

KANT E O PRETENSO DIREITO DE MENTIR

ZELJKO LOPARIC

Unicamp / PUCSP / PUCRS

lopaticz@uol.com.br

Resumo: Depois de apresentar as posições de Kant a respeito da mentira assumidas ao longo da sua obra, em particular, na *Doutrina da virtude* (1797), o artigo explicita a crítica de Benjamin Constant a Kant e, em seguida, a resposta de Kant centrada na análise semântica das teses de Constant e na crítica do conceito de direito de mentir.

Palavras-chave: Kant. Constant. Mentira. Direito de mentir. Dever de veracidade.

Abstract: After presenting Kant's views on lying expressed in his writings of different periods, in particular, in *The Doctrine of Virtue* (1797), the article analyses Benjamin Constant's criticism of Kant's and the answer of the German philosopher centered on semantic analysis of the theses put forward by Constant as well as of the concept of right to lie.

Key-words: Kant. Constant. Lying. Right to lie. Duty of veracity.

1. O TEMA DA MENTIRA NA OBRA DE KANT

A célebre resposta de Kant à crítica de Benjamin Constant de sua concepção do princípio da veracidade 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, com a publicação de *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Depois de enunciar 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 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, devendo, portanto, 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 ser cumprida –, 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 pruden-

¹ A nobreza da veracidade destacada por Kant contrasta com o conceito platônico de “mentira nobre”. Cf. Ottmann 2004.

ciais, 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. Sendo assim, eu não posso querer que essa máxima se torne uma lei universal, pois, tão logo isso aconteça, a ação de prometer passa a ser universalmente desacreditada, tornando-se inútil e não podendo servir de meio para defender interesses factuais. Com isso, 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 escrito em 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 discussão da defesa, pela teodicéia, 1) de um ser supremo, Criador (legislador) santo do mundo, 2) de um Regente bondoso dos acontecimentos e 3) de um 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 provadas ou refutadas. Trata-se de três alternativas não-pesquisáveis (*unerforschlich*), ou seja, indecidíveis (Kant 1791, p. 216).³ Sendo assim, é nosso dever, afirma Kant, resistir ao pendor 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, que é o principal crime [*Hauptgebrehen*] 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. Tal espécie de mentira é a mais criminosa de todas, “visto que solapa o fundamento de todo e qualquer propósito virtuoso [*tugendhafter Vorsatz*], a sinceridade” (p. 221).⁴

Um exemplo de um homem veraz, no sentido aqui discutido, é Jó. Esse 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 está fundada na idéia teórica de uma providência sábia,

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

³ Temos aqui um resultado particular da teoria kantiana da solubilidade dos problemas da razão pura. Sobre esse ponto, cf. Loparic 2002.

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. 221n).

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

Em *À paz perpétua*, de 1795, Kant reflete sobre a mentira na política. O primeiro artigo provisório desse escrito diz não ter validade um tratado de paz pactuado com reserva mental (*reservatio mentalis*) que deixe espaço para novas guerras. O conceito de paz difere do de armistício precisamente porque *significa* a cessação de todas as hostilidades, de modo que já é um pleonismo suspeito falar em paz “perpétua”. O objetivo de Kant em proibir a restrição da aplicabilidade de um tratado de paz pelas condições factuais é, obviamente, não permitir a falta de sinceridade quanto à intenção de os regentes buscarem realizar e assegurarem o bem político supremo: evitar guerras, internas e externas (cf. Kant 1795, pp. 5-6). Da mesma forma, a sua “fórmula transcendental”, segundo a qual, para valer legalmente, uma máxima de ações relacionadas com os direitos de outros deve ser compatível com a publicidade, pode ser usada como um critério facilmente aplicável – como se se tratasse de “um experimento da razão pura” – para reconhecer a falsidade (*Falschheit*) das pretensões legais, isto é, a incompatibilidade destas 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 (por exemplo, sobre uma ajuda, concessões territoriais etc.), considerando-se como dupla pessoa: soberano (pessoa numenal) e funcionário de Estado (pessoa fenomenal), entendendo que uma promessa que obriga o primeiro a fazer isto ou aquilo 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 outros Estados para resistir a suas pretensões sem que qualquer objeção racional (jurídica) contra tais medidas defensivas pudesse ser feita (idem, pp. 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*”, possibilitando 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, que as idéias de

⁵ Sobre esse ponto, cf. Kant 1793b, parte 3.

