¿qué significa esto? ¿Cómo explicarlo? Kant ya tematiza la *excepción* en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (GMS 57-58; Ak. 424) donde sostiene lo siguiente:

1. Que siempre que transgredimos un deber encontramos que no queremos, como cuestión de hecho, que nuestra máxima deba convertirse en una ley universal, sino que lo opuesto a ella permanezca como ley universal: nos tomamos la libertad de hacer una excepción para nosotros (o incluso sólo ésta) para ventaja de nuestra inclinación.
2. Con lo anterior, encontramos aparentemente una contradicción en nuestra propia voluntad: la contradicción de que cierto principio debe ser objetivamente necesario como ley universal y que no debe, sin embargo, valer universalmente, sino admitir excepciones.
3. Ya que consideramos nuestra acción primeramente desde el punto de vista de una voluntad en completo acuerdo con la razón, para luego considerar la misma acción desde el punto de vista de una voluntad afectada por la inclinación, *no hay aquí una contradicción efectiva*, sino, más bien, la oposición (*antagonismus*) de una inclinación a un precepto de la razón, con lo cual, la universalidad del principio (*universalitas*) se convierte en una mera generalidad (*generalitas*), de modo que el principio práctico de la razón puede coincidir con la máxima, a mitad de camino.
4. Este procedimiento, si bien no puede justificarse de acuerdo a nuestro juicio imparcial, demuestra, sin embargo, que reconocemos la validez del imperativo categórico y sólo nos permitimos, con todo respeto (!!!) a él, algunas excepciones que nos parecen insignificantes y forzadas.

En el caso de la mentira por amor a la humanidad, en el contexto del ejemplo considerado del asesino que busca a mi amigo, quien se oculta en mi casa, para matarlo, cabe destacar:

1. Que sería un caso en que transgredimos un deber —si bien dicha transgresión no perjudica, en un sentido moral, a *nadie*— y en que, a la vez, queremos, como cuestión de hecho, que nuestra máxima se

convierta en ley universal, a la vez que lo opuesto a ella permanezca como ley universal, pese a nuestra transgresión, que moralmente lamentamos. En este caso no ‘nos tomamos la libertad’ de hacer una excepción, sino que nos sentimos o consideramos *obligados* a ella, incluso cuando el proceder así no sea, desde el punto de vista de la inclinación, ventajoso para nosotros.

2. No hay contradicción en nuestra voluntad en el sentido de que lo que quiero, en ambos casos, es decir, en los casos de mi querer la ley universal y de mi querer la excepción, es que la máxima de mi acción se convierta en ley universal y en excepción universalmente valiosa, esto es, reconociendo que el caso excepcional no tiene el fundamento de su carácter excepcional en la inclinación, sino en el mismo deber.
3. La excepción no convierte la universalidad del principio (*universalitas*) en una mera generalidad (*generalitas*). La acción excepcional lo es de una voluntad en completo acuerdo con la razón, no afectada, necesariamente, por la inclinación. Como no dejo de reconocer el precepto de la razón en su universalidad — *si bien dentro de sus propios límites razonables* — mi acción excepcional no llega a fundar un efectivo antagonismo con el mismo. Por tanto, en este tipo de acción excepcional la voluntad no se deja determinar por la inclinación, y su máxima no coincide, a medio camino, con el principio práctico de la razón, sino enteramente con éste, es decir, no obstante la acción excepcional, quiero que el principio práctico valga universalmente, y lo mismo la acción excepcional, sin que dicho querer se funde en una inclinación.
4. Reconocemos la validez del imperativo categórico que quiere universalmente la verdad, y nos permitimos, con verdadero respeto al mismo, muy a pesar nuestro, y sin inclinación, excepciones de extraordinaria significación, tomadas libremente (sin fundamento en ningún interés).⁵³ Dichas excepciones nos parecen moral, pero no pragmáticamente forzadas, aún cuando constituyen acciones en contra de algún deber o ley moral establecida.

⁵³ Así, puede suponerse que el amenazado de muerte por el asesino sea un desconocido que nos está visitando por algún motivo, y que el asesino, de enterarse de nuestra mentira, podría agredirnos o, incluso, llegar a matarnos.

