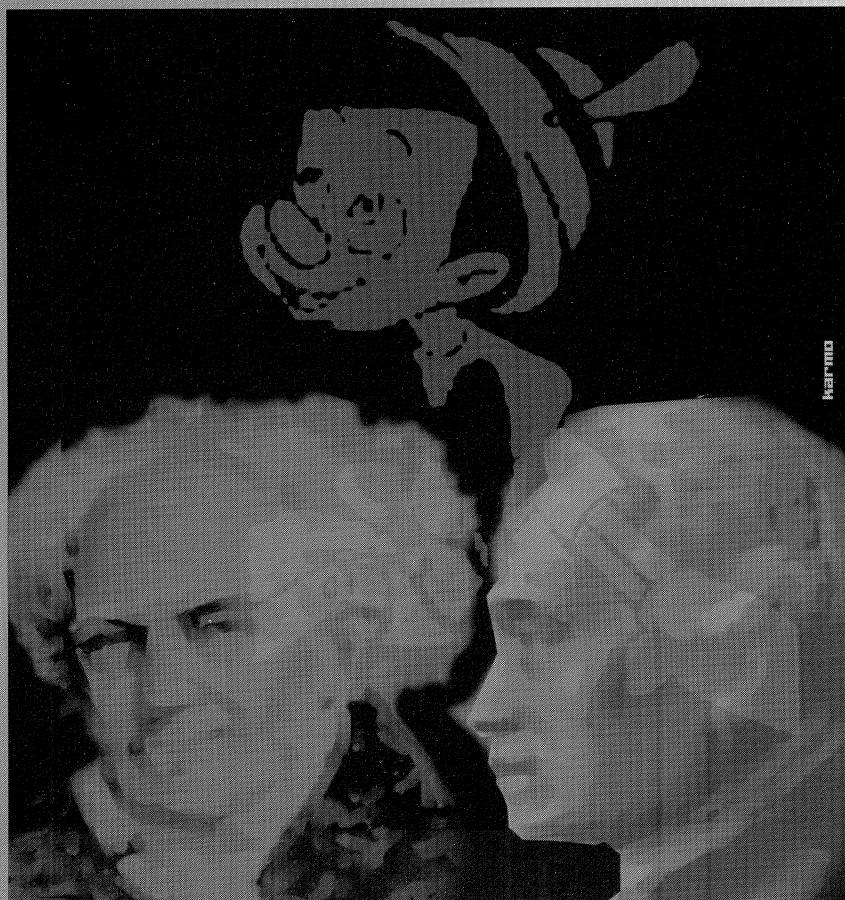


KANT, SCHOPENHAUER E O DIREITO DE MENTIR

Oswaldo Giacoia Junior*



Resumo

O objetivo deste artigo é confrontar as teses de Kant e Schopenhauer a respeito de um presumível direito de mentir por motivos filantrópicos e refletir sobre as relações de ambos os pensadores com a tradição do direito natural clássico.

Palavras chave

Ética, direito, política, liberdade, responsabilidade, verdade, mentira

Abstract

The aim of this article is to confront Kant's and Schopenhauer's Thesen toward a presumable right to lie out of philanthropic reasons and to reflect about the relationship of both thinkers with the tradition of the classical natural right.

Key-words

Ethics; law, politics; liberty, responsibility, truth, lie.

* Livre Docente em Filosofia, professor do curso de Mestrado em Direito da Fundação de Ensino "Eurípides Soares da Rocha", Marília/SP

A célebre controvérsia entre Benjamin Constant e Kant a propósito de um direito de mentir, por razões humanitárias, é um capítulo freqüentemente retomado nas discussões a respeito das relações entre ética, direito e política.

Como se sabe, Kant, no artigo que dedica especialmente ao exame desta questão, começa por desfazer o mal entendido lógico consistente já na vinculação entre direito e verdade; o que não dizer, então, de um vínculo entre direito e mentira? Com efeito, argumenta Kant, sendo a verdade uma propriedade lógica de juízos objetivos, ter um direito à verdade é uma expressão desprovida de sentido, pois não se pode equacioná-la em termos do meu e do teu, como se alguém pudesse, como ocorre com prerrogativas de direito, pretender estar objetivamente em posse da verdade, com exclusão de outrem.

Aquilo a que se pode ter direito, argumenta Kant, é à veracidade nas declarações, a cujo proferimento alguém se encontra subjetivamente obrigado, isto é, tem-se o direito de exigir de alguém que seja veraz nas declarações a que está obrigado; não existe um direito à verdade em sentido objetivo, posto que, neste sentido, a verdade é apenas uma propriedade universal dos juízos.

