

# MENTIRA

José Leonardo González Valderrama  
jlgonzalezv@unal.edu.co  
Universidad Nacional de Colombia

**Resumen:** En contra de la tradición universalista kantiana, mostraré que no toda mentira es inmoral. Con ello intento demostrar que la evaluación moral de la mentira no puede hacerse exclusivamente con criterios necesarios y universales, sino que se debe apelar a criterios contingentes que dependen de la situación particular en la que se encuentra el agente.

**Palabras clave:** Constant, mentira, imperativo categórico, razón práctica.

**Abstract:** (*On Lie*) Against the kantian tradition, I will show that not all lie is immoral. In this way I try to prove that the moral evaluation of lie can't be done only through necessary and universal criterions, but also it should use contingents criterions that depend of the particular situation in which the agent is.

**Keywords:** Constant, lie, Categorical Imperative, practical reason.

El tema de este ensayo es la relación entre mentira y moralidad. Sin duda este es un asunto bastante amplio y puede ser abordado de distintas maneras, pero por mi parte, quisiera examinar un interrogante que me parece central: ¿toda mentira es inmoral? Esta pregunta nos lleva a examinar el tipo de evaluación moral que hacemos frente a la mentira: ¿siempre es inmoral mentir? ¿Hay mentiras no inmorales? ¿Cómo evaluamos moralmente una mentira? Las respuestas que demos a estas preguntas, creo, nos comprometen con un determinado tipo de criterios morales y con cierto tipo de evaluación moral.

Una postura común frente a estos interrogantes es la posición que llamaré *universalista*, que sostiene que toda mentira es inmoral. Entre los defensores de esta postura encontramos, por ejemplo, a San Agustín y a Kant. El punto común de estos pensadores es la apelación a una instancia *no-humana* que funciona como criterio moral *universal* y *necesario* para evaluar la mentira. Los universalistas consideran que el valor moral de una mentira lo determina esta instancia *trascendental no humana*; y en este sentido, la condición trascendental de estas instancias las convierte en criterio de evaluación moral. Por ejemplo, Agustín acude a Dios como la instancia trascendental no-humana, el cual sirve como garante universal de la verdad de modo que ésta adquiere un valor divino y universal; la consecuencia de esto es que mentir –esto es, atentar contra la verdad– es considerado un acto en contra de Dios, es decir, mentir es un pecado. El otro caso es el de Kant quien apela a la Razón como la instancia trascendental que también es el criterio moral por excelencia; siguiendo una moral racional como la kantiana, obtenemos –como veremos más adelante– que toda mentira es inmoral. Tanto el Dios de Agustín como la Razón de Kant son instancias no humanas –trascendentales– que tienen una realidad superior a la realidad *contingente* de los hombres; y por esta condición especial –alejada de las contingencias–, estas instancias tienen el derecho a evaluar moralmente, de modo *necesario* y *universal*, la mentira. Para Kant y Agustín no hay lugar para excepciones: respectivamente, toda mentira es inmoral y toda mentira es un pecado.

---

*Artículo recibido: 15 de diciembre de 2009; aceptado: 5 de agosto de 2010..*

Las consecuencias de adoptar una posición universalista son bastantes radicales, tanto por los presupuestos trascendentales que tiene como por los resultados tan fuertes que trae. Sin embargo, es fácil sembrar el escepticismo en esta postura. Bien podemos dudar de la existencia de esta instancia *no humana*, o bien podemos negar la posibilidad de que existan criterios morales *universales y necesarios* para juzgar la mentira. El primer tipo de escepticismo es *ontológico* (no existe Dios o no existe algo como la Razón), el segundo es un tipo de *escepticismo universalista* (no existen criterios morales universales y necesarios para juzgar la mentira). Por un lado, un escepticismo ontológico *podría* implicar un escepticismo universalista, pues si no existen instancias trascendentales no habría forma de tener criterios universales y necesarios para evaluar moralmente la mentira. Esta estrategia escéptica –que es común en autores como Rorty– parece ser sencilla, ya que no es difícil argumentar racionalmente en contra de la existencia de este tipo de instancias trascendentales. Pero ésta no es la estrategia que me interesa desarrollar en este ensayo. Lo que pretendo es articular un tipo de escepticismo universalista, a partir de la moral kantiana, y argumentar a favor de la idea de que no existen criterios universales y necesarios *únicos* para juzgar moralmente la mentira. Así que en lo que sigue voy a exponer la postura universalista de Kant y a continuación intentaré mostrar las razones por las cuales la evaluación moral de la mentira no puede realizarse siguiendo *únicamente* criterios morales universales.

