

Truthful speech as human community condition: from Kant to Peter Winch

Kenneth Moreno May *

* Aspirante a Doctor de 17, Instituto de Estudios Críticos. México D. F. Docente de filosofía de la Universidad de Cartagena (Colombia).
Correspondencia: khelicerata@yahoo.es

El discurso veraz como condición de la comunidad humana: de Kant a Peter Winch

Como citar este artículo: Moreno, K. (2013). El discurso veraz como condición de la comunidad: de Kant a Peter Winch. *Revista Tesis Psicológica*, 8 (2), 178-190.

Recibido: abril 14 de 2013
Revisado: abril 14 de 2013
Aprobado: agosto 30 de 2013

ABSTRACT

In this article we will analyze Kant arguments that seek to prohibit lie, moral and legally, in any circumstance. We hope to show that Kant position doesn't stop to be problematic and aporetic in connection with at least a concrete examined case. But, mainly, it interests us to analyze the relationship between lie and community (or humanity), in such a way that, comparing Kant position with that of other authors, as Peter Winch, we can recognize the reasons for which the truth (the truthful speech) is a necessity as long as it is a moral condition of all human community. This way we hope to claim the spirit of Kantian reflection.

Key words: Kant, lie, community.

RESUMEN

En este artículo analizaremos los argumentos de Kant que pretenden prohibir moral y jurídicamente la mentira en cualquier circunstancia. Esperamos mostrar que la posición de Kant no deja de ser problemática y aporética en relación con por lo menos un caso concreto examinado. Pero, sobre todo, nos interesa analizar la relación entre mentira y comunidad (o humanidad), de tal manera que, comparando la posición de Kant con la de otros autores, como Peter Winch, podamos reconocer las razones por las cuales la verdad (el discurso veraz) es una necesidad en tanto que es una condición moral de toda comunidad humana. De esta manera esperamos reivindicar el espíritu de la reflexión kantiana.

Palabras clave: Kant, mentira, comunidad.

Introducción

Benjamin Constant, un filósofo liberal francés contemporáneo de Kant, tuvo el atrevimiento de sostener que la regla moral de no mentir no es una regla de aplicación universal. Si la aplicáramos en toda circunstancia y por tanto nos abstuviéramos de mentir en absolutamente todos los casos, sostuvo, esto haría imposible la vida en sociedad:

El principio moral que declara ser un deber decir la verdad, si alguien lo tomase incondicional y aisladamente, tornaría imposible cualquier sociedad. Tenemos la prueba de ello en las consecuencias muy inmediatas que un filósofo alemán sacó de ese principio, yendo hasta el punto de afirmar que la mentira dicha a un asesino que nos preguntase si un amigo nuestro perseguido por él no se refugia en nuestra casa sería un crimen.

Es un deber decir la verdad. El concepto de deber es inseparable del concepto de derecho. Un deber es aquello que corresponde en un ser a los derechos del otro. Donde no hay ningún derecho, no hay ningún deber. Por consiguiente, decir la verdad es un deber, pero solamente con aquellos que tienen derecho a la verdad. Ningún hombre, por tanto, tiene derecho a la verdad que perjudica a otros (Constant, citado por Kant, en Kant, 2009, p. 1).

El filósofo alemán al que se refiere Constant no es otro que el mismo Kant, o por lo menos, Kant así lo entendió. Nuestro famoso filósofo alemán, al enterarse de la referencia crítica a su pensamiento, cuentan las malas lenguas, estalló en ira desmedida. En efecto, lo que Constant sugiere es que Kant, no solo estaba equivocado, pues el filósofo alemán afirmaba que el deber de decir la verdad (es decir, el deber de ser veraces) es un deber absoluto, incondicional, y que en ninguna ocasión mentir es aceptable, sino

que además, de tener razón Constant, el error de Kant echaba por tierra los cimientos de toda su filosofía moral.

Podríamos decir para comenzar que la posición de Kant parece automáticamente apoyada por nuestras intuiciones morales. Pensamos al igual que Kant que no mentir es un principio moral imprescindible. Pero, frente al caso examinado por Constant, surgen las dudas: si un asesino me pide el lugar donde se encuentra resguardada otra persona, y yo estoy seguro de que si la encuentra la degollará, ¿debo hablarle con la verdad y decirle dónde se encuentra esta persona, con todo y las consecuencias fatales para ella? ¿o debo mentirle, violar la universalidad del mandato, que en ese caso es nulo, y salvar una vida?

Kant se apresuró a responder a Constant defendiendo tercamente el principio de hablar siempre y en cualquier circunstancia con la verdad. Su texto *Sobre un supuesto derecho a mentir por amor a la humanidad* de 1797 es visto por algunos como el ejemplo clásico de una falacia por accidente: la aplicación de manera indiscriminada de una regla general, sin atender a las características particulares de ciertos casos, características que pueden transformarlos, para una persona razonable, en una excepción a la regla.

