

**ÉTICA, MORAL E**

**HONRA**

**NA DECISÃO DO JUIZ**

por

**Luiz Carlos Pacheco**  
**graduado em filosofia pela UFPR**

Curitiba-PR, Fevereiro-Abril de 2014

## PROPOSTA

*“A honra e a ética são elementos valorativos da moral; existe um liame perfeito entre honra e moral; daí que vai a incidência da determinação da escolha de um juiz”.*

## INTRODUÇÃO

O objetivo do presente trabalho é mostrar as dimensões dos conceitos de ética, moral e honra e estabelecer algumas relações entre os seus conceitos, como forma de justificar as possíveis escolhas de um juiz. Para isto, procuraremos mostrar a sua origem e estruturação a partir dos conceitos universais e seus desmembramentos descritos por Aristóteles e Kant, a origem das diferenças entre as pessoas, segundo Marx, o mau uso das estruturas da moral ao longo dos séculos, descrito por Nietzsche e o maior prejuízo destas distorções, que seria a perda da honra, segundo Rawls. Para reavê-la, descreveremos a batalha pela igualdade entre os homens, na visão de Sen, como forma de levá-los de volta aos conceitos idealísticos do Sumo Bem e da Perfeição, descritos inicialmente por Aristóteles e Kant, auxiliados pelo papel fundamental do juiz.

Palavras-chave: ética, sumo bem, moral, honra auto-estima, comportamento humano, liberdade, igualdade, desigualdade, juiz.

*ABSTRACT: The purpose of this paper is to put some light over the concepts of ethic, moral and honor and establish some relationships between these concepts and the decisions of a judge. To accomplish this objective we work to reveal the origin and the structure of the universal concepts of the Supreme Good described by Aristotle and the Perfection (Justice), by Kant, the origin of the differences between the human been described by Marx, responsible for the distortions of the initial purpose and the bad use of the moral appointed by Nietzsche. The worse consequence would be the loss of the honor, understood as self esteem, appointed by Rawls. To reach the initial purpose we present the battle by the human equality, studied by Sen, as a form to conduct the human been back to the Supreme Good and the Perfection (Justice), as explained by Aristotle and Kant initially. The judge functions would be to assist the humans to get this purpose.*

## DEFINIÇÕES

O primeiro passo para a demonstração da assertiva acima é a definição dos termos. Assim, fomos buscar nos mestres mais abalizados os sentidos sugeridos.

### 1. A origem e a estruturação da Ética, segundo Aristóteles

A leitura da *Ética a Nicômaco*, desde o seu início, nos faz crer que ética, em seu sentido mais genérico, é a busca do sumo bem, tanto nos seus fins, como nos seus meios. Qualquer movimento que não conduza ao bem seria antiético ou mau e arruinaria o processo desta busca. O bem, portanto, seria a fundamentação do justo, na concepção de Aristóteles, sendo uma teoria teleológica e substancialista. O problema está na definição de “bem”.

O Filósofo afirma que “o bem como um sentido comum por referência a uma única ideia, não existe” (1096b1, 25) porque (...) “não pode ser realizável pela ação humana, nem pode vir a ser por ela alcançado” por ser absoluto, um atributo próprio ao que costumamos chamar de Deus. Segundo Aristóteles, o Sumo Bem, é a felicidade plena, completa. Já o bem do ponto de vista humano seria o resultado de um processo, o objetivo a ser alcançado por toda a ação humana. Como bem supremo Deus<sup>1</sup> seria a encarnação perfeita do objetivo a ser alcançado, próprio do ser humano, que seria ainda imperfeito, mas teria a “tendência à perfeição”. A estruturação deste processo constitui o esqueleto do livro de Aristóteles, em questão e teria como uma finalidade (a felicidade), um modus operandi (as ações humanas), que gerariam (ou não) satisfação, que, por sua vez, seria uma antecipação, ou uma participação da felicidade total.

A participação no Sumo Bem pode ser individual (bem particular) ou geral (bem comum), donde nascem processos individuais (ética) e coletivos (moral).

Nos Livros VIII (que trata da amizade), 11-14 e X (que trata do prazer), 1-5 da *Ética a Nicômaco* Aristóteles estabelece relações entre felicidade, atividade e satisfação, afirmando que satisfação

---

1 O filósofo e teólogo alemão Ludwig Feuerbach, no seu livro “*A Essência do Cristianismo*”, (tradução de José da Silva Brandão, Editora Vozes, Petrópolis, 2ª edição, 2009) defende a ideia de que o conceito de Deus é apenas uma projeção feita pelo próprio homem, que cria um ser que reúne a perfeição de todas as virtudes e capacidades que encontra incipientes em si mesmo.

e prazer nem sempre são consequências do retorno a um estado natural e saudável; que o exercício de nossas capacidades naturais é um dos principais bens humanos e que a ideia de que as atividades mais prazerosas e as satisfações mais desejáveis e duradouras originam-se do exercício de habilidades maiores que envolvem discriminações mais complexas não só é compatível com a ordem natural, mas algo semelhante também se enquadra em seus juízos de valor, mesmo quando se deixa de expressar suas opiniões. Com isto, Aristóteles estabelece a ponte entre a finalidade e seu caminho natural (a ética), a atividade humana e os juízos de valor (moral e honra).