## I

Examinemos entonces los principales elementos de la moral kantiana para entender por qué es una postura universalista. Para empezar, Kant sostiene que para articular adecuadamente una moral son necesarias dos cosas: (i) que sea *universal*, es decir, que no valga meramente para los hombres, sino para “todos los seres racionales en general” (*FM 408 15*); y (ii) y que aplique *necesariamente*, y no bajo condiciones contingentes (*ibíd.*). Aparte de este par de condiciones, la moral debe estar fundamentada en la Razón. Para Kant, las acciones morales son aquellas que están soportadas en la idea de una Razón práctica que determina la voluntad por fundamentos *a priori*:

¿Con qué derecho podemos tributar un *respeto irrestricto*, como prescripción *universal* para toda naturaleza racional, a lo que quizá es válido sólo bajo condiciones contingentes de la humanidad, y cómo leyes de la determinación de nuestra voluntad van a ser tenidas por leyes de la determinación de la voluntad de un ser racional en general, [...] si fuesen meramente empíricas y no tomaran su origen, completamente *a priori*, de la razón pura, pero práctica? (*FM 408 20-25*, énfasis mío)

Si la moralidad está fundamentada exclusivamente en la Razón práctica, entonces se cierra toda posibilidad para que la moralidad pueda estar fundamentada en otro tipo de fuentes como, por ejemplo, los *sentimientos* o las *inclinaciones* humanas, pues esto haría que la motivación de la acción oscilara entre varios principios o motivos que no fueran reductibles entre sí y que pueden conducir al bien de modo contingente (*cf. FM 411 5*). Así pues, uno de los rasgos centrales de la moral kantiana es que está determinada por la racionalidad, lo cual genera una suerte de *identidad* entre racionalidad y moralidad: todo lo moral es racional.

Tenemos entonces todos los elementos para decir que Kant es un universalista: (i) apela a la Razón práctica como una instancia trascendente que es sede y origen de todos los conceptos morales; (ii) la evaluación moral de la razón es necesaria y no está sometida a las contingencias



humanas; (iii) los conceptos morales son universales porque han de valer para todo ser racional en general. Ya están expuestos los elementos “universalistas” de Kant; ahora quiero avanzar un poco más para examinar cómo se articulan estos elementos para mostrar que la mentira es inmoral.

Kant inicia afirmando que todas las cosas de la naturaleza actúan según leyes, así que un ser racional posee la facultad de obrar según representaciones de las leyes. Esta facultad es la *voluntad*. Y como para la derivación de las acciones a partir de leyes se exige razón, entonces la voluntad es la Razón práctica (cf. *FM 412 20-25*). Así pues, si los conceptos morales están subordinados a la razón, entonces la voluntad que obra según leyes debe elegir *solamente aquello* que la razón reconoce independiente de la inclinación. Sin embargo, la razón por sí sola no logra determinar suficientemente a la voluntad debido a condiciones subjetivas, así que no siempre coinciden lo que la razón estipula objetivamente con las inclinaciones contingentes de la voluntad. De este modo, la razón tiene que *constrañir* a la voluntad y lo hace por medio de *imperativos*, los cuales son expresados por un *deber* y “muestran la relación de una ley objetiva de la razón a una voluntad que según su constitución subjetiva no es determinada necesariamente por la razón” (*FM 413 10*).

