

Veracidade, direito e mentira*

Bernward Grünewald

Universität Köln

Poucas vezes uma tese de Kant sobre filosofia moral suscitou tanta controvérsia quanto a afirmação, defendida num texto contra Benjamin Constant¹, de que, sempre e em quaisquer circunstâncias, deve-se ser veraz; nem mesmo a intenção de impedir um crime mediante a mentira pode justificar a falta de veracidade.² Alguns, que apenas ouviram falar da posição kantiana sobre essa questão, parecem encontrar uma cômoda prova para isto, que a filosofia moral kantiana, o imperativo categórico, o ‘rigorismo’ e o ‘formalismo’ dessa filosofia se contradizem em sua aplicação. Eu gostaria de mostrar a seguir que se pode levar a sério as reflexões kantianas acerca do problema da veracidade e, no entanto, não compartilhar as conclusões de Kant no mencionado texto.

Deve-se às implicações lógicas de tomar-se algo por verdadeiro, que se espera do ouvinte, que a máxima da mentira não pode coadunar-se com a generalidade de uma lei prática que a permita: é impossível “admitir declarações como comprobatórias e, no entanto, como intencionalmente falsas” (V 44). Kant, no entanto, distingue entre a proibição ético-virtuosa da mentira e a proibição jurídico-moral; naquele ensaio, trata-se desta última.

* Tradução: Geraldo Miniuci.

¹ Immanuel Kant, *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*, (1797), Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, p. 421-430. No texto, citamos as obras de Kant a partir da Akademie-Ausgabe, com volume e número de página.

² Uma visão geral muito boa sobre a discussão, incluindo a pré-história da polêmica entre Constant e Kant, oferece o volume: Georg Geismann u. Hariolf Oberer (Hrsg.), *Kant und das Recht der Lüge*, Würzburg 1986. Nós nos referimos, a seguir, a posições tomadas mais tarde pelos editores, nas quais ambos, com argumentos distintos, expressaram-se mais uma vez em favor da posição kantiana, havendo Geismann precisado mais uma vez a defesa mais forte, até aqui, da posição kantiana, a de Julius Ebbinghaus (cf., die Auseinandersetzung zwischen Herbert J. Paton u. Ebbinghaus, a.a.O., S. 46-84), e Oberer, apresentado um caminho totalmente novo na interpretação dos fundamentos de prova de Kant.

I. O argumento de Kant

A afirmação contestada por Constant e atribuída ao “filósofo alemão” (com quem Kant se identifica) tem o seguinte teor: “é crime a mentira dita a um assassino que nos pergunte se em nossa casa não se refugiou um amigo nosso que ele persegue” (VIII 25). A ‘refutação’ de Constant se baseia no pressuposto de que o dever da veracidade somente vale em relação àqueles que têm direito a ele. Nenhuma pessoa tem direito à veracidade dos outros, se ela lhes fez mal.

Kant contrapõe com a tese: “a veracidade nas declarações que não se podem evitar é um dever formal do ser humano em relação a outro, mesmo que ele ou outra pessoa sofra por isso prejuízo ainda maior” (VIII 426). Em nota de rodapé, ele deixa claro que não se trata aqui do problema ético, senão tão-somente de uma obrigação legal. Ele concorda com a argumentação de Constant, de que “eu, com efeito, não cometo uma injustiça contra aquele que me obrigou injustamente a fazer uma declaração, se eu falsificá-la”; no entanto,

eu cometo [...] em geral uma injustiça na parte mais essencial do dever, isto é, eu faço, no que se refere a mim, com que declarações não encontrem credibilidade alguma; por conseqüência perecem e perdem a força todos os direitos que se fundam em contratos, o que é uma injustiça que se comete contra a humanidade em geral (id.).