En este artículo pretendemos analizar los argumentos que Kant, en el texto relacionado y en otros, ofrece para rechazar el acto de mentir, sobre todo atendiendo el caso del asesino que nos pregunta, que a lo largo del texto nos servirá para sacar a flote los problemas del razonamiento kantiano. Esperamos mostrar que la posición de Kant no deja de ser problemática y aporética en relación con el caso examinado (asesino-escondite-mentira). Pero, sobre todo, nos interesa analizar la relación entre mentira y comunidad (o humanidad). Esperamos que

en las inconsistencias de la reflexión kantiana salgan a la luz las conexiones entre mentira y comunidad, de tal manera que, comparando la posición de Kant con la posición de otros autores, como Peter Winch, podamos reconocer las razones por las cuales la verdad (el discurso veraz) es una necesidad en tanto que una condición moral de toda comunidad humana. De esta manera esperamos reivindicar el espíritu de la reflexión kantiana.

Kant, sobre el deber moral de decir la verdad

Primero que todo necesitamos entender el rechazo de Kant a la mentira en su primer contexto de aparición, es decir, en el discurso moral. Para ello nos hemos remitido al texto que a nuestro parecer ofrece la mejor fuente de reflexión en relación con el tema, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

En el texto mencionado, una de las distinciones fundamentales es aquella que establece Kant entre inclinación y deber. Kant entiende por inclinación, en resumen, dejarse llevar por intereses, apetitos, deseos y todo lo que se encuentre relacionado con nuestra naturaleza “*patológica*” (Kant, 2003, p. 47). La inclinación es una dependencia de nuestro desear a cualquier tipo de influencia externa a la razón. Para Kant la inclinación como fundamento de la acción no puede dar lugar, en estricto sentido, a acciones moralmente buenas. La razón es muy sencilla: cuando actuamos por inclinación no somos libres, ya que la libertad (de la razón) implica no estar coaccionado por ningún componente externo a la razón misma. El comerciante que es honesto porque eso beneficia a su negocio se deja llevar por su inclinación, su acción puede ser conforme con la moral, pero no es moral en sí misma. Para Kant la moralidad de la acción no se encuentra en la inclinación sino en el deber, pero el deber entendido en un sentido fuerte:

Conservar la propia vida es un deber, y además todos tenemos una inmediata inclinación a hacerlo así. Mas, por eso mismo, el cuidado angustioso que la mayor parte de los hombres pone en ello no tiene un valor interno, y la máxima que rige ese cuidado carece de contenido moral. Conservan su vida en conformidad con el deber, pero no por deber. En cambio, cuando las adversidades y una pena sin consuelo han arrebatado a un hombre todo el gusto por la vida, si este infeliz, con ánimo fuerte y sintiendo más indignación que apocamiento o desaliento, y aun deseando la muerte, conserva su vida sin amarla solo por deber y no por inclinación o miedo, entonces su máxima sí tiene un contenido moral (Kant, 2003, p. 25).

El concepto de deber en Kant se encuentra ligado con la idea de libertad o autonomía. La libertad implica guiarse por leyes, pero solo aquellas leyes que uno mismo se ha dado. De esa manera, el concepto de deber se encuentra asociado igualmente con el de respetar la ley. Así, la acción moral es necesaria por respeto a una ley, no una ley externa, sino una norma interna de la razón.

Aquí ya podemos iniciar la primera reflexión relacionada con la mentira. El que miente, según Kant, viola una norma de la razón dejándose llevar por su inclinación. Cuando mentimos generalmente lo hacemos para favorecer nuestro propio interés, o el de otros. Desde ese punto de vista la acción de mentir se ve en Kant como el resultado de una coacción de la inclinación sobre la voluntad.

¿Qué podemos decir aquí sobre nuestro caso (aquel que miente para salvar el pellejo de otro)? Podríamos decir, por ejemplo, que estoy violando, según Kant, una norma moral (no mentir) dejándome llevar por la coacción exterior del asesino, o por mi interés o mi miedo o mi necesidad empírica de salvar una vida. Intentemos profundizar un poco más en el acto de la mentira como algo opuesto a la moral.

¿Por qué mentir es una norma moral, por qué es un deber? Esto puede parecer obvio, pero en términos filosóficos necesita aclaración. Para Kant el mandato autónomo de la razón sobre sí misma se expresa por medio de lo que él llama el imperativo categórico: “*La representación de un principio objetivo en cuanto que es constrictivo para una voluntad se denomina mandato (de la razón), y la fórmula del mandato se llama imperativo*” (Kant, 2003, p. 46). Para Kant solo existe un imperativo categórico posible, y ofrece varias formulaciones distintas, pero compatibles, de este imperativo. Detengámonos en algunas de estas formulaciones y en la manera como ellas pueden ilustrar la necesidad del discurso veraz.

