

HONRA E HONESTIDADE NA *METAFÍSICA DOS COSTUMES*

*Alessandro Pinzani*¹

Universidade Federal de Santa Catarina.

Pesquisador do CNPq

FALSTAFF: What is honour? A word.

What is in that word "honour"?

What is that "honour"? Air.

(Henry IV, Part I, Act V, Scene 1)

Neste artigo pretendo reconstruir uma constelação semântica que perpassa toda a *Metafísica dos costumes* (a *Doutrina do direito* como a *Doutrina da virtude*) e que nos poderia ajudar a entender melhor uma ideia central do livro, a saber, a de que a liberdade, a vida e a dignidade são algo que precisamos mostrar merecer através de nossas ações, embora representem qualidades inatas que possuímos graças à “humanidade em nossa pessoa”.² A constelação semântica em questão se liga à raiz linguística alemã *ehr-* e compreende conceitos como *ehrlich*, *Ehre*, *Ehrbarkeit* e *Ehrlichkeit* e os correspondentes termos latinos *honestas* e *honor*.³

1. ALGUMAS OBSERVAÇÕES HISTÓRICAS

Primeiramente eu gostaria de apresentar algumas observações históricas e semânticas sobre o conceito de *Ehre* (honra). Tais observações deveriam nos ajudar a entender melhor o contexto no qual Kant se serve do termo.⁴ Entre os Germanos, a palavra *Ehre* (em alto alemão antigo *ēra*) indicava o respeito do qual gozavam os homens livres e sua família ou clã. O que o suscitava não eram riqueza e nascimento nobre, mas coragem e valor militar ou lealdade. Embora nos séculos seguintes honra fosse um conceito ligado primariamente à aristocracia e ao código de cavalaria, tornando-se finalmente central na sociedade de corte barroca, manteve também um sentido moral, que se manifesta especialmente no termo *ehrbar*, usado já por

Lutero como sinônimo do adjetivo latino *honestus*, e no termo *Ehrbarkeit* (honestidade), que desempenha um papel central em Kant. Particularmente no âmbito pietista (como no que foi criado Kant), o conceito de *Ehrbarkeit* era estritamente ligado ao comportamento do indivíduo para com Deus, os outros e si mesmo. Nas obras morais de Thomasius, que foram tão importantes na educação acadêmica de Kant, o conceito era ligado a noções latinas como *honestum*, *justum* e *decorum*: a fim de manter sua honra, o homem deve sobretudo cumprir deveres para consigo mesmo e manter sua honestidade. Isso distingue a verdadeira honra da falsa e vã, que se apega a coisas exteriores como riqueza, nascimento etc. (Zunkel 1975, p. 24 s.). Veremos que Kant compartilha a ideia de que a honra é ligada à honestidade e, portanto, à nossa maneira de agir.

Por outro lado, no *De officiis* de Cícero, que foi uma obra extremamente influente na formação do vocabulário moral da modernidade, e que inspirou Kant diretamente através da tradução de Christian Garve e indiretamente através de outros autores como o mencionado Thomasius, o uso de *honestas* e *honestus* nem sempre corresponde à ideia de *Ehre*, e indica antes o que é apropriado ou exigido eticamente. *Honestas* corresponde então a uma atitude eticamente adequada ou a uma qualidade pessoal, quando o termo se refere a indivíduos, e corresponde ao conceito de moralidade, quando usado de forma impessoal. Christian Garve, que em 1783 publicou sua tradução e comentário do *De officiis*, traduz *honestum* na maior parte dos casos como *moralisch gut* (moralmente bom) e *vita honesta* como *tugendhaftes Leben* (vida virtuosa) (Cícero 1783). Traduções alemãs mais recentes traduzem *honestas* como *Sittlichkeit* (moralidade) e *honestum* como *sittlich gut* (moralmente bom), *sittlich wertvoll* (moralmente valioso) e *anständig* (decente), conforme o contexto. Por outro lado, traduzem *vita honesta* quer como *sittlich-gutes Leben* (vida moralmente boa),⁵ quer como *ehrenhaftes Leben* (vida honrada).⁶ De qualquer maneira, nenhum tradutor alemão traduz *honestas* como *Ehrbarkeit*.

No primeiro livro do *De officiis*, Cícero afirma que a *honestas*

nasce de quatro partes. Com efeito, consiste ou no discernimento e na apreensão do verdadeiro, ou na manutenção da sociedade dos homens, e, atribuindo-se a cada um o que é seu, na fé dos contratos, ou na grandeza e resistência do ânimo elevado e invencível, ou na ordem e medida de todas as coisas ditas e feitas, nas quais se encontram a modéstia e a temperança. (Cícero 1999, p. 11)

Portanto, um dos elementos da *honestas* é a justiça, que Cícero define como “*suum cuique tribuere*” (uma ideia que reencontraremos em Kant). A violação desse princípio constituiria uma violação do direito da sociedade humana (*ius humanae societatis*). No segundo e no terceiro livro do *De officiis* Cícero afirma repetidamente que a *honestas* deveria ser procurada por si mesma, não pela sua utilidade. Esse caráter categórico do princípio que impõe buscar a honestidade pode ser encontrado também no conceito kantiano do moralmente bom.

Essas breves observações mostram que na época de Kant *honor* e *honestas*, *Ehre* e *Ehrbarkeit* não eram conceitos secundários no discurso moral (e na sociedade, como veremos). Ao mesmo tempo, permitem-nos concluir que nosso filósofo se serve deles seguindo uma longa tradição que remete a Cícero, por um lado, e ao uso dessa constelação semântica na língua alemã, por outro.

2. HONESTIDADE NA *METAFÍSICA DOS COSTUMES*

Começemos nossa análise pelo conceito de honestidade. Na *Doutrina do direito* ela é introduzida como *rechtlche Ehrbarkeit* (*honestas iuridica*) numa passagem importante da “Divisão da Doutrina do Direito” (RL 6: 236 s.), a saber, em conexão com a primeira regra pseudo-ulpiana *honeste vive* (a qual serve de fundamento aos deveres internos do direito; ver Pinzani 2005). A *honestas iuridica* consiste em “afirmar na relação com os outros o seu próprio valor como o de um homem” e corresponde ao dever “que se expressa na proposição ‘não faça de si um simples meio para os demais, mas seja para eles ao mesmo tempo um fim’”, que representa uma “obrigação surgida do *direito* da humanidade em nossa própria pessoa”.

Há, pelo menos, duas leituras possíveis desse dever e elas não se excluem reciprocamente. Pelo contrário, elas representam duas maneiras diferentes de “afirmar na relação com os outros o seu próprio valor como o de um homem”. A primeira concerne à proibição de vender-se como escravo. Isso pode nos parecer obsoleto ou arcaico, mas era um assunto amplamente debatido por filósofos morais e políticos na época de Kant e da primeira modernidade – de Grotius a Rousseau. Kant formula explicitamente a proibição da auto-escravização duas vezes na *Doutrina do Direito*: no § 30 (RL 06: 283) e na Anotação Geral D (RL 06: 330). Nesse sentido, o princípio *honeste vive* corresponde ao que poderíamos chamar de “meu e teu interior” enquanto oposto ao “meu e teu exterior” que Kant discute na seção seguinte, que é sobre o Direito Privado (RL 06: 245 ss.). Em outras palavras, esse princípio expressa um dever que possuímos para conosco mesmos e remete à ideia de ser dono de si mesmo. Veremos que a escravidão está ligada também ao conceito de honra.

