KANT E O PRETENSO DIREITO DE MENTIR

Zeljko Loparic

O TEMA DA MENTIRA NA OBRA DE KANT

A resposta justamente célebre de Kant à crítica de Benjamin Constant da sua concepção do princípio da veracidade (*Wahrhaftigkeit*) não é o único texto em que o teórico da obediência incondicional às leis da razão prática trata da mentira. O assunto aparece já no texto pré-crítico *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (Observações sobre o sentimento de belo e de sublime), de 1764, em que a veracidade é considerada no quadro de uma discussão de sentimentos mais ou menos "finos" e caracterizada como "nobre" (Kant, [1764], p. 9).[1] A discussão kantiana da mentira no contexto da Filosofia prática *a priori* inicia-se em 1785, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Depois de ter enunciado a lei moral – a lei que especifica o nosso dever moral fundamental – na forma do seguinte imperativo: eu não devo jamais proceder nas minhas ações a não ser de modo a poder querer que a minha máxima deva tornar-se lei universal, mandamento

[1] A nobreza da veracidade destacada por Kant contrasta com o conceito platônico de "mentira nobre" (Ottmann, 2004).

dirigido por mim mesmo (enquanto ser racional-prático, numenal) a mim mesmo (enquanto ser sensível-prático, fenomenal), Kant apresenta vários exemplos de máximas que *não* obedecem a esse imperativo e que, portanto, devem ser consideradas não-morais e rejeitadas. Entre elas está a que diz ser permitido fazer uma promessa mentirosa (*lügenhaft*), – isto é, promessa feita com o propósito de não cumpri-la –, quando ela é o único meio para evitar apuros (*Verlegenheit*) factuais (Kant, [1785], p. 18). Tomada do ponto de vista estritamente moral (deixando de lado as considerações prudenciais, que levam em conta eventuais conseqüências embaraçosas das nossas ações e não a sua moralidade),[2] tal máxima é inaceitável. O critério da sua rejeição pode ser derivado do imperativo categórico, aplicado às condições em que os seres humanos fazem promessas e se valem delas: eu não posso querer que essa máxima se torne uma lei universal, pois tão logo isso acontecesse, a ação de prometer passaria a ser universalmente desacreditada e, assim, tornar-se-ia inútil, não podendo servir de meio para defender interesses factuais. A máxima que universaliza a prática de promessas falsas com a finalidade de evitar embaraços factuais destrói-se necessariamente a si mesma como regra de um modo de agir racional dirigido a fins.

Em *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* – texto de 1791, na fase em que Kant já começou a ultrapassar os resultados da segunda *Crítica* – o tema da mentira retorna, desta vez no quadro da sua discussão da defesa, pela teodicéia, de um ser supremo, Criador (legislador) santo do mundo, Regente bondoso dos acontecimentos e Juiz justo dos atos humanos, erguida contra os argumentos em contrário, apoiados em fatos históricos. Kant sustenta que nem as teses *a priori* da teodicéia nem as suas negações factuais podem ser

[2] Sobre a distinção kantiana entre regras prudenciais e morais, ver Aubenque, 1993, apêndice III.

provadas ou refutadas. Trata-se de três alternativas não-pesquisáveis (*unerforschlich*), ou seja, indecidíveis (Kant, [1791], p. 216).[3] Sendo assim, é nosso dever, diz Kant, resistir à tendência de defender Deus por meio de uma teodicéia e exigir "a sinceridade [*Aufrichtigkeit*] no reconhecimento da incapacidade da nossa razão, bem como a probidade [*Redlichkeit*] para não falsificar os pensamentos em enunciados, mesmo quando isso acontece na mais piedosa das intenções" (p. 218). A sinceridade deve ser vista como "a exigência principal nos assuntos da fé, em contraposição ao pendor para a falsidade e a impureza, como principal crime [*Hauptgebrechen*] da natureza humana" (p. 218). Mente aquele que aceita como verdadeiro aquilo que não é objeto da sua consciência intelectual. Também mente quem diz aos outros que acredita em algo assim. A sua mentira é a mais inepta e a mais criminosa de todas, "visto que solapa o fundamento de todo e qualquer princípio de virtude [*tugendhafter Vorsatz*], a sinceridade" (p. 221).[4]

Um exemplo de um homem veraz, no sentido aqui discutido, é Jó. Este homem reto recusa-se a *acreditar* na sabedoria de Deus, por esta não ser o objeto da sua consciência intelectual. Além disso, "ele não fundamenta sua moralidade na [sua] crença [*Glauben*], mas a crença na moralidade" (Kant, [1791], p. 217). A sua religião não é fundada nem na idéia teórica de uma providência sábia, bondosa e justa, nem, menos ainda, em favores ou desfavores, supostamente dispensados pelo Criador, mas na sua conversão ao bem (*guter Lebenswandel*), motivada por sua própria consciência da lei moral.[5]

[3] Temos aqui um resultado particular da teoria kantiana da solubilidade dos problemas da razão pura. Sobre esse ponto, ver Loparic 2002 e 2005.

[4] O juramento de dizer a verdade, comumente exigido pelos tribunais, por visar garantir a veracidade nas declarações por meio de tortura espiritual, é uma prova triste do pouco respeito dos homens pela verdade (Kant, [1791], p. 221, nota).

[5] Sobre esse ponto, ver Kant, [1793b], parte 3.

Em *À paz perpétua*, de 1795, Kant reflete sobre a mentira na política. Já o seu primeiro artigo provisório em prol da paz perpétua, de que um tratado de paz não deve valer se for pactuado com reserva mental (*reservatio mentalis*), visa combater a falta de sinceridade quanto a conflitos armados futuros, sua proibição sendo necessária para não pôr em perigo a aproximação dos Estados do bem político supremo – evitar guerras, internas e externas. Da mesma forma, a "fórmula transcendental" de que, para ser legal, uma máxima de ações relacionadas com os direitos de outros deve ser compatível com a publicidade, pode ser usada como um critério facilmente aplicável para reconhecer, como se se tratasse de "um experimento da razão pura", a falsidade (*Falschheit*) das pretensões legais, isto é, a sua incompatibilidade com o direito e a idéia do contrato social. Como exemplo Kant sugere que se imagine um Estado tornando pública a máxima de que ele pode eximir-se da sua promessa feita a um outro Estado sobre uma ajuda, concessões territoriais, etc., considerando-se como uma dupla pessoa: como soberano (pessoa numenal) e como funcionário de Estado (pessoa fenomenal) e entendendo que uma promessa que obriga o primeiro não obriga o segundo. Caso um Estado fizesse pública tal máxima, qualquer outro Estado, diz Kant, afastar-se-ia dele ou faria uma aliança com os outros Estados para resistir as suas pretensões sem que se possa fazer qualquer objeção racional (jurídica) contra tais medidas defensivas (Kant, [1795], p. 98-9).

