

**COMO CONCORDAR COM A FILOSOFIA MORAL DE KANT E  
DISCORDAR DE SEU OPÚSCULO SOBRE A MENTIRA:  
OBSERVAÇÕES SOBRE ÉTICA E DIREITO EM *SOBRE UM SUPOSTO  
DIREITO DE MENTIR POR AMOR À HUMANIDADE***

*How Do Agree With Kantian Moral Philosophy and Disagree With his Essay On The Lie:  
Notes on Ethics and Law in On A Supposed Right to Lie From Philanthropy*

**AGUINALDO PAVÃO**

UEL

aguinaldo.pavao@uol.com.br

**Abstract:** Kant claims in “On a Supposed Right to Lie from Philanthropy” the thesis that “truthfulness in statements that cannot be avoided is the formal duty of man to everyone, however great the disadvantage that may arise there from for him or for any other” (A 304). I try to show that this is not a good thesis, regardless if it is interpreted as a thesis concerning the juridical duties, whether interpreted as a thesis on ethical duties. For this, I make a critical reconstruction of the arguments contained in Article 1797. I point out that my rejection of Kant’s thesis intends to be inspired in the premises of Kantian moral philosophy. I believe that a defensible interpretation of Kant’s legal philosophy and the meaning of the categorical imperative to conclude that lying to a murderer is both legally and ethically justifiable.

**Key-words:** Lie. Right. Ethics. Humanity. Duty.

**Resumo:** Em *sobre um Suposto Direito de Mentir por Amor à Humanidade*, Kant defende a tese de que “a veracidade (*Wahrhaftigkeit*) nas declarações que não se pode evitar é um dever formal do homem em relação a quem quer que seja, por maior que possa ser o prejuízo que daí decorre para ele ou para outrem” (A 304). Tentarei mostrar que essa tese não pode ser apoiada com bons argumentos, seja ela interpretada como uma tese relativa aos deveres de direito, seja ela interpretada como uma tese sobre deveres éticos. Para tanto, farei uma reconstrução crítica dos argumentos contidos no artigo de 1797. Saliento que a defesa da improcedência da tese de Kant esposada no artigo sobre o direito de mentir pretende ser uma defesa inspirada nas premissas da filosofia moral kantiana. Acredito que uma interpretação defensável da filosofia jurídica de Kant e do sentido do imperativo categórico permite concluir que mentir a um assassino que pergunta se um amigo nosso e por ele perseguido não se refugiou na nossa casa é tanto jurídica como eticamente justificável.

**Palavras-chave:** Mentira. Direito. Ética. Humanidade. Dever.

Aguinaldo Pavão

No artigo *Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade*<sup>1</sup> (DM), Kant responde à crítica de Benjamin Constant acerca da incondicionalidade do dever de *dizer a verdade*<sup>2</sup>. Kant assume, em oposição a Benjamin Constant, que seria normativamente injustificável a “mentira dita a um assassino que nos perguntasse se um amigo nosso e por ele perseguido não se refugiou na nossa casa” (B. Constant. *Das Reações Políticas*, p. 124, *apud* DM A 302).

Benjamin Constant concorda com Kant que dizer a verdade é um dever, com a ressalva de que

o conceito de dever é inseparável do conceito de direito. Um dever é o que num ser corresponde aos direitos de outro. Onde nenhum direito existe também não há deveres. Por conseguinte, dizer a verdade é um dever, mas apenas em relação aquele que tem direito à verdade. Nenhum homem, porém, tem o direito a uma verdade que prejudica outro (*Das Reações Políticas*, p. 124, *apud* DM A 303).

Kant não concorda com isso. Primeiro, porque para ele não tem sentido a expressão *ter direito à verdade*. Diz Kant: “a verdade não constitui uma propriedade sobre a qual um indivíduo se pudesse conceder e a outro recusar o direito” (DM A 310)<sup>3</sup>. O que está em jogo para Kant é a veracidade. “A primeira questão é se o homem em casos em que não pode esquivar-se à resposta com sim ou não tem a *faculdade* (o direito) [*die Befugnis (das Recht)*] de ser inverídico. A segunda questão é se ele não está obrigado [*verbunden sei*], numa certa declaração a que o força uma pressão injusta, a ser inverídico a fim de prevenir um crime que o ameaça a si ou a outrem” (SDM A 304). Assim não temos a permissão de nos esquivar do dever de sermos verídicos, ainda que do cumprimento deste dever resultem danos a nós ou a terceiros, e isso pela singela razão de que transgredir o dever à veracidade implica solapar as bases do direito e causar injustiça à humanidade em geral. Com efeito, para Kant, sendo a mentira uma “declaração intencionalmente não verdadeira feita a outro homem”, ela “sempre prejudica outrem, mesmo se não um homem determinado, mas sim a humanidade em geral ao

<sup>1</sup>Utilizarei aqui as seguintes abreviaturas: DM: *Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade*; LE: *Lições de Ética*; FMC: *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*; MC: para prólogo e introdução geral da *Metafísica dos Costumes*, DD: *Doutrinado Direito*, primeira parte da *Metafísica dos Costumes* e DV: *Doutrina da Virtude*, segunda parte da *Metafísicos Costumes*). Edição alemão usada: Werkausgabe VIII. Ed. W. Weischedel. 12 volumes. Frankfurt, Surkamp, 1991.