Ao mesmo tempo – eis a segunda leitura – esse dever tem a ver com uma condição interior para a existência do direito em geral, uma vez que somente indivíduos livres podem entrar numa relação jurídica com outros. Ao falar do “único direito inato”, a saber, a liberdade externa, Kant menciona “a qualidade do homem de ser seu *próprio senhor* (*sui iuris*); de igual modo, a qualidade de ser um homem *íntegro* (*iusti*)” (RL 06: 237 s.), usando uma formulação que alude, mais uma vez, à relação entre o *honeste vive* e o fato de ser dono de si. Um indivíduo que é dono de si respeita o direito da humanidade na sua pessoa e não se torna um mero meio para outros, abrindo assim a possibilidade para a criação de relações jurídicas com os outros indivíduos numa base de igualdade jurídica. Como se pode perceber ao considerar a posição do *honeste vive* em relação aos outros dois princípios do pseudo-Ulpiano (particularmente, em relação ao terceiro, que é o primeiro a mencionar o estabelecimento da sociedade civil), a obrigação relativa à honestidade jurídica pode ser satisfeita também num nível pré-jurídico, a saber, pela afirmação do próprio valor como possível parceiro jurídico. Enquanto o Estado se ocupará de proteger o “meu e teu exterior” e a liberdade exterior, o indivíduo continua tendo o dever de cuidar do seu próprio valor e do seu “meu interior”.⁷

Essa leitura adquire mais força, se olharmos para uma passagem da *Doutrina da Virtude*, na qual Kant fala da *honestas interna*, que representa a contraparte ética da *honestas iuridica*. Kant define essa virtude, que chama de *Ehrliebe*, “amor à honra” (!), de forma negativa, isto é, como uma proibição estrita e, portanto, como um dever negativo perfeito; corresponde à “proibição de privar-se do *privilégio* de um ser moral, a saber, agir segundo princípios, isto

é, na proibição de privar-se da liberdade interna e de transformar-se, assim, em um jogo de meras inclinações, portanto, em uma coisa” (TL 06: 420). Como no caso da *honestas iuridica*, a *honestas interna* se refere primariamente à salvaguarda da própria liberdade (nesse caso, a salvaguarda da liberdade interior, já que estamos no reino da ética, não no do direito e da liberdade exterior).

Conforme essas duas definições, a honestidade tem a ver com a salvaguarda da própria liberdade (exterior ou interior) e está estritamente ligada à honra, pois é definida como “amor à honra”. Há, portanto, uma conexão direta entre *Ehrbarkeit* e *Ehre*. Isso é importante, pois Kant atribui um papel central à honra quando discute o direito penal. Como veremos, nesse caso, a honra entra numa relação problemática com o conceito de dignidade e, através desse, com as noções de vida e morte.

3. HONRA NA *DOCTRINA DO DIREITO*

A primeira ocorrência da palavra *Ehre* (honra) na *Metafísica dos Costumes* se dá na introdução, quando Kant menciona vários impulsos naturais: “à alimentação, ao sexo, ao repouso, ao movimento, e (no desenvolvimento de nossas disposições naturais) os impulsos à honra” (RL 06: 215). Enquanto alimentação, sexo, repouso e movimento não precisam de uma definição, o mesmo não pode ser afirmado da honra, que é um conceito cujo conteúdo não é nada óbvio, e cujo presumido caráter natural pode ser questionado com razão. Nisso, contudo, Kant está seguindo uma longa tradição. Agostinho tinha falado de três pecados principais: o desejo de riqueza e propriedade, o desejo de poder e o desejo de prazer sexual (cfr. König 1992, p. 27 s.), Dante encontra no começo de sua jornada pelo mundo do além três feras que simbolizam a luxúria, a inveja e a avareza (Alighieri 1979, p. 8 ss.), enquanto Maquiavel modifica levemente esta trindade pervertida de impulsos negativos, identificando-os com avareza, ambição e a cobiça pelas mulheres alheias (Maquiavel 1976). No capítulo XIII do *Leviatã*, Hobbes menciona três impulsos fundamentais do agir humano: competição, desconfiança e desejo de glória (Hobbes 1996, p. 87 s.), atribuindo a esse último um papel preeminente, já que representa a base para a guerra das opiniões que ameaça constantemente a paz também após o estabelecimento do Estado. Na quarta proposição da *Ideia de uma história universal*, o próprio Kant elenca desejo de honra (*Ehrsucht*), desejo de poder e cobiça como motivações sociais relevantes que levam o ser humano a “proporcionar-se uma posição entre companheiros que ele não *atura*, mas dos quais não pode *prescindir*” (Idee, 08: 21). Portanto, a introdução da honra nesse contexto pode ser vista como uma referência relativamente não problemática a um lugar comum da tradição filosófica.

Contudo, também na segunda circunstância em que o termo “honra” aparece, Kant não lhe oferece uma definição clara. Trata-se do § 35 da *Doutrina do Direito*, no qual o filósofo fala da questão de deixar um bom nome depois da morte. É uma passagem notável, pois Kant diz que um bom nome é “um meu ou teu exterior inato”, cuja peculiaridade é que “se prende ao sujeito enquanto pessoa de cuja natureza posso e tenho de abstrair (se com a morte ela deixa de existir por completo ou subsiste como tal)” (RL 06: 295). Essa estranha definição, já que o

próprio Kant afirma que, para que haja um meu externo deve haver um objeto [*Gegenstand*] que seja distinto de mim e exterior ao meu arbítrio. Tais objetos exteriores podem ser somente de três tipos: “1) uma *coisa* (corporal) fora de mim; 2) o *arbítrio* de um outro em relação a um feito determinado (*praestatio*); 3) o *estado* de um outro em relação a mim” (RL 06: 247). Ora, uma boa reputação não pertence a nenhum desses três tipos de objetos. Além disso, Kant afirma no § 10 que “originariamente meu é aquele algo exterior que também é meu sem um ato jurídico”, para, contudo, observar duas linhas depois: “nada exterior é originariamente meu, mas bem pode ser adquirido originariamente, isto é, sem derivar do seu de um outro” (RL 06: 258). Então, ao que parece, uma boa reputação não pode ser definida como um “meu exterior inato”.

Mas como é possível que Kant se contradiga no espaço de poucas linhas? Será que há mesmo contradição? A resposta se encontra num advérbio. O bom nome que se adquire “por meio de uma vida irrepreensível” é um “nome (negativamente) bom” (RL 06: 295). Isso significa que é um bom nome só na medida em que não é manchado por ações injustas ou imorais; isso significa, por sua vez, que tal nome era originariamente imaculado. Isso corresponde à afirmação kantiana de que nosso único direito inato, ou seja, a liberdade exterior, consiste entre outras coisas na qualidade de “ser um homem íntegro” (RL 06: 238). Todos nascemos com um bom nome (que, portanto, representa algo que possuímos de maneira inata) e podemos mantê-lo imaculado se vivermos de forma irrepreensível. Aqui a conexão entre honra e honestidade se torna evidente: ao viver honestamente, consigo manter minha honra inata. Ao fazer isso, adquire o direito de ver minha honra vindicada contra qualquer calúnia, inclusive depois da minha morte, já que a posse não está ligada ao espaço e ao tempo, como Kant salienta em várias passagens (RL 06: 245, 247, 249, 254, 296 nota). Essa leitura não resolve a dificuldade da ideia de um meu *exterior* inato, mas, pelo menos, atribui um sentido à ideia de um algo que é juridicamente meu de forma inata, cuja existência impõe aos outros o dever de respeitá-lo e, conseqüentemente, me dá o correspondente direito de exigir tal respeito.