La primera formulación: “*obra solo según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal*” (Kant, 2003, p. 57). Para resumir, digamos que el imperativo categórico es una especie de test de la moral. Siempre que me encuentre con el deseo de llevar a cabo una acción, entonces asumo que esa acción se transforma en una ley universal, obligatoria para todos los hombres y en todas las circunstancias imaginables. Kant está convencido de que este test mostrará que hay acciones que son contradictorias en sí mismas cuando se las toma como leyes universales de la razón, y por tanto deben ser tenidas como acciones no conformes a la moral. Algo es muy importante aquí, Kant es muy claro al respecto de una cosa: no valen excepciones a la máxima. Las excepciones contradicen, según Kant, la máxima, y cuando nosotros actuamos mal sabiendo que lo que hacemos está mal, precisamente lo que hacemos es sugerir una excepción a la regla, llevados por nuestra inclinación, y no por la razón.

Pongamos un ejemplo. Citaremos en extenso a Kant pues su reflexión se encuentra directamente relacionada con nuestro tema:

Sea, por ejemplo, la pregunta siguiente: ¿me es lícito, cuando me encuentro en un apuro, hacer una promesa con el propósito de no cumplirla? (...) 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, tanto para los demás como para mí, como ley universal?, ¿podría yo decirme a mí mismo: 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 convenzo de que bien puedo querer la mentira, pero no puedo querer, sin embargo, una ley universal de mentir, pues, según esa ley, no habría ninguna promesa propiamente hablando, porque sería inútil hacer creer a otros mi voluntad con respecto a mis futuras acciones, ya que no creerían mi fingimiento, o si, por precipitación lo hicieran, me pagarían con la misma moneda. Por lo tanto, tan pronto como se convirtiese en ley universal, mi máxima se destruiría a sí misma. (Kant, 2003, p. 31).

Ahora bien, ¿cómo aplicar estas reflexiones al caso extremo analizado del asesino? Recordemos que un asesino me ha preguntado por el lugar donde se encuentra su futura víctima, lugar que yo muy bien conozco, ¿debo mentirle? Probemos esta línea de reflexión: si tomara como una ley universal que, en el caso de un asesino que quisiera pasa a mejor vida a alguien que he ocultado en mi casa yo mintiera, se seguiría de ello, en tanto esa máxima se transforme en ley universal, que todo asesino sabría que yo miento, y entonces ningún asesino creería en mis palabras. La máxima entraría en contradicción consigo misma al no cumplir su objetivo de salvar una vida... Esta lectura es un tanto problemática en el sentido de que, por ejemplo, la conclusión se sigue solo si admitimos que el asesino sabe que yo estoy enterado de que él es un asesino. En caso contrario, no tiene modo de evaluar mi

acto en concordancia con su propia acción, y por tanto tomaría mis palabras como ciertas bajo la presunción de sinceridad, no tendría razones para creer que yo le miento. Aunque el análisis hecho me parece problemático es el único que vemos tratando de interpretar el caso bajo la primera formulación del imperativo, y siguiendo el modelo que el propio Kant ofrece. No nos encontramos satisfechos, así que es posible que en las otras formulaciones del imperativo podamos encontrar alguna salida.

Aquí van dos formulaciones muy interesantes: “obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca sólo como un medio” (Kant, 2003, p. 67)... “obra siguiendo las máximas de un miembro legislador universal en un posible reino de fines” (Kant, 2003, p. 89). Dos comentarios importantísimos son necesarios.

Primero, como vemos, estas nuevas formulaciones del imperativo categórico kantiano apuestan a que nosotros evaluemos la máxima que guía la acción en la trama, podríamos decir, de una comunidad humana. Debemos comportarnos como legisladores de esa comunidad racional de la cual somos parte. Segundo, esta comunidad humana de la que habla Kant no es sin embargo una comunidad actual, empírica, sino un universal, es básicamente nuestra facultad racional en tanto propia de todo ser racional. No es entonces una comunidad política concreta, es una idea. Así que tratar a otros bajo los principios racionales es ver en ellos, y en uno mismo, ese ideal de razón que es la humanidad misma entendida como reino de fines. Esta primera aparición de una noción, así sea metafísica racional, de comunidad humana es crucial, y como lo veremos será cada vez más importante, lo mismo que la referencia a ella se va transformando en algo cada vez más

enraizado en la experiencia intersubjetiva. Sin embargo, como también veremos a continuación, no todo se reduce directamente a una comunidad en el sentido de otros diferentes a mí.