Los imperativos pueden ser hipotéticos o categóricos. Los primeros representan la necesidad práctica de una acción posible como medio para alcanzar un fin. El imperativo categórico, por su parte, es el que representa “una acción como objetivamente necesaria por sí misma sin referencia a otro fin” (*FM 414 10-15*). Este último tipo de imperativo, dice Kant, es el imperativo de moralidad.

No obstante, existe el peligro de pensar que lo que parece ser un imperativo categórico sea, en realidad, un imperativo hipotético. Por ejemplo, cuando se dice que no se debe prometer falsamente, se puede pensar que esta regla nace simplemente para evitar un castigo o perder la credibilidad; en este caso el imperativo de prohibición es hipotético porque está ordenando algo con miras a evitar un mal. En cambio, cuando consideramos la promesa falsa como una máxima de acción mala por sí misma, entonces estamos considerando el imperativo de prohibición como categórico. En este punto, surge entonces la distinción entre la acción moral que se hace *por deber*, y la acción –no moral– que se hace *conforme al deber*. Aquellas acciones que se hacen conforme al deber, dice Kant, son expresiones del “interés subjetivo” que tenemos, pero no son expresiones de moralidad. Una acción que demuestre ser conforme al deber no necesariamente es moral porque la auténtica causa de esta acción puede ser una inclinación humana. En cambio, las acciones que se hacen por deber, siguiendo una máxima de acción que cumpla con el imperativo categórico, son acciones morales. Para Kant, “cuando se trata del valor moral, no importan las acciones, que se ven, [acciones conforme al deber], sino aquellos principios interiores de las mismas [acciones por deber]” (*FM 407 15*).

Bajo estas consideraciones, Kant se esmera por investigar la posibilidad *a priori* del imperativo categórico y ofrece una primera formulación de éste: “obra según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal” (*FM 421 5*).

La importancia del imperativo categórico reside en que ofrece un criterio para establecer lo que es moral y lo que no lo es. El imperativo categórico es como un *test* que se le hace a las máximas



de acción para establecer si son correctas o incorrectas moralmente. El imperativo categórico funciona imaginando una situación *particular* en la que se encuentra un agente racional, y se hace la suposición de que la acción del agente se convierte en una máxima de acción *universal* para todos los agentes racionales. Si esta universalización de la máxima genera contradicción entonces la máxima de acción es inmoral (*cf.* Rosas 104s).

El famoso ejemplo de Kant es el de la promesa falsa. Imaginemos que necesitamos dinero y le pedimos a un amigo un préstamo, y aunque sabemos que no podemos pagarle, le prometemos falsamente que le pagaremos la deuda. Si convertimos este acto en una máxima de acción tendríamos lo siguiente: “cuando crea estar apurado de dinero, tomaré dinero en préstamo y prometeré pagarlo, aunque sé que eso no sucederá nunca” (*FM 422 20*). Si ahora examinamos esta máxima de acción a la luz del imperativo categórico tenemos que preguntarnos si *queremos que esta máxima se convierta en una ley universal*. Desde luego, dice Kant, que esta máxima no puede valer como ley universal ni concordar consigo misma, porque se *contradice* necesariamente. Si universalizamos una máxima que diga que todos podemos prometer con la intención de no cumplir, esto genera una contradicción de la voluntad porque a la vez que queremos que nuestra promesa falsa sea creída, estamos haciendo imposible el fin mismo de la promesa. De este modo, no podemos querer que la promesa falsa se universalice como una máxima de acción. Universalizar la promesa falsa genera una contradicción, y por ello, la promesa no puede ser una ley universal. En este sentido, la promesa falsa no pasa el *test* del imperativo categórico, lo cual indica que la promesa falsa no es moral.