5. Conclusiones

Para concluir, quiero hacer referencia a las dificultades teóricas con que se tropieza Kant con su intransigencia de no reconocer excepciones a una ley universal de la verdad. Estas dificultades surgen, en primer lugar, por la presencia en Kant de dos tesis radicales que se excluyen: la tesis de que la buena voluntad es la única cosa que es buena en sí misma, sin calificación o restricción, en todas las circunstancias, y su pretensión, como en el caso del imperativo de la verdad, que lo mismo vale para las leyes morales que tal voluntad genera al universalizar la máxima de su acción.

La buena voluntad constituye, para Kant, un bien absoluto incondicionado. Pero, como hemos visto, no sólo la buena voluntad (GMS 1; Ak. 393),⁵⁴ sino también la ley es caracterizada como incondicionada, es decir, como objetiva, universal y necesaria (GMS 43-44; Ak. 416).⁵⁵ Evidentemente, la tesis de la buena voluntad como la única cosa buena en todas las circunstancias parece excluir la tesis del carácter incondicionado de la ley moral.

Conviene tener presente las siguientes tesis contenidas en un pasaje de la *Fundamentación metafísica de las costumbres* (GMS 19-20; Ak. 403):

1. La tesis de la incapacidad humana en lo que se refiere a nuestra preparación para poder enfrentarnos éxitosamente a todos los azares que ocurren en el mundo.
2. Para encontrar que debo hacer para poseer una buena voluntad basta preguntarme si puedo querer que la máxima de mi acción se convierta en ley universal. Si no puedo, debo rechazar la máxima, y ello no con base en algún perjuicio que pueda ocasionarme a mí u a otros, sino porque no puedo convenir, como principio, en una legislación universal *posible*.⁵⁶
3. La necesidad de que actúe por *pura* reverencia a la ley práctica es lo que constituye el deber, "ante el cual tiene que inclinarse cualquier

⁵⁴ Insel, p. 18.

⁵⁵ Para el concepto kantiano de una buena voluntad véase, además, GMS 1; Ak. 393; GMS 3; Ak. 394, y GMS 7, Ak. 396.

⁵⁶ Véase la traducción de García Morente, 28.

otro fundamento determinante", "porque es la condición de una buena voluntad en sí, cuyo valor está por encima de todo".⁵⁷

En la *Fundamentación metafísica de las costumbres* (GMS 81; Ak. 437) tematiza Kant el concepto de una voluntad incondicionalmente buena.

La voluntad es *absolutamente buena* cuando no puede ser mala y, por tanto, cuando su máxima, al ser transformada en ley universal, no puede nunca contradecirse.⁵⁸

El principio que constituye la ley suprema de una voluntad absolutamente buena es:

obra siempre por tal máxima, que puedas querer al mismo tiempo que su universalidad sea ley; esta es la única condición bajo la cual una voluntad no puede estar nunca en contradicción consigo misma, y este imperativo es categórico.⁵⁹

Ahora bien, las leyes morales no son seres en sí, sino seres referidos a una voluntad que las genera a partir de máximas, de modo que, desde una perspectiva ontológica, las leyes morales son seres dependientes de la buena voluntad racional que puede generarlas. Si ello es así, no hay leyes morales que valgan como seres que sean, sin calificación, buenos en sí. Con el ejemplo del genio moral benigno he querido referirme a la idea regulativa de una voluntad santa finita (no omnipotente), en contraposición a una infinita. Ambas tendrían una intención de bien definida por el poder querer que la máxima de sus respectivas acciones se convierta en ley universal.

Es conocido que Kant se ocupó, en la *Crítica de la razón pura*, de manera expresa, de la pregunta en torno a la extensión de todos los conocimientos *a priori* (CRP A 2-6, B 6-10). Kant se ha planteado allí, de modo expreso, la pregunta acerca de la posibilidad, extensión y límites, esto es, la pregunta acerca de la extensión cognoscitiva de los juicios sintéticos *a priori* de carácter teórico. Es famoso el pasaje donde Kant critica el ejercicio supuestamente cognoscitivo, de carácter teórico, que opera más allá de toda experiencia posible.

⁵⁷ Traducción de García Morente, p. 28.

⁵⁸ Traducción de García Morente, p. 49.

⁵⁹ Traducción de García Morente, p. 50.