Ahora debemos preguntarnos de nuevo cómo aplicar esto al caso extremo examinado. Podemos decir, por ejemplo, que si yo miento al asesino, no lo estoy viendo como un miembro racional de la humanidad (un fin en sí mismo) sino como un simple medio. Lesiono por tanto sus derechos y su dignidad. Nos parece evidente, siguiendo nuestras intuiciones morales, más allá de Kant, que esta no puede ser la salida a nuestra problemática. Es evidente que yo no le lesionó ningún derecho a una persona, tratándola de manera no racional, cuando ella misma (el asesino) no se comporta de manera racional. Sin embargo, la salida de Kant podría ser que al mentir tal vez uno no solo trata al otro de manera incorrecta, sino que también trata la humanidad de manera incorrecta no en el otro, sino en uno mismo. En efecto, en *La metafísica de las costumbres* (Kant, 2005a, p. 12) nuestro autor habla de deberes específicos que uno tiene no sólo con los otros, sino con uno mismo. Llama la atención que el tema de la mentira en relación con la doctrina de la virtud se tome como un caso de los derechos para con uno mismo, en especial, en lo que Kant llama el respetar la humanidad en su propia persona. MacIntyre (1994) de hecho sostiene que la mentira para Kant va más allá de nuestra relación con los otros y enlaza directamente con el propio concepto de humanidad encarnado en uno mismo:

Si nos fijamos en los otros escritos de Kant [otros escritos diferentes a la respuesta a Constant] se hace importante el que la veracidad es algo que nos debemos a nosotros mismos tanto como a otros. Al mentir el mentiroso, al hacerle daño a la humanidad, se hace daño también a sí mismo (MacIntyre, 1994, p. 342).

Es importante recordar aquí que Kant no entiende en estos textos por humanidad el colectivo de los miembros de la raza humana, la sociedad, sino aquella cosa que nos hace humanos a todos sin excepción: el ideal de razón. Desde este punto de vista, el que miente, le da la espalda a la razón y por tanto, a aquella cosa que caracteriza su humanidad: la mentira nos despoja de nuestra humanidad, nos transforma en cosas, más cercanos a animales que a seres humanos, nos transforma en seres con apariencia de seres humanos, pero no seres humanos genuinos.

Este aspecto antropológico de la veracidad en Kant no debe ser infravalorado, pues parece un componente esencial de su rechazo directo de la mentira en cualquier circunstancia. Esto lo podemos constatar en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Kant, 2001a, p. 59). Allí Kant sugiere que la mentira se encuentra relacionada con una predisposición humana hacia la animalidad y con una “propensión” natural del ser humano a la maldad y a la deshonestidad, pues una de las manifestaciones de esta propensión es la incapacidad de introducir la ley moral en la máxima que guía nuestra acción.

En el caso examinado por Kant y por nosotros (asesino, escondite, víctima) podríamos afirmar que en esa circunstancia también estamos faltando a la humanidad en nuestra persona, con independencia de la situación y las consecuencias de decir la verdad. Aunque esta defensa de la posición de Kant algo de sentido tiene, sufre de dos cojeras significativas. La primera es que no deja de parecer que aquí estamos sacrificando una mentira razonable solo para acatar una regla excesivamente formal que debería aceptar excepciones. Segunda, que todavía no hemos examinado los argumentos de Kant en su texto de respuesta a Constant, nos hemos ocupado por entender el rechazo de la mentira en el contexto de una idea general de moralidad y

humanidad, pero en su réplica al filósofo francés, Kant introduce un elemento nuevo importante: el derecho.

La mentira, entre la moral y el derecho

Antes de pasar a exponer los argumentos de Kant en su texto de respuesta a Constant es necesario referirnos al ensayo de Paton titulado “*An alleged right to lie. A problem*” (1954). En este texto bastante singular Paton se encarga de mostrar que al parecer Kant escribió la réplica a Constant “en caliente”, llevado por “el mal temperamento de su vejez” y presumiblemente dejándose llevar por su orgullo de “filósofo alemán” contra el pobre Constant, el “filósofo francés”, transformando de esa forma una querrela nacional en un malentendido filosófico. La tesis de Paton es que en realidad la conclusión de Kant en “*Sobre un supuesto derecho a mentir*” es incompatible con el resto de su planteamiento filosófico. Paton realiza primero una triple distinción en relación con la normativa kantiana. El primer elemento de esta distinción es el principio formal de la moral (el imperativo categórico), el segundo elemento son las leyes morales (no mentir) y el tercero son las reglas morales (qué camino seguir en una circunstancia específica). Paton sostiene que dentro de la doctrina de Kant es posible que ciertas *reglas morales* puedan solaparse entre sí haciendo necesaria una elección por parte del sujeto sobre qué *ley moral* seguir, es decir, cual se acomoda más al *imperativo categórico*. En el caso del asesino frente a la puerta sería necesario elegir entre el mentir y el poner en riesgo la vida de otro. Según Paton, cuando dos reglas morales como las ilustradas colapsaban, la elección no siempre sería sin excepción favorable a decir la verdad, y que esto era defendido por el propio Kant en varios textos anteriores a su réplica a Constant. Por ejemplo, en “*Lecture on ethics*” (2001b), donde Kant acepta que mentir en ciertas circunstancias