Um ano depois, em "Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie" ("Anúncio para breve de um tratado sobre a paz perpétua na filosofia"), Kant transfere – não sem uma dose de ironia, tom que caracteriza também o escrito de 1795 que acabei de analisar – o problema "político" de assegurar a paz perpétua para a república das letras. A tarefa consiste em encontrar meios para pôr fim às guerras que ocorrem no "campo de batalha da *metafísica*" e possibilitar a celebração de um tratado de paz (*Friedensbund*) entre filósofos. A realização desse fim depende, segundo Kant, de duas condições, uma teórica e a outra prática.

A condição teórica consiste na aceitação, por todos, dos principais resultados da filosofia crítica, em particular da semântica kantiana das idéias da razão pura. Primeiro, todos devem reconhecer que as idéias de objetos supra-sensíveis não têm nenhuma realidade objetiva teórica, não podendo nem devendo, portanto, ser usadas para expressar conhecimentos. E, segundo, que há "algo na razão humana que não pode ser conhecido por nenhuma experiência, mas que, não obstante, demonstra [*beweiset*] sua realidade e verdade nos efeitos que podem ser apresentados [*dargestellt*] na experiência e que, portanto, pode também ser prescrito (segundo um princípio *a priori*)" (Kant, [1796], p. 492). Esse algo é a idéia de liberdade, e o princípio em questão é o imperativo categórico.[6] Mediante esse princípio, prossegue Kant, não só a idéia de liberdade, mas também as duas outras idéias da razão prática relacionadas à realização dos fins de ações executadas por obediência ao imperativo categórico – a de Deus e da imortalidade, conceitos que são "completamente vazios para a razão especulativa" – recebem "uma realidade ainda que tão-somente prática". Como? Observando-se que o imperativo categórico prescreve para nós um certo modo de agir, a saber, exige que "nos *comportemos* como se [*als ob*] fossem dados os seus [dessas duas idéias] objetos (Deus e imortalidade) e que, portanto, é permitido postular esses objetos neste respeito (prático)" (p. 492). Numa nota posterior Kant esclarece que, estritamente falando, os postulados da razão prática, imperativos práticos não demonstráveis, "não postulam coisas ou em geral da *existência* de qualquer objeto, mas tão-somente uma máxima (regra) do agir do sujeito" (p. 498).[7]

[6] Essa é a forma da lei moral para os seres humanos, a única cuja vigência pode ser *conhecida* por nós *a priori*, e não apenas *suposta* como uma ficção heurística prática. Sobre esse ponto ver Loparic, 1999.

[7] Sobre a idéia de Deus como conceito fabricado (*gemacht*) pelo espírito humano no intuito de promover os interesse da razão prática, cf., por exemplo, Kant, [1797b], § 18.

A condição prática moral da paz perpétua na república das letras é a aceitação universal do princípio da veracidade ou, inversamente, a proibição total da mentira em assuntos teóricos: "*Tu não deves mentir* (nem mesmo na mais piedosa das intenções)" (Kant, [1796], p. 504). Isso significa, em particular, que não se deve mentir sobre o supra-sensível. Na mesma oportunidade Kant retoma a tese de 1791 de que a mentira é o crime principal, afirmando ser ela "a mancha podre da natureza humana". Depois de fazer a distinção, tal como em 1791, entre a mentira interna (diante de Deus ou de si mesmo) e externa (diante de outros), esclarece que ambas podem ser de duas espécies: dar por *verdadeiro* do que se tem consciência ser falso e dar por *certo* aquilo de que se está consciente de ser subjetivamente incerto (p. 504).

O lugar sistemático dos conceitos de veracidade e de mentira na Filosofia prática de Kant será determinado, com toda a clareza, só nos *Princípios metafísicos da doutrina da virtude*, de 1797. No parágrafo 9 dessa obra, a veracidade (*Wahrhaftigkeit*) em declarações é definida como dever de virtude de um ser humano consigo mesmo. Outros nomes para essa virtude são honestidade (*Ehrlichkeit*), probidade (*Redlichkeit*), quando se trata de declarações que são ao mesmo tempo promessas, e, em geral, sinceridade (*Aufrichtigkeit*) (Kant, [1797b], p. 84). A maior violação desse dever é a mentira considerada no sentido moral, isto é, como um vício moral, e definida como "inverdade intencional na manifestação dos pensamentos" (p. 83). Quem se deixa dominar por esse vício rejeita e, por assim dizer, aniquila a dignidade da humanidade na própria pessoa. Por quê? Porque um homem que "não crê ele próprio no que diz ao outro (mesmo que o outro seja uma pessoa simplesmente ideal[8]) tem menos valor do que se fosse uma mera coisa". Pois, argumenta Kant,

[8] Por exemplo, jurídica.

> da propriedade da coisa de ser útil, um ser humano pode fazer um uso, pois a coisa é algo efetivo e dado. Mas a comunicação dos próprios pensamentos a alguém mediante palavras que, entretanto, contêm (propositadamente) o contrário daquilo que pensa o falante, constitui um fim diretamente oposto à natural conformidade a fins da faculdade do falante de comunicar seus pensamentos e constitui, assim, uma renúncia por parte dele à sua personalidade, e um tal falante é uma mera aparência enganosa de um ser humano, não um ser humano ele próprio (Kant, [1797b], p. 84).