<sup>2</sup> Cabe esclarecer que Kant pensa que a referência de Benjamin Constant a um tal “filósofo alemão” diz respeito a ele. Porém, Kant provavelmente vestiu inadvertidamente a carapuça. Presumivelmente foi o professor J. D. Michaelis, de Göttingen, quem expôs a opinião contra a qual se dirige B. Constant. O texto *Des Réactions Politiques* foi publicado em maio de 1796. Ora, nesse tempo, Kant não havia ainda publicado a *Doutrina da Virtude*, supostamente o alvo da crítica (§ 9, sobre a mentira). O fato é que Kant mesmo reconhece não conseguir se lembrar onde teria dito isso, embora confesse ter dito em algum lugar (cf. DM A 302, nota). Na verdade, em nenhum texto de Kant, antes do opúsculo, se encontra esse exemplo.

<sup>3</sup> Sobre a importância das clarificações semânticas feitas por Kant nesse opúsculo, ver Loparic (2005, p. 73-97). Cabe assinalar, porém, que a interpretação mais geral de Loparic ao opúsculo de 1797 e a que eu ofereço aqui seguem, como se poderá perceber ao longo desse artigo, caminhos diferentes.

Aguinaldo Pavão

inutilizar a fonte do direito” (DM A 305). Kant está pensando, aqui, na perda total de força e abolição dos “direitos fundados em contratos” (DM A 305).

É interessante ver como Kant imagina a situação proposta por Benjamin Constant. Kant conjectura:

É, pois, possível que após teres honestamente respondido com um sim à pergunta do assassino, sobre a presença em tua casa da pessoa por ele perseguida, esta se tenha ido embora sem ser notada, furtando-se assim ao golpe do assassinato e que, portanto, o crime não tenha ocorrido; mas se tivesses mentido e dito que ela não estava em casa e tivesse realmente saído (embora sem teu conhecimento) e, em seguida, o assassino a encontrasse a fugir e levasse a cabo a sua ação, com razão poderias ser acusado como autor de sua morte, pois se tivesses dito a verdade, tal como bem a conhecias, talvez o assassino ao procurar em casa o seu inimigo fosse preso pelos vizinhos que acorreram e ter-se-ia impedido o crime (DM A 306-307).

De início, cabe assinalar que o cenário imaginado por Kant parece consistir simplesmente em conceber a possibilidade de certa eventual ocorrência, fazendo pouco caso de sua elevada improbabilidade. Kant parece sugerir que eu diga a verdade a um assassino que matar meu amigo e fique parado torcendo para que os vizinhos acorram e impeçam o crime, pois se eu mentisse poderia acontecer que meu amigo tivesse saído da casa e se deparasse com o assassino, fato que determinaria a minha culpa na sua morte. Colocadas as coisas nesses termos, resulta quase forçosa a admissão de que Kant se equivoca ao defender sua posição no opúsculo<sup>4</sup>. Neste artigo procurarei fazer notar que Kant está errado, analisando com mais atenção os argumentos do ensaio. Tentarei mostrar, porém, que o erro de Kant no opúsculo não compromete a sua filosofia moral. Sendo assim, aqueles que pretendem afirmar que a inaceitabilidade da tese de Kant no opúsculo implica a inaceitabilidade de sua filosofia moral também, a meu ver, estão errados. Pretendo, pois, contra essa visão, argumentar que podemos, a partir de recursos conceituais extraídos do interior da própria filosofia moral de Kant, pensar de modo diferente o caso de um assassino que bate à nossa porta em perseguição a nosso amigo. Acrescente-se: não tentarei apenas mostrar que recursos conceituais internos podem ser acionados a fim de evitar a conclusão de Kant, mas que esses recursos podem ser qualificados como reconhecidamente nucleares na filosofia moral kantiana, cujo abandono já não nos permitiria conferir a Kant qualquer originalidade filosófica no domínio da razão prática.