A que bem, então, se refere à Ética? Aristóteles afirma que “há um bem para a medicina e outro para a estratégia militar” (1097a10), um bem “para o carpinteiro e outro para o sapateiro” (1097a5). Quis com isto dizer que o bem difere de pessoa para pessoa, individual (ética) ou coletivamente (moral) e que o que o move é o fim (1097a15), “em vista dos quais todos põem em prática o restante como meio para alcançá-lo” (1097a20). E complementa: “se houver um único fim para todas as ações realizáveis pelo [Ser] Humano, esse será o bem susceptível de ser alcançado pelas ações humanas” (1097a20) (...) mas, “se houver uma multiplicidade de fins, escolhemos alguns deles em vista de outro fim”... mostrando, com isto que “nem todos os fins atingem uma completude absoluta” (1097a25) – o que constituiria a diferença entre ética, moral e honra. A ética atingiria a completude absoluta e a moral e a honra, satisfações parciais. Quais seriam segundo Aristóteles, as “coisas boas que são susceptíveis de serem alcançadas, pois, nesta altura, teríamos como que um modelo e saberíamos reconhecer melhor as coisas boas relativamente a nós e se as soubermos reconhecer, alcançá-las-íamos mais facilmente” (1097a1)? Para ele seriam “os sentidos definitórios de honra, da sensatez e do prazer, enquanto são coisas boas, embora sejam diferentes e distintos” (10906a25).

Como, então, escalonar os valores dos bens? “Nós entendemos que aquele fim que é perseguido por si próprio é mais completo do que o que é perseguido como meio em vista de outro”, afirma o Filósofo, em 1097a30, para continuar, no mesmo parágrafo, afirmando que “um bem deste gênero parece ser, em absoluto, a felicidade” (...) “porque sempre a escolhemos por causa dela mesma e nunca em vista de outro fim para além dela” (1097b1), sendo, portanto “auto-suficiente” (1097b5). Assim, a felicidade “parece ser de uma completude plena e auto-suficiente, sendo o fim último de todas as ações possíveis” (1097b20), sendo, deste modo, a base maior das leis e da justiça.

Então, há um bem maior a ser atingido pelo Homem, mesmo dentro das suas limitações (a felicidade) e bens menores (todos os outros bens).

Neste ponto Aristóteles coloca um elemento decisivo no estudo da ética humana, que é a razão: muito embora a vida seja um bem inequívoco, ela não é um bem no sentido aristotélico, porque “viver parece ser comum também aos vegetais e o que é procurado é o peculiar ao ser Humano” (1097a30). Esta peculiaridade, segundo ele, seria, “certa forma de *vida ativa inerente à dimensão da alma* que no Humano é *capacitante de razão*” (1098a1). O bem maior que a vida, portanto, é não apenas existir, mas saber que existe. Este elemento capacitante da razão se manifestaria sob duas formas: “uma, através da obediência ao sentido orientador” e a “outra, quando já o possuí, através da ativação do seu poder de compreensão”, tendo, assim, “que ser entendida através da ativação e do exercício de sua função específica” (1098a5).

A busca da felicidade, portanto, é um processo e, como tal, passível de estabelecimento de normas (leis outorgadas, preceitos morais, sentimentos de honra, usos e costumes), mas todos submetidos ao impulso maior, a busca da felicidade ou completude humana. Assim, se “a função do Humano é uma certa forma de vida que, por sua vez, é a atividade da alma e uma realização de ações conformadas pelo sentido” (1098a10) e se “a função do homem sério é a de cumprir estas funções bem e nobremente e se, finalmente, admitirmos que esta ação seja bem realizada se for cumprida com sua excelência específica [ética] – nesta altura, então, o bem humano é uma atividade da alma conformada por uma excelência e, se houver muitas excelências, será conformada pela melhor e mais completa” (1098a15).

Aristóteles fundamenta este argumento em 1099b9, perguntando se a felicidade é algo fortuito, obtida por acaso ou pode ser fruto de aprendizagem e conclui que “confiar o sublime e o mais excelente ao acaso seria completamente absurdo” (1099b29). Seu principal argumento é: “se é melhor obter assim a felicidade através de certa aprendizagem e preocupação do que ser feliz por sorte é mais razoável obtê-la desse modo” (1099b20). Esta aprendizagem compreenderia a elaboração e o cumprimento das leis e preocupação com as consequências dos atos humanos em função delas.

Aristóteles coloca aqui as bases para o que depois definirá como ética, moral e honra, uma vez que a ética diz respeito ao indivíduo em vista do seu próprio fim, e seria a procura adequada que todo ser humano faz da sua felicidade. Já moral e honra está diretamente subordinada à felicidade coletiva, que mudam de acordo com certas

características próprias, como cultura, geografia, história e necessidades locais.