Tal como a mentira externa considerada neste trecho, a mentira interna também coloca o homem abaixo das coisas de uso prático e perverte na raiz a natureza humana. Embora seja inegável que os homens se atribuem culpa pelas mentiras internas, fica difícil explicar a possibilidade desse fato, pois o conceito de engano proposital de si mesmo parece conter uma contradição. A solução só pode consistir, segundo Kant, na suposição antropológica (pouco clara) de que em cada um de nós existem *duas pessoas*, a efetivamente enganada e a que tem a intenção torpe de enganar. Seja como for,[9] não há dúvida de que o homem, à medida que não pode deixar de se *sentir* determinado pelo imperativo categórico, *não deve* renunciar a seus fins internos nem a sua personalidade:

> O homem, enquanto ser moral (*homo noumenon*), não pode usar a si mesmo enquanto ser natural (*homo phainomenon*) como mero meio (uma máquina falante) que não estivesse vinculado ao fim interno (de comunicar pensamentos), pois o seu ser natural é vinculado à condição de estar de acordo com a declaração (*declaratio*) do primeiro [do seu ser moral], e se encontra obrigado à *veracidade* para consigo mesmo (Kant, [1797b], p. 85).

[9] Parece-me que ao levantar a hipótese de uma cisão de personalidade Kant esteja antecipando um problema antropológico que só receberá um tratamento satisfatório na psicanálise contemporânea, em particular na teoria do verdadeiro e do falso si-mesmo de D. W. Winnicott (cf. Winnicott, 1965, cap. 12). Conceitos de mentira no sentido não moral, do mesmo gênero que o conceito winnicottiano de autofalsificação, foram introduzidos anteriormente na Filosofia, por Marx, Nietzsche e Heidegger, entre outros.

Creio ser esclarecedor notar que este exemplo de um dever de virtude (*Tugendpflicht*), ou seja, de um fim racional *a priori* que é também um dever a ser obedecido na prática – o de ser veraz na manifestação factual de seus pensamentos –, é construído de modo análogo ao exemplo do dever de direito (*Rechtspflicht*), formulado em *À paz perpétua* e apresentado anteriormente, que obriga o Soberano, ser numenal, a exigir de seus funcionários, sua realização factual, fenomenal, o cumprimento das suas próprias promessas.

Numa observação à parte, depois de ter afirmado que o mal da não-veracidade, tanto interna quanto externa, à medida que viola o "princípio supremo da veracidade" é a *origem* de todo o mal que pode espalhar-se entre os homens, Kant faz notar que a Bíblia "não data o primeiro crime pelo qual o mal ingressou no mundo a partir do *fratricídio* (de Caim), mas a partir da primeira *mentira* (pois até a natureza se ergue contra o fratricídio) e caracteriza o autor de todo o mal como mentiroso desde o início e como pai das mentiras" (p. 87).

É nesse contexto que Kant apresenta o seguinte exemplo de uma mentira externa:

> Um dono de casa ordena ao seu criado que negue a sua [do dono] presença, se um certo indivíduo perguntar por ele. O criado faz isso e, como resultado, seu senhor sai furtivamente de casa e comete um grave crime que, de outra maneira, teria sido impedido pelo guarda enviado para prendê-lo. Sobre quem (de acordo com *princípios éticos*) recai a culpa neste caso? Certamente também sobre o criado, que violou um *dever para consigo mesmo* por meio de uma mentira, cujas conseqüências lhe são imputadas pela sua *própria consciência* (Kant, [1797b], p. 88; os itálicos são meus).

Claro está que Kant avalia a mentira do criado ilustrada por este exemplo[10] como uma violação de um dever moral básico e não como uma infração jurídica, especificando inclusive que a punição adequada

[10] A possível inspiração de exemplo está em Agostinho, *De mendatio*, § 23.

para ele é o remorso, não uma perseguição judicial. Esse conceito de mentira, sinônimo de um vício moral, pertence, portanto, à doutrina da virtude e não deve ser confundido com o conceito de mentira da doutrina do Direito. O primeiro denota um crime contra a humanidade na própria pessoa; o segundo, contra os direitos de outras pessoas. A punição apropriada da mentira tomada no sentido moral é o autodesprezo e o desprezo dos outros, atitudes baseadas no reconhecimento da dignidade humana revelada pelo chamamento do imperativo categórico e não-formulável em termos de uma lei de Direito, quer racional quer positivo.[11] Por outro lado, a punição da mentira no sentido jurídico consiste na compensação, em termos da lei do Direito Civil, de danos causados (Kant, [1797c], p. 306; trad. p. 76-77).

Este é o quadro geral das idéias de Kant acerca da mentira que precisa ser levado em conta para entender de modo correto sua intervenção, à primeira vista excessivamente rigorista, na discussão com Constant sobre o princípio da veracidade.

A CRÍTICA DE BENJAMIN CONSTANT A KANT

Motivado pela crise da confiança em princípios práticos que resultou dos eventos que se seguiram à Revolução Francesa – crise que, no seu entender, ameaçava as conquistas dessa importante mudança social –, Constant propõe-se, no capítulo 8 do seu livro *Des réactions politiques* (Paris, março de 1797), a tarefa de reabilitar, ainda que de maneira apenas indicativa, os primeiros princípios da política e da moral. É nesse contexto que ele apresenta uma crítica a concepção kantiana do princípio da veracidade.

[11] A mesma tese é defendida em *Über Paedagogik* (Sobre a Pedagogia), de 1803. Do ponto de vista ético, quem mente não deve ser punido, mas desprezado (Kant, [1803], p. 99). A punição em termos de lei jurídica ou disciplinar só é merecida se da mentira resultar um dano aos outros.