<sup>4</sup> Henry Allison, em resposta à pergunta “Qual, em sua opinião, foi o principal equívoco de Kant” (disponível no site da SKB), afirma: “Seu eu tiver de selecionar um tal equívoco, acredito que o principal é a sua decisão lamentável a publicar o artigo *Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade*. Neste artigo, não apenas Kant deturpou o seu próprio ponto de vista sobre o assunto, mas tornou tudo muito fácil para os críticos atacarem uma imagem distorcida de sua teoria moral”. <http://www.sociedadekant.org/eventos/><acesso em 12 de julho de 2009>.

Aguinaldo Pavão

O ponto central na argumentação de Kant está na declaração – já mencionada -de que embora a mentira dita ao assassino não seja uma injustiça em relação ao assassino, toda mentira implica injustiça contra o direito da humanidade<sup>5</sup>, isto é, à fonte do direito, vale dizer, ao fundamento de todos os direitos fundados em contratos (DM A 305). “A veracidade é um dever que tem de considerar-se como a base de todos os deveres a serem fundados num contrato e cuja lei, quando se lhe permite também a mínima exceção, se torna vacilante e inútil” (DM A 307). Trata-se, pois, de uma injustiça *formal*, não de uma injustiça *material* (DM A 313). Pode-se dizer que a violação desse suposto dever formal [*formale Pflicht*] (DM A 304-305) incondicional de respeitar o direito da humanidade é uma transgressão de um dever de segundo nível, uma transgressão indireta, pois viola a base de todas as demais obrigações contratuais. Essa tese de Kant não me parece boa. Tentarei, mais adiante, mostrar por que.

É preciso deixar bem claro que Benjamin Constant não está pensando no dever de dizer a verdade, ou melhor, de ser veraz perante um tribunal, ou perante uma pessoa com quem quero voluntariamente fazer um contrato. Claro que disso não se segue nenhum óbice à tese de que o problema do opúsculo, como Kant explicitamente registra, diga respeito ao direito e não à ética. Assim, cabe inicialmente pensar se o assassino teria direito à veracidade. Respondida de forma negativa essa questão, cabe saber se o dever à veracidade permaneceria de pé. Ou seja, a tese de Kant em linhas gerais, repito, é: o assassino não tem direito à veracidade da declaração do interrogado, mas o interrogado tem, ainda assim, o dever à veracidade. Logo, o interrogado deveria dizer - inferência inocente - que sim, que seu amigo está abrigado em sua casa. A meu ver, não adianta, por exemplo, Höffe falar, em defesa de Kant e contra Benjamin Constant, que “mesmo os mais progressistas ordenamentos processuais penais não concedem às testemunhas, que simpatizam muito com um acusado e em relação às quais um tribunal tem de recear ser enganado, nenhum direito a mentir, contudo um direito a recusar o testemunho” (2005, p. 214). Bem, como ia dizendo, Kant está assumindo o exemplo de Benjamin Constant que diz respeito a um interrogante com intenções criminosas e um interrogado com a intenção de salvar a vida de seu amigo. Esse é o ponto. Trata-se especificamente de dizer a verdade (ser veraz) a um criminoso que usará nossa declaração como meio para matar alguém. Acredito, pois, que Benjamin Constant concordaria que, num tribunal em que prometo dizer a verdade, não tenho, aí, direito à mentira. Sendo assim, acredito que a observação de Höffe não merece acolhimento.

<sup>5</sup> E isso, frise-se, não é uma novidade do artigo de 1797. Nas *Lições de Ética*, Kant defende praticamente a mesma coisa (cf. LE Ak 447).

Aguinaldo Pavão

A fim de entender melhor a posição de Kant no opúsculo, talvez seja útil considerar mais de perto algumas declarações nas *Lições de Ética* sobre a mentira.

Em LE Ak 448 se lê:

Todavia, tal como são os homens atualmente, é certo que se corre frequentemente perigo observando escrupulosamente a verdade e por isso se forjou o conceito de mentira em caso de necessidade, o qual constitui um ponto muito delicado para um filósofo moral. Pois se poderiam justificar o roubo, o assassinato e a mentira por necessidade, e ficaria ao juízo de cada um estipular qual teria de se considerar como um caso de necessidade e, ao não existir um critério preciso para determinar isso, se tornam inseguras as regras morais (Ak 448).

Inicialmente Kant hesita, nas *Lições de Ética*, em aceitar a mentira em caso de necessidade, haja vista a sua flutuação normativa. Mas, quando considera o caso de alguém que me ameaça, agarrando o meu pescoço e exigindo de mim a resposta sobre se tenho ou não dinheiro, Kant acredita, de modo muito razoável, que nesse caso eu posso, justificadamente, mentir por necessidade. “O único caso em que se está justificado a mentir por necessidade se produz quando me vejo coagido a declarar e estou assim mesmo convencido de que meu interlocutor quer fazer um uso impróprio de minha declaração” (LE Ak 449). É digno de nota, pois, que Kant oferece um critério para avaliarmos se uma mentira se justifica como uma mentira por necessidade. Ou seja, a astúcia se justificaria contra coerção ilegítima.