objetos supra-sensíveis não têm nenhuma realidade objetiva teórica, não podendo nem devendo, portanto, ser usadas para expressar conhecimentos. 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 possibilidade da 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? Em virtude do fato de o imperativo categórico prescrever para nós um certo modo de agir, a saber, de exigir que “nos *comportemos* como se [*als ob*] fossem dados os seus [dessas duas idéias] objetos (Deus e imortalidade), permitindo, assim, postular esses objetos neste sentido (prático)” (p. 492). Numa nota posterior, Kant esclarece que, estritamente falando, os postulados da razão prática, imperativos práticos não-demonstráveis, “não postulam coisas em geral ou a *existência* de qualquer objeto, mas tão-somente uma máxima (regra) do agir do sujeito” (p. 498).⁷

A condição prática moral para a 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 debes mentir* (nem mesmo na mais piedosa das intenções)” (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 a externa (diante de outros), esclarece que ambas podem ser de duas espécies: a que dá por *verdadeiro* o que se tem consciência ser falso e a que dá por *certo* aquilo que se está consciente ser subjetivamente incerto (p. 504).

O lugar sistemático dos conceitos de veracidade e de mentira na filosofia prática de Kant só será determinado, com toda a clareza, *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 promes-

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, cf. 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.

sas – 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 da 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,

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 nesse trecho, a mentira interna também coloca o homem abaixo das coisas de uso prático e perverte na raiz a natureza humana. Contudo, 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, sugere 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 à 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)

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

⁸ Por exemplo, jurídica.

⁹ Parece-me que, ao levantar a hipótese de uma cisão de personalidade, Kant antecipa 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.

obriga o Soberano (ser numenal) a exigir de seus funcionários (sua realização factual, fenomenal) o cumprimento das promessas feitas por ele próprio.

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)

Kant avalia a mentira do criado ilustrada por esse exemplo¹⁰ como uma violação de um dever moral básico e não como uma infração jurídica, especificando inclusive que a punição adequada 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 para a 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. pp. 76-7).

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

¹⁰ A possível inspiração desse exemplo está em Agostinho, *Le mensonge*, § 23.

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 da lei jurídica ou disciplinar só é merecida se da mentira resultar um dano aos outros.

2. A CRÍTICA DE BENJAMIN CONSTANT A KANT

Motivado pela crise de 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 à concepção kantiana do princípio da veracidade.

Perseguindo o seu objetivo principal, Constant introduz a distinção entre os princípios primeiros e os princípios segundos. Diferentemente de Kant, ele não considera princípios primeiros da política ou da moral proposições cuja validade possa ser assegurada *a priori*, vendo neles resultados “de todas as combinações”¹² de um certo conjunto de fatos particulares chamados de “existências” ou “acontecimentos” (Constant 2002, p. 63). Afirma Constant: “Há princípios universais, porque há dados primeiros, que existem igualmente em todas as combinações” (idem). 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” (idem). 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 diz 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,¹³ 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 princípios intermediários pode criar desordem social e caos intelectual. Na função de elos, os princípios secundários são tão necessários, e mesmo imutáveis, quanto os princípios primeiros (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, de que nenhum

¹² Creio que se trata de combinações logicamente possíveis.

¹³ Trata-se da abstração de combinações particulares.

homem pode estar submetido a leis, a não ser àquelas para as quais contribuiu” (p. 67). Parte constitutiva da doutrina da igualdade, esse 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, expressando 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). Entretanto, a fim de assegurar a sua aplicação “em uma combinação diferente, em uma sociedade muito numerosa”, 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, por meio de um sistema representativo de governo.

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

O princípio *moral*, por exemplo, segundo o qual 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. (Constant 2002, p. 69; os itálicos são meus)

Ao que tudo indica, a expressão “filósofo alemão” desse trecho refere-se a Kant. Isso é afirmado na nota do tradutor da 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 e acrescenta uma segunda: “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 filósofo alemão, objeto de sua crítica, 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 segundo o qual 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” (Constant 2002, 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 considera o dever moral de dizer a verdade como 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). Contudo, a aplicabilidade 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 esse princípio não se aplica (p. 71).

3. 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. Por isso, necessariamente mudam quando muda significativamente o conjunto considerado de fatos, o seu alcance podendo ser restrito pelas exigências de aplicabilidade, que são 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 da sua aplicação aos fatos da experiência prática. Constant critica a tradição política a partir de uma nova constelação de fatos sociais dos quais ele retira os princípios primeiros de uma nova ordem social. Kant, por sua vez, faz o mesmo baseado em princípios *a priori* extraídos da própria razão e mostrados aplicáveis ao domínio de ações exequíveis 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 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, mas não punição definida juridicamente. No sentido jurídico, ela deve e pode ser punida pela lei.¹⁴

A resposta de Kant a Constant, intitulada “Sobre o pretense direito de mentir por amor aos homens”, começa pela crítica do seu princípio intermediário: “Dizer a verdade só é, portanto, um

¹⁴ A mentira no sentido ético pode ser explicada, mas não justificada, por fragilidade, impureza ou mesmo corrupção; tomada no sentido jurídico, justifica-se pelas considerações pragmáticas (filantropia etc.).

dever em relação àqueles que têm direito à verdade”.¹⁵ 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*]”. “Pois ter objetivamente direito a uma verdade”, argumenta Kant, “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 (já 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” (p. 311; tr. p. 80).