debe ser permitido: “así, por ejemplo, si mi enemigo me toma por la garganta y me pregunta dónde guardo el dinero, no es necesario que le diga la verdad, pues él abusaría de ella” (Kant, 2001b, p. 204). Esto parece, en un primer momento, en clara contradicción, no solo con el texto de réplica a Constant, sino con lo dicho en relación con la moralidad. Hay que admitir que el texto citado no es escrito por el propio Kant, sino elaborado a partir de notas de sus estudiantes, sin embargo, es lo suficientemente coherente con sus obras canónicas principales.

Otra fuente de contradicción puede ser “*The science of right*”. Allí Kant afirma:

Existe también por tanto el derecho innato de cada hombre a hacer a los demás lo que no vaya en contra de su derecho [a la libertad]. Así como para comunicar el pensamiento, contar cualquier cosa, o prometer algo, así sea verdadero o falso o deshonesto. Ya que descansa en los otros la libertad de confiar en él o no (2005b, p. 42).

Tenemos entonces un problema: o la visión de Kant sobre la mentira es claramente contradictoria, y como afirma Paton el texto réplica a Constant es obra de un Kant airado y senil, o encontramos una manera de hacer compatibles los documentos y evidencias. McIntyre por ejemplo, no se encuentra de acuerdo con Paton y cree que el rechazo de la mentira es categórico, pero las evidencias textuales, como hemos visto, no acuden en su ayuda. Antes de intentar formular una posición nuestra debemos adentrarnos en el texto alrededor del cual gira todo este problema, la respuesta de Kant a Constant.

Kant vuelve a insistir aquí en “la veracidad como un deber por sí mismo”, absolutamente sin excepciones. Al mentir, nos dice Kant, hacemos mal “una injusticia en la parte más esencial del deber”(Kant, 2009, p.1). La diferencia con otros textos es quizás la manera como Kant

describe esa parte esencial del deber. Ya no estamos hablando de un principio moral que se desprende directamente del imperativo categórico. Para Kant esta parte esencial del deber se entiende ahora como la garantía de legitimidad (veracidad) de nuestra palabra, que es necesaria según él para que todos mis derechos y contratos legales en la sociedad tengan valor. Por eso mentir, incluso en ese caso, es un daño hecho a la humanidad en general en tanto miembros de una comunidad de derechos racionales. Este daño no es sólo interno y abstracto, en relación con la humanidad entendida como un ideal de razón, sino que se encuentra, en la medida que tiene consecuencias jurídicas, en relación directa con la sociedad de seres humanos vivos. Decir una mentira por tanto si bien no perjudica a una persona determinada, siempre perjudica a la humanidad en general.

Hay otro nivel de argumentación en el texto de Kant que parece apoyarse en esta base jurídica y que se refiere directamente al ejemplo del asesino citado por Constant. Afirma Kant lo siguiente:

Si impidieras, *por medio de una mentira*, que un individuo ahora mismo, tomado por una furia asesina, que iba a cometer un asesinato, eres responsable en cuanto al aspecto jurídico por todas las consecuencias que de ahí puedan suceder. Pero si te restringes a la verdad estricta, la justicia pública de nada te puede acusar, por más imprevistas que sean sus consecuencias. Es por consiguiente posible que tú, después de haber honestamente respondido “sí” a la pregunta del asesino relativa a la presencia en tu casa de la persona odiada perseguida por él, esta se haya ido sin ser notada, no estando más al alcance del asesino, y el crimen por tanto no sea cometido; sin embargo si hubieses mentido y dicho que la persona perseguida no estaba en casa, y ella hubiese realmente salido (aún en el caso que no tuvieras conocimiento de ello), y después el asesino la encontrase huyendo y realizara su acción, con razón podrías ser acusado de ser el autor de su muerte. Pues si hubieses dicho la verdad, tal como la

conocías, tal vez el asesino, al buscar a su enemigo en la casa, fuese capturado por los vecinos que acudiesen y el crimen hubiese sido impedido. (Kant, 2009, p. 2).

Kant en este caso no parece estar afirmando únicamente que mentirle al asesino sea moralmente incorrecto, lo que parece estar afirmando además es que, jurídicamente, no es una causal de supresión de responsabilidad. Es decir, que no importa en qué circunstancias me encuentre, sin excepción, debo hacerme responsable por las consecuencias de mis palabras mentirosas. Mientras que si dices la verdad, no lo eres. Como anotación al margen podemos agregar lo siguiente: habría que ver si, al revelar a un asesino el lugar donde reposa su futura víctima no nos estaríamos transformando jurídicamente en algo así como cómplices. La reflexión sobre ese punto habrá que dejarla a un lado por el momento.