Por esses exatos motivos, pode “semelhante falsificação ... igualmente (embora não no sentido dos juristas) ser chamada mentira. Os ‘juristas’ baseiam sua definição de mentira (*mendacium est falsiloquium in praeiudicium alterius*) nesta exigência, “que a mentira deve causar danos a outro”, em que se trata evidentemente de uma *determinada outra pessoa*. Kant estende essa definição (totalmente jusfilosófica) para aquela “declaração mentirosa feita a uma outra pessoa”, com o fundamento de que a mentira assim definida “sempre prejudica o outro, se não alguém específico, então toda a humanidade, uma vez que ela torna inutilizável a fonte do direito” (id.). Isso é “muito pior ... do que cometer uma injustiça contra alguém”, foi dito mais tarde, porque eu, mediante a mentira, firo o “princípio do direito em relação a todas as declarações incontornáveis e necessárias (cometo uma injustiça formal, embora não material)” (VIII 429).

Não é tão claro o que Kant quer afirmar, quando ele diz que cada mentira, mesmo dita a um assassino, inutiliza a *fonte do direito* e é

uma lesão para a humanidade. Em sua interpretação do discurso kantiano sobre a fórmula de Ulpiano “honeste vive”, Hariolf Oberer defende a tese de que Kant faz “uso na nossa própria pessoa do dever proveniente do direito da humanidade.” Pois a fonte do direito consiste na “identidade do sujeito de direito”, a qual o mentiroso perturba, uma vez que ele se divide naquilo que ele é e naquilo que ele pretende ser.³ A ‘humanidade’ seria assim, *in abstracto*, entendida como a ‘humanidade na pessoa do mentiroso’.

No entanto, por um lado, nada indica que, na expressão ‘fonte de direito’, tivesse Kant pensado nessa identidade. Ao contrário, o trecho citado é precedido pela observação de que ‘eu faço, no que se refere a mim, com que... os direitos fundados em contratos pereçam’, e isso sugere que Kant tinha em mira precisamente esses ‘contratos’ como fonte de direito.

De outro lado, Kant usa a palavra *humanidade* (*Menschheit*) com este propósito, designar aquele a quem se infringe uma injustiça ou um dano jurídico por meio da mentira. Esse aparenta ser, em primeira linha, não a humanidade na pessoa do mentiroso, mas a humanidade na pessoa de todos os outros. Ademais, nas passagens citadas, é possível pensar, se não for óbvio, no uso coletivo do termo ‘humanidade’. Na nota de rodapé, Kant exclui expressamente o ponto de vista da obrigação *em relação a si mesmo*. Seja como for, ele definitivamente não se refere à sua discussão acerca da primeira fórmula de Ulpiano (aquela que estatui como *Lex iusti* precisamente a obrigação que o ser humano tem em relação a si mesmo, inclusive em suas atitudes em relação aos outros. Cf. VI 236,24-30), e sim no máximo à *Lex iuridica* da segunda fórmula (‘neminem laede’ – cf. VI 236, 31-33), quem sabe ainda também à *Lex justitiae* da terceira fórmula (‘suum cuique tribue’ – a saber, na interpretação de Kant, mediante a garantia ‘contratual’ da condição jurídica – cf. VI 237, 1-8).

Conseqüentemente, o discurso da *fonte do direito* e do *direito da humanidade* aparenta estar em estreita relação com o conceito de contrato. Geismann⁴ analisa o procedimento de prova de Kant, distinguindo os seguintes passos:

³ Hariolf Oberer, Honeste vive. Zu Immanuel Kant, Die Metaphysik der Sitten, 06, 236. 20-30, in: Metaphysik und Kritik. FS f. M. Baum z. 65. Geburtstag, hrsg. v. S. Doyé et al., Berlin 2004, S. 203-213, sobretudo páginas 210 e segs.

⁴ Georg Geismann, *Versuch über Kants rechtliches Verbot der Lüge*; in: Hariolf Oberer et al. (Hrsg.), Kant. Analysen - Probleme - Kritik, Würzburg 1988, S. 293-316.⁴

- “1) O *direito da humanidade* é o direito à harmonização geral e legal da liberdade externa de todos.
- 2) Os *contratos* são a condição necessária da possibilidade de semelhante acordo legal da liberdade externa do ser humano.
- 3) A *mentira como lei* tira dos contratos toda sua possibilidade legal.
- 4) O ‘presumível’ *direito de mentir* exclui um acordo legal da liberdade externa de todos e é com isso uma *infração ao direito da humanidade*”.⁵