A terceira circunstância na qual aparece o conceito de honra se encontra na Anotação Geral E, ao longo da discussão do crime e do direito penal em geral, mais especificamente ao longo da discussão da pena de morte. A primeira menção da honra, nesse contexto, é ligada à discussão do caso de Balmerino (se deixamos de lado uma breve menção à violação do amor à honra de alguém e à correspondente punição, que pode incluir alguma forma de humilhação pública como ser obrigado a beijar a mão da pessoa ofendida, sobretudo quando essa lhe é “socialmente inferior” [RL 06: 332]). Balmerino e outros aristocratas escoceses que tinham organizado uma revolta contra os Stuarts foram condenados à morte. Kant imaginou que o juiz tivesse deixado que os conjurados escolhessem entre a morte e os trabalhos forçados. Kant se diz convencido de que

O homem honesto [*der ehrliche Mann*] escolhe a morte, o patife escolhe o trabalho forçado – tal é a natureza da alma humana. Pois o primeiro conhece algo a que dá mais valor do que à própria vida, a saber, a *honra* [*Ehre*]; o outro, porém, ainda prefere viver uma vida coberta de vergonha a não existir. (RL 06: 333 s.)

Aparentemente, segundo esse exemplo há tão somente dois tipos de pessoas, pelo menos entre conjurados: patifes e homens honestos / honrados (o adjetivo *ehrlich* possui ambos os significados). Duas questões relevantes se põem agora. A primeira: como distinguir os primeiros dos segundos? Dito de outra forma: o que é que faz de um indivíduo um homem honrado? A segunda: É possível atribuir à honra um valor superior à vida? Essa preferência é conciliável com a lei moral que nos impõe respeitar a humanidade em nossa pessoa? A primeira questão é importante do ponto de vista interpretativo, pois se refere a algo interno à teoria de Kant. A segunda possui uma relevância filosófica mais ampla, que vai além da mera exegese kantiana.

4. QUEM É UM HOMEM HONRADO?

Começemos pela primeira questão. Quando introduz o exemplo de Balmerino, Kant estabelece uma premissa importante, convidando-nos a supor que alguns entre os conjurados “acreditavam estar apenas cumprindo um dever para com a casa dos Stuarts” enquanto outros “tinham meros propósitos privados” (RL 06: 333). Podemos supor que os homens honrados são os primeiros, enquanto os segundos são os patifes: esses não estavam perseguindo outro bem senão o próprio, os homens honrados estavam agindo de boa-fé ou *bona fide* (um termo latino que Kant traduz sempre como *ehrlich*, conectando-o assim com *Ehre* e *Ehrbarkeit*).⁸ Tenderei a excluir a possibilidade de que Kant esteja usando a expressão *ehrlicher Mann*, a saber, homem honrado ou homem de honra, no sentido de *Edelmann*, a saber, aristocrata, como acontecia em seu tempo, pois em todos seus escritos políticos Kant é coerente em sua rejeição da aristocracia hereditária ou de sangue como sendo uma forma de garantir privilégios injustificados e irracionais.

Segundo Kant, o homem honrado “é indiscutivelmente menos punível” do que o patife. Isso não significa que não mereça a punição capital, mas somente que esse é o único tipo de punição proporcionado à sua sensibilidade (já que para ele uma morte honrosa é mais importante do que uma vida abjeta de escravo), enquanto o trabalho forçado representaria uma punição excessivamente severa para ele (e acaba sendo demasiado leve para o patife, que prefere a vida à honra). Então, é possível ser condenado à morte e manter a própria honra, *se alguém já era um homem honrado*, isto é, se alguém praticou ações criminosas de boa-fé (*ehrlich*), embora isso não represente uma circunstância atenuante e não salve o criminoso da punição, pois – como se sabe – Kant é extremamente claro em relação ao fato de que o homem que cometeu homicídio deve morrer (RL 06: 333).⁹ Portanto, o fato de que Balmerino e alguns de seus cúmplices fossem homens honrados não representa em si uma justificação para suas ações, nem pode ser usado para pedir que não sejam condenados à morte. Aliás, os conjurados *devem* ser justificados. Isso, contudo, não responde à segunda questão: é lícito que um homem honrado prefira a morte aos trabalhos forçados, isto é, a uma vida sem honra? Não deveríamos tentar salvar nossa vida em toda ocasião? Afinal, temos um dever perfeito conosco em relação à preservação de si.

Poder-se-ia observar que, ao discutir esse dever e a proibição do suicídio na *Doutrina da Virtude*, Kant parece admitir exceções. Nas correspondentes questões casuísticas (TL 06:

423 s.), menciona alguns casos nos quais *aparentemente* é permissível matar-se. Contudo, é quase impossível afirmar que Kant admita mesmo tal possibilidade. Em primeiro lugar, ele não afirma nada sobre esse ponto, limitando-se – como em ocasiões análogas – a formular as questões casuísticas sem oferecer resposta nenhuma. Em segundo lugar, os casos mencionados são muito diversos entre si. Em alguns casos, a morte é certa de qualquer maneira e a escolha pelo suicídio parece, então, relativamente pouco problemática: é o caso de Sêneca, que se mata para antecipar “uma injusta condenação à morte” por parte de Nero, e, principalmente, do hidrófobo, que se mata para evitar contagiar os demais (nesse caso, o suicídio é o único método para não prejudicar outras pessoas inocentes). Em um caso, a morte é somente o possível resultado de uma ação (a vacinação), cuja finalidade é justamente a de proteger a vida e diminuir o risco de morte – e, portanto, não representa estritamente falando um caso de suicídio.

A possibilidade de Balmerino escolher (presumidamente) a morte em vez dos trabalhos forçados não se encaixa completamente em nenhuma dessas possibilidades.¹⁰ Enquanto o hidrófobo escolhe a morte para não prejudicar outros, Balmerino escolheria a morte para salvaguardar sua honra e não viver na vergonha. Pode uma motivação egoística desse tipo ser posta no mesmo nível do motivo altruístico do exemplo do hidrófobo?

São possíveis duas respostas a essa questão. A primeira aponta para o fato de Kant reconhecer a relevância central da honra em sua sociedade (esta resposta se funda em outra passagem da *Doutrina do Direito*, sobre a qual voltaremos na próxima seção). A segunda remete à conexão entre honra e honestidade e tenta mostrar que, sem honra, um indivíduo deixa de ser um sujeito jurídico ou até moral. Consideraremos ambas as respostas nas próximas seções.

5. É ACEITÁVEL MATAR EM NOME DA HONRA?