Perseguindo seu objetivo principal, Constant introduz a distinção entre os princípios primeiros e os princípios intermediários. Diferentemente de Kant, ele não considera um princípio primeiro da política ou da moral como uma proposição cuja validade possa ser assegurada *a priori*, mas como um resultado "de todas as combinações" – creio que se trata de combinações logicamente possíveis – de um certo conjunto de fatos particulares chamados de "existências" ou "acontecimentos" (Constant, 2002, p. 63). "Há princípios universais, porque há dados primeiros, que existem igualmente em todas as combinações" (p. 63). Por isso, cada vez que o conjunto de fatos considerado sofre alguma mudança significativa, "o princípio que disso resulta se modifica, porém essa modificação mesma torna-se princípio" (p. 63). Por conseguinte, um princípio primeiro só é universal ou geral "de uma maneira relativa", isto é, relativamente a combinações de um conjunto de fatos das quais resulta, e não "de uma maneira absoluta", independentemente de fatos considerados. A "essência" de um princípio primeiro "não é a de ele ser geral ou de ser aplicável a muitos casos, mas de ser fixo". É na *fixidez* do princípio "que reside toda a sua utilidade" (p. 64). Como assevera Constant, já no final do seu texto, quando não há princípios, "não há nada de fixo: restam apenas as circunstâncias, e cada um é juiz das circunstâncias". Com isso, abrem-se as portas para paixões que levam ao arbítrio e às conseqüências deste, nefastas para todos (p. 72).

Por serem gerais e, nesse sentido, abstratos,[12] os princípios primeiros não são *diretamente* aplicáveis a todas as combinações no conjunto de dados considerado. Combinações particulares podem exigir princípios segundos ou intermediários como "elos" de uma cadeia de princípios que assegura a aplicabilidade dos princípios primeiros. Ao invés de resolver problemas, a aplicação de princípios elementares sem os

[12] Trata-se de abstração de combinações particulares.

princípios intermediários pode criar desordem social e caos intelectual. Na função de elos, os princípios secundários são tão necessários e mesmo imutáveis quanto os primeiros (Constant, 2002, p. 64).

Constant ilustra essa concepção considerando o problema de aplicação do "princípio universal, igualmente verdadeiro em todos os tempos e em todas as circunstâncias, que nenhum homem pode estar submetido a leis, a não ser àquelas para as quais contribuiu" (p. 67). Parte constitutiva da doutrina da igualdade, este princípio é também a regra básica de toda associação política, isto é, ele está incluído em todas as combinações de interesses particulares numa associação desse tipo e expressa o reconhecimento da existência de um "interesse comum a todos" (p. 65). Como pode ser aplicado esse princípio primeiro? Numa sociedade pequena, ele "pode ser aplicado de uma maneira imediata e não precisa, para tornar-se usual, de nenhum princípio intermediário" (p. 67). A fim de assegurar a sua aplicação "em uma combinação diferente, em uma sociedade muito numerosa", no entanto, faz-se necessário acrescentar um princípio intermediário: aquele que diz que os indivíduos podem "contribuir para a formação das leis, seja pessoalmente, seja por meio de seus representantes" (p. 67), ou seja, mediante um sistema representativo de governo.

Na continuação do seu texto Constant aplica o mesmo raciocínio ao caso de princípio *morais*. Separados de princípios secundários, eles também produziriam desordem nas relações entre os homens e nas idéias (p. 69). Segue-se, então, o exemplo que deu origem à famosa reposta de Kant:

> O princípio *moral*, por exemplo, que dizer a verdade é um dever, se fosse considerado de uma maneira absoluta e isolada, tornaria impossível a vida na sociedade. Temos a prova disso nas conseqüências muito diretas que um filósofo alemão tirou desse princípio, chegando até mesmo a pretender que a mentira fosse um crime em relação a assassinos que vos perguntassem se o vosso amigo, perseguido por eles, não está refugiado em vossa casa (p. 69; os itálicos são meus)

A expressão "filósofo alemão" desse trecho refere-se, ao que tudo indica, a Kant. Isso é afirmado na nota de tradutor que acompanha a versão alemã do capítulo 8 de *Des réactions politiques* de Constant, publicada em Berlim, em setembro de 1897. O próprio Kant pensou assim, pois na sua resposta a Constant ele cita essa nota de tradutor e lhe acrescenta uma segunda nota: "Confesso aqui que de fato isso foi dito por mim em algum lugar, mas não posso mais lembrar-me onde" (Kant, [1797c], p. 303; trad. p. 74). O lugar em que Kant *escreveu* algo parecido com o que Constant atribui ao filosófico alemão, objeto de sua critica, é, sem dúvida, o parágrafo 9 de *Princípios metafísicos da doutrina da virtude*, abordado anteriormente.

Na seqüência do texto Constant esclarece melhor a sua objeção ao princípio "moral" de Kant de que dizer a verdade é um dever. Não há como negar, diz ele, que se o princípio for rejeitado, a sociedade será destruída, pois, isso acontecendo, "todas as bases da moral serão derrubadas" (p. 79). Contudo "esse princípio isolado é inaplicável" (p. 79). É necessário, portanto, "buscar um meio de [sua] aplicação" e o primeiro passo nessa direção consiste em *definir* o princípio da veracidade. Como não distingue entre a doutrina da moral e a do Direito, Constant trata o dever moral de dizer a verdade como se fosse um dever de Direito, pois escreve: "O que é um dever? A idéia de dever é inseparável da idéia de direitos: um dever é o que, em um ser, corresponde aos direitos de um outro. Lá, onde não há direitos, não há deveres" (p. 79). Dessa definição Constant tira a seguinte conclusão "Dizer a verdade só é, portanto, um dever em relação àqueles que têm direito à verdade. Ora, nenhum homem que prejudica os outros tem direito à verdade" (p. 79). À luz dessa conclusão, o princípio da veracidade torna-se aplicável: "Ao defini-lo", diz Constant, "descobrimos o vínculo que o unia a um outro princípio, e a reunião dos dois princípios nos forneceu a solução da dificuldade que nos detinha" (p. 79). A aplicabilidade, contudo, tem um preço: ela exige uma "modificação

precisa do princípio da verdade [veracidade]", mais precisamente, a especificação de *casos de exceção*, isto é, de combinações de fatos às quais este princípio não se aplica (p. 71).