A questão é: posso equiparar o caso de alguém que me ameaça com uma navalha no pescoço com o assassino que bate à minha porta? A mentira por necessidade se justificaria nos dois casos?

Os tradutores espanhóis das LE observam, em nota: “Perguntamo-nos por que não aplicou Kant esta suposição ao caso tratado no escrito [*Sobre um suposto direito de mentir por filantropia*] [...]. Não se cumprem nela todos os requisitos para ser catalogado como um caso de mentira por necessidade?” (LE, p. 275, n. 361). Talvez não, pois o caso do assassino que bate à porta não se encaixa bem nessa ideia de ameaça de coerção. O assassino apenas me pergunta. Ele não diz: *a verdade ou um tiro na cabeça*. De todo modo, ele se dirige a mim empregando a astúcia em vez da força física bruta em vista do objetivo de me usar como simples meio para seu intento assassino. Sendo assim, poder-se-ia concluir que os editores espanhóis estão certos. Com efeito, assumindo que, do ponto de vista moral, astúcia e força são permutáveis, o assassino astutamente quer extrair uma informação de mim a fim de dar cabo aos seus propósitos homicidas, querendo por certo “fazer um uso impróprio de minha declaração”<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Posição próxima, nesse caso, a que esposada Schopenhauer. “Em todos os casos em que tenho um direito de coação, um direito pleno em empregar violência contra outros, posso, segundo as circunstâncias, contrapor-me à violência do outro pela astúcia, sem cometer injustiça, tendo, por conseguinte, um real direito de mentira

Aguinaldo Pavão

Cabe também perguntar: para Kant, nos dois casos, eu violo o direito da humanidade? Ele não diz claramente que se fere o direito da humanidade no primeiro, mas assumindo a ideia de equivalência moral entre astúcia e coerção, a seguinte declaração parece dar apoio à ideia de que no primeiro caso (minto para alguém que agarra o meu pescoço e me ameaça) viola-se o direito da humanidade.

Quando engano alguém que me enganou previamente, é certo que não cometo nenhuma classe de injustiça contra essa pessoa, a qual por sua vez não pode se queixar do meu proceder, porém não é menos certo que apesar de tudo sou um mentiroso, porque com isso solapei o direito de toda a humanidade (LE Ak 447).

Mas isso não é tudo. É possível também encontramos amparo à tese de que a mentira por necessidade não viola o direito da humanidade. Vejamos a seguinte passagem.

A questão é se uma mentira que não interessa nem prejudica a ninguém pode ser considerada como tal. A resposta é afirmativa à medida que, tendo anunciado que vou declarar minhas intenções, não o faça. Pois, ainda que com isso eu não atue *in praejudicium* de um homem determinado, o faço, contudo, *in praejudicium* da humanidade (LE Ak 449).

Ora, uma vez que a mentira em caso de necessidade interessa à defesa legítima de alguém e não pode se constituir num prejuízo a quem ela é dirigida, o prejuízo à humanidade não se colocaria. Se ela *não* interessasse a ninguém e não prejudicasse a alguém específico, ainda assim seria uma infração moral visto que prejudicaria a humanidade, o que não é o caso da mentira como defesa diante de uma coerção. Portanto, assumindo a equiparação entre alguém que me ameaça com uma navalha no pescoço com o assassino que bate à minha porta, a alegação de Kant no opúsculo acerca de um prejuízo à humanidade parece não se sustentar.

Antes, porém, de assumir uma conclusão mais firme, cabe examinar mais atentamente o modo como Kant define a mentira. Para Kant

a mentira define-se como uma declaração intencionalmente não verdadeira feita a outro homem e não é preciso acrescentar que ele deve prejudicar outrem, como exigem os juristas para a sua definição [*mendacium est falsiloquium in praejudicialiterius*— a mentira é a declaração falsa em prejuízo de outrem]. Com efeito, ela prejudica sempre outrem, mesmo se não é um homem determinado, mas sim a humanidade em geral, ao inutilizar a fonte do direito (DM A 305).

Essa definição de mentira parece ser altamente restritiva, ou seja, ela parece se limitar à tal mentira causadora de injustiça contra a humanidade. Pois, tomada de modo indiscriminado<sup>7</sup>, a definição parece apresentar uma condição necessária, mas não suficiente do que seja a

---

exatamente na mesma proporção em que tenho direito de coação”. (MVR § 62 tradução de Jair Barboza). Limite-me, aqui, tão-somente a mencionar essa relativa proximidade sem aprofundar as diferentes razões morais que Schopenhauer apresenta para justificar a mentira em relação às alegações que encontramos no pensamento moral de Kant.