Na mesma Anotação Geral E, na qual fala de Balmerino, Kant menciona “dois crimes dignos de morte em relação aos quais permanece ainda duvidoso se a legislação tem competência para infligir-lhes a pena de morte” (RL 06: 335 s.). *Nota bene*: o que Kant apresenta como duvidoso aqui é se a lei possui a autorização [*Befugnis*] para impor a pena capital, não se pode ser eficaz ameaçar o criminoso com tal pena, como acontecia no caso do *ius necessitatis*, que nem sequer pertence ao direito, estritamente falando (RL 06: 235 s.).¹¹ Além disso, não é claro se Kant considera esse caso mesmo como problemático, já que usa a expressão ambígua “permanece ainda duvidoso” [*noch zweifelhaft bleibt*]. Essa expressão pode representar simplesmente uma asserção sobre um estado de coisas (a autoridade do Estado é posta em questão por alguém), que, contudo, não corresponde necessariamente à opinião de Kant. Alternativamente, poderia constituir um modo para introduzir a análise dos crimes discutidos logo em seguida – algo do tipo: “temos ainda que considerar dois casos que são *prima facie* duvidosos”. A impressão é a de que o próprio Kant não tem dúvidas sobre a natureza criminosa desses dois casos – uma impressão reforçada pela circunstância de que ele utiliza o verbo *verleiten* (induzir ou conduzir à conclusão ou ao lugar errado),¹² que possui uma conotação claramente negativa. Um argumento ainda mais forte em prol da hipótese que Kant condena esses casos como

sendo mesmo crimes é a condenação do homicídio por honra, formulada por ele no final do parágrafo, como veremos.

Começemos pelo primeiro crime, que é muito chocante e, em geral, provoca certo mal-estar entre os intérpretes kantianos. Contudo, a escolha desse exemplo não deveria surpreender muito, pois na época de Kant o assunto era muito discutido em obras de ficção, assim como em ensaios jurídicos.¹³ Kant afirma que uma mulher que matasse seu filho recém nascido aparentemente [*so scheint es*] não mereceria a pena de morte e não deveria ser considerada uma homicida, se a criança tivesse nascido no contexto de uma relação ilegítima: tratar-se-ia de um ato de matar [*Tötung*], não de um assassinato [*Mord*] (RL 06: 336). A justificação para essa posição é a de que a criança nascida fora da proteção do casamento se encontra *eo ipso* fora da lei e, portanto, sem proteção jurídica (não é um cidadão, nem sequer um cidadão passivo).¹⁴ Kant fala aqui da criança como se se tratasse de uma coisa: “foi introduzida na comunidade política como que furtivamente (como *mercadoria* proibida), de tal forma que esta pode ignorar sua existência (pois que *legalmente* ela não deveria existir desse modo), conseqüentemente também sua *eliminação*” (RL 06: 336, grifos meus).

Se essa fosse de fato a posição de Kant, significaria que, segundo ele, ninguém possui direito à vida pelo simples fato de ter nascido, de existir como membro da espécie humana. Crianças nascidas no contexto de um casamento legal seriam protegidas pela lei e seus pais não teriam a permissão de matá-las (ou de vendê-las ou de tratá-las como coisas: cf. RL 06: 280 ss.), contrariamente ao que aconteceria com as crianças nascidas fora do casamento. As crianças receberiam plena proteção jurídica somente se fossem nascidas numa situação legalmente definida e regulamentada como o casamento. Por outro lado, Kant não afirma que é lícito matar uma criança nascida fora de um casamento formal, mas somente que a *mãe* pode fazer isso *sem tornar-se um homicida* aos olhos da lei – uma afirmação que estranha, uma vez que em sua época as mães infanticidas eram condenadas à morte (por ex. na Prússia, terra de Kant, pelo *Allgemeines Landrecht*, II parte, XX título, § 887 e 965). Não afirma sequer que a comunidade tem o direito de ignorar o assassinato, mas se limita a observar que ela pode fazer isso (cabe observar que Kant se serve aqui do verbo *kann*, que indica uma possibilidade fatural, e não do verbo *darf*, que indicaria uma permissão). Então, ao que parece, Kant está limitando-se a registrar um fato: as pessoas não consideram um ato desse tipo como um homicídio e preferem ignorá-lo. Mas como é possível isso? Como pode o ato de matar uma criança não ser considerado um homicídio? Kant responde recorrendo à noção de honra. Conforme a visão socialmente dominante, uma mulher que sofre a perda da honra tem o direito de eliminar a causa de tal perda. Matando a criança ilegítima, a mãe elimina a causa da sua vergonha [*Schande*].

Trata-se de um caso muito interessante, uma vez que a criança, contrariamente ao criminoso (cujo caso consideraremos em breve) não fez nada para perder sua dignidade ou humanidade: foi antes a mãe que agiu contra os costumes, engravidando fora do casamento. Por outro lado, a criança não fez sequer algo para preservar sua dignidade inata, pois ainda não pode agir como um agente moral. Parece habitar uma espécie de limbo moral: é já um membro da espécie, mas ainda não é uma pessoa dotada de capacidade de agir moralmente.

Poder-se-ia até duvidar que seja plenamente vivo, se levarmos em conta a definição de vida, que Kant oferece no prefácio da *Crítica da Razão Prática*: “vida é a faculdade, de um ser, de agir segundo leis da faculdade de desejar” (KprV 05: 09). Um recém-nascido possui tal faculdade? Só potencialmente. A criança ilegítima é só *potencialmente* um ser vivo e um agente moral, mas representa *de fato* a perda da honra para a mãe – isso, pelo menos, é o que a sociedade pensava nos tempos de Kant – e, como afirma nosso filósofo, a honra deve ser levada a sério pela lei, *por enquanto*.

Aqui Kant nos surpreende com uma observação quase hegeliana: num outro tempo, mais civilizado e menos bárbaro do que o atual, ter um filho ilegítimo já não será considerado uma razão de vergonha e, portanto, matá-lo será considerado assassinato (lembro, mais uma vez, que o infanticídio *já* era considerado um assassinato pelo lei, pelo menos na Prússia e em outros estados alemães).¹⁵ Até tal tempo chegar, contudo, “o imperativo categórico da justiça penal” (RL 06: 336) deve dobrar-se aos *mores*, aos costumes. Pela mesma razão, Kant afirma que há outro caso, em que matar alguém pode não ser considerado um assassinato: o duelo, que representa a segunda exceção ao princípio do *ius talionis* (pelo qual quem mata deverá ser morto), que rege o direito penal kantiano.¹⁶ Se minha honra foi indevidamente violada por outrem, posso matar em duelo quem me ofendeu. Mais uma vez cabe observar que, para Kant, isso pode ser considerado uma coisa bárbara e incivil, mas, enquanto a honra gozar de tamanha consideração como na sociedade de seu tempo, teremos que aceitar que as pessoas matem em seu nome e que a lei não possua a autoridade necessária para punir tal ato com a morte. Pois, se o direito penal punir essas ações com a pena capital, isso significaria declarar que o conceito de honra (“que *aqui* não é nenhuma ilusão”, como salienta Kant – grifo meu) é “nulo” (RL 06: 336). Segundo Kant, a única possibilidade de sair desse dilema é que o conceito de honra seja modificado até o ponto em que o que hoje vale como uma violação da honra passe a ser considerado menos relevante e, portanto, não possa continuar sendo considerado como uma justificação para o “homicídio *ilegal*” (grifo meu).