A partir de este resultado Kant deriva que es un deber perfecto –un deber que no admite ninguna excepción en provecho de la inclinación (*cf.* *FM 422 35n*)– no prometer falsamente. Y de aquí también se deriva que es un deber no mentir: cuando prometemos falsamente estamos mintiéndole a nuestro amigo porque le estamos haciendo creer que le pagaremos, cuando en realidad no tenemos la menor *intención* de hacerlo. En otras palabras, *la promesa falsa es una mentira* porque implica una incoherencia entre lo que pensamos y lo que decimos, pues, aunque en el fondo sabemos que no le pagaremos, le decimos a nuestro amigo que lo haremos. En este caso, la mentira que se dice al prometer falsamente, como vimos, no pasa el *test* del imperativo categórico. La mentira tampoco es moral.

Revisemos entonces todo el argumento. La postura kantiana está fundamentada en la Razón práctica, la cual opera como la instancia trascendental que *a priori* determina la moralidad. El hecho de que lo haga de modo *a priori*, sin tener en cuenta cualquier circunstancia contingente, hace que la moralidad sea *necesaria*. Y el hecho de que la Razón sea una facultad de *todos* los agentes racionales hace que la moral que impone la Razón práctica funcione universalmente para todos estos agentes. Vimos que estas características permiten que la Razón imponga leyes sobre la voluntad, y lo hace a través de imperativos. Entre los imperativos encontramos el imperativo categórico que funciona como criterio para determinar la moralidad de una acción. El último paso consiste en mostrar que la promesa falsa o la mentira no pasan el *test* que impone el imperativo categórico, lo cual indica que la promesa falsa o mentirosa no son morales. Y ya que esto es un resultado *a priori* que se derivó a partir la Razón práctica, entonces tenemos que *la prohibición de la promesa falsa y la mentira es necesaria y universal*. En otras palabras, no hay ninguna excepción: toda mentira es inmoral.

## II

La anterior caracterización de la moral kantiana nos enseña que existen criterios universales y necesarios para juzgar como inmoral a la mentira. Sin embargo, como dije antes, quisiera mostrar que esta tesis universalista no está a salvo de una crítica. Así que intentaré articular un argumento para mostrar que la evaluación moral de la mentira no puede realizarse siguiendo *únicamente* criterios morales universales.

Quiero empezar introduciendo un dilema que le propuso Benjamin Constant a Kant (*cf. SRL*). La pregunta de Constant es si debemos mentirle a un asesino sobre el paradero de un amigo, quien es perseguido y está escondido en nuestra casa.<sup>1</sup> El dilema surgiría para Kant porque tenemos que escoger entre salvar a nuestro amigo o ser veraces: si salvamos a nuestro amigo estamos mintiendo –estamos faltando a la verdad, lo cual va en contra del deber perfecto–, y si somos veraces con el asesino estamos cooperando para que asesinen a nuestro amigo. Sin embargo, para Kant no existe tal dilema. Su respuesta consiste en mostrar que uno de los cuernos del dilema es inválido: querer salvar a nuestro amigo es una inclinación (un sentimiento humano), y como la moralidad excluye las inclinaciones humanas, entonces salvar la vida de nuestro amigo no es un acto moral; en cambio, mentir, como ya vimos, sí es un acto inmoral. Así pues, no existe tal dilema moral, pues si simplemente tenemos que evitar actos inmorales, entonces tenemos que decirle la verdad al asesino; de este modo, estamos actuando racionalmente y no tenemos en cuenta la inclinación ni los sentimientos. En otras palabras, decirle la verdad al asesino no sería inmoral, o incluso, decirle la verdad al asesino sería moral.