<sup>7</sup> E ainda deixando de lado a noção de mentira interna da DV (Ak 429-430). Faço isso deliberadamente, embora mantenha, por certo, a ideia de uma mentira meramente ética, mas ainda assim dirigida aos outros, e não a si mesmo.

Aguinaldo Pavão

mentira. Explico-me. Parece que a mentira reclama um certo contexto de confiança recíproca mínima a fim de que o mentiroso possa acalentar sua intenção de sucesso ao mentir. O mentiroso precisa contar com a possibilidade de que sua mentira será aceita. Não estou dizendo, bem entendido, que só há mentira quando seu destinatário é capturado pela insinceridade. Não, o ponto é pensarmos um contexto em que a expectativa de que as intenções mentirosas não sejam percebidas como patentes (porque esse bem poderia ser o caso da resposta do dono da casa com a intenção de proteger seu amigo).

Essas observações conduzem à outra, talvez mais importante. Se levarmos em consideração as *Lições de Ética*, quem sabe tenhamos de aceitar a tese de que o exemplo do artigo não se constituiu num caso de mentira, justamente por se constituir apenas num caso de declaração falsa. Vejamos a seguinte passagem:

também posso incorrer em um *falsiloquium* quando acalento o propósito de ocultar minhas intenções a outro que possa assim presumir ao projetar ele mesmo fazer um mau uso de minha verdade; deste modo, se um inimigo me agarra pelo pescoço e me pergunta onde tenho o dinheiro, em tal caso posso encobrir meus pensamentos, já que ele pretende fazer um mau uso da verdade. Isso não chega a ser um *mendacium*, pois o outro sabe que dissimularei meus pensamentos e que tampouco tem direito algum a exigir-me a verdade (LE Ak 447).

Poder-se-ia pensar que Kant defende aqui a ideia de que uma declaração falsa feita com propósitos legitimamente defensivos, isto é, uma declaração falsa contra uma agressão valeria como coerção legítima contra coerção ilegítima, o que, uma vez aceito, impõe a aceitação também da permuta de uma coerção legitimamente defensiva por astúcia. Se posso usar a força, posso usar, em seu lugar, a astúcia. Quer dizer, declarações falsas em tais contextos não implicariam mentira. Essa poderia ser uma saída atraente para a discussão do opúsculo de 1797. Quando faço uma declaração falsa para quem não tem direito à veracidade não minto. Somente minto se faço uma declaração falsa para quem tem direito à veracidade.

Mas se aceitarmos que o ponto do opúsculo não diz respeito à mentira, mas tão-somente à declaração falsa, precisaríamos reconhecer que as coisas estariam de certo modo mal colocadas, pois tanto Benjamin Constant pensa que se trata de mentira como Kant. Na verdade, é possível que se trate realmente de um caso de mentira no exemplo do assassino que bate à porta. Admitindo que a mentira se coloque na relação entre o indagante e o indagado<sup>8</sup>, precisamos admitir que o assassino não sabe que o indagado sabe que o indagante tem a intenção de matar seu amigo. O assassino pode ter simplesmente cometido um erro na avaliação da situação, o que o teria levado a perguntar, imaginando que a resposta poderia

<sup>8</sup> No momento, não estou pensando na relação entre o indagado e a humanidade. Tratarei mais à frente disso.

Aguinaldo Pavão

oferecer uma informação verdadeira sobre a presença ou não na casa do indagado da pessoa por ele perseguida.

Todavia, nem nas *Lições de Ética* parece ser exatamente esse o pensamento final de Kant. Com efeito, a declaração falsa apenas não seria uma mentira em termos jurídicos, isto é, não poderia o destinatário da falsa declaração interpor juridicamente reclames, porque, em relação a ele, nenhuma mentira foi feita. Mas não deixa de ser uma mentira, a saber, mentira em virtude de se violar, com a falsa declaração, o direito de toda a humanidade. Portanto, em relação à humanidade, permanece de pé a ideia de que uma declaração intencionalmente falsa, vale dizer, não veraz feita a outro homem é uma mentira<sup>9</sup>.