Mesmo formulando-se corretamente o problema, admitir um direito à mentira, ainda que por razões humanitárias, seria embaralhar planos e níveis distintos, subvertendo a hierarquia entre ética, direito e política, submetendo o direito a circunstâncias empíricas e conjunturais, atentando, dessa maneira, contra seu próprio fundamento, que deve poder ser dado a priori.

Um direito à mentira supõe que estejamos autorizados a ser inverídicos em declarações exigíveis de nós; ora, a veracidade das declarações está na base da idéia mesma de contrato que, por sua vez, constitui o modo de disciplinar a concordância do arbítrio de alguém com o arbítrio de outrem, sob uma lei universal.

Estando a idéia do contrato essencialmente vinculada ao conceito de direito; e, na medida em que a figura do contrato pressupõe a veracidade nas declarações como exigência incondicional, um direito à mentira – em outras palavras, uma derrogação excepcional, ou

uma condição anteposta à obrigação de veracidade nas declarações – afeta o fundamento e a idéia do Direito: a voluntária concordância da liberdade de cada um com a liberdade de todos sob o império da lei.

Por esta razão, no célebre exemplo do assassino que, com o propósito de exterminá-lo, exige de nós a declaração sobre a presença de um amigo em nossa casa, Kant desautoriza a mentira por razões humanitárias. Tolerar um “direito” a falsas declarações seria destroçar a fronteira entre a cultura e a barbárie, atentando contra a idéia de humanidade, na medida em que nela está contida a exigência da realização da liberdade interna e externa, pressupondo, pois a validade incondicional do imperativo do Direito.

Equivaleria a admitir, em princípio, o emprego de uma espécie dissimulada de violência – a astúcia, a mentira – como meio de disciplina e resolução dos conflitos entre arbítrios. Desse modo, ao menos no nível dos princípios, entre o assassino e o mentiroso humanitário não haveria diferença.

Na parte dedicada à mentira em sua *Rechtslehre (Doutrina do Direito)*, Schopenhauer principia por identificá-la à violência, parecendo seguir nitidamente as pegadas de Kant. Na medida em que falsas declarações constituem motivações que o intelecto exhibe como meio de influenciar a vontade ou arbítrio, mentir implica em invadir a esfera de afirmação da vontade de viver, tal como esta se apresenta na pessoa singular (no corpo) de outro indivíduo, sem seu livre consentimento, sujeitando-a, por esse desvio, à vontade ou arbítrio de um outro indivíduo. Tal como o faz aquele que constringe outrem, mediante o emprego da violência física, a agir contrariamente à própria vontade. Do mesmo modo que para Kant, assassino e mentiroso humanitário difeririam apenas em grau, não em natureza.

Entretanto, a coincidência não é mais que falsa aparência. Schopenhauer admite expressamente um direito à mentira, exposto numa argumentação cuja cáustica ironia visa diretamente Kant e se propõe a ‘esclarecer as insólitas teorias sobre a mentira em estado de necessidade’.

Em todos os casos em que tenho um direito

de coerção, um direito perfeito, de empregar a violência contra outrem, eu posso, sem praticar injustiça, de acordo com as circunstâncias, contrapor também a astúcia à violência alheia, e tenho, conseqüentemente, um efetivo direito à mentira tanto quanto o tenho à violência. ... Por isso, também uma promessa extorquida por violência corporal imediata não vincula de maneira nenhuma, pois aquele que padece tal coerção pode, de pleno direito, livrar-se daquele que pratica a violência por meio do assassinato, quanto mais por meio da esperteza. Aquele que não pode retomar pela violência sua propriedade roubada não comete nenhuma injustiça se a obtém por astúcia. Se alguém perde no jogo o dinheiro que de mim roubou, tenho o direito de usar contra ele dados falsos, pois tudo o que ganho dele a mim pertence.¹ (Schopenhauer, 1986, p.465)

Percebe-se, pois, que para Schopenhauer, do princípio de veracidade nas declarações, insisto à idéia de contrato, não decorre uma obrigação incondicional de não mentir. Isso poderia parecer contraditório, não fosse pela natureza específica da concepção de direito defendida pelo filósofo de Frankfurt. A esse respeito, gostaria de sugerir que a contradição fundamental entre as conclusões extraídas respectivamente por Kant e Schopenhauer do dever de veracidade é uma decorrência dos respectivos conceitos de direito que cada um põe como base de sua *Rechtslehre* (Doutrina do Direito).