Este resultado es completamente inaceptable al menos para mí. Mis intuiciones morales me indican que no podemos decirle la verdad al asesino, y de hecho, creo que muchos de nosotros diríamos que preferimos salvar la vida de nuestro amigo antes que confesarle su paradero al asesino. Sin embargo, siguiendo el protocolo de la filosofía, tenemos que justificar estas intuiciones. Por esta razón voy a reinterpretar el ejemplo de Constant de la siguiente manera: no quiero poner el posible dilema en términos de salvar la vida de nuestro amigo o decir una mentira, lo cual es expresar una disyuntiva entre la inclinación y la moralidad; ahora quiero articular el dilema como una disyuntiva entre ser veraces y cometer una injusticia: cuando me refiero a que podemos cometer una injusticia quiero decir que al confesar la verdad al asesino estamos ocasionando que nuestro amigo reciba una injusticia porque lo hacemos víctima de un daño que él no se merece. Somos injustos con nuestro amigo si le decimos la verdad al asesino. Así que el ejemplo de Constant puede leerse como un dilema que surge entre mentirle al asesino y cometer una injusticia con nuestro amigo.

Mi objetivo al reinterpretar el dilema entre mentirle al asesino y cometer injusticia es que pretendo crear un dilema en el que las dos opciones sean enteramente morales. Kant ya mostró que mentir es inmoral. Ahora yo quisiera demostrar que, a la luz del *test* del imperativo categórico,

<sup>1</sup> En estricto sentido la discusión entre Kant y Constant se centra en la relación entre mentira y legalidad (*cf. SRL*). Constant considera que el deber de decir la verdad haría imposible cualquier sociedad si éste es tomado aislado e incondicionalmente (*cf. SRL 425*); y por su parte Kant considera que una sociedad que permita la mentira genera serios perjuicios para la humanidad y para el agente que miente. Sin embargo, en este ensayo voy a extrapolar la crítica de Constant a la relación entre mentira y moralidad.



también hay razones para afirmar que la injusticia es inmoral: imaginemos que soy presidente de un país donde hay un grupo armado ilegal muy violento y le ofrezco un trato a los miembros del grupo: si se entregan a las autoridades y colaboran con la confesión de sus crímenes, les rebajamos considerablemente la pena que tendrían que pagar —o incluso los eximimos de ella—. Con este acuerdo lo que pretendo es que la rebaja de pena sea un incentivo para que los combatientes colaboren con la justicia a través de la confesión de sus crímenes, otorgando así el derecho a la verdad que tiene la sociedad y las víctimas. Con este trato se puede entender que la reducción de la pena es un incentivo para colaborar con la justicia. El problema es que la reducción de pena es un acto injusto porque a los desmovilizados se les está dando un trato privilegiado al recibir condenas menores, que es distinto al trato que tienen otras personas que cometan el mismo crimen que no estén acogidos a los planes de desmovilización. Desde luego yo no *puedo querer* que la reducción de la pena a cambio de colaboración con la justicia se convierta en una ley universal porque se genera una contradicción: al promover la colaboración con la justicia estoy cometiendo actos injustos. Esto significa que no puedo querer darle a alguien lo que no se merece a cambio de promover acciones justas; en otras palabras, al querer promover la justicia estoy actuando injustamente. Al surgir esta contradicción, es claro que la injusticia no aprueba el *test* del imperativo categórico. En este sentido, *no dar lo que se merece es inmoral*; o mejor, ser injusto es inmoral.

