

A gênese do conceito de fórmula em Cícero e sua reformulação no imperativo categórico de Kant

1

The genesis of the concept of formula in Cicero and its reformulation in Kant's Categorical Imperative

Valerio Rohden*

Resumo: Kant era um conhecedor da filosofia estoica e, por isso, sofreu influência direta sobre suas formulações éticas. O presente artigo visa, então, a estabelecer uma relação entre a fórmula proposta por Cícero e a “nova fórmula” proposta por Kant. Defende, ainda, que a ideia de *formula* como lei ética, proposta por Cícero, encontra no Imperativo Categórico de Kant sua expressão final. Além disso, mostra que a ética kantiana é uma reelaboração das teses do *De officiis*, de Cícero, o que nos deixa entender por que Kant retoma vários termos antigos, ligados, no entanto, a um total novo significado. Por último, busca explicitar duas inquietações, nomeadamente, se não se pode conceber uma utilidade do indivíduo que não tenha diretamente a ver com uma utilidade de tipo moral; e, segundo, como se pode relacionar textualmente a fórmula do imperativo categórico de Kant com a ética de Cícero.

Palavras-chave: Kant. Cícero. Fórmula. Imperativo categórico. Agir moral.

Abstract: Kant was familiar with the Stoic philosophy and, therefore, ethics suffered straight influence on his formulations. The present article aims, then, to establish a relation between the formula proposed by Cicero and the “new formula” proposed by Kant. It defends still, that the idea of *formula* as law ethics proposed by Cicero, finds in Kant’s categorical imperative its final expression. Moreover, it shows that the Kantian ethics is a reelaboration of the theses of Cicero’s *De officiis*, which let us understand, why Kant retakes several ancient terms, connected, several a total new meaning. Finally, it is looks to set two concerns out, namely, if it is not possible to conceive of an individual utility, which does not directly have a relationship with a kind of

* Doutor em Filosofia, professor titular de Filosofia na Ulbra, pesquisador visitante na PUCPR com o apoio da Fundação Araucária, professor voluntário na UFSC e pesquisador no CNPq.

moral utility; and second, how it is possible to connect exactly the Kant's formula of the categorical imperative with the Cicero's ethics.

Keywords: Kant. Cicero. Categorical imperative. Moral action.

Introdução¹

O presente texto consiste em versão ampliada de trabalho apresentado anteriormente, como tentativa de comparação da *formula* estoica de Cícero com a “nova fórmula” kantiana do princípio moral.² O acréscimo consistiu num reestudo da relação entre interesses e moralidade e na busca de maior apoio textual aos pontos de vista aqui defendidos.

O termo latino *formula* foi, pela primeira vez, introduzido na linguagem ética por iniciativa de Cícero para estabelecer sua lei moral fundamental. Ele o preferiu ao termo *regula* – que traduzia perfeitamente o termo grego *kanon* – porque *formula*, pela sua origem jurídica romana, expressava melhor o seu rigorismo moral. Vários indícios levam ao exame da hipótese de que Kant, leitor de Cícero, para a elaboração de seu princípio moral e especificamente do imperativo categórico como uma *neue Formel* [nova fórmula], tenha se deixado convencer pelas contribuições não apenas linguísticas, mas também filosóficas de Cícero. No *De officiis* [Sobre os deveres], não se encontra explicitada a origem jurídica romana do termo *formula*, ao qual Kant, na esteira do filósofo romano, pretendeu conferir uma precisão quase matemática.

¹ Eu, Keberson Bresolin, recebi o presente texto do próprio Prof. Dr. Valerio Rohden em um de nossos encontros realizados em Porto Alegre, com o fim de estudar a primeira parte da *Crítica da faculdade de julgar*. Inicialmente, o texto fazia parte do projeto de um livro que não vingou. Figura dotada de indescritível intelectualidade e uma passividade de caráter, que influenciava as pessoas que estavam ao seu redor, o Prof. Valerio Rohden, lamentavelmente, faleceu no ano de 2010. Como forma de fazermos jus à memória desse brilhante pesquisador e professor, nada melhor do que aprendermos com suas reflexões e pensamentos, que se encontram presentes também neste texto, no qual o Prof. Valério, com perspicuidade, põe a filosofia kantiana em relação com a filosofia estoica. Tudo o que está neste texto pertence ao Prof. Valerio. Nada foi alterado ou modificado, salvo este comentário e o resumo.
Doutorando em Filosofia pela PUCRS e Eberhard Karls Universität Tübingen bei Herr Prof. O. Höffe.