Para muitas civilizações andar sem roupa em público é um atentado à moral, mas entre os índios, não. Para muitas civilizações o fato de um homem estranho deitar com sua mulher é um atentado à honra, mas os esquimós oferecem suas esposas para dormir com os estrangeiros que os visitam, para aquecê-los melhor. Para algumas aldeias africanas, cortar o clitóris das meninas é “questão de honra e de moral”, mas esta prática choca as civilizações ocidentais. Isto mostra que há bens (valores, procedimentos) específicos, determinados, que valem para certas comunidades e não para outras, sendo, portanto, particulares e não universais. O traço em comum é sempre a busca da maior felicidade possível, aqui entendida também como “o melhor que se possa ser, ter ou oferecer”. No caso das índias o calor dos trópicos sugeria o não-uso de roupas, para seu maior conforto (maior felicidade) e no caso dos esquimós, o desejo de oferecer o melhor (a maior felicidade) para o visitante. No caso das meninas africanas, o melhor seria não ter clitóris, para evitar uma série de consequências consideradas maléficas pela tribo. O melhor que se possa ser e ter leva à honra, e o que se possa oferecer leva à moral. O caminho para ser e ter com plenitude é a ética, que é como diz o Estagirita, o resultado de “toda perícia, todo processo de investigação e, do mesmo modo, todo processo prático e de toda a decisão” (1094a1).

Com isto, deduzimos que, segundo Aristóteles, o liame que une honra, moral e ética, é a busca da felicidade de forma correta, pessoal ou coletiva.

A pergunta que se faz para saber se algo é ético, moral ou honrado - em suma, justo é: isto é realmente bom? (no sentido de trazer a verdadeira felicidade, a completude do ser?). Se em alguma parte ou em todo o processo houver uma decisão ou um ato que não resulte neste fim, então este processo é viciado e é considerado ou antiético, anti-moral ou anti-honradez.

Certamente um chefe de família querer dar o melhor para sua esposa e filhos é um bem moral desejável, mas se, para isso, roubar e matar há uma parte considerável do processo que é inadequada (antiético) e que corrompe todo o conjunto, não atingindo o seu fim.

Enfim, qual a relação com a lei, isto é, como ela incide sobre *a determinação da escolha de um juiz*, segundo Aristóteles? As leis são os códigos de busca da felicidade determinados por uma determinada comunidade – particulares, portanto, não universais. Por isso

mesmo, poucas leis são absolutas, visto que a maioria delas é feita para trazer a felicidade a uma comunidade distinta, que sofre influências específicas que outras comunidades não sofrem como o clima (que é a maior delas), a história e a cultura já consolidadas, a geografia, as necessidades locais das pessoas. Para satisfazer estas premências, criam-se regras e disposições para serem observadas por todos os cidadãos, às quais se chamam “leis”.

Diz Aristóteles: “se o que estiver disposto na lei tiver sido corretamente disposto pelo legislador, a lei é justa” (1129b15), isto é, proporcionar felicidade real à comunidade, tornando “a justiça uma excelência completa” (1129b30). E é completa, “porque quem a possuir tem o poder de usá-la não só para si, mas também para outrem” (1130a1). A capacidade de ser usada sobre os demais é uma característica essencial da lei e da justiça, pois se trata da sua aplicação sobre a comunidade, que é a sua origem e requisito essencial: não haveria lei nem justiça, nem honra, nem moral, se não houvesse comunidade, a qual Aristóteles chama de “Cidade”. (Esta referência) A cidade seria a forma coletiva do ser humano buscar o Sumo Bem e a política (que é a atuação em prol do bem comum) a sua atividade mais nobre.

Em 1134a17 Aristóteles estende o conceito de justiça sobre a política, afirmando que ela “tem em vista a auto suficiência das comunidades entre homens livres e iguais que se associaram numa existência comum, sendo uma tal igualdade por analogia ou aritmética”. Este parece ser o fundamento aristotélico da moral e da honra, ambas voltadas para o bom andamento da comunidade, cujo sustentáculo é a lei. O bom juiz, então, seria aquele que procura decidir com base nas leis justas estabelecidas para a comunidade.

Numa comunidade deve ser feita a justiça distributiva, “quando pessoas iguais tem a partilhar partes desiguais ou pessoas desiguais tem a partilhar partes iguais” (1131a20). Isto é ainda mais evidente, segundo o princípio da distribuição de acordo com o mérito, “porque todos concordam que a justiça, nas partilhas, deve basear-se num certo princípio de distribuição de acordo com o mérito. Mas, o sentido do princípio de distribuição por mérito envolve controvérsias e não é o mesmo para todos. Para os democratas é a liberdade, para os oligarcas é a riqueza, ou ainda, o berço e para os aristocratas é a excelência. A justiça é, portanto, uma espécie de proporção. A proporção não existe apenas como relação peculiar entre a unidade numérica, mas é próprio da quantidade numérica em geral. Isto é, a proporção é uma equação entre relações e implicam pelo menos quatro termos, A, B, C e D”, cada um se relacionando com todos, “como numa proporção geométrica em que um

todo está na mesma relação com o outro todo como cada um dos termos entre si” (1131a25 e b 5-15).