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 vista 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 direito à 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 desses 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 pode 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”;

¹⁵ Nas citações, utilizarei, com algumas modificações, a excelente tradução de Theresa Calvet de Magalhães.

- 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” (p. 304; 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” (p. 304; trad. p. 76). Essa formulação deixa claro que o problema da mentira será tratado no interior de uma doutrina *a priori* do direito, não da moral. A questão central para Kant é 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 esse 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” (idem).

Isso posto, Kant defende a tese de o princípio jurídico da veracidade externa ser “um mandamento sagrado da razão, que ordena incondicionalmente, não restringido por nenhuma inconveniência” (p. 307; trad. p. 78).¹⁶ 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 quê? Porque, ao mentir, eu cometo “uma injustiça na parte mais essencial do dever *em geral*”. 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” (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; os itálicos são 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 ilegais *materialiter* e *formaliter*. Fazer uma declaração *formaliter* falsa é, diz Kant, “muito pior do que praticar uma injustiça contra alguém”, ou seja, fazer uma declaração *materialiter* falsa (p. 313; trad. p. 83). Por quê?

¹⁶ 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 (cf. Kant 1797c, p. 303).

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” (p. 313; trad. p. 83).

A mesma distinção já tinha sido feita por Kant em *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 a 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 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, 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, 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.¹⁷

A seguinte observação pode ser útil para apreciar o alcance deste 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 a 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 meio de declarações que não podemos evitar – é mais grave que qualquer crime material.¹⁸

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 também se tornar, ainda que só

¹⁷ Sobre a teoria kantiana de punição da violação do contrato social, cf. Kant 1797a.

¹⁸ Creio que as dificuldades de muitos comentadores em aceitar, e mesmo entender, a argumentação de Kant contra Constant são análogas, *mutatis mutandis*, à perplexidade de muitos leitores de Heidegger em relação à 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.

por acaso, punível segundo *leis civis*. Do ponto de vista jurídico, o mentiroso é responsável, diz Kant, por todas as conseqüências que poderiam eventualmente resultar de sua mentira (Kant 1797c, p. 306; trad. pp. 76-7). Com essa afirmação, 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 à veracidade externa, Kant se dedica ao problema de saber 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 exequível é uma lei sem realidade objetiva prática, isto é, sem sentido, que não pode fazer parte de uma doutrina jurídica que satisfaça a todas as exigências do programa kantiano da crítica da razão pura.¹⁹

No contra-ataque, Kant usa a mesma estratégia de antes, afirmando que a tese de inexecutabilidade de Constant é baseada em um erro conceitual adicional – 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 casos* não podem ser tomadas como prova de que um princípio é inexecutável, mas tão-somente como indicação de que medidas adicionais precisam ser tomadas para viabilizar a sua aplicabilidade.²⁰

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.²¹ O próprio Constant admite, observa Kant, que um “princípio, reconhecido como verdadeiro, não deve nunca, portanto, ser aban-

¹⁹ 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, cf. Loparic 1999.

²⁰ Este ponto de Kant pode ser ilustrado pelo seguinte exemplo: a condenação de uma mãe lactante, por um crime grave, a muitos anos de prisão priva o seu bebê de alguém que ele necessita, podendo causar a este danos colaterais graves. Nem por isso a justiça desistirá da aplicação dessa pena. Para compensar os danos colaterais, tomará as medidas cabíveis para assegurar um outro lar para a criança.

²¹ Trata-se de um recurso indireto, pois, segundo Kant, uma tese filosófica precisa sempre ser justificada de modo direito, não podendo ser provada por redução ao absurdo da tese oposta (cf. Loparic 1988).

donado, 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” (ibid.). A ironia condescendente com a qual Kant trata a contradição 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 – aquele que admite, 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” (pp. 313-4; trad. p. 83). Nota-se que, aqui, a mentira não é tomada no sentido de dar por verdadeiro algo falso, ou de fazer com que os outros acreditem 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* que servem para determinar o que é meu e o que é 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” (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. A função essencial de ambos os conjuntos de regras é a mesma: assegurar *a priori* a aplicabilidade – isto é, a realidade objetiva prática ou teórica – de certas estruturas discursivas, estabelecidas *a priori*. Ao explicitar as regras *a priori* de implementação do direito, a política resolve o problema de aplicação dos conceitos *a priori* do direito no domínio factual de ações exequíveis 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. Mais precisamente, os princípios da política *a priori* de Kant asseguram a *facticidade* da razão prática, enquanto os princípios do esquematismo transcendental garantem a *objetividade* do entendimento teórico.