Se a fundamentação schopenhaueriana da moral só pode ser adequadamente compreendida quando se percebe que ela, segundo o próprio Schopenhauer, se constrói como o absoluto inverso da fundamen-

tação kantiana da moral, algo de análogo ocorre também com sua doutrina do direito: a teoria do Direito em *O Mundo como Vontade e Representação* é uma espécie de peça de contraditório em relação à doutrina do Direito da *Metafísica dos Costumes*.

Para Kant, o conceito racional de direito é um conceito positivo, contendo "o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um pode ser unido ao arbítrio de outrem segundo uma lei universal da liberdade." De acordo com esse conceito, o princípio universal do direito reza pois:

É justa toda ação que permite ou cuja máxima permite à liberdade do arbítrio de cada um coexistir com a liberdade de todos os outros segundo uma lei universal.² (Kant, 1983, p. 336-337)

"Aquilo a que se pode ter direito, argumenta Kant, é à veracidade nas declarações, a cujo proferimento alguém se encontra subjetivamente obrigado, isto é, tem-se o direito de exigir de alguém que seja veraz nas declarações a que está obrigado."

O conceito de injustiça decorre negativamente desse conceito positivo do direito e nele deve ser pensada toda resistência empregada contra qualquer uma de minhas ações que pode coexistir com a liberdade de todos os outros segundo uma lei universal; pois tal obstáculo, ou resistência, por sua vez, não pode coexistir com a liberdade segundo leis universais.

A tais definições do justo e do injusto, Kant vincula o caráter coercitivo do direito:

A resistência contraposta ao obstáculo a um efeito é um incremento deste efeito e concorda com ele. Ora, tudo o que é injusto é um obstáculo à liberdade segundo leis universais; a coerção, porém, é um obstáculo ou resistência que ocorre em proveito da liberdade. Conseqüentemente: quando um certo emprego da liberdade é, ele próprio, um obstáculo à liberdade segundo leis universais (i.e. injusto), então a coerção a ele contraposta – enquanto impedimento de um obstáculo à liberdade – é concordante com a liberdade segundo leis universais: dessa

*maneira, com o direito está vinculado, ao mesmo tempo, uma autorização para coagir aquele que o viola, segundo o princípio de contradição.*³ (Kant, 1983, p. 338-339)

Schopenhauer, por sua vez, toma por ponto de partida de sua fundamentação ético-metafísica do direito o conceito de *injustiça* ou *injusto*. A propriedade essencial do injusto consiste na característica pela qual a ação de um indivíduo, enquanto afirmação da vontade de viver que se expressa como vontade desse mesmo indivíduo e se objetiva imediatamente em seu corpo, alarga-se até o ponto de negar a vontade de viver que se objetiva no corpo e na vontade de outrem, sujeitando-o, pela violência ou pela astúcia, à vontade do primeiro. Para ele, os dois polos extremos na ominosa escala do injusto se estendem do canibalismo à simples esperteza.

*De acordo com isso, o conceito de Injusto é o originário e o positivo: o conceito de Direito, a ele contraposto, é o derivado e o negativo. Pois não devemos nos apoiar em palavras, mas em conceitos. De fato, jamais sealaria de Direito, se não houvesse qualquer Injusto. O conceito Direito contém, pois, a mera negação do Injusto, e a ele se subsume toda ação que não seja transposição daquela fronteira acima exposta, isto é, que não seja negação da vontade alheia em proveito da mais fortalecida afirmação da vontade própria.*⁴ (Schopenhauer, 1986, p. 465)

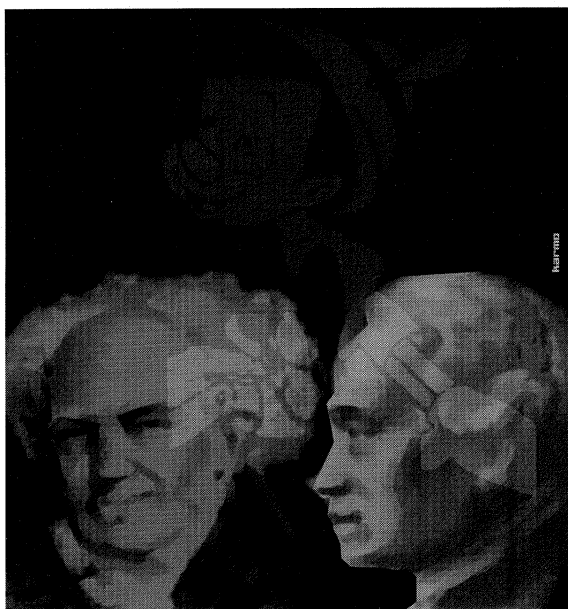
Se o elemento positivo - injusto - consiste em estender a afirmação da vontade de viver de um indivíduo até o ponto de se con-

verter em negação dessa mesma vontade de viver objetivada no corpo de outrem (seja pela violenta e direta sujeição de suas forças, ou pelo expediente de induzi-lo a erro por meio da astúcia), então o direito só pode consistir na resistência contraposta a essa negação originária, ou seja, em negação da negação.