Hemos visto entonces que Kant ofrece en la respuesta a Constant dos argumentaciones que, aunque conectadas, parecen hasta cierto punto independientes. La primera tiene que ver con el hecho de que el mentir pone en riesgo la fuente principal del deber jurídico en general y hace por tanto nuestra vida social imposible. La segunda, somos responsables jurídicamente por nuestras palabras mentirosas. Quisiéramos reflexionar un poco más sobre la primera argumentación. Parece que para Kant, aunque haga alusión a una “humanidad en general”, decir la verdad es más un deber concreto que nace de nuestra relación con otros seres humanos, que una abstracción formal vacía. En su respuesta a Constant, la garantía de legitimidad (veracidad) de nuestra palabra es necesaria para que el derecho mismo tenga valor social. Kant parece partir de la suposición de que en ciertas ocasiones las palabras de las personas en sociedad deben ser tomadas bajo el modelo de las declaraciones legales, y esto es lo que permitiría transformar un simple hablar no verdadero en

una mentira (*mendacium*) propiamente dicha. A lo que Kant apunta entonces es a la confianza que nos tenemos al hablar, el respetar la palabra comprometida. Desde este punto de vista, el modelo para entender el asunto de la mentira en Kant no es solo el modelo moral verdad-mentira (veracidad-mendacidad), sino el modelo ético-jurídico de la promesa: quien miente es como quien incumple una promesa, como el que promete con intención de no cumplir. La mentira para Kant parece ocurrir cuando nosotros comprometemos nuestra palabra en tanto una “declaración” a sabiendas de que engañamos y a sabiendas de que el otro explícitamente confía en nosotros.

He hecho mal al deber en general en un punto de lo más esencial. Es decir, puesto que en lo que a mí me toca he logrado que las declaraciones no encuentren más crédito, y por tanto, que todos los derechos sobre la base de contratos se vuelvan nulos y pierdan su fuerza, y esto es un mal que le hago a la humanidad en general (Kant, 2009, pp. 1- 2).

¿Está diciendo Kant que entonces podemos mentir, como las evidencias de Paton sugieren, pero solo cuando nuestras afirmaciones no se toman como declaraciones, es decir, cuando no hay un compromiso tácito en decir la verdad? Pero no tenemos ideas de qué criterios usar, desde Kant, para identificar esos casos, si es que existen. Por otro lado, para nosotros no queda lo suficientemente claro cómo es posible que se tomen mis palabras al asesino como declaraciones legales, es decir, en qué reside, si reside en algo, la obligatoriedad de la respuesta en este caso, ¿por qué no el silencio? Es decir, si alguien llega a mi casa, irrumpe en ella, amenaza a mis gatos para que yo le diga donde tengo la caja fuerte, no veo por qué no pudiera quedarme callado, o mentirle y decirle que la caja fuerte se encuentra en otro lado, no en mi casa. Es decir, ¿por qué en ese caso mi falta de

veracidad se tornaría en una mentira al tratarse como una declaración jurídica? O mejor ¿de qué manera la pregunta del asesino, “¿dónde se encuentra Juanito?” me obliga jurídicamente en el sentido de que mi respuesta deba ser tomada como una especie de promesa (declaración), de garantía de verdad? Coincidimos entonces con Paton en que existen ciertas inconsistencias en el planteamiento Kantiano, sobre todo cuando se aplica al caso examinado.

Resumamos nuestros resultados hasta ahora: hasta donde podemos ver Kant parece ofrecer dos grandes argumentos en contra de la mentira. El primero puramente moral: mentir va en contra de la humanidad en uno mismo o en otro. El segundo ético-jurídico, en el sentido que el mentir destruye la posibilidad de que en sociedad se puedan establecer contratos legítimos entre personas, pues se mina la confianza entre unos y otros, y por ende es un daño hacia la humanidad en general. En ambos hay una apelación a la humanidad en general entendida en términos puramente *a priori*, pero en el segundo creemos que también se apela a una condición de la humanidad entendida como un grupo humano concreto que debe mantenerse sobre la base de contratos jurídicos de confianza. El problema crítico sería si esos dos argumentos coinciden completamente en sus evaluaciones. Asunto que no podremos tratar aquí. La conexión entre estos dos razonamientos, y su evaluación interpretativa, implicaría hacer un análisis exhaustivo de las relaciones entre derecho, política y moral, cosa que se sale de nuestras manos en este momento. Sin embargo tenemos la tentación de considerar lo siguiente: el primer argumento es mucho más universal y parece no admitir excepciones. El segundo, entraría a “corregir” esa universalidad del primero. No estamos seguros de que esta interpretación sea correcta, pero si lo es, no nos extrañaría que Kant oscile de manera indiferenciada entre dos concepciones de “humanidad”, una abstracta y

otra concreta, y que eso sea una delicada ambigüedad inherente a su pensamiento en general.