A questão da legitimidade de escolher morrer honradamente em vez de viver vergonhosamente encontra a sua primeira resposta: “aqui” (isto é, nesta sociedade e nesta época histórica específica) a honra não é uma ilusão e deve contar. Portanto, é considerado justificado matar e morrer em nome da honra, e se chega até a questionar a autoridade da lei em intervir punindo com a pena capital quem mata por honra. Em certo sentido, estamos perante três posições mutuamente excludentes que se movimentam ao redor dos conceitos de vergonha e desonra e que concernem respectivamente a: escolher a pena de morte, praticar um infanticídio e duelar. Em relação ao primeiro caso, Kant afirma que homens de honra deveriam escolher a morte em vez dos trabalhos forçados, se de fato violaram a lei de boa-fé.¹⁷ Em relação ao infanticídio, Kant afirma que é socialmente aceitável (embora não moralmente justificado) matar uma criança inocente a fim de eliminar a causa da própria desonra. Finalmente, em relação ao duelo, Kant afirma que é socialmente aceitável (mas não moralmente justificado) morrer ou matar em lugar de viver na vergonha.

Essas situações, contudo, são historicamente contingentes e deveriam, antes, ser superadas, pois são expressão de uma época, cuja legislação permanece ainda “bárbara e incompleta” (RL

06: 337), nas palavras de Kant. Portanto, a primeira resposta, pela qual consideramos aceitável que Balmerino escolha a morte somente porque a sociedade atribui um peso excessivo à honra, não pode deixar-nos satisfeitos (além de ser muito trivial). A segunda resposta, pelo contrário, não é diretamente ligada à maneira pela qual Kant trata da honra, como a primeira, mas é mais interessante, pois nos ajuda a entender melhor não somente a conexão entre honra e honestidade, mas também a ligação entre honestidade, dignidade e liberdade.

6. HONESTIDADE, DIGNIDADE, PERSONALIDADE

Na Anotação Geral D, Kant afirma que “não pode haver no Estado nenhum homem sem qualquer dignidade, pois ao menos a de cidadão ele tem; a não ser que por meio do seu próprio crime ele se torne, embora mantido vivo, um mero instrumento do arbítrio de um outro (do Estado ou de outro cidadão)” (RL 06: 329 s.). O criminoso perde, então, sua dignidade de cidadão. Aparentemente, contudo, perde também sua dignidade de ser humano, porque, como afirma Kant, se torna “um mero instrumento do arbítrio de um outro”. Isso significa que, aparentemente, pode ser considerado um mero meio e não um fim em si, e que pode ser transformado em escravo, condenado aos trabalhos forçados (como os patifes da revolta de Balmerino) e “dado” pelo Estado a um cidadão particular, que, evidentemente, pode usá-lo como um instrumento de trabalho (como acontece ainda hoje em países nos quais os presos são obrigados a trabalhar para o Estado, como na China, ou para os proprietários de prisões privadas, como em alguns estados dos EUA). A passagem continua assim:

Quem está nesta última situação [de ser mero instrumento de um outro – A. P.] (o que só pode ocorrer por meio de um julgamento e do direito)¹⁸ é um *escravo* [*Leibeigener*] (*servus in sensu stricto*) e pertence à *propriedade* (*dominium*) de um outro que, por isso, é não apenas seu senhor (*herus*), mas também seu *proprietário* (*dominus*), podendo aliená-lo como uma coisa, usá-lo conforme lhe aprouver (ainda que não para fins vergonhosos) e *utilizar-se* (dispor) *de suas forças*, não incluídos sua vida e os membros de seu corpo.

Como afirma brutalmente Kant, “deixa de ser pessoa”, não simplesmente um cidadão (RL 06: 330). Deixa de ser dono de si mesmo (portanto, deixa de ser um homem de honra) e se torna uma coisa, a propriedade de outro, um mero instrumento nas mãos desse último. Podemos dizer que possui ainda dignidade enquanto ser humano? O que acontece com o direito da humanidade na sua pessoa? O imperativo categórico se aplica ainda a ele? Aparentemente sim, mas somente no que diz respeito à integridade de vida e corpo e à proibição de usar o escravo para fins vergonhosos – o que, contudo, parece ser mais uma obrigação do proprietário para consigo mesmo, isto é, um dever perfeito do tipo discutido por Kant no § 7 da *Doutrina da Virtude* (TL 06: 424 ss.). Sob todo outro ponto de vista, o criminoso se torna uma mera coisa e seu proprietário pode usá-lo a seu bel prazer.

Essa não é única circunstância na qual um indivíduo se torna dependente de outro e pode ser comparado a uma coisa. Isso acontece também em relação às crianças e aos criados. No § 29, falando da relação entre pai e filhos, Kant afirma que ela obedece a “um direito pessoal de tipo real” (*ein auf dingliche Art persönliches Recht*), que autoriza o pai a controlar

completamente os filhos e, no caso em que esses fujam de casa, “a apoderar-se deles *como coisas* (*animais domésticos extraviados*) e prendê-los” (RL 06: 282; grifo meu). A ideia de animais extraviados parece ter inspirado Kant também quando escreve que, se um criado fugir da casa do seu chefe, este “pode, por arbítrio unilateral” (ou seja, sem pedir a permissão de um tribunal) “trazê-lo para o seu poder” (RL 06: 283). Em outras palavras, pode ir atrás dele, prendê-lo e trazê-lo de volta para casa como se fosse um cavalo foragido. No que diz respeito aos criados, Kant observa que ninguém pode obrigar-se por meio de contrato a uma forma de dependência absoluta e que um homem que se compromete “com outro (em troca de salário, alimentação ou abrigo) mediante um contrato de locação (*locatio conductio*) a prestar-lhe certos serviços” se torna “um mero súdito (*subiectus*), não um escravo (*servus*)” dele (RL 06: 330). Contudo, através desse contrato, o “súdito” perde quase completamente sua liberdade exterior, como aparece claro em outra passagem, na qual trata da questão, a saber, o § 30, no qual se fala dos criados contratados por um chefe de família. Nesse caso, o criado “pertence” a esse último “e, no que diz respeito à forma (ao estado de posse), pertence-lhe certamente como que por direito real” – no original alemão: *nach einem Sachenrecht*, ou seja, literalmente, “conforme um direito relativo a coisas” (RL 06: 283).

Crianças e criados mantêm, porém, sua dignidade e não podem ser considerados como meras coisas. Os pais e o chefe da família não podem dispor deles a seu bel prazer. O direito do pai e do chefe de família sobre eles é ainda um “direito pessoal”, ainda que seja “de tipo real”. Portanto, é um caso completamente diferente “do direito de propriedade em relação àquele que através de um delito foi privado de sua personalidade” (RL 06: 283; tradução modificada). Como se vê, o criminoso não perde somente sua dignidade de cidadão, mas sua personalidade [*Persönlichkeit*].

Essas observações sobre a perda de dignidade e personalidade do criminoso podem nos ajudar a elaborar uma segunda resposta à questão da legitimidade de escolher a morte em vez de uma vida sem honra. Kant parece ser coerente ao afirmar que em *certas condições sociais e históricas* é legítimo preferir morrer ou até matar a viver na vergonha. Como vimos, contudo, Kant não cede completamente à preeminência que sua sociedade atribuía à honra, pois considera isso um sinal de tempos bárbaros e ainda não desenvolvidos. A centralidade da honra, porém, é coerente com a ideia de que a dignidade não é uma qualidade inata que possuímos pelo fato de termos nascido: ela tem antes a ver com nossa capacidade de agir como sujeitos morais e com a maneira em que conduzimos nossa vida. Isso é coerente também com a reinterpretação do princípio *honeste vive*, que para Kant significa, basicamente, “seja um sujeito jurídico!”. Para ser um possível titular de direitos e de deveres, o indivíduo deve afirmar sua dignidade através de suas ações honestas.