Segundo Geismann, não se trata de dizer que uma restrição da proibição da mentira resultaria “*empiricamente* no fato de que, agora, todo o mundo recuaria antes de fechar contratos, pois a existência de um fundamento jurídico para a mentira não estaria excluída”; trata-se, antes, disto, de que, mediante um poder legal para a mentira, a possibilidade de fechar contratos seria um assunto empiricamente coincidente, e como princípio jurídico, o princípio do ‘*pacta sunt servanda*’ estaria revogado. Pois “*ninguém sabe pelo direito*”⁶ se um contrato será cumprido ou não.

Não se poderia ignorar uma certa tensão existente entre a qualificação jurídica da não veracidade (*falsiloquium*) que, *in concreto*, não provoca danos, de um lado, e a informação de Kant na *Introdução à doutrina do direito*, segundo a qual o *falsiloquium* que não provoca danos figura nos poderes que se sustentam no “princípio da liberdade inata”, os quais “na verdade...não se diferenciam” dessa liberdade (cf. VI 238,5-11). Como pode configurar uma ‘injustiça’, “que se impõe à humanidade”, o uso de disposições contidas nesse “único direito original, que cabe a cada ser humano em razão de sua humanidade?” Parecem-me compreensíveis as duas manifestações de Kant, se assumirmos que Kant *corrigiu* seu pensamento entre a conclusão da *Doutrina do direito* (1796) e os manuscritos do artigo (outono de 1797).

Um motivo, no plano das idéias, para essa correção pode ser extraído das considerações adicionais, nas quais Kant expõe: “essa mentira benigna *pode*, no entanto, por um *acaso* (casus), ser punível nos termos da lei civil” (VIII 426). Segundo Kant, ela se torna punível, quando, em vez de concretizada a intenção benigna da mentira, ocorre precisamente o contrário (cf. VIII 427). Ademais, isso mostra que, para Kant, ao contrário de alguns que o querem rebaixar com o chavão da

⁵ Loc. cit., p. 309

⁶ Loc. cit., p. 310

‘convicção ética’ (*Gesinnungsethik*), a *responsabilidade* pelas conseqüências de uma ação é um aspecto evidente de princípios da moral; no entanto, eu não poderei ser criticado pelas conseqüências de uma ação *conforme o dever* (aqui, segundo Kant, conforme a veracidade).

É conhecido que já Michaelis⁷ usa um argumento adicional semelhante, embora para chamar a atenção sobre o mero acaso da conseqüência *almejada*. Michaelis chama a atenção para o fato de que o assassino poderia pressupor que eu minta em favor de meu amigo, e *por causa disso*, poderia encontrar e matar o amigo.

II. Discussão da tese kantiana

II.1. Problemas da argumentação kantiana: benevolência, os direitos humanos e o conceito de mentira

O conceito de benevolência (como uma virtude) vem explicado na *Metafísica dos costumes* como “a destreza da vocação para pura e simplesmente fazer o bem (*Wohltun*)” (cf. VI 402; cf. também VI 450). Fazer o bem aos outros é um dever *amplo*, o qual somos obrigados a assumir, do qual, porém, podemos e devemos apenas aproximarmo-nos nos limites da fronteira que nos é colocada por meio dos deveres dos outros. Não se trata, expressamente, no exemplo, de um dever de virtude, nem de qualquer bem, mas sim do direito humano fundamental, que, mediante a ação do assassino, corre o perigo de destruição irreparável. Trata-se do direito que fundamenta como condição o inato direito do ser humano à liberdade: o direito à inviolabilidade de sua mera existência física. Não podemos ter como certa a medida que me obriga, enquanto particular, a impedir o crime de outro. Mas que eu não posso colocar-me como meio para a execução de um crime, isso poderia ser inquestionável.