Wittgenstein, Winch y la comunidad moral humana

En su artículo “*Nature and Convention*” (1959) Winch está interesado en mostrar que las sociedades humanas no se encuentran fundamentadas únicamente en acuerdos convencionales arbitrarios, sino que, en clave wittgensteniana, además del simple acuerdo de opiniones, debe haber un coincidir en los juicios de esa comunidad. Este coincidir en los juicios es para Wittgenstein, según la interpretación de Winch, una condición de posibilidad de toda comunidad humana en general. Para Winch una de las manifestaciones morales de este coincidir en los juicios es la norma de la veracidad y justifica esto con una tesis que recuerda mucho las reflexiones kantianas sobre el imperativo categórico:

Uno puede decir que la noción de una sociedad en la cual hay lenguaje pero en la cual el discurso veraz no es considerado una norma es una noción auto contradictoria. La concepción de una distinción entre enunciados verdaderos y falsos (y por tanto la concepción misma de enunciado) no puede preceder a una adherencia general a la norma del discurso veraz (Winch, 1959, p. 242).

Lo que esto quiere decir en últimas es que para Winch aprender a hablar es necesariamente aprender que el hablar la verdad es la norma a seguir y que esta norma es la condición de posibilidad no solo de todo discurso verdadero, sino de todo discurso. Colocando el discurso veraz como condición de posibilidad del lenguaje Winch automáticamente se adhiere a una visión de la comunidad humana que se distancia de la abstracción universal racional kantiana. Al igual que Wittgenstein, Winch considera que para que exista el lenguaje no es suficiente que haya

convenciones en cuanto al uso correcto del lenguaje, se necesita además, antes de lo anterior incluso, que haya coincidencias en nuestras formas de vida humana. Y en este caso, esas coincidencias se expresan en el hecho que, para que haya comunicación, no es suficiente entender palabras, sino entender la peculiar posición en la que el otro habla y los actos y hechos que son el trasfondo de sus palabras, se necesita por tanto una relación entre seres humanos. Aquí Winch, en contraste con Kant, no habla de una comunidad racional formal de fines, sino de seres humanos concretos, con nombre propio, que se relacionan en un contexto vivo y complejo. Así una norma general del decir algo, para Winch, es precisamente comprometerse frente a otros a decir la verdad, y este compromiso entra en juego por el sólo hecho de hablar. El mentiroso lo que hace es violar ese compromiso que, por el solo hecho de participar en una comunidad, ha adquirido. Nada dice Winch sobre casos particulares en los que mentir o no mentir pueda ser discutible. En todo caso, afirma “una mentira necesita especial justificación si no ha de ser condenada” (Winch, 1959, p. 250).

La norma de no mentir tiene para Winch un significado y un status diferente en cada sociedad, sin embargo, siempre tiene una posición central. Según él cada sociedad, dependiendo de sus particularidades, le asigna a esta norma un lugar más o menos esencial y una significación moral que no necesariamente es la misma. Esto quiere decir que más que un principio que se impone universalmente por medio de principios racionales universales, en Winch estamos frente a una necesidad social que vive en conexión con las contingencias de cada sociedad, no es posible entonces determinar *a priori* los principios de necesidad de la norma de no mentir.

Ahora bien, la posición de Winch recuerda de nuevo a la de Kant cuando desplaza el problema

de la mentira a un asunto de confianza social. En esto Kant y Winch no se encuentran solos. Estas reflexiones son similares a las que realiza otro filósofo del lenguaje, John Austin en su ensayo “*Other minds*” (1979). Austin analiza en el ensayo el significado del verbo “saber” en el caso de expresiones relacionadas con lo que otra persona afirma, por ejemplo, cuando yo digo o escucho que otro dice “yo sé que P”. Apartándonos un poco del tema fundamental del trabajo de Austin podemos preguntarnos qué nos puede decir él sobre la siguiente pregunta que es fácil relacionar con el asunto de la mentira: ¿Es acaso nuestra inseguridad, o nuestra desconfianza sobre lo que otros dicen una condición patológica de la comunicación o una expresión sana de la manera como se fundamentan nuestras relaciones sociales?