Desse ponto de vista, torna-se claro por que homens honrados como Balmerino escolheriam a morte antes de se submeterem aos trabalhos forçados e a uma vida como meros instrumentos nas mãos de outros. Já que agiram de boa-fé (*bona fide*, ou seja, *ehrlich*, honesta e honradamente), eles mantêm sua honra, embora tenham cometido um crime capital. Assim, ainda que sejam condenados à morte, não perdem sua honra e dignidade – contrariamente ao que aconteceria se fossem condenados aos trabalhos forçados. O que podemos aprender,

então, analisando o caso de Balmerino, é que há mais em jogo do que a honra, a honestidade legal ou a própria vida: aquilo de que se trata aqui é a personalidade, junta com a dignidade e a liberdade.¹⁹ Para melhor entender este ponto, analisaremos agora as ocorrências dos conceitos de honra e honestidade na *Doutrina da Virtude* e a definição de liberdade exterior oferecida por Kant na *Doutrina do Direito*.

7. HONRA E HONESTIDADE NA *DOUTRINA DA VIRTUDE*

As referências à honra na *Doutrina da Virtude* são muito escassas, mas relevantes para nosso assunto. Já mencionei a primeira, que liga, significativamente, o amor à honra à honestidade interna (*honestas interna*) e à liberdade interna. A segunda referência se dá nos §§ 42 e 43, nos quais Kant fala dos vícios da soberba e da maledicência. A soberba é definida como um tipo de ambição (*Ehrenbegierde*, ou seja, literalmente, desejo de honra) “segundo a qual exigimos dos demais homens que se menosprezem em comparação conosco”. Deve ser distinguida do orgulho, “entendido como amor à honra [*Ehrliche*]” (TL 06: 465). O soberbo busca honra mas, ao mesmo tempo, trata com desprezo as mesmas pessoas das quais espera obter reconhecimento. Tal atitude não é somente injusta, é tola. Mais precisamente: denota estupidez [*Torheit*] e “até mesmo loucura” [*Narrheit*].²⁰ O vício da maledicência consiste na “premeditada propagação (*propalatio*) daquilo que diminui a honra de outrem” (TL 06: 466).

No caso da maledicência, a honra corresponde evidentemente à boa reputação que fora tratada no mencionado § 35 da *Doutrina do Direito* (RL 06: 295). No caso da ambição, a honra é vista antes como algo que devemos nos esforçar para obter e que depende do reconhecimento dos outros. O orgulho é definido aqui como “a preocupação em não ceder nada de sua dignidade humana em comparação com outros” (TL 06: 465), ao mesmo tempo em que se respeita a honra dos outros (quando não há esse respeito, o sujeito está comportando-se com soberba). Mais uma vez, a honra está ligada à dignidade e esta é entendida como algo que pertence ao indivíduo enquanto ser humano (“dignidade humana”). Contudo, indivíduos podem perder sua honra e sua dignidade, como vimos, e podem até perder sua personalidade, tornando-se coisas. Como podemos conciliar esta visão com aquela expressada por Kant em suas obras de ética, nas quais os seres humanos possuem dignidade enquanto autores autônomos da lei moral? O criminoso perderia também *esta* dignidade e cessaria de ser um membro autônomo do Reino dos Fins?

Em minha opinião buscaríamos em vão uma resposta a essa questão na *Metafísica dos Costumes*. Uma razão para isso pode ter a ver com a circunstância de que em obras como a *Fundamentação* e a segunda *Crítica* os indivíduos são vistos primariamente como seres racionais, como *homines noumena*, que são movidos pela razão e são autores autônomos da lei moral, e só secundariamente como *homines phaenomena*, que são movidos pelas paixões e se submetem com renitência à lei moral. Em ambas as partes da *Metafísica dos Costumes*, pelo contrário, Kant se refere ao ser humano como *homo phaenomenon*, como alguém que tenta satisfazer suas carências e seus desejos (na *Doutrina do Direito*) e se esforça para organizar sua vida conforme à lei moral (na *Doutrina da Virtude*). Enquanto a primeira tentativa implica

lidar com as carências e os desejos dos outros, de modo que a tarefa principal consiste em coordenar o próprio arbítrio com o dos outros (conforme a definição kantiana do direito), a segunda tentativa leva a uma luta perpétua do indivíduo para controlar seus motivos e suas paixões, isto é, para desenvolver virtudes que ajudem a fazer da lei moral a máxima habitual de ação. Em ambos os casos, a honra tem a ver com a afirmação do próprio valor como agente e ator legal e moral. Conforme a divisão sistemática e arquitetônica oferecida por Kant na “Introdução à Metafísica dos Costumes”, os dois aspectos deveriam permanecer separados, mas – como vimos – a perda da honra legal, isto é, da personalidade jurídica, pode levar, no caso do criminoso, à perda da honra moral e, portanto, da personalidade em geral. Essa é uma conclusão perturbadora e pode ser entendida somente se levarmos em conta a definição de liberdade exterior que Kant oferece na *Doutrina do Direito*. Isso nos ajudará a perceber que a preservação da vida é ligada à preservação da honestidade jurídica.

8. A LIBERDADE E A VIDA DEVEM SER MERECIDAS

Kant afirma (RL 06: 237) que há somente um único direito inato, a saber, a liberdade. Não fala em um direito à liberdade, mas define a própria liberdade como um direito – o que é muito estranho.²¹ Em seguida, introduz algumas qualidades dessa liberdade. A primeira é a igualdade inata relativamente a os outros sujeitos legais, isto é, “a independência que consiste em não ser obrigado por outrem senão àquelas coisas a que também reciprocamente se pode obrigá-los” (RL 06: 237), que corresponde à definição da honestidade jurídica em termos de “afirmar na relação com os outros o seu próprio valor como o de um homem”, que fora mencionada em conexão com o *honeste vive* (RL 06; 236). A segunda qualidade é a “de ser seu próprio senhor (*sui iuris*)” (RL 06: 238), que se refere à proibição da autoescravidão implícita na regra *honeste vive*. A terceira qualidade é a “de ser um homem íntegro (*iusti*)” (RL 06: 238), que também se refere ao *honeste vive* e à correspondente *lex iusti* (RL 06: 237). Essa última qualidade é particularmente interessante para nosso assunto. Depende da circunstância de que o indivíduo não pode ter cometido nada de ilegal ou incorreto “anteriormente a qualquer ato jurídico” [*vor allem rechtlichen Akt*] (RL 06: 238). Podemos concluir que cada indivíduo nasce como sujeito legal íntegro, como *iustus*, isto é, como um homem honesto (do ponto de vista legal). Para permanecer *iustus*, deve limitar-se a não praticar nenhum ato contrário à lei. Somente assim, isto é, ao não cometer nenhum ato injusto, manterá sua honestidade, sua honra e sua liberdade, já que a honestidade inata é um elemento essencial dessa última.²² Violando a lei, o sujeito perde todas essas qualidades; além disso, ele perde dignidade e personalidade (a única exceção seria a do homem honrado que viola a lei de boa-fé); e, naturalmente, pode perder a vida, se seu crime é punido com a pena capital.