Parece-me ser exatamente isso que se exige do assassino. Mais precisamente: *mediante minha declaração veraz*, devo apoiá-lo em seu crime. A construção do caso, em Kant, prevê que eu não posso recusar uma declaração (que meu silêncio seria interpretado como resposta afirmativa à pergunta, e qualquer tentativa de resistência não teria, desde

⁷ Johann David Michaelis, *Moral* (1792). Mais a esse respeito na *Introdução* de H. Oberer para a obra citada na nota no. 2, p. 10.

o início, chance alguma). Não deveríamos concluir que eu, quando digo a verdade por razões morais, coloco minha moralidade, a lei moral, a serviço de um crime?

Exigir isso parece-me um absurdo. Não deveríamos perguntar-nos, mais uma vez, *o que é uma mentira e por que ela é proibida?* Não deveríamos também considerar se não tem fundamento filosófico-jurídico e filosófico-moral a diferença legal entre o ‘falsiloquium e a mentira, que Kant, na *Introdução à doutrina do direito*, ainda considera como “não infundada”? (cf. rodapé VI 238, 32-35)

Perguntemo-nos mais uma vez, de forma generalizada, no que consiste o problema moral da mentira e por que o imperativo categórico a proíbe. Nos *Fundamentos*, encontra-se, na explicação do caso especial da falsa promessa, a seguinte formulação:

Chego então logo à consciência de que eu posso querer, por certo, a mentira, mas que não posso querer uma lei universal para mentir, uma vez que, segundo semelhante lei, não haveria mais promessas, pois seria inútil afirmar minha vontade acerca de minhas futuras ações perante outros que não acreditariam nessa afirmação, ou, se o fizerem de forma apressada, pagar-me-iam em igual moeda; conseqüentemente, minha máxima deveria auto-destruir-se, tão logo fosse transformada em lei universal (IV 403).

A máxima da mentira contém, como elemento constitutivo de seu sentido, o propósito de que os outros devem acreditar em mim. Essa crença, no entanto, tornou-se impossível em decorrência de uma “lei geral para mentir”, pela qual a máxima da mentira tornou-se sem sentido. No mesmo pensamento termina a passagem na *Crítica da razão prática*: “não se sustenta com a generalidade de uma lei natural admitir declarações como comprobatórias e, no entanto, como intencionalmente falsas” (V 44). Com a ‘validade comprobatória’ da declaração tem-se em mente a validade *subjetiva* na crença do outro.

É evidente que essa reflexão não atinge os casos em que o falante não pretende despertar no ouvinte crença alguma. Da mesma forma é também claro que, no resultado da prova, nada essencial se modifica, quando o falante, mediante a mentira, não prejudica pessoa alguma. Disso segue que a citada nota de rodapé, na *Introdução à doutrina do direito*, chama a atenção para o fato de que,

o desdouro fundamentado de que esse é um ser humano, em cuja palavra não se deve fiar, aproxima-se tanto da censura de chamá-lo de mentiroso, que a linha

divisória entre o que pertence ao direito e o que se encontra nos domínios da ética se distingue com dificuldade (cf. VI 238, 34-38).

Olhemos novamente, a partir dessa perspectiva, para o caso da falsa declaração dada ao assassino. Segundo Geismann, “mediante um dispositivo para a mentira... foi revogado o ‘pacta sunt servanda’, princípio jurídico indispensável para todos os contratos”, e ele esclarece a revogação da segurança jurídica, mediante este aviso: “em qualquer caso, conforme as condições, desconhece o endereçado da mentira a existência ou a não existência dos fundamentos jurídicos em questão para uma mentira. E somente nesse fato encontra-se a possibilidade legal de sua insegurança e, com ela, a revogação da possibilidade legal dos contratos.”⁸

II.2. Uma não-veracidade (*Unwahrhaftigkeit*) sem o caráter de mentira?

Essa reflexão pressupõe duas condições:

1) um aspecto no ‘conceito normal’ de mentira, que não é necessário para o sentido *aqui* referido da não-veracidade: que o perguntador considere a resposta como verdadeira *por isto*, porque ele confia na honestidade de quem responde (condição de sinceridade).⁹ Michaelis mostra, em seu argumento adicional, que nós devemos contar com o fato de que o assassino, justamente porque ele sabe que eu conheço sua intenção, poderia considerar falsa a falsa declaração e – deveríamos, então, concluir? – também como falsa a verdadeira declaração. Naturalmente nada semelhante é seguro, e, na verdade, pelo simples motivo de que alguém, movido por intenções criminosas, conta sempre (e deve contar) com isto, que ninguém se comportará de forma complacente com sua atitude.