² Cf. ROHDEN, V. Ciceros *formula* und Kants “neue Formel” des Moralprinzips. In: GERHARDT, V.; HORSTMANN, R.-P.; SCHUMACHER, R. *Kant und die Berliner Aufklärung*. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses. Berlin/New York: De Gruyter, 2001. p. 305-314. Em sua versão atual, o texto foi previamente apresentado no Colóquio de Filosofia, de Toledo, em 2001.

Kant e a ética estoica

Num artigo intitulado “*Kant und die stoische Ethik*”, Willi Schink³ serviu-se de uma citação do livro *A religião nos limites da simples razão*, para mostrar que Kant conhecia bem o princípio moral estoico e para investigar como esse autor formulou e interpretou sua lei fundamental. O texto citado é o seguinte:

Esses filósofos tomaram seu princípio moral universal da dignidade da natureza humana, da liberdade (enquanto independência do poder das inclinações); um <princípio> melhor e mais nobre eles sequer podiam pôr como fundamento. Ora, eles hauriram as leis morais imediatamente da razão, que desse modo é unicamente legislante e através delas absolutamente ordenante, e assim tudo foi indicado de modo totalmente correto, tanto objetivamente no que concerne à regra, quanto também subjetivamente no que concerne ao motivo, se se atribui ao homem uma vontade não corrompida de acolher sem reservas essas leis em suas máximas.⁴

Schink é de opinião que o Estoicismo estabeleceu um princípio formal – “Vive de acordo com a natureza!” – comparável ao do imperativo categórico de Kant: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal!”⁵ Esse princípio nada diz sobre inclinações nem sobre a felicidade, que eles haviam identificado com a vida virtuosa. Viver de acordo com a natureza significa viver de acordo com a razão. Numa reflexão, Kant também entende aquele princípio deste modo: “Viver de acordo com a natureza significa: não viver segundo os instintos da natureza, mas segundo a ideia que se encontra como fundamento da natureza.”⁶ O termo *ideia* é uma representação específica da razão, tomada, no caso, como princípio prático. Ao comentar a fórmula de

³ SCHINK, W. Kant und die stoische Ethik. *Kant-Studien*, Bonn, v. 18, p. 419-475, 1913.

⁴ KANT, I. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (RGV), A 62, AA 06: 51.

⁵ KANT, I. *Crítica da razão prática* (KpV). Trad. e ed. bilíngue de Valerio Rohden. São Paulo: M. Fontes, 2003. p.103, AA 06: 57-58.

⁶ KANT, I. Reflexão 6.658, do ano 1769. Apud KANT, I. *Köche ohne Zunge. Notizen aus dem Nachlass*. Seleção e prefácio de Jens Kulenkampff. Göttingen: Steidl, 1997. p. 81; Cf. KANT, I. *Reflexionen zur Moralphilosophie. Handschriftlicher Nachlass*, AA v. 06. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter, 1934. p. 125.

Crisipo, que Kant também citou em latim – “*naturae convenienter vivere*” –, Schink observou que natureza significa não o arbítrio subjetivo e as inclinações do indivíduo, mas a razão, *orthos logos* [razão reta]. Portanto, a fórmula significa: “Age em concordância com o *orthos logos*, isto é, conformemente à razão, virtuosamente.”⁷ Por razão ele não entendia só a razão individual, mas a da humanidade e, por fim, uma razão cosmopolita. “Foi justamente por esse alto apreço à razão que Kant aplaudiu os estóicos.”⁸

Fórmula e universalidade ética

No que segue, vou procurar estabelecer uma relação entre o conceito de fórmula de Cícero e aquilo que Kant designa como “nova fórmula” do princípio moral. No Livro III do *De officiis* (44 a.C.), Cícero expressou sua concordância com o princípio moral estoico mediante a introdução do que ele chamou em latim *formula*, com o fim de distinguir, através dela, entre utilidade aparente e utilidade compatível com a honestidade. E o fez para provar que não existe um conflito real, mas apenas aparente, antes, uma identidade entre moralidade e utilidade.