Cabe agora, indagar sobre o ponto central do artigo de Kant. Como devemos entender a tese de que a mentira “sempre prejudica outrem, mesmo se não um homem determinado, mas sim a humanidade em geral ao inutilizar a fonte do direito” (DM A 305)? O que essas palavras significam? Uma vez que Kant declara, em nota, que se trata de um problema relativo ao direito, vale lembrar que, segundo ele, o direito trata da relação de um arbítrio com o outro. O direito não trata, pois, da relação do meu arbítrio com a humanidade. Quem é a humanidade? Ela não é sujeito de direitos. É uma ideia, uma abstração. Talvez tenha sua utilidade. Na *Doutrina do Direito*, é verdade que Kant fala do dever jurídico do homem para com a humanidade na sua pessoa (cf. DD Ak 230), mas isso não pode caber no direito estrito<sup>10</sup>. Eu não tenho relações jurídicas com a humanidade. As relações jurídicas são relações que seres humanos mantêm com outros seres humanos. (Parece evidente que a humanidade não é um ente jurídico). Por certo, esses seres humanos são tomados como seres racionais (e sensíveis), portadores de dignidade moral. Mas é preciso estar atento para não passar inadvertidamente a ideia de que a humanidade seria uma entidade pairando acima dos seres humanos.

Inclino-me a pensar que a palavra humanidade deveria apenas qualificar a dignidade moral de cada ser humano (deveria ter um sentido, digamos, distributivo, não coletivo), ou ser usada apenas como um termo que dá um sentido de coleção dos indivíduos. Vejam, eu não minto para a humanidade. Eu só posso mentir para seres humanos específicos.

Há, porém, uma forma de entender a humanidade e não seres humanos específicos como vítima da mentira. Um exemplo seria aquele que Kant fala nas *Lições de Ética*, a saber, o da

<sup>9</sup> Uma diferença entre as *Lições de Ética* (e também a DV - § 9 sobre a mentira) e *Sobre um suposto direito de mentir* é que, nesse último texto, Kant tende a oferecer uma visão unidimensional da mentira, ao passo que nos outros, especialmente nas *Lições*, ele apresenta uma multifacetada compreensão da mentira.

<sup>10</sup> O direito no sentido estrito acolhe apenas as relações intersubjetivas, não valendo para a noção de deveres para consigo mesmo.



Aguinaldo Pavão

invenção de falsas informações. Se eu divulgo um relato falso, sabendo que é falso, com a intenção de que outros acreditem ser verdadeiro, e se esses outros não podem ser determinados (não sei quem lerá meus relatos), então minto para a humanidade. Mas vejamos, minto para a humanidade, e assim, a prejuízo, num sentido muito preciso. Nesse contexto, usa-se o termo “humanidade” para significar os potenciais seres humanos consumidores de meu relato enganoso.

Assumindo, porém, o argumento de Kant, cabe perguntar: será mesmo a fonte do direito a fonte indicada por Kant? Por que não posso inutilizar a “fonte do direito”? E será que inutilizo a fonte do direito quando minto para não colaborar com o assassino de meu amigo? Não pareceria mais razoável, em vez de afirmar que a mentira ao assassino inutiliza a fonte do direito, dizer que as intenções homicidas de quem bate à minha porta é que a inutilizam? Parece-me que sim; parece-me que é justamente a pessoa que bate à minha porta com intenção de matar que inutiliza a fonte do direito. Se eu sequer reconheço o outro como um sujeito de direitos, e eu não o reconheço de modo caprichoso, mas sim mediante uma ponderação refletida das circunstâncias. Enfim, se não considero o assassino um sujeito de direito, como entender que mentindo para ele – ou melhor, *fazendo uma declaração falsa* para ele - inutilizo a fonte do direito e de todos os contratos, se sequer posso pensá-lo como parte em um contrato? Ele nunca poderá ser considerado um parceiro contratual<sup>11</sup>.

Quero argumentar agora que tampouco haveria um dever ético de ser veraz para com o assassino. Essa posição pode ser defendida se tomarmos em consideração que a universalização da máxima da mentira a um assassino passaria no teste do imperativo categórico. Solidariamente também podemos evocar o dever de autorrespeito que Kant fala na *Doutrina da Virtude* (§§ 11-12 sobre “servilismo”). Não devo permitir que me usem como simples meio.

Com relação ao dever de autorrespeito, Kant fala, na *Doutrina da Virtude*, que o homem, considerado “como sujeito de uma razão prático-moral [...] não pode valorar-se apenas como meio para fins alheios, mas como fim em si mesmo, isto é, possui uma dignidade [...] mediante a qual *obriga* a todos os demais seres racionais do mundo a guardar-lhe respeito [...], respeito pelo qual ele não há-de também despojar-se (DV Ak 434-435)<sup>12</sup>.