2) o pressuposto de que, para a pessoa indagada, o sentido de uma não-veracidade deve consistir nisto, em ser um meio seguro e absoluto para a salvação do ameaçado. Uma estimativa “realista” da situação deve, desde o início, considerar que o assassino, se sua intenção for conhecida, leva em conta a possibilidade objetiva de uma não-

⁸ Geismann, loc. cit., p. 310.

⁹ Esse pressuposto contém a crença de que o falante *quer* falar a verdade, portanto mais do que a crença na verdade do que foi dito ⁹(conforme as circunstâncias, uma verdade ‘por um acaso’ abandonada por causa de um sobressalto).

veracidade, em decorrência de preocupação com o ameaçado. O indagado, por sua vez, pode não ver na declaração da verdade chance alguma para a salvação do ameaçado, enquanto crê perceber na não-veracidade a única *chance* que resta para a salvação, se ele se apresentar “convincentemente.”

Isso significa que o assassino faz a pergunta, porque ele espera surpreender e intimidar o perguntado, e não porque ele confia na correção do perguntado ou no efeito de uma proibição moral da mentira no consciente do perguntado. Desde o início, a comunicação não se coloca sob o pressuposto da sinceridade que possibilita os contratos, mas sob o pressuposto de um cálculo de dominação, que procura paralisar a liberdade de expressão do perguntado. O perguntado, por sua vez, opõe à estratégia do assassino uma estratégia de camuflagem que se sustenta numa avaliação inteligente das próprias possibilidades e da falta de alternativas, e não sobre um saber seguro acerca do sucesso.

Se agora consultarmos o imperativo categórico e perguntar-nos que *conseqüência teria uma permissão legal de não-veracidade em relação ao assassino pronto para passar à ação*, veríamos que ela teria exatamente como conseqüência aquilo que nós, em nossa descrição ‘realista’ da situação, já antecipamos: um jogo estratégico de pergunta e resposta, no qual a existência de um *motivo objetivo* para a ‘mentira’ é plenamente conhecido pelo ‘enganado’, de modo que, segundo *conceitos lógicos e jurídicos*, uma mentira não poderia ocorrer. No entanto, esse “jogo estratégico” permitiria ao indagador tomar subjetivamente a não-veracidade como verdade, e ao indagado, o ato de não-veracidade como razoável. Na permissão para a não-veracidade, contudo, a existência do motivo objetivo seria ao mesmo tempo a existência de um *motivo legal*, isto é, uma autorização para uma não-veracidade, a que devemos hesitar em chamar mentira, pois falta o seu momento decisivo, o do denominado pressuposto de sinceridade do ‘recipiendário’. É exatamente esse momento que torna impossível uma permissão legal para uma *verdadeira* mentira, de acordo com os *conceitos lógicos e jurídicos* e, claro, os *conceitos de virtude*.

Seria, pelo contrário, evidentemente imaginável uma lei que permitisse iludir um assassino por meio de um falsiloquium; um assassino saberia, então, que ele não poderia contar com a veracidade. Se ele fosse calcular de modo racional, ele não faria a pergunta: nada me seria, conforme as circunstâncias, mais desejado do que se eu não me achasse capaz de uma mentira ‘convicente’. Agora, se ele acreditasse que eu *não* fosse desmascarar sua intenção ou se ele, pela pergunta,

pudesse surpreender-me (porque eu não saberia mentir de forma convincente), então ele perguntaria. Somente se eu desmascarasse a intenção ou a imaginasse e me achasse capaz de uma mentira ‘convincente’, o problema se colocaria para mim.