A RESPOSTA DE KANT

De início convém enfatizar o que já foi indicado anteriormente sobre a diferença entre as concepções dos dois autores relativas aos primeiros princípios da moral e do Direito. Para Constant, esses princípios são obtidos por meio de uma generalização a partir de fatos empíricos e, por isso, necessariamente mudam quando muda significativamente o conjunto de fatos considerado, e ficam restringidos pelas exigências de aplicabilidade, expressas por princípios intermediários. Em Kant, os princípios da moral e do Direito são estabelecidos (formulados e justificados) *a priori* e não podem sofrer modificações em função de problemas de sua aplicação aos fatos da experiência prática. Constant é um crítico da tradição a partir de uma nova constelação de fatos sociais dos quais ele retira novos princípios. Kant, por sua vez, é um crítico da própria razão, distinguindo os princípios *a priori* e os *a posteriori*, tomando os primeiros como critérios de validade dos segundos, incluindo nestes últimos os princípios de aplicação da doutrina *a priori* da moral e do Direito ao domínio de ações exeqüíveis pelos agentes humanos livres (objeto de estudo da antropologia moral).

Em segundo lugar, diferentemente de Constant, que não distingue entre princípios e deveres morais, jurídicos e políticos, Kant separa, como foi visto, os princípios éticos (morais) dos jurídicos. Embora todos eles sejam *a priori*, os primeiros só valem em virtude da coação interna (sentimento de respeito ou desprezo) e os segundos, só

se existir coação externa. A mentira, enquanto violação do dever ético é um ato indigno, merecendo desprezo, não punição. No sentido jurídico, ela deve e pode ser punida em termos de lei.[13]

A resposta de Kant, intitulada: "Sobre o pretenso direito de mentir por amor aos homens", começa pela crítica do princípio intermediário de Constant: "Dizer a verdade só é, portanto, um dever em relação àqueles que têm direito à verdade".[14] Esse *proton pseudos*, o erro originário de Constant do qual derivam todos os outros, é um engano de natureza semântica, visto que, de acordo com Kant , "a expressão 'ter direito à verdade' é uma locução sem sentido [*ein Wort ohne Sinn*]". O seu argumento é o seguinte: "Pois ter objetivamente direito a uma verdade seria tanto quanto dizer: depende da sua *vontade*, como em geral a relação ao meu e ao teu, que uma dada proposição deva ser verdadeira ou falsa, o que resultaria então em uma lógica singular" (Kant, [1797c], p. 303; trad. p. 75).

Essa objeção lógico-semântica é retomada mais adiante no texto com uma pitada de ironia: "O 'filósofo alemão' não aceitará, portanto, como seu princípio a sentença: 'Dizer a verdade só é um dever em relação àquele que *tem o direito* à verdade'" (os itálicos estão no original). Em primeiro lugar, "porque se trata de uma fórmula pouco clara [*undeutliche Formel*], na medida em que a verdade não é um bem ao qual o direito possa ser outorgado a alguém, mas negado a um outro" (p. 311; tr. p. 80). Em segundo lugar, e, sobretudo, "porque o dever de veracidade (posto que é só dele que tratamos aqui) não faz nenhuma distinção entre pessoas em relação às quais se tem esse dever, ou em relação às quais também se pudesse isentar dele, isso porque é um dever incondicional, válido em todas as circunstâncias" (Kant, [1797c], p. 311; tr. p. 80).

[13] A mentira no sentido ético pode ser explicada, mas não justificada, pela fragilidade, impureza ou mesmo corrupção; a tomada no sentido jurídico, pelas considerações pragmáticas (filantropia, etc.).

[14] Nas citações, utilizarei, com algumas modificações, a excelente tradução de Theresa Calvet de Magalhães.

Em outras palavras, tomando o conceito de dever de veracidade como um dever de direito e não no sentido do dever moral, Kant afirma que o filósofo francês não usa corretamente a expressão jurídica "ter direito a algo". O ponto de Kant se torna ainda mais claro se notarmos que, segundo a sua definição enunciada nos *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, o direito a algo significa essencialmente direitoà posse meramente legal ou inteligível de objetos, adquirido por meio de um ato de vontade executado de uma determinada maneira prescrita *a priori* pela razão, com a finalidade de legitimar racionalmente o uso destes objetos (que podem ser coisas, serviços de outras pessoas e até mesmo outras pessoas, consideradas sob certos aspectos), evitando assim conflitos que levariam ao emprego da força bruta (guerras). Ora, uma simples análise conceitual mostra que a verdade de um juízo não é um objeto com o qual um ser humano pudesse estabelecer, por um ato de vontade, uma relação de posse inteligível. Em outras palavras, considerações meramente semânticas são suficientes para concluir que ninguém pode ter o direito ao valor de verdade de uma proposição (nem, poderíamos acrescentar, ao seu conteúdo proposicional).

Tendo refutado o princípio intermediário de Constant como desprovido de sentido, Kant passa ao exame do próprio princípio da veracidade, perguntando:

1) "se o homem, nos casos em que não se pode esquivar de responder com 'sim' ou 'não', tem a *autorização* (o direito) de ser inverídico";

2) "se ele não estaria mesmo *obrigado* a ser inverídico em uma certa declaração a que é forçado, por uma coerção ilegítima, a fim de impedir um crime ameaçador para ele ou para um outro" (trad. p. 75; os itálicos são meus).

Em sua resposta Kant começa enunciando, de maneira exata, o princípio da veracidade que pretende defender: "A veracidade nas declarações que não posso evitar é dever formal em relação a cada um"

(Kant, [1797c], p. 304; trad. p. 76). Essa formulação deixa claro que o problema de mentira será tratado no interior de uma doutrina *a priori* do Direito, não da moral. A questão central para Kant será se o princípio jurídico da veracidade externa admite exceções justificáveis por considerações factuais relacionadas a sua aplicação, por exemplo, por considerações de cunho filantrópico. Isso é devidamente esclarecido na nota de rodapé anexa à frase citada: "Não posso aqui estender o princípio até dizer: 'A não-veracidade é uma violação do dever em relação a si mesmo', pois este [último] princípio pertence à ética, mas, aqui, se trata de dever de direito. A doutrina da virtude só considera naquela transgressão a *não-dignidade*, que é censurada pelo próprio mentiroso" (Kant, [1797c], p. 304; trad. p. 76).