Deduzimos que Aristóteles considera o ser humano como um todo em si, igual a outro ser humano, também como um todo em si e como tal devendo ser considerado pela justiça. As diferenças causadas pelo mérito nós a apresentaremos em Marx e Rawls.

## 2. Moral, segundo Kant

O elemento capacitante de razão, citado por Aristóteles, foi elevado à sua potência máxima por Kant na sua *Crítica da Razão Pura (KrV)*, que descreveu, como nenhum outro, o racionalismo. A razão seria “a faculdade que nos fornece os princípios do conhecimento *à priori*, sendo, portanto, a que contém os princípios para conhecer algo absolutamente *a priori*”. Kant se refere, aqui, às *categorias*, já mencionadas por Aristóteles, que estariam na origem da capacidade de conhecer e que permite filtrar e classificar os conhecimentos obtidos pela razão e formulá-los depois (KpV A 4). O conhecimento, que compreende, origina o desejo, que quer ou não quer (KpV 100) e este “ou” origina a liberdade, que, por sua vez, é uma antinomia, isto é, uma forma retórica na qual há argumentos opostos – contra e a favor - com suas respectivas justificativas. Em A445-479 sua *Crítica da Razão* a antinomia, Kant mostra argumentos contra e a favor da liberdade, como causalidade dos atos humanos, base para a determinação da ética, da moral e da honra, detalhadas neste seu livro. A tese seria que a “causalidade [pura e simples], segundo as leis da natureza, não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Haveria uma causalidade *pela liberdade*, que é necessário admitir para explicá-los”; a antítese seria que “não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza”. No primeiro caso caberia uma determinação moral, e no segundo, não.

Dada sua importância essencial, esta antinomia sobre a liberdade, é estudada separadamente, na chamada *Crítica da Razão Prática (KpV)*, que discorre sobre a metafísica da moral, isto é, a justificativa racional do comportamento humano, também objeto da sua *Metafísica dos Costumes*. Como comenta Rawls em TJ, § 40, p. 318 “o principal objetivo de Kant é aprofundar e justificar a ideia de Rousseau de que a liberdade consiste em agir de acordo com as leis que instituímos para nós mesmos. E isso não conduz a uma moralidade de obediência austera, mas sim a uma ética de auto-estima e respeito mútuo” (Ver Kant, I, KpV, Parte II).

A passagem da razão pura para a necessidade de uma moral se dá segundo Bittner<sup>2</sup>, comentarista de Kant, “pelo controle das apetições da razão: enquanto o homem for um ente racional finito, ele jamais será santo; na melhor das hipóteses empenhar-se-á pela virtude, que a Crítica da Razão Pura definiu como “disposição moral em luta” (KpVA151, p. 297). Quer dizer, o *vir bonus* de Kant é o homem em luta, contra sua propensão de transformar o amor de si, no princípio da ação. Devido à sua consciência da finitude humana, a ética kantiana é uma ética do dever, que como tal implica uma autocoerção da razão, mas que torna também o dever e a liberdade internamente compatíveis”.

Por isso, Kant faz distinção entre razão pura e razão empírica. “A primeira é uma razão que nos determina livre de motivos empíricos ou particulares ou de vantagens que possam obter de uma tal prática. Já a razão empírica é aquela que se reduz a um instrumento de nossos interesses, estabelecendo teoricamente (com base no conhecimento da experiência) os meios ou regras de como satisfazê-los. Assim, o *uso empírico da razão se torna inadequado à fundamentação da moralidade*”<sup>3</sup>.

Para Kant “a lei da autonomia da razão prática pura é a lei moral que é, portanto, a lei fundamental de uma natureza supra-sensível e de um modo inteligível puro, *cujo equivalente deve existir no mundo sensível*, mas sem, ao mesmo tempo, violar as leis do mesmo. Poder-se-ia chamar aquela de natureza arquética <urbildliche> que conhecemos apenas na razão, esta porem, de natureza éctipa <nachgebildete> porque contém o efeito possível da ideia da primeira enquanto fundamento determinante da vontade” (KvP, 75, p, 144-145).

Desta forma, Kant afirma que a moral pode ser imaginada como um bem absoluto, mas, na prática, está muito influenciada pelo interesse individual e coletivo do ser humano. Por isso, a moral não é um bem absoluto e universal, mas particular e circunstancial.

### **3. A desconstrução da Moral, segundo Nietzsche.**

Tendo Kant estabelecido que haja uma razão pura, livre de motivos empíricos e vantagens particulares e que também haja uma razão prática, que se reduz a um instrumento de nossos

<sup>2</sup> BITTNER, R. *Das Unternehmen einer Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, citado na introdução da edição brasileira da Crítica da Razão Prática.