É fácil perceber o motivo da peculiar diferença entre o entendimento kantiano para o problema da mentira (no procedimento de prova segundo o imperativo categórico) e a nossa execução do procedimento: obviamente, a *máxima da mentira*, proibida pelo imperativo categórico, pressupõe que o falante não queira renunciar ao sentido e ao objetivo *dessa máxima* (de que o ouvinte nele acredita, *porque* ele confia na veracidade do falante). Aquele, pelo contrário, que ludibria o assassino, sob as condições da permissão legal, pode perfeitamente eximir-se de acreditar que o assassino confie na honestidade de um protetor de sua vítima, que lhe perceba os propósitos homicidas. Sob essas condições, somente a intenção de surpreender ou o erro de avaliação da situação pelo assassino o levariam a perguntar; sem esse erro de avaliação, por meio do qual ele se predispõe à crença equivocada, ele não perguntaria — ou, então, após a declaração, ele não sabe de forma alguma como se portar diante dela (segundo argumento adicional de Michael). Isso significa que toda a comunicação é um jogo estratégico, e não uma comunicação na qual se trata sobretudo de uma crença na veracidade do interlocutor. Exatamente por isso a máxima não é a da mentira, mas a do ludíbrio, semelhante à simulação de um ataque num combate.

Não seria afastada a imponderabilidade do sucesso por meio dessas reflexões; no entanto, o sucesso de uma ação seria sempre uma questão empírica. A avaliação do sucesso da ação não é a verdadeira questão moral. Para responder à questão *moral*, devemos pensar a situação de tal forma, que a questão técnica do sucesso seja considerada como respondível nos termos de uma avaliação humana. E naturalmente sou responsável por uma meticolosa consideração de minhas possibilidades e suas chances.

II.3. O problema jurídico: a possibilidade dos contratos

Nós ainda não ponderamos a respeito do conjunto da problemática de um direito à não-veracidade. Olhemos mais uma vez para o argumento jusfilosófico: a fonte do direito não pode tornar-se inutilizável. Quando

os contratos forem a fonte: quais contratos deveriam ser colocados em perigo, mediante uma permissão de mentir para o criminoso, nos casos de um assassinato iminente? Que parte contratante poderia temer que seu contraente mente-lhe, porque ele lhe atribui uma intenção assassina? Então, como eu posso *saber* que meu provável parceiro contratual não me considera um assassino e, por isso, considera-se autorizado à não-veracidade? Indagado de modo mais realista, em relação aos casos realmente delicados: como pode o negociador-chefe de uma parte beligerante que deseja chegar a acordo de cessar-fogo saber que a parte oposta não lhe atribui intenção homicida e se considera, por isso, autorizada à não-veracidade?

Resposta: a questão, se alguém há de ser considerado um assassino ou não, diz respeito, antes do que qualquer negociação contratual, a uma condição das relações humanas, e ela é, num sentido bem determinado, apenas decidida empiricamente. Do caráter fundamental desse problema pode-se daí extrair a conclusão de que, cada um que tem a intenção de fechar um contrato (portanto a intenção de estabelecer a relação jurídica), antes de todo contrato, mesmo antes de que possa contar que sua oferta de negociação tenha credibilidade, tem o dever de, *por meio de ações*, dar garantias a seu parceiro contratual a respeito de suas intenções, tomando medidas relacionadas à *construção da confiança*, sem as quais não se realiza a possibilidade de relação jurídica, isto é, a relação que não destrói as vidas dos participantes e sua liberdade. No início de toda *realidade* do direito encontra-se o ato, e não a mera garantia verbal.

Isso poderíamos formular da seguinte maneira: toda comunicação que possa servir como fonte de direito é fundamentada por um ‘contrato original’ (*Urvertrag*) (autenticado pela ação, em caso de dúvida), que determina que os parceiros na comunicação considerem-se sobretudo como sujeitos de direito, portanto subordinados ao direito, e se aceitem reciprocamente como sujeitos de direito, portanto não desejam destruir-se; quem rompe esse contrato original obstrui *de sua própria parte* qualquer acesso à fonte de direito. Essa circunstância abstrata, que conceitualmente se refere também ao estado de natureza, corresponde à circunstância do estado de direito, pela qual, no começo de todo direito peremptório, mantém-se não a mera lei, mas a criação de um legislador soberano e detentor do poder (por meio do *contrato social*), pelo qual nós, *em princípio*, damo-nos reciprocamente a segurança que o assassino, por sua vez, criminosamente rompe.