<sup>11</sup>Mediante o direito da humanidade, que exige *sinceridade* como condição da possibilidade dos contratos, *ser obrigado a usar sua sinceridade* como meio para a *destruição* do direito de uma pessoa é um absurdo, pois, com isso, seria oferecida a possibilidade de uma destruição do *direito da humanidade em sua existência*” (Grünewald 2008, p. 190 – todos os grifos são de Grünewald).

<sup>12</sup> Deixo de considerar aqui o sentido jurídico de um dever para com a humanidade na própria pessoa (cf. DD Ak 236). Esse me parece um ponto problemático na teoria jurídica kantiana, haja vista essa ideia não ter lugar no

Aguinaldo Pavão

Vale reter aqui as palavras: “*obriga* a todos os demais” e “*não há-de também despojar-se*”. Com base nessas palavras, pode-se afirmar que, a fim de atender ao dever de autorrespeito, o homem não pode permitir que sua honestidade seja usada como fonte do mal – pois isso seria uma forma de transgredir o dever de autorrespeito, seria uma forma de permitir que me usassem como simples meio. Vale notar que a ação de mentir – ou fazer uma declaração falsa, a fim de evitar ser usado como simples meio, decorre da ponderação que minha faculdade de julgar faz da máxima de autorrespeito. “A ética, em razão da margem de indeterminação que é inerente aos seus deveres imperfeitos, conduz inevitavelmente a questões que reclamam da faculdade do juízo que estabeleça como há-de-aplicar-se uma máxima nos casos particulares” (DV Ak 411).

Vale sublinhar, a esse respeito, que a filosofia moral de Kant de modo algum faz vista grossa à consideração das consequências. No prefácio da FMC Kant diz: “É verdade que estas [leis morais] exigem ainda uma capacidade de julgar apurada pela experiência, para [...] distinguir em que caso elas tem aplicação” (FMC Ak 389). Com efeito, um sujeito moral é um sujeito não apenas capaz de pensar e saber o que é moralmente certo, mas também um sujeito capaz de julgar o que está em jogo na circunstância em que se encontra a fim de deliberar de um modo lúcido. O que é independente de qualquer circunstância é o princípio moral, mas, a rigor, ser veraz – tal como entendo e proponho - não é exatamente um princípio moral. Na esteira do que sugere Beck (1966, p. 79-80)<sup>13</sup>, poder-se-ia dizer que o princípio moral consiste tão-somente no dever de agir segundo uma máxima que pode ser querida por todo ser racional e que as regras, que o sujeito com capacidade de julgar elabora a partir desse princípio, têm de levar em conta as circunstâncias e, nesse caso, avaliar se ser veraz diante de um assassino é o modo correto de seguir o princípio moral.

A respeito da ideia de que a universalização da máxima da mentira a um assassino passaria no teste do imperativo categórico, valem as seguintes observações. Na FMC I, ao tratar do exemplo da falsa promessa, Kant pergunta: “poderia eu dizer a mim mesmo: -Toda a gente pode fazer uma promessa mentirosa quando se acha numa dificuldade de que não pode

---

sentido estrito do direito que não acolhe deveres para consigo mesmo. Sobre o dever de autorrespeito da DV como uma razão para a mentira ao assassino do opúsculo, cf. também em Korsgaard (1996, p. 145-146).

<sup>13</sup> É claro que Kant nem sempre é fiel a essa ideia. Já no prefácio da FMC ele fala na lei moral “*não debes mentir*” (FMC Ak 389). Segundo Beck, “Kant não reivindica a aplicabilidade universal de qualquer regra. A universalidade, ele insiste, não é da regra, mas do princípio, que permite latitude na escolha da regra. Mas Kant fracassa em manter sua distinção terminológica entre ‘regra’ e ‘princípio’ e sua tendência a regular sua própria vida por ‘máximas’ (na verdade, regras, como descrita pelos seus conhecidos que escreveram biografia sobre ele) talvez o levaram ao erro de às vezes pensar regras como válidas sem consideração das circunstâncias, como em *Sobre o alegado direito de mentir por motivos altruístas* escrito em resposta a Benjamin Constant” (Beck 1966, p. 79-80).

Aguinaldo Pavão

sair de outra maneira?” (FMC Ak 403). A resposta de Kant é famosa: “Em breve reconheço que posso em verdade querer a mentira, mas que não posso querer uma lei universal de mentir” (FMC Ak 403). Ora, no exemplo do opúsculo, é evidente que não está em questão uma lei universal para a mentira indiscriminada. Tampouco está em questão uma regra prudencial que se adota em benefício próprio, como abertura de uma exceção em relação a uma lei universal. O amigo que mente ou faz uma declaração falsa ao assassino não quer uma lei universal de mentir. Ele pode ser entendido como alguém que quer simplesmente uma lei universal do impedimento do uso de suas palavras como um meio para a perpetração de um assassinato. Ele pensa moralmente que todo ser racional como ele poderia querer o mesmo princípio que orienta sua decisão naquela circunstância.