<sup>3</sup> RODHEN, Valério, *Introdução à edição brasileira de KvP*, p. XVII.

interesses, estabelecendo regras e meios [leis e ditos morais] como forma de satisfazê-los, eis que Nietzsche põe à luz a extrema degradação desta segunda [razão prática], criada pelos homens ao longo dos séculos, como sendo uma moral “dos senhores e dos escravos”, na qual existe a “problemática do domínio” e afirmando que tudo o que se chamou de moral “nada mais foi do que um envenenamento de vida”, de tal maneira que, para ele, “a moral é o perigo por excelência”<sup>4</sup>. Contra isto, sugere a “subversão dos valores”, tendo como solo firme do seu pensamento a “vontade de poder, a morte de Deus e o eterno retorno”<sup>5</sup>.

A moral dos senhores se subdividiria em moral do guerreiro e moral sacerdotal. O guerreiro detém as virtudes do corpo e da força física; o sacerdote inventa o espírito. A fase do guerreiro foi a da imposição pura e simples da vontade do soberano, a fase sacerdotal foi a inversão da equação aristocrática dos valores “bom=nobre=poderoso=belo=afortunado=amado de Deus”, na qual os fracos tomaram o poder e proclamaram: “bons são apenas os miseráveis, os pobres, os impotentes, os humildes, os que sofrem os necessitados, os enfermos, os doentes”, iniciado pelo cristianismo e potencializado pelo judaísmo, não sendo, para Nietzsche, uma revelação divina, mas [apenas] um sistema de valores. Em *A Vontade do Poder*, p. 33, Nietzsche afirma que “*todos* os valores com os quais nós, até agora, em primeira instância, procuramos tornar o mundo avaliável para nós e por fim, justamente por isso, o *desvalorizamos*, quando se tornaram inadequados – todos esses valores, computados psicologicamente, são resultados de determinadas perspectivas da utilidade para a sustentação e o incremento de configurações de domínio humanas: e só falsamente foram *projetadas* na essência das coisas. Trata-se, sempre, ainda, da ingenuidade hiperbólica do homem: o [colocar]-se, ele mesmo, como sentido e critério de valor das coisas”. Nesta forma de pensamento Nietzsche repete Kant, só que com mais detalhes.

A aplicação histórica dos ditames empíricos do que se convencionou chamar de moral, para Nietzsche, levou - na prática - à deterioração do ser humano: “melhorar, significa domesticar, debilitar, desalentar, refinar, abrandar, efeminar, degradar” de tal modo que “melhoria” converte-se em aumento da “doença” (*GM*, XXI). A solução contrária seria a vontade de poder, que é a afirmação positiva da própria existência na sua plenitude, sem esta domesticação a que a moral submeteu o ser humano ao longo do tempo.

<sup>4</sup> Prefácio à *Genealogia da Moral*, p. XIV.

<sup>5</sup> Considerações propedêuticas sobre ‘*A Genealogia da Moral*’, p. III e IV.

Esta situação foi atribuída por ele ao cristianismo, contra o qual se insurge, promovendo a “morte de Deus”, não o Deus em si, mas o Deus usado como justificativa para “melhorar” o homem, domesticando-o. Esse Deus, segundo Nietzsche, não existe e deve morrer na mente das pessoas.

Por isso, preconiza o *eterno retorno* à condição original do homem que, segundo ele, é a Vida simplesmente. Viver e deixar viver, como a mosca descrita por ele no segundo parágrafo do “*Sobre a Verdade e Mentira no sentido extra-moral*”<sup>6</sup>. Esta, tem vida curtíssima, mas voa toda orgulhosa e certa de que é o “centro do mundo”. Da mesma forma é a vida do Homem e, mais do que isto, a do Universo, ambos diminutos, mas orgulhosos demais de sua própria existência. Nada existia antes e nada existirá depois que ambos acabarem. A vida em si é o próprio sentido dela mesma, não existe nada, além disso. Por isso, não devemos viver a vida que outros estabelecem para nós através de leis morais. Todo o esforço humano, aqui entendido como toda a movimentação da inteligência e da vontade própria do Homem, se dá no sentido de prorrogar a vida, tal como a mosca, somente por mais um segundo que seja. A diferença, entre ambos, é que o homem tem conhecimento disto e vontade para fazer, ou tentar fazer esta prorrogação, ao contrário do resto dos seres, que apenas desfrutam da vida, como mencionou Aristóteles. Esta capacidade teleológica distingue o homem do restante dos seres, mas o seu [mau] uso o leva a deteriorar o processo e a si mesmo.

#### **4. A origem da desigualdade humana, segundo Marx e as formas de imposição moral**

Os interesses humanos, mencionados por Kant e Nietzsche, amparados pelas leis e pelos preceitos morais, provocaram a desigualdade entre os Homens, numa relação clara de domínio. Para isso, contribuíram sensivelmente “certas raças, certas aptidões, o clima, as condições naturais [proximidade do mar, fertilidade do solo, por exemplo,] que são mais favoráveis à produção do que outros; isto conduz mais uma vez, a uma tautologia; a riqueza gera-se com tanto mais facilidade quanto maior forem os números dos seus elementos subjetivos [regras de moral, hábitos, costumes, estrutura da sociedade] e objetivos disponíveis [recursos naturais e financeiros]”<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> NIETZSCHE, Friederich, *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral*, tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho, in <http://ensaius.files.wordpress.com/2008/03/sobre-a-verdade-e-a-mentira-no-sentido-extramoral.pdf>

<sup>7</sup> MARX, Karl, *Introdução à Contribuição para a crítica da Economia Política* I § 9, 1859.