Isto posto, Kant defenderá a tese de o princípio jurídico da veracidade externa ser "um mandamento sagrado da razão, que ordena incondicionalmente, não restringido por nenhuma inconveniência" (trad. p. 78).[15] Sua argumentação tem várias facetas, explicitadas nas considerações sobre os diferentes aspectos da posição assumida por Constant. Em primeiro lugar, Kant afirma que a veracidade em declarações que não se pode evitar "é um dever formal do ser humano em relação a cada um, por maior que seja o dano daí resultante para ele ou para um outro". Por que? Porque ao mentir, eu cometo "uma injustiça na parte mais essencial do dever *em geral*". Que significa ofender a essência do dever em geral? Significa que "eu faço, tanto quanto depende de mim, com que as declarações em geral não tenham nenhum crédito e que, também *todos os direitos fundados sobre contratos* (ou promessas) se extingam e percam sua força, o que é uma violação de direito cometida em relação à humanidade em geral" (Kant, [1797c],

[15] A veracidade em minhas declarações é um *dever de direito formal* em relação a todos, portanto também a mim mesmo. Por isso, posso dizer que, assim como qualquer outro ser humano, eu também tenho direito a minha própria veracidade (Kant, [1797c], p. 303).

p. 305; trad. p. 76; os itálicos são meus). A mentira, elevada ao princípio de direito "sempre prejudica outrem, mesmo que não a um outro homem, pelo menos sim a humanidade em geral, na medida em que torna inutilizável a *fonte do direito*" (p. 305; trad. p. 76; itálicos meus).

Kant explicita a diferença entre o dano causado a outrem e a aniquilação da fonte do Direito Público – a possibilidade de celebrar contratos – distinguindo entre atos que são ilegais *materialiter* e *formaliter*. Fazer uma declaração *formaliter* falsa é, diz Kant, "muito pior do que praticar uma injustiça contra alguém", isto é, do que fazer uma declaração *materialiter* falsa (Kant, [1797c], p. 313; trad. p. 83). Por quê? Porque um ato de mentir *materialiter*, mesmo sendo de fato contrário ao Direito, não pressupõe *um princípio geral* no sujeito contrário ao Direito. Por outro lado, um ato *formaliter* mentiroso eleva a mentira ao princípio, causando assim, a "injustiça de mais alto grau" (Kant, [1797c], p.313; trad. p. 83).

A mesma distinção foi feita por Kant já nos *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, numa nota de rodapé do parágrafo 42. Os que violam o direito *formaliter*, diz Kant, "eliminam qualquer validade do próprio conceito de direito e tudo remetem à violência selvagem, *como que em conformidade com lei*, subvertendo, assim, o direito dos seres humanos em geral" (Kant, [1797a], p. 158; os itálicos são meus). Para ilustrar essa subversão Kant dá o seguinte exemplo de ato que cria de uma "condição não-jurídica": "um inimigo que, em lugar de honestamente [*ehrlich*] realizar o seu acordo de rendição com a guarnição de uma fortaleza sitiada, a maltrata quando esta se retira, ou que, de outra forma, viola o acordo, não tem o direito de queixar-se de ser injustiçado se seu oponente agir identicamente com ele quando se achar em situação de fazê-lo" (p. 158). Esse exemplo permite entender um aspecto adicional do argumento de Kant: a mentira formal instaura uma espécie de estado de natureza entre as partes. Ela é um crime que me coloca fora do contrato social, pois com ela eu ataco as condições de

existência desse contrato. Ora, cada um de nós por si e a sociedade em geral devem preservar o contrato e as condições da sua vigência, entre as quais está o zelo pelo cumprimento do dever de veracidade. Admitir como regra a permissão de mentir seria entrar no jogo do assassino, colocar-se no mesmo pé que ele, pior ainda, seria cometer um crime antes mesmo de ele cometer o dele. Quem me coage de maneira ilegal a fazer declarações deve ser *punido* em termos de lei e não *enganado* por meio de mentira, isto é, por meio de um outro crime.[16]

A seguinte observação pode ser útil para apreciar o alcance desse argumento de Kant. O contrato social é um instrumento essencial para a preservação da paz na sociedade humana. A alternativa é a guerra, fonte de todos os males sociais. Quem inviabilizar o contrato possibilita a matança e destruição generalizada. Por isso, o crime de mentir propositadamente, por aniquilar as condições da paz entre os homens, é mais grave que qualquer crime contra este ou aquele indivíduo ou grupo. Matar a idéia que possibilita uma existência humana digna – este é o crime de quem age de acordo com a regra de que circunstâncias factuais podem permitir enganar os outros por declarações que não podemos evitar – é mais grave que qualquer crime material.[17]

Por ser um delito contra o contrato social, a mentira, mesmo bem intencionada, deve ser rejeitada teoricamente, em termos da doutrina do Direito. Ela pode, contudo, também se tornar, ainda que só por acaso, punível segundo *leis civis*. Do ponto de vista jurídico o mentiroso é responsável, diz Kant, por todas as conseqüências que poderiam

[16] Sobre a teoria kantiana da punição da violação do contrato social, ver Kant, [1797a].

[17] Creio que as dificuldades de muitos comentadores em aceitar e mesmo em entender a argumentação de Kant contra Constant são análogas, *mutatis mutandis*, à perplexidade de muitos leitores de Heidegger em relação a sua tese de que a tecnicização do mundo – a objetificação do ente como tal no seu todo pela armação (*Gestell*)– é uma devastação mais radical e mais perigosa que a que possa ser provocada por qualquer crime político contra indivíduos ou grupos.

eventualmente resultar de sua mentira (Kant, [1797c], p. 306; trad. p. 76-7), afirmação pela qual ele reitera a distinção, feita nos *Princípios metafísicos da doutrina da virtude*, entre os modos de punir infrações contra o dever ético de veracidade (autodesprezo ou desprezo dos outros) e as penas que podem ser impostas a quem violar o dever de veracidade no sentido jurídico.