É nesse contexto que Kant aborda o problema de aplicabilidade do princípio de igualdade em decisões sobre leis públicas para sociedades muito grandes – problema levantado por Constant, conforme foi visto anteriormente. A sua posição resume-se a dizer que essa é uma tarefa *a priori* da política: dada a definição de ação reta (*recht*) e o *postulado* de igualdade (sem o qual não poderia ser preservada a liberdade de cada um), a política fica encarregada, diz Kant, do *problema* 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, pp. 311-2; trad. p. 81).²² A solução desse problema consiste – neste ponto Kant concorda com o republicano Constant – na adoção de um “sistema representativo” de governo, o que “constituirá então um princípio da *política*” (pp. 312-3; trad. p. 81). A organização e a ordenação factual do sistema representativo, prescrito *a priori* por análises meramente conceituais, poderá ser feita de várias maneiras, por exemplo, por decretos do Soberano que, “derivados do conhecimento empírico dos homens” – isto é, da experiência histórico-política disponível em cada época –, visarão “somente o mecanismo da administração do direito e como teria de ser adequadamente instituído” (pp. 312-3; trad. p. 81). Esses mecanismos consistem em princípios-ponte que conectam os conceitos *a priori* e os dados da experiência, garantindo a exequibilidade 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*” (Kant 1795, p. 85), deve ser vista como *guia* incontestável para os atos do Soberano, a práxis política, sem poder sofrer exceções: “O direito não deve adequar-se à política, mas a política tem sempre de adequar-se ao direito” (Kant 1797c, p. 312; trad. p. 82). E 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, pp. 313-4; trad. p. 83, os *itálicos* são meus)

Ainda que as dificuldades de executar as ordens da razão – as assinaladas por Constant e tantas outras – não devam ser 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 antigüidade ou pelo cesaripapismo cristão-medieval, mas a moralização da humanida-

²² 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 deles, ou seja, sua aplicabilidade à práxis humana (cf. Kant 1797a, pp. III e IV). A solução dessa tarefa é uma parte constitutiva da filosofia prática de Kant (p. 11).

de, a ser realizada ao longo de um 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*.²³

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- AGOSTINHO. *Le mensonge*. In: *Oeuvres*. Paris : Gallimard. (Col. La Pléiade)
- AUBENQUE, P. *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF, 1993.
- CONSTANT, B. [1797]. *Des principes*. In: Boituzat, F. *Un droit de mentir? Constant ou Kant*. Paris: PUF, 1993, pp. 102-112. Tradução brasileira in: *Puente* 2002, pp. 61-72.
- KANT, I. [1764] *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und des Erhabenen*. In: *Werke*. 6 v. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, v. 1.
- _____. [1785]. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: *Werke*, v. 4.
- _____. [1791]. “Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee”. In: *Werke*, v. 6.
- _____. [1793]. *A crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- _____. [1793b]. *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen 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.
- _____. [1797]. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. In: *Metafísica dos costumes*. São Paulo: EDIPRO, 2003.
- _____. [1797b]. *Princípios metafísicos da doutrina da virtude*. In: *Metafísica dos costumes*. São Paulo: EDIPRO, 2003.
- _____. [1797c]. “Über ein vermeintliches Recht aus Menschenliebe zu Lügen”. Tradução brasileira in: *Puente* 2002, pp. 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, pp. 67-83, 1988.
- _____. “O fato da razão – uma interpretação semântica”. *Analytica*, v. 4, n. 1, pp. 13-55, 1999.
- _____. *A Semântica Transcendental de Kant*. 2.ed. Campinas: CLE/Unicamp, 2002. (Coleção CLE, v. 29)
- _____. “O problema fundamental da semântica jurídica de Kant”. In: Smith e Wrigley (orgs.) 2003, pp. 477-520. (Disponibilizado para download no site: www.cle.unicamp.br/kant_campinas, em /Textos.)
- OTTMANN, H. “Die ‘edle Lüge’ und ihre Rolle in der Politik”. *Synthesis Philosophica*, v. 19, n. 2, pp. 329-336, 2004.
- PUENTE, F.E.R. (org.). *Os Filósofos e a Mentira*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- SMITH, P.J. e WRIGLEY, M.B. (orgs.). *O Filósofo e a sua História. Uma homenagem a Oswaldo Porchat*. Campinas: CLE/Unicamp, pp. 477-520, 2003. (Coleção CLE, v. 36)
- WINNICOTT, D.W. *The Maturational Processes and the Facilitating Environment*. Londres: Karnak, 1965.

²³ 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 socialdemocrata na Alemanha e nos países germânicos em geral, profundamente influenciados pelas doutrinas kantianas do direito e da história, são um bom exemplo do poder transformador das idéias da razão pura prática.