Vemos aqui que circunstâncias fortuitas, podem ajudar a desenvolver certos grupos humanos mais rapidamente do que outros. Este maior desenvolvimento lhes dá, automaticamente, maior ascendência sobre os outros grupos e, quase na mesma proporção, também, maior poder. Muito embora a descrição puramente racional de Aristóteles e Kant crie um mundo quase ideal para estes grupos, como tendo superado sua condição humana e quase atingindo o Olimpo, na prática empírica da História, o que se viu foi o uso indevido desta superioridade e a criação da dominação do homem sobre o homem, como o demonstrou Nietzsche, *impondo seus preceitos morais e éticos sobre os demais*, a quem restou somente à honra (auto-estima) como virtude final.

Marx foi extremamente profícuo na descrição do que ele considera causas e consequências desta situação, mas, no que diz respeito aos objetivos deste trabalho, o importante é afirmar que os grupos que conseguiram sobressair-se, sempre tentaram impor suas ideias, seus métodos e sua moral aos demais, inclusive submetendo-os aos seus interesses. Estas circunstâncias todas deram suporte para que se impusesse, ou tentasse se impor, a visão moral das sociedades mais fortes e desenvolvidas a todas as demais. A penúltima versão desta imposição aconteceu com o cristianismo desde as Cruzadas até os dias de hoje, e depois dele, mas nascido dele, do capitalismo ou livre comércio como religião universal, atualmente.

O Ocidente tenta todos os dias estabelecer os seus próprios valores morais e éticos aos demais povos, impondo o seu modo de ser e ver o mundo, como mostra em detalhes a obra de GRAY, John, *Al Qaeda - O que significa ser moderno*<sup>8</sup>. Este é o exemplo mais recente de imposição de uma determinada ética, moral e honra sobre outras civilizações, num claro modelo de dominação e tentativa de unificação global desses conceitos.

## **5. Honra o ponto mais forte da felicidade, segundo Rawls**

Assim como Kant sugeriu uma razão pura e uma razão prática na caracterização da moral, Rawls fala em uma “teoria forte” e uma “teoria fraca” da justiça, a primeira sendo “a teoria plena do bem como racionalidade” e a segunda como “os bens necessários para a estruturação e a execução de um plano racional de vida” (JR, TJ § 66), que ele chama de Princípio Aristotélico. Para Rawls, este é “um princípio de motivação. Trata de muitos dos nossos desejos principais e explica por que pretendemos fazer algumas coisas e não outras,

---

<sup>8</sup> GRAY, John, *Al-Qaeda, o que significa ser moderno*, tradução de Maria Beatriz de Medina, Editora Record, Rio de Janeiro, 2004

exercendo constante influência sobre o fluxo de nossas atividades” (65, §7).

Na esteira da produção de riqueza/imposição das leis morais, descrita por Marx, Rawls afirma que “estas liberdades, renda e riqueza e, sobretudo, o auto-respeito são bens primários e é algo que deve, de fato, ser explicado pela teoria fraca do bem. (66), porque não é um bem absoluto e universal, mas sim, particular, circunstanciado, dizendo respeito à determinada pessoa ou comunidade. As pessoas “presentes na posição original”<sup>9</sup> aceitam essa concepção do bem e, por conseguinte, julgam óbvio seu desejo de mais liberdades e oportunidades e de recursos maiores para alcançar seus fins”, entre os quais “o bem primário do auto-respeito” (§66). “Auto-respeito” é como Rawls chama a honra. Ele jamais emprega esta palavra, talvez por uma questão própria da língua inglesa, mas, é fácil reconhecer o sinônimo quando descreve os seus atributos.

A desigualdade humana, provocada pelo mau uso da racionalidade prática de Kant, ou da teoria fraca do bem, de Rawls, como vista em Nietzsche e Marx, acima, além dos efeitos sobre a privação dos bens de origem material, tem outro, mais pernicioso, que é a *perda da auto-estima própria* [honra], que é o bem mais precioso que o ser humano possui, porque é a realização individual do Sumo Bem universal. Esta perda da auto-estima traz infelicidade em alto grau, não cumprindo, assim, o objetivo básico da ética, que é a busca pelo Sumo Bem.

O liame entre honra e moral está na estreita relação que existe entre as normas que constituem o cerne de uma sociedade (moral) e a sua posição entre as demais sociedades (honra “coletiva”) que devem ser perpassadas pela busca do Bem. Quanto melhor estruturada moralmente uma sociedade, mais alto ela se coloca e mais ascendência, consciente ou inconscientemente, ela exerce sobre as demais.