Tendo refutado a tese de que temos a autorização (o direito) ou mesmo a obrigação jurídica de mentir por motivos filantrópicos, e assegurado o dever de direito de veracidade externa, Kant se dedica ao problema de como lidar com os prejuízos que uma aplicação rigorosa do princípio da veracidade pode ocasionar, ou seja, ele tenta refutar a objeção de Constant de que o princípio da veracidade é socialmente impraticável. Essa objeção, caso fosse procedente, seria mortal para a doutrina kantiana da proibição legal incondicional da mentira externa, visto que, segundo o próprio Kant, uma lei não exeqüível é uma lei sem realidade objetiva prática, isto é, sem sentido, não podendo fazer parte de uma doutrina jurídica que satisfizesse todas as exigências do programa kantiano da crítica da razão pura.[18]

Para contra-atacar Kant usa a mesma estratégia de antes e diz que a tese de inexeqüibilidade de Constant é baseada sobre mais um erro conceitual dele – a confusão entre prejudicar ou causar dano (*nocere*) e cometer atos contrários ao Direito ou lesionar direitos (*laedere*). Uma declaração verdadeira pode de fato resultar em dano; não, porém, enquanto declaração verdadeira e sim por acaso. Em outras circunstâncias, ela pode resultar em proveito, o que tampouco concerne diretamente ao dever de direito incondicional de dizer a verdade. De um modo geral, as considerações sobre danos colaterais que ocorreriam *em certos*

[18] Cf., por exemplo, Kant, [1793a], p. 437 e Kant, [1795], p. 35. Para um comentário sobre esse ponto central da semântica transcendental de Kant na esfera do discurso prático, ver Loparic, 1999.

casos não podem ser tomadas como prova de que um princípio é inexeqüível, mas tão-somente como indicação de que medidas adicionais precisam ser tomadas para viabilizar a aplicabilidade.[19]

Depois de apresentar esses argumentos diretos a favor do princípio da veracidade, Kant se utiliza, ainda, de prova indireta: ele sugere, delicadamente, que a argumentação do seu opositor sofre do pior dos males teóricos possíveis – de autocontradição.[20] O próprio Constant admite, observa Kant, que um "princípio, reconhecido como verdadeiro, não deve nunca, portanto, ser abandonado, qualquer que seja o perigo aparente que nele se encontra" (Kant, [1797c], p. 309; trad. p. 79). Mesmo assim "esse bom homem [*der gute Mann*] teria abandonado ele mesmo o princípio incondicional da veracidade por causa do perigo que acarretaria para a sociedade" (trad. p. 79). A ironia condescendente com a qual Kant trata a contradição na posição do seu opositor torna-se sarcasmo quando, já no final do texto, sem mencionar Constant, Kant afirma ser um "mentiroso (*in potentia*)" – o uso do latim técnico acentua o tom mordaz desse trecho – aquele que permite, sem indignação, a pergunta "se pretende ou não ser verídico em sua declaração, que deve fazer agora". Quem se permite refletir sobre possíveis casos em que poderia mentir já está a caminho da mentira, pois "não reconhece a veracidade como um dever em si, mas reserva para si exceções a uma regra que, em sua essência, não permite nenhuma exceção, pois ela [essa regra] nessas [exceções] contradiz-se precisamente a si própria" (Kant, [1797c], p. 313-4; trad. p. 83). Note-se que, aqui, a mentira não é tomada no sentido de

[19] Este ponto de Kant pode ser ilustrado pelo seguinte exemplo. A condenação à prisão de longa duração, por um crime grave, de uma mãe lactante, priva o seu bebê de alguém que ele necessita, podendo causar-lhe danos colaterais graves. Nem por isso a Justiça desistirá da aplicação da pena. E para compensar os danos colaterais, tratará de tomar medidas cabíveis para assegurar um outro lar para a criança.

[20] Trata-se de um recurso indireto, pois, segundo Kant, um tese filosófica precisa sempre ser justificada de modo direito, não podendo ser provada por redução ao absurdo da tese oposta (cf. Loparic, 1988).

dar por verdadeiro algo falso, ou de fazer acreditar os outros no que não se acredita, mas como *recusa da verdade*, algo parecido com o pecado contra o espírito da teologia tradicional.

Em suma, as regras de aplicação – os princípios intermediários de Constant – não podem modificar nenhum princípio *a priori* certo do Direito, submetendo-o a condições empíricas. Isso vale, em particular, para as condições políticas. Nos últimos parágrafos do seu texto Kant enuncia a seguinte tese sobre a relação entre a doutrina do Direito e a política: a primeira formula e justifica, "fazendo abstração de todas as condições de experiência", princípios *a priori* do meu e do seu e todos os outros necessários para a realização e asseguramento da paz perpétua, o fim político supremo; a segunda desenvolve, também *a priori*, princípios de aplicação dos conceitos do Direito "aos casos de experiência" (Kant, [1797c], p. 312; trad. p. 81). Para tornar mais claro esse ponto, convém observar que, na concepção kantiana da Filosofia prática, a política – concebida como o "direito em exercício" (Kant, [1795], p. 66) – desempenha um papel análogo ao do esquematismo transcendental na sua Filosofia teórica. Ao explicitar as regras *a priori* de efetivação do Direito, a política resolve o problema de aplicação dos conceitos *a priori* do Direito ao domínio factual de ações exeqüíveis pelos agentes humanos livres, assim como o esquematismo transcendental fornece a solução para o problema da aplicação das categorias no domínio de experiência perceptiva possível. Os princípios da política *a priori* de Kant asseguram a *facticidade* da razão prática; os princípios do esquematismo transcendental, por sua vez, garantem a *objetividade* do entendimento teórico.