Naturalmente, a liberdade que perdemos agindo ilegalmente é a liberdade exterior, que é nosso único direito inato, não a liberdade interior, ou seja, nossa autonomia moral, a capacidade de ser legisladores no Reino dos Fins. Enquanto a autonomia moral pertence à nossa natureza de seres racionais, de *homines noumena*, a liberdade externa nos pertence enquanto *homines phaenomena* e não é essencial à nossa natureza: podemos perdê-la justamente ao usá-la de forma incorreta. Contudo, perdendo a própria liberdade exterior e a própria dignidade como

cidadão, perdemos não somente nossa personalidade legal (tornando-nos escravos de outros), mas também nossa personalidade em geral (tornando-nos meros instrumentos, isto é, coisas), como vimos.

Deveríamos fazer uma distinção que Kant não opera explicitamente, mas que parece aceitar implicitamente. É possível ser um *Mensch*, um ser humano, em dois sentidos diferentes: primeiro, como membro da espécie, segundo, como alguém que possui dignidade por causa da humanidade [*Menschheit*] na sua pessoa. Se Kant tivesse usado a expressão “direitos humanos” em seu significado atual, tê-la-ia aplicado aos seres humanos no segundo sentido. São direitos que pertencem a um ser humano não pelo simples fato de ter nascido como membro da espécie, mas pelo fato de possuir humanidade. Ora, um ser humano não pode deixar de ser um membro da espécie (exatamente como não pode perder sua autonomia moral), mas pode perder sua humanidade e sua dignidade (como pode perder sua liberdade exterior). Contrariamente à pertença à espécie, humanidade é algo que temos que manter através de nossas ações. Depende do que fazemos e do tipo de pessoa que nos tornamos através de nossos atos. Se agirmos de maneira incorreta e injusta, podemos perdê-la e, ao perdê-la, podemos perder nossos direitos *humanos* – inclusive o direito à vida e o direito de sermos senhores de nós mesmos. É verdade que nossa “personalidade inata” proíbe que um indivíduo possa ser “manipulado como mero meio para os propósitos de um outro”, mas se ele for “considerado punível” por um crime cometido, então a proibição decai (RL 06: 331).

O mesmo vale para a vida. Longe de ser o objeto de um direito absoluto, intangível e fundado em nossa dignidade inata, a vida tem a ver com nossa capacidade de sermos agentes jurídicos e morais. Dignidade e vida são algo que devemos manter por meio de uma vida irrepreensível, portanto, algo que devemos merecer através de nossas ações. Assim, a própria dignidade se fundamenta em nossa capacidade de agir, exatamente como a vida possui valor somente por ser a condição necessária para agirmos moralmente (na esfera jurídica e na esfera ética). Essa pode parecer uma conclusão perturbadora para nossa visão tradicional da filosofia kantiana. Por outro lado, abre espaço para uma interessante discussão sobre a dignidade e o direito à vida que pode ir além da mera exegese kantiana.²³

BIBLIOGRAFIA:

ALIGHIERI, Dante (1979), *La Divina Commedia: Inferno*. Firenze: Le Monnier.

ANDERSON, Elizabeth (2008), “Emotions in Kant’s Later Moral Philosophy: Honor and the Phenomenology of Moral Value”, in *Kant’s Ethics of Virtue*, edited by Monika Betzler, Berlin: De Gruyter, pp. 123-145.

ATKINS, E. Margaret (1991), “Introduction”. In CICERO, Marcus T., *On Duties*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. ix-xxviii.

BAYEFSKY, Rachel (2013), “Dignity, Honour, and Human Rights: Kant’s Perspective”, *Political Theory*, 41:6, pp. 809-837.

CICERO, Marcus T. (1783), *Abhandlung über die menschlichen Pflichten*, Übersetzung und Kommentar von Christian Garve, Breslau: Korn.

- _____ (1873), *Von den Pflichten*, Übersetzung von Raphael Kühner, Stuttgart: Hoffmann.
- _____ (1991), *Von den Pflichten*. Übersetzung von Harald Merklin, Frankfurt a. M.: Insel.
- _____ (1999), *Dos deveres*, tradução de Angélica Chiapeta, São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- GRIMM, Jacob; GRIMM Wilhelm (1854), *Deutsches Wörterbuch*. Leipzig: Hirzel.
- HOBBS, Thomas (1996). *Leviathan*. Edited by Richard Tuck, Cambridge: Cambridge University Press.
- KANT, Immanuel (2013), *Metafísica dos Costumes*, tradução de Clélia A. Martins (*Doutrina do Direito*), Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof (*Doutrina da Virtude*), Petrópolis: Vozes.
- _____ (2003), *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, tradução de Rodrigo Naves e Ricardo Terra. São Paulo: Martins Fontes.
- _____ (2016) *Crítica da razão prática*, tradução de Monique Hulshof, Petrópolis: Vozes.
- KÖNIG, Helmut (1992), *Zivilisation und Leidenschaften. Die Masse im bürgerlichen Zeitalter*, Reinbek bei Hamburg: Rowolth.
- KORD, Susanne (2009), *Murderesses in German Writing 1720-1860. Heroines of Horror*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LAVAQUE-MANTY, Mika (2006), “Duelling for Equality: Masculine Honor and the Politics of Dignity”, *Political Theory*, 34:6, pp. 715-740.
- _____ (2007), “Response to Livingston and Soroko”, in *Political Theory*, 35:4, pp. 502-507.
- LIVINGSTON, Alexa; SOROKO, Leah (2007), “From Honor to Dignity and Back Again: Remarks on LaVaque-Manty’s ‘Duelling for Equality’”, in *Political Theory*, 35:4, pp. 494-501
- MACHIAVELLI, Niccolò (1976), *Il Principe e le Opere Politiche*, Milano: Garzanti.
- PINZANI, Alessandro (2005), “Der systematische Stellenwert der pseudo-ulpianischen Regel in Kants *Rechtslehre*”, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 59, pp. 71-94.
- _____ (2017), “Wie kann äußere Freiheit ein angeborenes Recht sein?”, in *Aufsätze zu Kants Metaphysik der Sitten*, herausgegeben von Carola Freiin von Villiez und Jean-Christophe Merle, Berlin: de Gruyter (no prelo).
- _____; SANCHEZ MADRID, Nuria (2016), “The State Looks Down. Some Reassessments of Kant’s Appraisal of Citizenship”, in *Kant and Social Policies*, edited by Andrea Faggion, Alessandro Pinzani and Nuria Sanchez Madrid, London: Palgrave Macmillan, pp. 25-47.
- SENSEN, Oliver (2011), *Kant on Human Dignity*, Berlin: De Gruyter.
- STELL, Lance K. (1979), “Duelling and the Right to Life”, in *Ethics*, 90:2, pp. 7-26.
- ULEMAN, Jennifer (2000), “On Kant, Infanticide, and Finding Oneself in a State of Nature”, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 54:2, pp. 173-195.
- ZUNKEL, Friedrich (1975), “Ehre, Reputation”, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, herausgegeben von Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck, Stuttgart: Klett-Cotta, vol. 2, pp. 1-63

ABSTRACT: This paper discusses some central notions of Kant's *Metaphysics of Morals*. It claims that – although they are innate – dignity, external freedom and life are not something that ought to be granted unconditionally to individuals; rather individuals themselves should prove that they deserve to keep them, by acting in such a way that allows them to maintain their innate honesty and honour. In order to defend this interpretation, the paper analyses especially the connection between these two last concepts (in German: *Ehre* and *Ehrbarkeit*) both in the Doctrine of Law and in the Doctrine of Virtue.

KEYWORDS: Kant, honour, honesty, Metaphysics of Morals.

NOTAS / NOTES

1 **Alessandro Pinzani** is professor for Ethics and Political Philosophy at the UFSC, Florianópolis (Brazil). He is leader of the *Centro de Investigações Kantianas* (Kantian Research Center) and authors among others of *Diritto, politica e moralità in Kant* (with Maria Moneti, Milano, 2004), *An den Wurzeln moderner Demokratie* (Berlin, 2009) and many articles on Kant's practical philosophy.

2 Agradeço a Fernando Coelho a revisão linguística do texto. As citações das obras de Kant são indicadas, como de praxe, pelo volume e número de página da edição da *Akademie*. As traduções utilizadas são as indicadas nas referências bibliográficas.

3 Nos últimos anos houve um interesse crescente pelo tema da honra em Kant (cf. Uleman 2000, La Vaque-Manty 2006 e 2007, Livingston & Soroko 2007, Anderson 2008, Bayefsky 2013).

4 Em seguida me servirei em particular da análise de Friedrich Zunkel (1975) e do dicionário alemão dos irmãos Grimm (1854).

5 Assim, por exemplo, Raphael Kühner (Cícero 1873, p. 184).

6 Assim, por exemplo, Harald Merklin (Cícero 1991, p. 245).

7 Permito-me remeter a Pinzani 2005.

8 Kant usa várias vezes o adjetivo *ehrlich* em conexão com a posse ou com a pessoa do possuidor (por ex. RL 06: 292, 300 ss., 364). Em todos esses casos, o termo traduz explicitamente a expressão latina *bona fide*.

9 Sobre essa questão ele é muito rígido, a ponto de excluir praticamente a possibilidade da graça (RL 06: 337). O soberano pode ser clemente somente no caso de uma injustiça feita a ele, não de crimes cometidos contra seus súditos. Portanto, o homicídio é excluído dos crimes para os quais é possível a graça, já que o soberano que deveria ser clemente estaria morto, enquanto vítima do crime em questão.

10 Naturalmente, Balmerino tinha sido condenado à morte como Sêneca, mas, ao contrário do filósofo romano, de forma justa e legal, através de uma sentença. Isso, contudo, não é relevante no presente contexto.

11 Naquele caso, Kant se serve do clássico exemplo de Carnéades, o de dois sobreviventes de um naufrágio que tentam salvar-se agarrando-se a uma prancha, na qual há espaço somente para um deles. Segundo Kant, é impossível proibir legalmente que um empurre o outro para a água, pois, se ele não fizer isso, irá certamente morrer. A ameaça da pena, ainda que seja a maior possível (isto é, a pena de morte, que, em circunstâncias normais, deveria detê-lo de matar alguém), não teria efeito nenhum e, portanto, o direito não teria nenhum poder sobre o homicida. Por essa razão, segundo Kant, esse é um caso muito peculiar que não pertence propriamente à *Doutrina do direito*: as pessoas envolvidas se encontram numa situação de vida ou morte, na qual o direito é impotente. É como se ele tivessem recaído no estado de natureza. Isso não significa, contudo, que o que empurra o outro para a água não mereça ser punido. O fato de que ele não pode ser impedido de agir daquele modo por nenhuma ameaça legal não significa que não esteja agindo injustamente. Não é por acaso que Kant fala aqui de um “direito presumível” (RL 06: 235). Digamos que ele distingue aqui entre a dimensão objetiva e a subjetiva da afirmação pela qual eu estaria autorizado a matar alguém a fim de salvar minha vida. A dimensão subjetiva se refere ao fato acima mencionado de que nenhuma ameaça legal pode deter-me, pois a mais poderosa (a ameaça de morte por mão do carrasco) me promete exatamente o que encontraria de qualquer maneira, pois, se eu não matar o outro, eu me afogaria. Além disso, a pena de morte é incerta (quem poderia denunciar-me, se eu for o único sobrevivente?), enquanto o afogamento é certo. Portanto, subjetivamente, me considero autorizado a matar o outro. Sou *eu* que autorizo a *mim mesmo*. A dimensão objetiva se refere ao direito, o qual não pode tolerar que mate um inocente para salvar minha vida. Portanto, não existe um direito de necessidade.

12 A tradução brasileira se limita a traduzir “verleitet” como “conduz”.

13 Sobre o assunto ver Kord 2009, p. 121 ss. Kord escreve: “Sedução e, durante a segunda metade do século, infanticídio podem ser chamados sem dúvida os temas mais populares na literatura alemã do século XVIII de autoria masculina”. Mas as mães infanticidas são sempre punidas com a morte (por ex. Evchen em *Die Kindermörderin* de Heinrich Leopold Wagner, Marie em *Zerbin* de Johann Michael Reinhold Lenz e, a mais conhecida de todas, Gretchen no *Fausto* de Goethe). Enquanto na literatura dos séculos anteriores a sedução leva geralmente a situações cômicas e oferece rico material para as comédias, no século XVIII acontece

uma mudança conceitual: quando uma moça sem experiência dá seu consentimento a atividades sexuais pré-matrimoniais, esse escorregão, “que, até o século XVIII, era resolvido facilmente por meio de um casamento, leva agora a uma perda da ‘honra’ e a um fortíssimo sentimento de vergonha que leva, inevitavelmente, à morte”. Como o autor salienta, “o tema do infanticídio atraiu a atenção de filósofos e de reformadores jurídicos, bem como de escritores”, muitos dos quais “eram ou tinham sido estudantes de direito” (Kord 2009, p. 122). Cabe salientar que o *Allgemeines Landsrecht* prussiano dedicava uma seção muito longa ao infanticídio e aos atos ligados a ele, prescrevendo punições muito severas – na maior parte dos casos a pena de morte (ALR, II. Teil, XX. Titel, §§ 887-991).

14 Sobre a distinção entre cidadão ativo e passivo em Kant ver Pinzani e Sanchez 2016.

15 No drama *Die Kindermörderin* (A infanticida) de Heinrich Leopold Wagner, cuja ação se passa em Strasburgo e nos seus arredores, um juiz afirma, no sexto ato, que “a lei que condena a infanticida é clara e há muito anos não admite exceções”.

16 Sobre este assunto ver Stell 1979, p. 20 ss.

17 Poderíamos nos perguntar se esse seria também o caso de Sêneca, que se matou para antecipar a “injusta condenação à morte” por parte do seu imperador Nero (TL 06: 423): preferiu um suicídio honroso a uma execução indigna? Essa questão casuística tem que permanecer sem resposta, como tantas outras na *Doutrina da Virtude*.

18 Isso exclui a possibilidade da autoescravidão: é possível ser condenado à escravidão, mas não é lícito fazer de si um escravo.

19 A relação entre honra e dignidade foi analisada, entre outros, por Anderson 2008 and Bayefsky 2013.

20 Mary Gregor chama a atenção para a distinção feita por Kant na *Antropologia* entre ser estúpido [*Tor*] e louco [*Narr*] (Anth. 07: 210).

21 Permito-me remeter a Pinzani 2017.

22 Isso mostra que a Doutrina do Direito é uma doutrina dos deveres (jurídicos) e não dos direitos, já que afirma o que um indivíduo deveria fazer para manter sua liberdade inata. Mais uma vez, permito-me remeter a Pinzani 2017.

23 Uma tentativa excelente nessa direção foi realizada por Oliver Sensen em relação ao conceito de dignidade (Sensen 2011).¹

Recebido / Received: 21.08.16

Aprovado / Approved: 26.10.16