Para responder a esta pregunta podemos abordar una analogía interesante que Austin establece entre dos expresiones lingüísticas: la expresión “yo sé que P, pero puedo estar equivocado” y “yo te prometo, pero puede que no te cumpla”. Para Austin las dos expresiones son similares en el sentido de que sus condiciones de fracaso son similares. Ambas de hecho están prohibidas por las reglas de nuestros usos lingüísticos. A partir de allí Austin muestra la cercanía gramatical entre lo que significa “saber” y lo que es “prometer”. Al yo decir que sé algo, en cierto sentido estoy expresando también un compromiso, estoy afirmando que estoy autorizado para saber, garantizo en últimas que tengo razones para saber lo que digo saber. La expresión, así entendida, es un acto público que me coloca en una situación con los otros que antes no existía. Sin embargo, ello no es incompatible con el hecho de que yo pueda estar equivocado, de la misma manera que una promesa hecha no es incompatible con el acto futuro de romperla, tal vez de manera involuntaria. Para Austin el creer en otras personas es una parte esencial de la comunicación y del

lenguaje humano. No hay una *razón* particular para esta creencia, y forzando al pensamiento austiniiano se podría sugerir que *no tiene por qué haberla*. Es un supuesto, diríamos kantiano, según el cual la sinceridad es una necesidad social *a priori*, aun cuando sea simplemente un ideal social. La expresión “saber que no me miente”, en este caso y en muchos otros, no significa estar en una posición privilegiada de certeza absoluta sobre las cosas o los estados mentales de otra persona. Significa, hablando de manera un tanto poética, algo parecido a confiar en una promesa.

Winch vs. Kant, a manera de conclusión

Es evidente que los argumentos de Winch y de Kant guardan estrechas similitudes, pero ellas son tan importantes como las profundas y claras diferencias. Por mencionar algunas, las más visibles:

1. El ideal de razón de Kant se transforma en Winch en el lenguaje como constitutivo de la forma de vida humana en tanto ser social. Decir la verdad en tanto norma es una condición de posibilidad del lenguaje mismo, en tanto este hace parte de las relaciones sociales entre seres humanos.
2. El tratamiento de Winch por otro lado nos evita caer en generalizaciones que no son sensibles a casos particulares. En efecto, para Winch afirmar que el discurso de lo verdadero es una norma moral implica aceptar de hecho que hay otros comportamientos posibles.

Y que esos comportamientos pueden estar justificados en casos concretos. Lo que es imposible en Winch es pensar una comunidad humana donde decir la verdad y mentir sean intercambiables, o en donde no presupongamos la norma como una condición de nuestro trato con los otros. En este sentido, pese a las grandes diferencias, el tratamiento de Winch y de Kant coinciden: la norma es un universal en tanto no puede pensarse en una comunidad que carezca de tal norma.

3. Ambos parten en últimas de una particular concepción de la naturaleza humana pero, mientras que para Kant esta naturaleza humana se encuentra vinculada a una racionalidad *a priori* universal, Winch coloca el énfasis directamente en el hombre como un ser social y natural, y explora esa naturaleza en su contingencia, y en su trato con los otros. Sitúa de esa forma la universalidad trascendental kantiana, no en un ideal objetivo metafísico, sino en nosotros, hombres de carne y hueso, que tienen la dura labor de comprometerse moralmente en sociedad.

Aunque esto no suprime las posibles inconsistencias de Kant, las reflexiones anteriores de Austin y Winch nos permiten entender mejor la posición desde la cual Kant argumenta, ver al filósofo alemán desde una perspectiva más benévola, entender que su idea de razón se encuentra encarnada, por decirlo de alguna manera, diversa y complicada, en cada uno de nuestros actos lingüísticos.

Referencias

- Austin, J. (1979). Other minds. En *Philosophical Papers*. Oxford: Oxford University Press.
- Kant, I. (2001a). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Barcelona: Alianza.
- Kant, I. (2001b). *Lecture on ethics*. Cambridge: Cambridge University press.
- Kant, I. (2003). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Encuentro.
- Kant, I. (2005a). *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Anaya.
- Kant, I. (2005b). *The science of right*. Harvard: Digireads.com Publishing.
- Kant, I. (2009). *Sobre un supuesto derecho a mentir por amor a la humanidad*. (Carolina Pallas Trad.). Recuperado el 1 de abril de 2012 en <http://www.uruguayeduca.edu.uy/Portal.Base/Web/verContenido.aspx?ID=205619>.
- MacIntyre, A. (1994). *Truthfulness, Lies, and Moral Philosophers: What Can We Learn from Mill and Kant?* Recuperado el 1 de abril de 2012 en http://tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/MacIntyre_1994.pdf
- Paton, H. (1954). An alleged right to lie. A problem in Kantian ethics. *Kant-Studien*, 45 (1-4), 190-203. Recuperado el 4 de Mayo del 2012 de la base de datos Jstor.
- Winch, P. (1959). *Nature and Convention*. Proceedings of the Aristotelian Society New Series, 60, 231-252. Recuperado el 4 de Mayo de 2012 de la base de datos Jstor.