Segundo Rawls “a concepção do bem como racionalidade, nos permite caracterizar de maneira mais completa as circunstâncias que amparam o primeiro aspecto da auto-estima, o sentido de nosso próprio valor. “São essencialmente duas [as ações que levam à auto-estima]: (1) ter um plano racional de vida e, em especial, que satisfaça o Princípio Aristotélico; e (2) ter nossa pessoa e

---

<sup>9</sup> Posição original, segundo Rawls, é “o status quo inicial apropriado para garantir que os acordos fundamentais nele alcançados sejam equitativos. Esse fato gera a expressão ‘justiça como equidade’, (TJ, 4, §1), representando “a igualdade entre os seres humanos como pessoas morais, como criaturas que tem uma concepção de bem e estão capacitadas a ter um senso de justiça” (§ 5).

nossos atos admirados e confirmados por outros, que também são estimados e com os quais apreciamos nos associar” (67, §2). Com relação ao primeiro item, “uma pessoa se torna mais confiante do próprio valor quando suas *capacidades* se realizam totalmente e são *organizadas* de forma que tenham complexidade e refinamento adequados” (67, § 2, final).

Contudo, de nada adianta esta capacidade “a não ser que nossos esforços sejam apreciados por nossos associados” (67,§3) e só valerão a pena se às outras pessoas “suscitar admiração ou lhes der prazer” (67, §3). Estas características valem, tanto para o indivíduo, como para a sociedade. Uma sociedade que souber fazer atos admirados e confirmados pelos outros, tende a se afirmar perante eles.

O lado oposto da auto-estima é a desonra. E a desonra é originada, na imensa maioria das vezes, pela desigualdade. Rawls trata, no capítulo 67 do seu TJ, sobre o “auto-respeito, excelências e vergonha”, onde mostra que “a vergonha é a emoção provocada por choques no nosso auto-respeito, um tipo especial de bem”.

Quer seja por razões naturais (localização geográfica, clima, etc.), quer seja por causas do engenho humano (desenvolvimento de tecnologias), o fato de um indivíduo ou sociedade ser ou ter mais que outro, aumenta a auto-estima de quem tem do que desfrutar, e humilha (produz vergonha) em quem possui menos. Esta desigualdade humana, que causa a perda da auto estima, é melhor descrita por Amartya Sen, abaixo.

## **6. A desigualdade humana, segundo Sen e o problema da moral, da ética e da honra**

Os últimos séculos tem se destacado por várias tentativas entre os seres humanos de restaurar a igualdade entre si, pois a desigualdade é uma das maiores causas de falta de auto-estima e de desonra. Desde as revoltas dos escravos da antiguidade, passando pelas lutas entre reis e plebeus, pela Revolução Francesa, pelo Positivismo e pelo Capitalismo (sim, o capitalismo! porque cria oportunidades), o que se deseja no fundo é encontrar uma forma de igualar os seres humanos em dignidade. Em um artigo decisivo, o premiado economista e filósofo indiano Amartya Sen faz a pergunta fundamental: “*Equality of what?* (1980)” (“O que deve ser igualado?”). No seu livro posterior “*A Desigualdade reexaminada*” faz uma apresentação sistemática das dificuldades de se encontrar resposta a esta pergunta e defende o seu ponto de vista: o que deve ser

igualado são as capacidades. “Neste ponto, assinala Ricardo Doninelli Mendes, tradutor e apresentador do livro de Sen, a fronteira entre ética e economia se desfaz: não há como escolher entre medidas de desigualdade (para diferentes contextos de avaliação) sem ao mesmo tempo escolher, ainda que implicitamente, alguma concepção do que é bom ou vantajoso para o ser humano” (p.12).

Voltamos, assim, a Aristóteles, Kant, Marx, Nietzsche e Rawls e seus conceitos de bem, Sumo Bem, racionalidade pura e racionalidade prática, teoria forte e teoria fraca, o mau uso da racionalidade prática de Nietzsche e uma tentativa de reencontrar o caminho de volta ao bem e ao Sumo Bem. Sen critica a aplicação do conceito de bem como “bem-estar” (*wellfare*), porque ele reduz a concepção de bem ao utilitarismo e ao acesso aos bens e serviços, onde há uma relação direta entre renda, consumo e satisfação. Para ele, a métrica do igualitarismo, baseia-se não nesta concepção utilitarista, limitada e limitante, mas numa “concepção pluralista do bem, isto é, coisas boas não são redutíveis a qualquer medida homogênea de sua bondade”, sendo necessário se fazer uma pergunta mais fundamental: onde está o valor próprio da vida humana?

Neste ponto Sen desce do Olimpo dos conceitos universais onde se encastelaram Aristóteles e Kant, quando descrevem idealisticamente o que é bem e racionalidade pura e afirma que “na vida de qualquer pessoa existem coisas que são valiosas por si mesmas, como, por exemplo, estar livre de doenças que podem ser evitadas, poderem escapar da morte prematura, estar bem alimentado, ser capaz de agir como membro de uma comunidade, agir livremente e não ser dominado pelas circunstâncias, ter oportunidades para desenvolver as suas potencialidades” (RDM, p. 16), continuando que “esses funcionamentos são supostamente mais importantes que outros, no sentido de que qualquer vida digna de ser vivida só se realiza se eles se realizam (são *constituintes* da vida, ainda que também *meios* para ampliar escolhas e liberdade) (RDM, p.16).