La ligera paloma que siente la resistencia del aire que surca al volar libremente, podría imaginarse que volaría mucho mejor en un espacio vacío. (CRP A 5, B 8-9)⁶⁰

Si bien Kant considera las leyes morales como *conocimientos*, no ha hecho una investigación similar acerca de la extensión cognoscitiva de los así llamados juicios sintéticos prácticos *a priori*. ¿Son acaso éstos válidos *irrestringidamente* para una voluntad racional en general? Ello sería teóricamente extraño y tendría que estar adecuadamente fundado, no siendo éste el caso en la esfera del conocimiento sintético *a priori* de carácter teórico, ya que, como es conocido, las leyes naturales admiten cierto tipo de excepciones que no ponen a éstas necesariamente en entredicho. Lo anterior contraviene, también, la tesis examinada de que el concepto de la moralidad vale para los seres racionales en general no sólo de modo absolutamente necesario, sino también bajo condiciones contingentes y con excepciones (*unter zufälligen Bedingungen und mit Ausnahmen*) (GMS 28; Ak. 408), al igual que la tesis de la buena voluntad como único bien absoluto de carácter incondicionado.

Quisiera, finalmente, proponer lo siguiente como un intento de legitimar moralmente un cierto tipo de excepción a la ley moral. Conviene tener presente que la regla práctica de la excepción constituye una de las categorías de la libertad expresamente reconocidas por Kant. Ella pertenece al tercer momento de las categorías de la libertad conforme a la cualidad, siendo el primer y el segundo momento de dicho grupo categorial respectivamente la regla práctica de la acción y la regla práctica de la omisión.⁶¹ En lo que sigue trato de precisar la naturaleza de la excepción a la ley moral que puede reclamar para sí un carácter moral, no obstante a contravenir formalmente a dicha ley.

Se puede trazar un paralelo entre la excepción a las leyes empíricas causales de la naturaleza y la excepción a las leyes morales. La excepción a una ley de la naturaleza no funda necesariamente una refutación de la misma. La razón de ello se encuentra, en primer lugar, en que las leyes empíricas de la naturaleza valen dentro de la esfera de determinadas condiciones. El no cumplimiento de una ley natural bajo una modificación de las condiciones universales de validez de la misma no puede fundar una verdadera refutación de ella. En segundo lugar, la generación de la

excepción dentro de las mencionadas condiciones modificadas es compatible con una excepción generable, en principio, de modo universal, una vez introducida la modificación pertinente de las condiciones de validez de la ley universal. En el caso considerado la excepción no produce una refutación en principio de la ley y la modificación de las condiciones puede ser el fundamento para la explicación legítima de la excepción. Las excepciones de auténticas leyes empíricas de la naturaleza deben poderse fundar como formas de desviación legítimas universalmente generables a partir de cierta modificación de las condiciones de las mismas.

Lo mismo vale, de un modo más radical y fundamental, para la causalidad como principio central de la metafísica de la experiencia en Kant. Supongamos, siguiendo el famoso ejemplo del choque de dos bolas de billar, que al impacto de la bola *b* por la bola *a* no le sigue, como en innumerables ocasiones anteriores, el movimiento de la bola *b*, sino, más bien, el rebote de la bola *a*. La inmovilidad de la bola *b* y el retroceso de la bola *a* constituyen excepciones a una regularidad observada previamente, que puede seguir valiendo, no obstante, como una ley universal bajo ciertas condiciones dadas. La excepción considerada no funda, pues, la refutación de una regularidad, anteriormente reconocida, como regularidad bajo ciertas condiciones, ni implica, mucho menos, la suspensión de la validez del principio causal como condición de posibilidad de la experiencia. La interrupción de la regularidad anteriormente reconocida nos conduce, más bien, a acceder a una investigación empírica que pueda dar cuenta, con base en fundamentos puramente causales, de la *discontinuidad* de una regularidad anteriormente reconocida en múltiples instancias. Así, por ejemplo, examinaríamos la bola *b* que, a diferencia de lo que había ocurrido en ocasiones anteriores, no se movió, para ver si, por ejemplo, está atornillada o fijada de algún modo, por ejemplo, con una superpega, a la mesa de billar.