Si el *test* anterior es correcto tenemos que la injusticia es inmoral; y si a esto le sumamos que la mentira es inmoral ¡aquí ya surge un dilema moral! La reformulación del caso de Constant obliga a Kant a elegir entre una de las dos opciones: o ser justo o ser veraz. Cualquier opción que escoja Kant es igualmente moral, y ya no puede alegar que salvar la vida del amigo es un acto motivado por nuestra inclinación. La pregunta entonces es cómo hace Kant para elegir entre dos deberes morales... Es a este punto donde quería llevar a Kant, porque ya que tiene un dilema moral, no tiene razón para escoger una opción más que la otra, a la final ambas pasaron el criterio de racionalidad del imperativo categórico. La pregunta entonces es ¿qué escoge Kant: la justicia o la veracidad? ¿Con qué *criterio* escoge una de las opciones? Mi respuesta es que el *criterio* que debemos aplicar en este caso no puede ser un criterio racional, pues justamente el problema radica en que el imperativo categórico, que era el *único* criterio racional y moral (*cf. FM 416 10*), se encuentra en una situación dilemática. Así que tenemos que buscar una forma no-racional de elegir una de las opciones. Es aquí donde *deben surgir otras fuentes de motivación de la acción moral distintas a la llamada Razón práctica*. Me refiero a que en nuestras evaluaciones morales deben entrar a jugar otro tipo de consideraciones no racionales como, por ejemplo, la lealtad, el compromiso (*cf. Sen 1986*), la amistad (y muchos otros tipos de *sentimientos* más),<sup>2</sup> los cuales permiten ponderar las opciones morales que tenemos. Volviendo al caso de Constant, si tenemos que elegir entre cometer injusticia contra nuestro amigo o mentirle al asesino, entonces ya poseemos más *criterios* para tomar una decisión. Una posible salida —que no es la única— es mentirle al asesino, y las razones son simples: “mi amigo y yo tenemos una gran *amistad*”, “yo le debo *lealtad* a mi amigo”, “no se puede *traicionar* a un amigo”. Estas consideraciones no son de tipo exclusivamente racional —en el sentido kantiano—, más bien son razones extra-racionales que pesan a la hora de evaluar nuestros cursos de acción. Lo interesante de todo esto es que esos *criterios* extra-racionales tienen una

<sup>2</sup> Incluso pueden entrar consideraciones utilitaristas y prudenciales distintas a las consideraciones exclusivamente kantianas. Eso puedo aceptarlo y no afecta mi argumento, ya que el punto relevante es que en cualquier caso se requiere otro tipo de *criterios* distintos a los que impone la Razón kantiana. Para mis propósitos, voy a centrarme en aquellos *sentimientos morales* que también pueden funcionar como *criterios* morales.

## Mentira

característica adicional: también son *criterios morales*. Cuando yo elijo mentirle al asesino lo puedo hacer porque no quiero cometer injusticia contra mi amigo *y además* lo hago porque valoro más la amistad con mi amigo que ser veraz con el asesino. La consideración de la amistad sin duda es una consideración moral, pues es moral procurar el bien de mi amigo. Y si esto es así, la conclusión que se extrae es que *existen criterios morales extra-rationales*.

Así las cosas, para salvar la vida de nuestro amigo tenemos que mentirle al asesino. Pero ahora que hemos ampliado los criterios morales, ¿diremos que es inmoral mentir? Ya vimos que para Kant no hay excepción: toda mentira es inmoral; pero al introducir otros criterios morales no racionales, llegamos a una situación en la que aun cuando mintamos no estaríamos actuando inmoralmente.

Obviamente aquí estoy introduciendo otra definición de moral distinta a la kantiana, pues ya no estoy identificando la moralidad con la racionalidad, sino que justamente estoy ampliando la noción de moralidad. Como vimos en la primera parte, Kant sostiene que las acciones morales excluyen completamente las inclinaciones del hombre. Sin embargo, con mi argumento he intentado mostrar que la disyunción kantiana entre moralidad e inclinaciones humanas no es correcta, pues existe un campo común en esta dicotomía: existen criterios morales que no son racionales. De esta manera, el campo moral es más amplio que el que la racionalidad kantiana impone, ya que *existen criterios morales fundamentados en la inclinación humana, por ejemplo, los sentimientos morales*.