O filósofo indiano coloca aqui questões práticas sobre a possibilidade da existência – condição essencial para se alcançar o Sumo Bem e as estruturas necessárias para se atingir a felicidade. Sem existência, não haveria esta condição essencial, que é a Vida, a liberdade e a capacidade de se obter o Sumo Bem.

O objetivo da sociedade, das leis e da sua justiça, portanto, seria proporcionar condições, as mais ideais possíveis de se chegar à Vida [através das condições materiais] e, com ela, à possibilidade de exercer escolhas o mais livremente possível, através

dos processos de educação e formação de caráter. Sen chama estes dois processos de *capacidades* (*capability*). A educação estaria ligada ao desenvolvimento da inteligência (capacidade de aprender) e a formação do caráter, à vontade (capacidade de decidir). A história da humanidade mostra que houve um progresso significativo com relação à busca e disseminação do conhecimento pelos seres humanos, mas não o da formação do caráter, que ainda precisa se desenvolver muito para se igualar ao nível de desenvolvimento da inteligência. Esta falta de desenvolvimento do caráter provoca o mal maior, em última instância, a perda da auto-estima, que, por sua vez, é o sentimento de honra pessoal.

Há um grande esforço por parte das leis e normas morais e dos juízes, para enquadrar as pessoas dentro do melhor comportamento possível, mas este setor da existência humana está longe de ser perfeito, como o demonstraram Nietzsche, Marx e Sen.

## CONCLUSÃO

Pelo exposto acima vemos que a ética é um valor absoluto e universal, como o demonstra Aristóteles, baseado nos procedimentos gerais, individuais e coletivos, necessários para se atingir o Sumo Bem, que é o valor a ser perseguido por qualquer ser humano. A moral, por sua vez, é um valor particular e circunstancial, formado por um conjunto de normas específicas que servem apenas a determinada comunidade, não sendo abrangente nem universal. Como circunstancial é a parte mais susceptível de ser deteriorada, uma vez que o ser humano tem um desvio natural para o mal, como demonstra Nietzsche. Já a honra é o maior e o mais recôndito valor individual, porque é a representação pessoal do Sumo Bem, como afirma Rawls. Esta honra é ameaçada pelas diferenças entre as pessoas, como ensinam Marx e Rawls e só é resgatada pela melhor administração das oportunidades de exercício da liberdade humana, como ensina Sen.

A função do juiz, como, de resto, de todo o aparato da justiça, é o de assistir o ser humano na sua caminhada em direção ao Sumo Bem. Sua missão é a de determinar o que seja o melhor bem nas disputas humanas, baseado em dois itens: a) na determinação do que seria a melhor oportunidade para o (s) cidadão (s) e b) no resgate da auto-estima. Para isto, utiliza a sua capacidade ética pessoal de buscar apenas o Sumo Bem de forma correta e adequada. Utiliza,

também, os ditames da moral coletiva - que normatiza os usos e costumes da comunidade que estejam em comunhão com a Vida (saúde, educação, etc.) e este Bem e tem como objetivo elevar a auto estima (honra) do destinatário das suas sentenças, mesmo que seja condenando-o, que seria uma espécie de resgate desta auto estima, assim como a honra da família ou da comunidade do injustiçado.

## **BIBLIOGRAFIA**

ARISTOTELES, *Ética a Nicômaco*, tradução do grego de António de Castro Caieiro, São Paulo, Editora Atlas, 2009

GRAY, John, Al-Qaeda, *O que significa ser moderno*, tradução de Maria Beatriz de Medina, Rio de Janeiro, Editora Record, 2004

KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Pura (KrV)*, tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 6ª edição, 2008,

\_\_\_\_\_ *Crítica da Razão Prática (KpV)*, tradução de Valério Rodhen, São Paulo, Editora Martins Fontes, 2003,

\_\_\_\_\_ *A metafísica dos costumes*, tradução, textos adicionais e notas e Edson Bini, Edipro, 2ª edição revisada, 2008,

MARX, Karl, *Contribuição à crítica da economia política*, tradução e introdução de Florestan Fernandes, São Paulo, Editora Expressão Popular, 2008,

NIETZSCHE, Friederich, *A Genealogia da Moral*, tradução de Joaquim José Faria, São Paulo, Editora Centauro, 7ª Edição, 2002,

\_\_\_\_\_ *A Vontade do Poder*, tradução do original alemão e notas por Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes, Rio de Janeiro, Editora Contraponto, 2008,

RAWLS, John, *Uma Teoria da Justiça*, tradução de Jussara Simões, São Paulo, Editora Martins Fontes, 2008,

SEN, Amartya, *Desigualdade Reexaminada*, tradução e apresentação de Ricardo Doninelli Mendes, Rio de Janeiro, Editora Record, 3ª edição, 2012.