É nesse contexto que Kant aborda o problema de aplicabilidade do princípio de igualdade no caso de decisão sobre leis públicas em sociedades muito grandes – problema levantado por Constant, conforme foi visto anteriormente –, assumindo a seguinte posição: dada a *definição* de ação reta e o *postulado* de igualdade (sem o qual não poderia ser preservada a liberdade de cada um), a política fica encarregada do *proble-*

ma de determinar, por meio de considerações *a priori*, "como ainda conservar, em uma sociedade tão grande, a harmonia, segundo os princípios da liberdade e da igualdade" (Kant, [1797c], p. 311-2; trad. p. 81).[21] A solução desse problema da política consiste, segundo Kant – neste ponto ele concorda com o republicano Constant – na adoção de um "sistema representativo" de governo, o que "constituirá então um princípio da *política*" (p. 312-3; trad. p. 81). A organização e a ordenação factual desse sistema – prescrito *a priori* por análises meramente conceituais – poderão ser feitas de várias maneiras, por exemplo, por decretos do Soberano que, "derivados do conhecimento empírico dos homens" – isto é, da sua experiência histórico-política –, visarão "somente o mecanismo da administração do direito e como teria de ser adequadamente instituído" (p. 312-3; trad. p. 81). Esses mecanismos consistem em princípios-ponte, análogos ao esquematismo, que conectam os conceitos *a priori* e os dados da experiência, e garantem a exeqüibilidade dos princípios da doutrina da igualdade pelos agentes humanos livres. Por valer como critério de correção da legislação positiva, a doutrina do Direito, enriquecida de princípios da política "cognoscível *a priori*" (trad. p. 84), deve ser vista como *guia* incontestável para os atos do Soberano, a práxis política, sem poder sofrer exceções. "O direito não de adequar-se à política, mas a política que tem sempre de adequar-se ao direito" (Kant, [1797c], p. 312; trad. p. 82). Kant conclui:

> Todos os princípios juridicamente práticos têm de conter uma rigorosa verdade, e os aqui denominados *princípios intermediários* não podem conter senão a determinação mais precisa de sua aplicação aos casos apresentados (segundo as regras da política), mas *nunca conter exceções* àqueles, porque tais exceções negam a universalidade graças à qual somente eles têm o nome de princípios (Kant, [1797c], p. 131-4; trad. p. 83, itálicos meus).

[21] O presente problema é um caso particular da tarefa geral de encontrar regras semânticas para os conceitos e juízos da doutrina do Direito visando assegurar a sua realidade objetiva prática, ou seja, sua aplicabilidade à práxis humana (cf. Kant, [1797a], p. III e IV). A solução dessa tarefa é uma parte constitutiva da Filosofia prática de Kant (p. 11).

Ainda que as dificuldades de executar as ordens da razão – as assinaladas por Constant e tantas outras – não devam constituir motivo para que os homens se virem contra os mandamentos da razão, elas existem e pesam sobre a vida social. Que fazer? A saída proposta pelo Kant tardio não é o retorno ao empirismo político nem à legislação estatutária, do tipo praticado, por exemplo, pelo judaísmo na Antiguidade ou pelo cesaripapismo cristão medieval, mas à moralização da humanidade, a ser realizada ao longo do progresso para melhor, definido em termos da doutrina do Direito (no essencial, pelas idéias de soberania popular e de constituição republicana), assentado em princípios *a priori* da história do gênero humano e promovido por uma pedagogia *a priori*. [22]

REFERÊNCIAS

AUBENQUE, P. *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF, 1993.

CONSTANT, B. [1797] Des principes. In: BOTTUZAT, F. *Un droit de mentir?* Constant ou Kant. Paris: PUF, 1993. p. 102-112. Tradução brasileira. In: PUENTE, F. E. R. (Org.). 2002, p. 61-72.

KANT, I. [1764] Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und des Erhabenen. In: _____. *Werke*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983. v. 1. 6 v.

_____. [1785] Grundlegung zur Metphysik der Sitten. In: *Werke*, v. 4.

[22] Sobre a teoria kantiana da relação entre a política, a História e a Pedagogia, todas concebidas como disciplinas teórico-práticas *a priori*, cf. a parte 2 de *Der Streit der Fakultäten* (O conflito das faculdades), de 1798, e *Über Paedagogik* (Sobre a pedagogia), publicado em 1803. Os resultados obtidos nos séculos XIX e XX pelo movimento social-democrata na Alemanha e nos países germânicos em geral, profundamente influenciado pelas doutrinas kantianas do Direito e da História, são um bom exemplo do poder transformador das idéias da razão pura prática.

KANT, I. [1791] Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee. In: *Werke*, v. 6.

_____. [1793a] *A crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

_____. [1793b] Religion innerhalb der Grenzen der blosen Vernunft. In: *Werke*, v. 4.

_____. [1795] Zum ewigen Frieden. In: *Werke*, v. 6.

_____. [1796] Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie. In: *Werke*, v. 3.

_____. [1797a] Princípios metafísicos da doutrina do direito. In: _____. *Metafísica dos costumes*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2003.

_____. [1797b] Princípios metafísicos da doutrina da virtude. In: _____. *Metafísica dos costumes*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2003.

_____. [1797c] KANT, I. Sobre um pretenso Direito de mentir por amor aos homens. Trad. Thereza Calvet de Magalhães e Fernando Rey Puente. In: PUENTE, F. E. R. (Org.). *Os Filósofos e a mentira*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002. p. 73-83.

_____. [1798] Der Streit der Fakultäten. In: *Werke*, v. 6.

_____. [1803] Über Paedagogik. In: *Werke*, v. 6.

LOPARIC, Z. Kant e o ceticismo. *Manuscrito*, Campinas, v. 11, n. 2, p. 67-83, 1988.

KANT, I. O fato da razão – uma interpretação semântica. *Analytica*, v. 4, n. 1, p. 13-55, 1999.

_____. *A semântica transcendental de Kant*. 2. ed. Campinas: CLE, 2002.

KANT, I. O problema fundamental da semântica jurídica de Kant. In: SMITH, P. J.; WRIGLEY, M. B. (Orgs.). *O filósofo e a sua história.* Uma homenagem a Oswaldo Porchat. Campinas: CLE, 2003, p. 477-520.[23]

_____. *Os problemas da razão pura e a semântica transcendental.* In: MARQUES, U. R. (Org.). 2005.

OTTMANN, H. Die 'edle Lüge' und ihre Rolle in der Politik. *Synthesis Philosophica*, v. 19, n. 2, p. 329-336, 2004.

PUENTE, F. E. R. (Org.). *Os filósofos e a mentira.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

WINNICOTT, D. W. *The Maturational Processes and the Facilitating Environment.* Londres: Karnak, 1965.

[23] Disponibilizado para download no sítio: www.cle.unicamp.br/kant_campinas, em Textos.