Os antecedentes do livro que levam ao estabelecimento de uma fórmula de ajuízamento moral são, de um lado, um quadro teórico em que ele confronta os conceitos de ações perfeitas [*katortomata*] do sábio estoico grego e de ações médias [*katekonta*] conformes ao dever, do *vir bonus* [*spoudaios*] romano e, de outro, duas formas de dúvida: 1) uma daqueles que medem tudo segundo suas vantagens e agrados e, sem darem o primado ao honesto, ousam comparar a sua própria utilidade com ele; 2) e outra forma de dúvida decorrente de uma situação que parece imoral sem o ser, como no caso do assassinato de um tirano – Cícero pensava na morte de César –, e cujo ato foi útil ao povo romano, levando-o a se perguntar: “*Vicit ergo utilitas honestatem? Immo vero, honestatem utilitas secuta est*” [Por acaso, a utilidade venceu a honestidade? De modo algum, a utilidade seguiu a honestidade].⁹

⁷ SCHINK, W. Kant und die stoische Ethik, p. 427. Cf. tb. a respeito da fórmula estoica: ROHDEN, V. Viver segundo a idéia de natureza. In: BORGES, M. L.; HECK, J. *Kant liberdade e natureza*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2005. p. 233-248.

⁸ SCHINK, Kant und die stoische Ethik, p. 434.

⁹ CÍCERO, M. T. *De officiis/Vom pflichtmäßigen Handeln*. Lateinisch und Deutsch. Übersetzt, kommentiert und herausgegeben von Heinz Gunermann. Stuttgart: Reclam, 1984. p. 238-239.

Encontramos aí elementos que devem ter marcado o leitor Kant, na fase imediatamente anterior à elaboração de seus dois principais textos práticos: a *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785, *GMS*) e a *Crítica da razão prática* (1788, *KpV*), e entre os elementos destaco: 1) a figura do sábio como uma ideia platônica; 2) a concepção de uma ética universal a partir da figura do homem comum; e 3) a primazia egoísta de suas próprias vantagens pelo estabelecimento de máximas más.¹⁰

A questão do conflito entre honestidade e utilidade foi, do ponto de vista de Cícero, colocada por Panécio de Rhodes (185-98 a.C.), mestre de Cícero. Foi ele quem, em consonância com as críticas de Carneades (ca. 213-128 a.C.) ao Estoicismo antigo, deu a virada e, contra a ética do sábio, situou as normas éticas desde a perspectiva do homem comum, considerando, além disso, que a virtude não bastava para a felicidade humana, mas requeria também saúde, dinheiro e poder. Ou seja, com Panécio a virtude perdeu sua autarquia e passou a depender de bens externos. Segundo Cícero, Panécio apresentou três casos em que o homem encontra-se indeciso: 1) se uma determinada ação é honesta ou torpe; 2) se ela é útil ou inútil; e 3) se algo com a aparência de útil entra em conflito com o honesto.¹¹ Mas, segundo Cícero, nem Panécio nem Posidônio (135-50 a.C.), cujas aulas frequentou, chegaram a tratar dessa última questão, certamente por concluírem que a utilidade não pode contrariar a honestidade.

Se, porém, do ponto de vista do sábio, tudo o que é honesto é útil, e nada do que não é honesto não é útil, e entre os objetos naturais só podem ser usados sem problema os que não contradizem o honesto, então, todos os que não são sábios são loucos e desonestos. Ou, senão, se constitui uma segunda esfera ética dos chamados deveres médios, em que o homem comum é capaz de uma prática apenas à semelhança do