Con esta nueva perspectiva, la evaluación moral de la mentira adquiere un nuevo aspecto, pues, a diferencia de la posición universalista kantiana, los criterios morales no-racionales nos permiten sostener que *no toda mentira es inmoral*. En el caso de Constant es claro que si decidimos mentirle al asesino, esto no es considerado inmoral. La decisión de mentirle al asesino surge porque decidimos que es peor cometer una injusticia con nuestro amigo, y es peor porque nuestros criterios morales no racionales, como la amistad o la lealtad, son razones morales adicionales que ayudan a ponderar nuestra acción. Detrás de nuestra decisión de mentirle al asesino hay *intenciones morales* y, siguiendo a Kant, “cuando se trata del valor moral, no importan las acciones, que se ven, sino aquellos principios interiores de las mismas” (FM 407 15). Estoy de acuerdo con que el valor moral de una acción depende, esencialmente, de los motivos de la acción, pero difiero con Kant en que estas intenciones se hagan *exclusivamente por deber* –siguiendo los mandatos de la Razón práctica–. Simplemente quiero señalar que hay motivos que no son exclusivamente racionales y no por ello dejan de ser morales.

\* \* \*

Ahora bien, si existen otros criterios morales distintos a los racionales, ya estoy justificado para afirmar, en contra de la tesis universalista, que la evaluación moral de la mentira no puede realizarse siguiendo *únicamente* criterios morales universales. Toda mi estrategia argumentativa iba encaminada a articular un tipo de escepticismo universalista que mostrara que no existen criterios universales y necesarios *únicos* para juzgar moralmente la mentira. Para sintetizar, he mostrado dos cosas: (i) *que la razón no es el único criterio moral*, con lo cual desvirtúo la idea de que la instancia trascendental es el único criterio moral; (ii) *que el criterio racional no es universal ni necesario*, pues he intentado demostrar que existen otros factores *contingentes* que también son



criterios morales y que determinan la evaluación moral de la mentira. La consecuencia principal de esto es que la evaluación moral de la mentira ya no puede hacerse abstrayendo todas las contingencias de la circunstancia, sino que ahora es necesario tener en cuenta la particularidad del caso en el que se encuentre el agente, ya que es a partir de estas contingencias que surgen otros criterios morales distintos a los racionales. En contra del universalismo he querido sostener que la evaluación moral de la mentira no es *a priori*, sino que depende de las *contingencias particulares* de la circunstancia.

Cabe resaltar que nunca he dicho que los criterios racionales no deban ser tenidos en cuenta a la hora de evaluar moralmente la mentira, yo sólo quiero decir que no son los únicos criterios que existen. En este sentido, mi posición no pretende acabar con la “hegemonía racional” que implanta Kant. Considero que la moral kantiana puede cumplir un papel *regulativo* en el sentido en que nos orienta para saber qué es moral y qué no lo es. De esta manera, la moral kantiana nos indica que es mejor no mentir que mentir –y estoy completamente de acuerdo con esto–, pero de aquí no se sigue que la prohibición de la mentira deba ser universal y absoluta. Yo simplemente he querido mostrar que, si bien es mejor no mentir, el hecho de hacerlo no implica que seamos inmorales.

Ya es hora entonces de responder las preguntas que motivaron este ensayo. He procurado examinar la relación entre moralidad y mentira; y en contra de la tesis universalista de que toda mentira es inmoral, he mostrado que no siempre es inmoral mentir. Al examinar el caso de Constant he tratado de demostrar que hay mentiras que pueden ser consideradas morales. El núcleo de mi respuesta, a la final, es el rechazo a la idea de que la evaluación moral de la mentira puede hacerse desde un punto de vista privilegiado que esté desconectado de las contingencias particulares de la situación en la que se encuentra un agente...



## BIBLIOGRAFÍA

KANT, IMMANUEL.

(*SRL*) “On a Supposed Right to Lie Because of Philanthropic Concerns”. *Grounding for The Metaphysics of Morals*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1993. 63-67.

(*FM*) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona: Ariel, 1999.

ROSAS, ALEJANDRO.

“Universalización moral y prudencia en Kant”. *Ideas y Valores* 102 (1996): 104-111.

SEN, AMARTYA.

“Los tontos racionales: una crítica de los fundamentos conductistas de la teoría económica”. *Filosofía y Teoría Económica*. Comp. Hann y Hollis. México: Fondo de Cultura Económica, 1986. 172-217.