O que o imperativo categórico<sup>14</sup> exige é que minha máxima tenha a aptidão a se tornar uma lei universal, visto que o que é moralmente certo não é certo para um indivíduo apenas, tampouco para um grupo, uma classe social, uma etnia ou coletividade qualquer. O que é moralmente correto é moralmente correto para todos os seres racionais. O amigo que diz “não” ao assassino não viola, pois, o espírito do imperativo categórico. Por conseguinte, seria coerente com os requerimentos da filosofia moral de Kant, isto é, com a ideia de que minha máxima tem se tornar uma lei universal, assumir como princípio subjetivo de minha vontade a máxima que reza: “*Age de tal forma que a máxima da tua vontade possa sempre e ao mesmo tempo pretender-se boa como uma lei universal tomando o cuidado para que a vontade dos outros não possa usar a tua máxima para a violação de outra lei*”(Vuillemin 1982, p. 424).

Acredito ter conseguido justificar a tese de que em nenhum sentido pode-se admitir um dever de veracidade nas declarações para um assassino. Não vejo como se possa exigir juridicamente que eu tenha de fazer uma declaração veraz que será usada como meio para a injustiça capital e irremediável de destruição da vida de outra pessoa. A razão moral não exige isso. Logo, tampouco o direito racional pode exigir. Também não vejo como um legislador empírico poderia, com boas razões, fazer tal reclame. Ao fazer uma declaração falsa ao assassino, eu não inutilizo a fonte do direito, eu não causo injustiça à humanidade. Ora, não colaborar com os propósitos de um assassino, mediante uma deliberada falsa declaração, é uma forma de proteger o direito, não de inutilizá-lo.

<sup>14</sup> Em que pese somente na II seção da FMC Kant nomear o critério da moralidade de imperativo categórico, resta evidente que o mesmo já se encontra na I seção quando Kant fala da “lei universal das ações” (FMC Ak 402).

Aguinaldo Pavão

## Bibliografia

ALLISON, H. “Entrevista”. Disponível no Site da Sociedade Kant Brasileira (SKB):  
<http://www.sociedadekant.org/eventos/><acesso em 12 de julho de 2009>

BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of practical reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1966.

HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, I. *Lecciones de Ética*. Tradução de Roberto Rodriguez Aramayo e Concha Roldan Panadero. Barcelona. Crítica, 1988.

\_\_\_\_\_. *Lectures on Ethics*. Edited by Peter Heath and J. B. Schneewind. Tradução de Peter Heath. (The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant), 1997.

\_\_\_\_\_. “Moralphilosophie Collins”. In: *Vorlesungen über Moralphilosophie*. Vol. IV. Kant's gesammelte Schriften. Vol. XXVII. Ed. Deutschen Akademie der Wissenschaft. Berlin, 1974, p. 241-473.

\_\_\_\_\_. “Sobre um pretensão direito de mentir por amor aos homens”. Tradução de Theresa Calvet de Magalhães e Fernando Rey Puente. In: PUENTE, Fernando Rey (Org). *Os Filósofos e a Mentira*. Belo Horizonte: UFMG, 2002, p. 73-83.

\_\_\_\_\_. “Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade”. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa, Ed. 70, 1988, p. 173-179.

\_\_\_\_\_. *Über einvermeintes Rechtaus Menschenliebezulügen*. Werkausgabe VIII. Ed. W. Weischedel. Frankfurt, Surkamp, 1991.

\_\_\_\_\_. *Die Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe VIII. Ed. W. Weischedel. Frankfurt, Surkamp, 1991.

\_\_\_\_\_. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução de José Lamego. Lisboa: Gulbenkian, 2005.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Porto: Porto, 1995.

Aguinaldo Pavão

KORSGAARD, C. M. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

LOPARIC, Z. “Kant e o pretense direito de mentir”. In: MARQUES, José Oscar (Org.). *Verdades e mentiras: 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau*. 1 ed. Ijuí: Editora UNIJUI, 2005, v. 1, p. 73-97.

MAHON, J. E. “The truth about Kant on Lies”. In *Philosophy of Deception*, ed. Clancy Martin (Oxford University Press, 2009), pp. 201-224.

MARQUES, J. O.(Org.). *Verdades e mentiras: 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau*. 1 ed. Jui: Editora UNIJUI, 2005.

SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Primeiro tomo. Tradução, apresentação, notas e índices por Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

VUILLEMIN, J. “On lying: Kant and Benjamin Constant”. *Kant-Studien*, 73 (4): 413-424, 1982.