Geismann escreve que ele vê “somente uma possibilidade para refutar Kant: por meio da prova de que não é qualquer mentira (como lei) que tem o efeito afirmado por Kant, de que uma mentira para impedir um crime, por exemplo, e somente em relação ao presumido criminoso, permite-se ser pensada como direito, porque não é por sua causa que se subtrairia a possibilidade legal dos contratos”.¹⁰ Então nós podemos dizer: essa prova pode ser conduzida com a substituição do próprio conceito de mentira (*mendacium*) pelo de não-veracidade (*falsiloquium*), e por isto, porque alguém que abre uma comunicação com vistas a possibilitar um assassinato não somente não é, a esse respeito, parceiro contratual algum, como também expressa que ele não quer fechar contrato algum. Dito de forma geral e básica: sendo os contratos declarações que exigem sinceridade, ele quer negar e destruir exatamente o propósito formal desses instrumentos, a saber a união da liberdade externa de pessoas. 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*.

A “formulação adequada”, exigida por Geismann, “de uma máxima a ser considerada teria o seguinte teor: *eu me permito ludibriar o criminoso mediante uma declaração não-veraz (unwahrhaftige Aussage), a fim de impedir o delito*, nos casos em que eu não possa evitar uma declaração, e uma declaração veraz (*wahrhaftige Aussage*) permitiria a um criminoso o assassinato de um ser humano e, com isso, na pessoa desse ser humano, a destruição do pressuposto de existência do direito da humanidade (e, portanto, a destruição da possibilidade daquilo a que, do ponto de vista jurídico, se propõe a veracidade pela forma).

Quem tem intenção de matar tornou antes de tudo inutilizável a fonte do direito, cujo fundamento (do qual ela nasce) nada mais pode ser do que o direito e, com isso, o direito original de liberdade, pois ele negou o direito e tampouco faz a oferta para negociar um cessar-fogo, mas reclama o ‘direito’ de destruir um sujeito de direito. Nenhum contrato feito conforme a lei, menos ainda, nenhum legislador pode exigir que um dever jurídico (de veracidade nas declarações) sirva como meio de uma injustiça, de uma injustiça capital e irremediável. Uma falsa

¹⁰ Geismann, loc. cit., p. 314.¹⁰¹⁰

declaração que reaja a isso não causa ao direito da humanidade injustiça alguma, mas tenta (com que sucesso seja) proteger esse direito.

Resumo

A presente contribuição procura mostrar que se pode levar a sério as reflexões kantianas acerca do problema da veracidade, sem que se tenha, no entanto, de compartilhar as conclusões de Kant no artigo *Sobre um suposto direito de mentir por motivos benevolentes*. Após uma análise dos argumentos apresentados em duas tentativas recentes de defender a posição do texto kantiano contra Constant, será examinado se, na situação delineada por Constant e Kant, estão preenchidas as condições para uma autêntica mentira. Será mostrado que, segundo a lógica da situação, nem o assassino pode fiar-se na veracidade do argüido, nem o argüido, na confiança do assassino em sua, do argüido, veracidade; ao invés disso, ocorre uma tentativa recíproca de trapaça, que não é atingida pelo argumento jusfilosófico de Kant, e tampouco é proibida pelo imperativo categórico.

Abstract

This paper aims to show that we can take seriously Kant's reflections about the problem of veracity without being obliged to adopt his conclusions in the essay *About a supposed right of lying out of philanthropy*. After an analysis of the arguments presented in two recent attempts to defend the kantian position against Constant, I shall examine if the conditions for a real lie are fulfilled in the situation outlined by Constant and Kant. It will be shown that, according to the logic of the situation, neither the murderer can rely on the interrogated person's veracity, nor the interrogated person on the confidence do murderer in his own, the interrogated one's, veracity. What happens, instead of this, is a mutual attempted deception, which is not afflicted neither by Kant's philosophic-juridical argument, nor forbidden by the categorical imperative.