Así como la excepción no funda necesariamente la refutación de una particular ley empírica de la naturaleza, de la misma manera tampoco funda necesariamente una transgresión en principio de la ley moral. Si lo anterior es correcto, cabe distinguir entre dos tipos de excepciones: las que pueden fundar una refutación de una ley de la naturaleza *propuesta*, o una transgresión en principio de una ley moral *generada* y aquellas que no. De la misma manera como las excepciones a las leyes causales empíricas tienen un fundamento causal (transcendental), las excepciones de un agente al seguimiento de determinadas leyes positivas morales bien

⁶⁰ Traducción de Pedro Ribas, p. 46.

⁶¹ KpV A 117; traducción de Miñana y García Morente, p. 137.

podría tener un fundamento moral (transcendental). La excepción moral debe ser, para ser tal, legiforme. Su forma no es otra que la del propio imperativo categórico. Trataré de precisar esta idea en lo que sigue.

Cabe reconocer moralidad en dos niveles: cuando puedo querer que la máxima de mi acción se convierta en ley universal —de ahí se pueden derivar reglas prácticas de acción y reglas prácticas de omisión— y cuando puedo querer que la excepción a cualesquiera de ellas valga universalmente como excepción “universal”, esto es, cuando la excepción puede fundar su propio carácter excepcional en la propia moralidad. No estoy en conflicto con una ley moral allí donde puedo querer que una excepción a la misma valga universalmente como excepción para una comunidad de seres racionales. Estoy en conflicto con ella y la transgredo en principio allí donde no puedo querer que una excepción de la misma valga universalmente dentro de las condiciones que producen tal comportamiento excepcional o allí donde la máxima auténtica de mi acción no genera efectivamente el principio moral en conformidad con el cual actúo. La posibilidad de que la excepción sea generable universalmente como excepción es tan importante como la generación misma de la ley moral a partir de una máxima que puedo yo querer que valga universalmente para una comunidad de seres racionales.

En la medida en que Kant ha hecho figurar la regla de la excepción como una de las categorías de libertad no se puede sostener con legitimidad la tesis de que la excepción a la ley moral representa apodícticamente una excepción *inmoral* a la misma. Conviene, pues, distinguir entre excepciones morales e inmorales a la ley moral y ver si es posible alcanzar la adecuada justificación para las primeras y el necesario rechazo para las segundas. El fundamento moral de la regla práctica de la excepción es el siguiente: tengo que poder querer universalmente (en conformidad con el imperativo categórico) la excepción a la ley moral. La excepción moralmente valiosa es aquella que puede ser querida universalmente por una comunidad de seres racionales. Una excepción a la ley moral que pueda querer que valga, *como excepción*, de modo universal, es moralmente valiosa, de lo contrario no.

Por lo demás, la radicalidad de la tesis kantiana sobre la buena voluntad excluye, si se toma en serio, que se le pueda otorgar al imperativo moral de la verdad el carácter que Kant quiere adjudicarle. El valor moral de una acción hecha por deber descansa únicamente en el principio volitivo con acuerdo al cual se realiza la acción, independientemente de to-

dos los objetos de la facultad de deseo (GMS 13; Ak. 399-400). Es la mera conformidad con la ley universal como tal lo que le sirve a la voluntad como su principio, sin que esté a la base de ésta *ninguna ley que prescriba acciones particulares* (GMS 17; Ak. 402). Una vez que se le roba a la voluntad todo afán (*Antriebe*) de cumplir con una ley particular, lo único que queda es la conformidad de las acciones con la ley universal como tal y sólo esto puede servirle a la voluntad como principio (GMS 17; Ak. 402). Debe distinguirse entre mi acción actual de poder querer que la máxima de mi acción se convierta en ley universal, y el reconocimiento de una ley moral concreta que valga incondicionalmente, es decir, que no admita excepción alguna. No es la universalidad *per se*, absoluta e incondicionada, lo que funda el carácter moral de mis actos. Es posible actuar por moral deber en casos en que mi máxima no está en conformidad con alguna ley moral, que, no obstante, debería ser el objeto efectivo (actual) de la voluntad sincera de una voluntad racional buena. Si estoy en lo correcto, de la misma manera que la conformidad con la ley moral no es, de acuerdo a Kant, la *razón suficiente* de la moralidad de nuestros actos, la mera conformidad con la ley moral no es tampoco *la condición necesaria* para la moralidad de ellos.

Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras