

# Podemos censurar moralmente os outros?<sup>1</sup>

Juan A. Bonaccini<sup>2</sup>

**Resumo:** Partindo do fato de que fazemos juízos de valor moral, censurando ou elogiando as ações ou decisões dos outros, mostra-se primeiro que fazer tais juízos pressupõe contar com um critério de imputabilidade capaz de estabelecer sob quais condições uma ação ou decisão pode ser considerada moral ou imoral. Argumenta-se então que o melhor critério existente parece ser a fórmula kantiana do imperativo categórico, e explica-se como e por quê. Defende-se a seguir que mesmo este critério não é capaz de justificar nossas censuras ou elogios, e que isso não representa qualquer prejuízo para a filosofia moral kantiana, assim como não o representa para a filosofia moral tradicional. Sugere-se no fim que nossas habituais censuras, face à ausência de um critério justificável de imputabilidade externa, parecem decorrer de preferências subjetivas.

É sabido que o dia-a-dia nos confronta com uma série de juízos de valor. Tanto somos objeto de censuras e elogios, quanto temos também o hábito de julgar encomiáveis ou censuráveis as ações dos outros. Todas as pessoas costumam via de regra falar bem ou mal de outras pessoas para ajuizar a sua conduta – e geralmente falam mal. Se alguém faz algo que não parece ser correto, em seguida é censurado por isso. Assim, se o senhor que mora na esquina chegar a sua casa de madrugada embriagado, a vizinhança irá criticá-lo; e o mesmo ocorrerá à sua mulher se sair sozinha sábado à noite. Analogamente, se um amigo não realiza as nossas expectativas de reciprocidade, julgamo-lo indigno de nossa amizade; e se alguém fala mal de uma pessoa, mas é cortês na sua frente, não consideramos que mereça nossa confiança. E assim por diante.

Aparentemente formulamos esses juízos porque nos parece que tais ações são más, incorretas ou injustas, ou simplesmente contrárias ao dever moral de respeitar os nossos congêneres do mesmo modo que gostaríamos que nos respeitassem. Em fim, em qualquer um dos casos, porque nos parecem censuráveis.

O ponto é que todos os juízos de valor que constituem censuras morais, e que todos fazemos (muito embora não nos agrada muito ser objeto deste tipo de censuras por parte de outros), pressupõem o que vou denominar um critério de censura. Numa palavra: quem julga moralmente pressupõe estar de posse de um padrão de medida pelo qual é capaz de

---

<sup>1</sup> Versões deste trabalho foram apresentadas na *X Semana de Filosofia* (Natal, abril de 2000) e no *3º Congresso Kant Brasileiro* (Itatiaia, Rio de Janeiro, novembro de 2001). Agradeço a alguns membros da audiência pelos comentários e críticas, especialmente a Oscar F. Bauchwitz, Markus Figueira da Silva, Marcos Lutz Müller, Darlei Dall'Agnoll, Mario Caimi, Daniel Pérez e Luís Portela.

<sup>2</sup> Doutor em Filosofia (UFRJ/Freiburg i. Br.), Professor do Departamento de Filosofia e Vice-Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal/RN, Brasil.

reconhecer ações imorais e distingui-las de ações morais. Todo aquele que emite juízos sobre a vida ou as ações de uma pessoa qualquer pretende tacitamente estar de posse de um critério claro e seguro para discernir as ações moralmente censuráveis das outras ações. O problema todo é que pressupor a posse de um bom critério não é o mesmo que estar em condições de oferecê-lo e justificá-lo publicamente, o que por sua vez pode fazer com que uma censura se revele como uma mera acusação infundada.

De fato, a maioria das pessoas emite juízos morais de censura; porém, toda vez que alguém é indagado acerca do critério de censura, ou seja, acerca das boas razões que possui para censurar a conduta de uma determinada pessoa, sempre apela em última instância para uma pretensa “evidência” que está longe de ser trivial: alega que censura esta ou aquela pessoa, esta ou aquela ação, este hábito ou aquele ato, “porque é incorreto”, “porque atenta contra os bons costumes”, “porque infringe as leis de Deus”, “porque sente que é errado”, etc.

Primeira consequência: afirmar isto significa admitir implicitamente que em princípio não se é capaz de oferecer um bom critério para distinguir o censurável do que não o é, uma vez que diferentes pessoas, grupos, épocas ou culturas poderiam considerar de modo muito diferente “isso” que a pessoa em questão “sente que é errado”, ou seria “incorreto”, ou atentaria “contra os bons costumes”, ou contra “as leis de Deus”. Poder-se-ia achar exatamente o contrário, e não é difícil imaginá-lo porque é o que acontece todos os dias: ninguém parece estar em condições de demonstrar que aquilo que acha moralmente errado é de fato errado para todos. E não parece haver nenhuma razão pela qual devêssemos preferir uma ou outra consideração em detrimento das outras. Todo mundo sabe que nem tudo que é bom, justo ou correto para mim é necessariamente bom, justo ou correto para os outros. Porém, admitir um critério moral que só servisse para mim, meu grupo ou minha cultura, e censurar moralmente os outros com base nele, seria tão patético (de tão injustificado) como jurar que os japoneses são imorais porque comem peixe cru ou confessar que todos os russos são imorais porque não usam bermudas e vestem casacos grossos.

A segunda consequência que podemos deduzir é que um bom critério seria aquele que pudesse ser exposto, discutido e aceito publicamente por todos. Um bom critério,

---

portanto, seria aquele que fosse universal. Porém, para ser um bom critério não é suficiente que um critério seja universal; ainda é preciso que seja seguro. Pois de que serviria um critério que todos compreendessem com clareza e aceitassem formalmente na hora de ser indagados, mas não aplicassem na hora de censurar ou elogiar esta ou aquela pessoa por suas ações? De que serviria um critério que fosse considerado justificado mas não fosse moralmente obrigatório? Naturalmente, de nada; e sua universalidade seria ociosa. Logo, o critério não pode ser inventado: pois como poderíamos inventar um critério universalmente justificado para todos sem que isso implicasse abrir mão da liberdade de decisão e escolha? Como poderíamos convencer todos a seguirem o nosso critério, sem limitar com isso a sua liberdade? Parece impossível, e talvez por isso as leis inventadas para todos precisem da polícia e do exército, porque só podem ser cumpridas sob uma coerção externa, da mesma maneira que certas regras particulares que são estabelecidas em certos bairros das grandes metrópoles são garantidas com base no medo da punição que impõem os bandidos, as gangues, etc.

Um critério só poderia ser claro e universal (ao ponto de poder ser compreendido imediatamente por todos), e ainda seguro, firme, somente se já fosse um critério que desde sempre todos aplicassem, mesmo sem saber, necessariamente. Mas de tal modo que esta necessidade não fosse uma obrigação externa como as coerções legais ou as ameaças de certos grupos. Daqui decorre a terceira consequência: a tarefa da filosofia moral não deve nem poderia consistir jamais em criar ou impor novos critérios, mas bem antes, como Kant ensinava<sup>3</sup>, em esclarecer os que já temos e desde sempre aplicamos sem saber - se é que eles existem! Mas isso não torna a nossa tarefa mais fácil. Posto que se é possível censurar moralmente os outros, isto somente faz sentido quando a censura é moralmente justificada, a saber, quando ela se funda num critério que vale obrigatoriamente para todos. Mas qual o critério? Esse é todo o problema.

Uma coisa é certa e quase todo mundo o sabe, até porque todo nosso aparato jurídico ocidental funciona com base nessa premissa: só pode ser imputado por ato ou omissão aquele que é responsável por suas ações, o que por sua vez significa admitir que somente podemos censurar ações nas quais o agente em questão foi livre e não compelido externamente a agir desta ou daquela maneira. De modo que, ao que tudo indica, se por

---

<sup>3</sup> *Kritik der praktischen Vernunft*, Vorrede, A16, Fussnote.

ventura existisse um critério para medir a moralidade de nossas ações, para que ele fosse universal, válido para todos, e necessário, i. é, obrigatório para todos, mas de tal modo que todos se vissem compelidos a adotá-lo sem que isso significasse limitar a sua própria liberdade, parece que sua universalidade e necessidade só poderia se basear na liberdade que todos cremos que temos ou deveríamos ter para decidir sobre as nossas ações. Porque se nossas ações somente são imputáveis quando somos responsáveis por nossos atos, e se somente somos responsáveis por nossos atos quando agimos de livre e espontânea vontade, e não coagidos por quaisquer condicionamentos extrínsecos a nossa pessoa, então parece que só poderíamos ser censurados quando agíssemos de tal modo que pudéssemos ter agido de outra forma e não obstante decidimos escolher essa ação (ou omissão) que está sendo censurada por atentar contra nossa própria liberdade. Caso contrário ninguém poderia nos censurar.

Agora bem, disso decorrem duas coisas: primeiro, que só poderíamos censurar os outros sob a condição de que fossem livres, e segundo, que só temos o direito de censurá-los de fato se contamos com boas razões para crer que sejam livres: isto é, que o critério de censura moral pressupõe um critério capaz de discriminar ações livres de ações sob coerção. Numa palavra, se só podemos censurar ações desempenhadas por seres livres, parece que há uma relação intrínseca entre moralidade e liberdade.

Ora, os antigos sabiam disso. Um grego não era tanto pio ou pecador, moral ou imoral, quanto *livre ou escravo*. Praticamente toda a ética antiga se funda no princípio da autarquia, que consiste na autonomia racional da vontade sobre as paixões. Há um fim último a ser alcançado que é caracterizado como o bem viver, a felicidade, o bem supremo, a sabedoria, a imperturbabilidade da alma, etc., e a condição de alcançá-lo consiste no exercício da virtude. Mas o exercício da virtude, em última instância, coincide com o domínio das paixões, que pressupõe a autonomia da razão, a possibilidade de deliberar acerca do que devemos fazer ou omitir e de escolher o que é mais sábio para atingir o sumo bem buscado. Aristóteles, por exemplo, admitia que o fim último da vida humana é a felicidade (*eudaimonía*), mas ensinava que a condição suprema que devia ser satisfeita para alcançá-la era a virtude. Assim definia um critério bastante seguro para discernir ações virtuosas de ações indignas desse nome: ter a disposição (*héxis*) de deliberar previamente (*prohaireo*) em busca da justa medida para cada ação ou omissão, ponto arquimédico de

equilíbrio entre o excesso e a falta. Todavia, a solução de Aristóteles não nos ajudaria muito aqui, posto que o próprio Aristóteles confessa que cada um possui o seu ponto de equilíbrio, e o que para mim pode ser excesso, pode ser falta para meu vizinho; de modo que a justa medida, que varia de indivíduo para indivíduo segundo as circunstâncias de caráter, natureza, condição social, etc., não nos pode servir como um bom critério para censurar os outros. O que em mim seria virtuoso, nos outros poderia ser um vício.

Kant, por sua vez, tornou-se injusta e erroneamente conhecido como um grande crítico dos antigos tão-somente por considerar que o problema central da ética não consiste em elucidar o que é o bem em sentido absoluto e identificá-lo com a felicidade, mas em mostrar que existe uma lei moral que se impõe a todo ser racional livre como um dever incondicional, e cuja só observância, por respeito e não por formalidade ou temor das conseqüências, nos torna dignos merecedores da felicidade. O que significa dizer que o problema não é o de saber se devemos ou não ser felizes, ou em que consiste a felicidade, mas antes no fato de que do ponto de vista moral precisamos *merecer* ser felizes. E nisto, que para muitos tem sido a diferença fundamental entre a ética antiga e a ética kantiana, curiosamente, concordam Kant e os antigos<sup>4</sup>: em que todo o problema reside nas condições unicamente sob as quais merecemos ser felizes. Aristóteles, Platão, Zenão, Epicuro, Epíteto, ainda que concebam a felicidade e a virtude cada um a seu modo, têm uma única resposta: a virtude é a condição da felicidade, pois não pode ser feliz quem não é virtuoso. Kant também tem uma resposta análoga: a virtude reside cumprir com nosso dever enquanto seres racionais livres e obedecer à lei moral. Em ambos os casos se aceita que *é preciso merecer ser feliz*; em ambos os casos se parte do pressuposto de que há uma conexão inexorável entre moralidade e liberdade; e por fim, em ambos casos se considera que só há liberdade no domínio das paixões, o que Kant denominará a observância do dever que nossa razão nos impõe independentemente de toda e qualquer inclinação, e mesmo em detrimento dela.

A pergunta que se impõe agora é a de saber se com tantos pontos de contato entre a ética kantiana e a ética antiga teremos ocasião de encontrar em Kant um critério seguro para censurar moralmente os outros, uma vez que os antigos aparentemente interditavam

---

<sup>4</sup> I. Kant. *Lectures on Ethics* (1775-1780). Transl. by L. Infield, Indianapolis, Hackett, 1980, p. 6.

esta possibilidade. Para respondê-la é preciso retomar a reflexão onde paramos, a saber, na relação entre moralidade e liberdade.

A liberdade, como a moralidade, pode ser entendida de diversas maneiras. Mas aqui a entenderemos num sentido restrito à tradição da filosofia moral, não como a liberdade do sujeito que acabou de sair da cadeia ou daquele que a perdeu por ingressar nela. Pois do ponto de vista moral tradicional posso estar em liberdade condicional ou irrestrita e ser escravo das minhas paixões, como no caso de um viciado em heroína que quer e não consegue abandonar um vício que o destrói aos poucos, sem portanto poder dizer que é livre para decidir o que quer fazer ou não; enquanto que eu poderia ser livre atrás das grades, por exemplo, desde que não cedesse à tentação de entregar meus amigos para recuperar a minha liberdade. Neste sentido a liberdade, que doravante denominarei liberdade moral, significa a possibilidade de decidir e escolher com base em razões e não em impulsos ou inclinações meramente egoístas. Esta liberdade, para Kant, possui duas modalidades: pode ser negativa ou positiva. A liberdade negativa consiste em agir independentemente ou em face dos impulsos, a positiva consiste em acrescentar a isso a consciência moral de um dever que eu mesmo imponho a mim de, por exemplo, não entregar meus amigos. Somente neste último caso a minha decisão e a ação ou omissão decorrente dela podem ser consideradas morais. O que significa que a moralidade acaba por se identificar com a liberdade em sentido positivo, que Kant denomina autonomia da vontade e consiste em que a minha razão dá a si própria uma lei, uma regra segundo a qual eu devo agir se quero honrar o que sou, a saber, um ser racional livre, e não agir como um escravo de minhas paixões, medos ou interesses particulares.

Ora bem, havíamos dito que só poderíamos censurar os outros sob a condição de que fossem livres, e que por conseguinte só temos o direito de censurá-los se contamos com boas razões para crer que sejam livres. Sendo assim, dizíamos, o critério de censura moral pressupõe um critério capaz de discriminar ações livres de ações sob coerção, e agora dizemos: pressupõe um critério capaz de discriminar ações moralmente livres de ações que não o são. A questão agora consiste então em saber se Kant oferece um critério desta natureza.

Na minha modesta opinião, Kant formulou o melhor critério que conheço para distinguir ações moralmente censuráveis de ações morais. Este critério vai ser chamado

aqui de *princípio da universalização da intenção*<sup>5</sup>.

Segundo Kant o que dá ou tira o valor moral de uma ação não é algo que podemos extrair da própria ação, mas da motivação que a move. Pois alguém com más intenções pode cometer, por interesse ou por acaso, uma ação que tenha a *aparência* de ser moralmente correta, enquanto que alguém movido por uma intenção profundamente moral pode dar a impressão do contrário. Por isso Kant chega a afirmar que jamais podemos decidir se uma ação é moralmente correta ou não a partir de sua observação empírica, porque as intenções que a movem não se revelam aos olhos na experiência, onde uma ação pode aparentar ser conforme ao dever sem contudo ter sido movida por uma intenção de amor ou respeito ao dever<sup>6</sup>. Assim, em termos gerais, podemos dizer que existem motivos subjetivos e motivos objetivos. Os primeiros não apresentam qualquer dificuldade, posto que todos os motivos que possuímos são em maior ou menor medida subjetivos, baseados em desejos, tendências, paixões, interesses e emoções subjetivas, seja porque variam de indivíduo para indivíduo, seja porque partem da peculiaridade e do caráter de cada pessoa. O problema então é como discernir motivos objetivos de motivos subjetivos, que afinal é o nosso problema. A solução de genial de Kant é a seguinte: se eu posso universalizar o motivo, a intenção que move minha ação, então ela é moral e o seu motivo é objetivo porque não vale só para mim, mas também e ao mesmo tempo vale necessariamente para todo ser racional livre. Como é que eu posso universalizar um motivo? Existe uma regra que me permite realizar o teste. Essa regra é o célebre *imperativo categórico*.

Kant sustenta que existe um princípio supremo da moralidade, critério último para decidir sobre a moralidade das ações. Sua validade universal e necessária é garantida pelo fato de ser uma obrigação necessária para todo ser racional, e portanto, capaz de decidir e escolher agir ou omitir-se em qualquer circunstância. Assim, pelo fato de sermos seres

---

<sup>5</sup> Alguns chamam-no "Princípio de Universalização das Máximas", ou simplesmente PU; mas como as máximas são proposições que traduzem intenções, i.e. princípios subjetivos da vontade, não vejo prejuízo em minha formulação. Intenção e motivação, de resto, são termos que utilizo para traduzir *Gesinnung*.

<sup>6</sup> *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, II, BA 25-26. Cf. com *CRP*, B 579, nota: "[...] a moralidade própria das ações (mérito e culpa), mesmo a de nosso próprio comportamento, permanece-nos totalmente oculta. As nossas responsabilidades só podem ser referidas ao caráter empírico. Mas quanto disto se deve imputar ao efeito puro da liberdade, quanto à simples natureza e quanto ao defeito de temperamento do qual não se é culpado, ou à natureza feliz (*merito fortunae*) do mesmo, eis algo que ninguém pode perscrutar e conseqüentemente, também não julgar (*richten*) com toda a justiça". Agradeço ao colega Aguiinaldo Pavão o ter me chamado a atenção para esta passagem.

racionais temos a consciência moral da regra que a própria razão nos oferece, que é a lei da liberdade, mas pelo fato de sermos finitos somos afetados por motivos subjetivos, impulsos e pendoros que nos seduzem e nos inclinam a desobedecer à razão, que é comum a todos nós e nos obriga a agir moralmente. É por causa deste conflito entre a razão e as paixões que a lei da razão se dá para nós como algo *imperativo*, como *uma ordem*. Como um imperativo que nos impõe o dever de ouvir a razão, a fim de preservar a nossa autonomia e impedir que nos tornemos escravos de nossas inclinações. E este imperativo é *categórico* porque exprime uma lei que *não tolera exceção*, um dever *absoluto* que é um fim em si mesmo e não algo que devo fazer somente como meio para a consecução de um fim subsidiário. Uma coisa é dizer que porque sou um ser racional, e portanto livre, não devo absolutamente sucumbir ao impulso de matar alguém que me causa danos e injúrias. Outra coisa é dizer que se quero obter sucesso na vida, então não devo dizer sempre o que penso. O primeiro caso exprime um dever absoluto e categórico: quaisquer que sejam as circunstâncias não devo matar. Seres racionais são seres cuja natureza os obriga a conquistar a *dignidade* de serem felizes e por isso mesmo não podem ser escravos de seus impulsos. O segundo é uma mera regra de prudência, técnica, que me impõe um dever pragmático, desde que eu queira um determinado fim: se quero me dar bem, cumpre às vezes saber calar. Por isso o princípio supremo da moralidade, que pode servir de critério para discriminar ações morais de ações imorais, só pode ser expresso como um imperativo categórico.

Deste último, Kant oferece várias formulações, sobretudo na *Fundamentação*, mas eu cito a da segunda Crítica, que me parece mais clara e menos controversa: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade sempre possa valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”<sup>7</sup>.

Pela *máxima de tua vontade* Kant entende a proposição que traduz o nosso querer em toda situação de decisão moral. Assim, o critério consiste em ponderar se o que eu quero poderia ser racionalmente quisto por todos sem exceção; trata-se de saber se a minha intencionalidade moral, que em princípio é subjetiva (porque é minha, e eu, além de ser racional, tenho, como todos, os meus interesses, desejos e inclinações particulares), pode tornar-se objetiva.

---

<sup>7</sup> *Kritik der praktischen Vernunft*, A54.

Dito isso, parece que agora temos um bom critério para discriminar ações morais de ações imorais, e portanto um bom critério que nos permita justificar as censuras morais que fazemos aos nossos congêneres e que eles nos fazem. Mas engana-se quem pensa assim: infelizmente chegamos a uma situação inesperada. Temos um bom critério para discernir ações morais de ações imorais em geral, mas não temos um bom critério que nos permita justificar a possibilidade de censurar a outrem! Como é que isso é possível?

O critério da universalização das intenções, o imperativo categórico *só serve para nós*: permite discernir se a máxima que traduz a minha motivação pode se tornar uma lei universal para todos - e mesmo assim nunca tenho certeza disso, segundo Kant -, mas não me permite discernir se as ações dos outros se baseiam numa motivação capaz de tornar-se moralmente válida para todos. Por quê? Porque o que dá valor moral às ações são as intenções que as movem, e as intenções dos outros são para mim *absolutamente inacessíveis*. Não adianta dizer que certos atos me parecem mais corretos que os outros, porque jamais posso ter certeza de que suas intenções eram realmente morais. Todo o problema consiste no fato de que *em última instância e na melhor das hipóteses* só podemos saber da moralidade ou imoralidade de *nossas* intenções. Isto parece acarretar as seguintes conseqüências:

- 1) não possuímos um critério justificado para censurar os outros do ponto de vista *moral*<sup>8</sup>;
- 2) as nossas habituais censuras pretensamente *morais* baseiam-se em meras preferências subjetivas;
- 3) em vista de 2) todo juízo “moral” de censura ou encômio não pode ser considerado em princípio como nada mais do que um juízo estético empírico;
- 4) podemos censurar os outros com base em juízos estéticos empíricos, uma vez que o gosto depende de cada um; mas ainda assim poderia ser que a censura não passasse de uma acusação infundada e de mal gosto;
- 5) Logo, *não podemos censurar moralmente os outros*<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Kant não apresenta uma solução para o referido problema no âmbito da *Fundamentação* e da *Crítica da Razão Prática*. A *Metafísica dos Costumes* permite aventar uma solução, mas a imputabilidade que ela garante se refere a ações legais e ilegais ou a ações justas e injustas, não a ações morais e imorais.

<sup>9</sup> *A rigor podemos*, e o fazemos o tempo todo, mas *não deveríamos!* A menos que nos afastássemos de toda teoria moral que, como a de Kant, (i) considere moralmente relevantes as intenções, os motivos e não os atos empíricos propriamente ditos e (ii) não considere decidível a veracidade da atribuição de certas atitudes

Essa última consequência permite compreender que o fato de Kant também interditar a possibilidade de censurarmos os outros não deve ser encarado como uma limitação ou um problema da filosofia prática kantiana. Com isso Kant se coloca na mais ilustre tradição dos moralistas ocidentais, confessando de algum modo que não podemos censurar moralmente os outros, a menos que queiramos invadir o seu território e diminuir a sua liberdade. Pois se não temos como justificar nossas censuras, no sentido de mostrarmos que as pessoas censuradas estariam atentando contra sua própria liberdade ao cometer as ações que nos parecem objeto de censura, então não somente estamos nos intrometendo num terreno que não é o nosso, mas também estamos cerceando de algum modo a liberdade de ação destas pessoas.

Neste caso seria muito mais honesto reconhecer que censuramos simplesmente o que não gostamos porque não nos agrada, e que todos (ou quase todos) os nossos juízos de valor são juízos estéticos subjetivos, disfarçados amiúde de uma virtude que esconde muitos vícios... Afinal, a filosofia sempre consistiu em desmascará-los.

---

proposicionais ou (iii) negue a possibilidade de decidir com certeza qual a intenção de um agente a partir da observação de seu comportamento.