Vale dizer, esta negação gera um direito de empregar, em sentido contrário, todas as forças necessárias para suprimi-la, isto é, para negá-la, o que,

*como é fácil compreender, pode ir até o assassinato do outro indivíduo, cuja intrusão, como violência externa invasora, pode ser contrarrestada sem qualquer injustiça, conseqüentemente com direito; pois tudo o que ocorre, de parte de minha pessoa, permanece sempre apenas na esfera da afirmação da vontade que é essencial à minha pessoa enquanto tal e que é expressa por ela (enquanto arena do combate), não invade a da outra pessoa, sendo, por conseguinte, negação da negação, portanto, afirmação, não ela própria negação. Posso, portanto, sem injustiça, ... coagir a vontade alheia, negadora da minha, a declinar dessa negação: isto é, tenho, nessa medida, um direito de coerção.*⁵ (Schopenhauer, 1986, p. 464-465)

Schopenhauer denomina o direito de coerção, ou direito coercitivo *vollkommenes Recht* (direito perfeito), direito pleno. Dessa maneira, distingue-se ele dos direitos imperfeitos, que carecem da ligação à coerção como propriedade essencial. Deste modo, tanto para Kant quanto para Schopenhauer, o elemento coercitivo é negação da negação, portanto, elemento positivo e afirmativo. Porém, enquanto para Kant, o critério é dado pelo conceito raci-



onal do direito, compreendendo o conjunto das condições necessárias para a realização da liberdade segundo leis universais, para Schopenhauer o elemento originário e fundante é dado pela irrupção violenta do impulso cego e egoísta.

Dáí derivam as conseqüências antitéticas em relação ao direito de mentir, ainda que por razões de humanitarismo. Se admiti-lo implica, para Kant, como vimos, na negação da própria idéia do Direito, não admiti-lo, para Schopenhauer, implica em denegar a única possibilidade da realização efetiva de um princípio de Direito Natural, entendido como direito de resistência à injustiça originária.

Esse antagonismo irreconciliável na ordem das conseqüências, decorrendo de uma oposição mais radical a nível dos pressupostos e princípios metafísicos das respectivas doutrinas, gera efeitos desconcertantes, historicamente surpreendentes, que sempre de novo exigem a reflexão acerca daquilo que Schopenhauer denominou de 'insólitas teorias sobre a mentira em estado de necessidade'.

Defendendo uma posição rigorista em relação a um suposto direito de mentir, considerando-o incompatível com o princípio fundamental do Direito, Kant se afasta das posições clássicas do racionalismo jusnaturalista. Ao advogar um direito à mentira, o voluntarismo irracionalista de Schopenhauer, paradoxalmente cerra fileiras com os expoentes maiores do jusnaturalismo racionalista alemão.

Ao proscrever incondicionalmente um suposto direito de mentir, ainda que por motivos filantrópicos, Kant ilustra o papel a ser cumprido pelo imperativo categórico moral e jurídico, enquanto inflexível critério de fundamentação em última instância. Com isso, porém, o *Aufklärer* (Iluminista) Kant é forçado a atropelar uma tradição racionalista do Direito Natural, cuja linhagem conduz de Hugo Grotius a Christian Wolf, passando por Pufendorf e pela distinção elaborada por Christian Thomasius entre *falsiloquium* (*falsa declaração*) e *mendacium quod hoc nomen meretur* (*mentira que merece esse nome*).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Boituzat, F. *Un Droit de Mentir? Constant ou Kant?* Paris: PUF, 1993.

Höffe, O. *Introduction a la Philosophie Pratique de Kant. La Morale, Le Droit et La Religion*. Trad. François Rüegg et Stéphane Gillioz, Albeuve: Éd. Castella, 1985.

Geismann, G. e Oberer, H. (Org). *Kant und das Recht der Lüge*. Würzburg: Köningshausen&Neumann, 1986.

Kant, I. *Werke*. Ed. Wilhelm Weischedel, Darmstadt: WBG, 1983.

Schopenhauer, A. *Sämtliche Werke*. Ed. Wolfgang Frhr. Von Löhneysen. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986.