¹⁰ Nada mais ilustrativo do que citar, nesse sentido, o próprio Pohlenz: “*Der ideale Masstab ist an sich durchaus auch Norm für die Sphäre der mittleren Handlungen. Daraus folgt, dass auch hier ein wirklicher Konflikt zwischen kalon und ofelimon nicht möglich ist. Nur wer den Nutzen als Lebensprinzip betrachtet, kann in einem solchen Konflikt kommen, nicht der vir bonus, der den stoischen Standpunkt grundsätzlich anerkennt. Schon die Fragestellung ‘Nutzen oder Sittlichkeit?’ ist unsittlich.*” [O padrão de medida ideal é em si, com toda razão, também norma para a esfera das ações médias. Disto segue-se que também aqui não é possível um efetivo conflito entre *kalon* e *ofelimon*. Só quem considera o útil como princípio de vida pode incorrer em um tal conflito, não o *vir bonus*, que fundamentalmente reconhece o ponto de vista estóico. Já a interpelação “utilidade ou moralidade” é imoral.] POHLENZ, M. *CÍCERO, De officiis III*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1934. p. 5).

¹¹ Cf. CÍCERO, *De officiis III*, 7.

honesto. Mas essa prática apresenta-se como legítima aos olhos do homem comum, que, em regra, não vê o que falta para a perfeição. E então se constituem, não sem ironia da parte de Cícero, como obrigações de segunda classe, que envolvem não apenas o sábio, mas a humanidade inteira porque o sábio, da forma como se tentou identificar com ele a virtude estoica, em verdade, jamais existiu e é apenas o ideal de virtude. Exemplos romanos, que como Catão e Lúlio demonstravam uma observância constante dos deveres médios, revelavam certa aparência de sábios e, portanto, certa aproximação com sua ideia.

Aqui, todavia, não encontramos mais, ao contrário do que supôs, p. ex., Schink, uma duplicidade moral, uma moral do sábio e outra do homem comum, uma noumênica e outra fenomênica, até porque elas não podem se separar, o que levou Schink a afirmar corretamente na parte relativa a Kant:

Em Kant existe apenas uma moral, apenas um dever, que vale inexoravelmente para todos: pois “o que é dever mostra-se espontaneamente a qualquer um” (*KpVA* 64, *AA* 05, 36). [...] Aqui não é exigido nada que alguém não possa executar; do fanatismo moral, acerca do qual Kant censurou os Estóicos, não resta nenhum traço.¹²

De um exame mais acurado de Cícero, Schink teria concluído a seu respeito algo semelhante ao que disse acerca de Kant e deveria acrescentar: já não há em Cícero uma dupla moral: a do sábio e a do homem comum, mas o sábio é apenas um arquétipo de conduta que precisamos manter ante os olhos para progredir na virtude.

Direito e fórmula moral

Com isso, passo ao exame da tese de que o recurso de Cícero a uma *fórmula* como lei ética fundamental encontrou eco e expressão acabada nas fórmulas do imperativo categórico de Kant.¹³ Segundo Cícero, uma fórmula tem a função de nos permitir ajuizar, mediante comparação, se

¹² SCHINK, W. Kant und die stoische Ethik. *Kant-Studien*, v. 18, p. 475. 1917.

¹³ Apesar da importância central, no Livro III do *De officiis*, da fórmula destinada a expressar o critério segundo o qual são dirimidas as diferenças de posição apontadas, o termo como tal é mencionado apenas brevemente em uma página. VALENTE, M. em *L'éthique stoïcienne che*

determinada ação concorda ou não com o dever: “Assim, para julgarmos com acerto se alguma vez aquilo que dizemos ser honesto parece conflitar com aquilo que dizemos ser útil, uma *fórmula* deve ser estabelecida. Se a empregarmos na comparação das coisas, jamais nos afastaremos do dever.”¹⁴ No estabelecimento dessa fórmula, Cícero seguiu a doutrina estoica: “*Erit autem haec formula Stoicorum rationi disciplinaeque maxime consentânea.*”¹⁵ (Essa fórmula será maximamente concordante com o sistema doutrinal dos estoicos.) Segundo ele, essa fórmula estabeleceu, mais brilhantemente que os Acadêmicos e Peripatéticos, a compatibilidade entre o honesto e o útil. Contamos, aqui, com três formulações da relação entre o honesto e o útil: primeiro, a dos Peripatéticos e Acadêmicos, de acordo com a qual o que é honesto é superior ao útil; segundo, a dos Estoicos, para os quais o que é honesto ao mesmo tempo parece útil, e o útil é sempre honesto; e, terceiro, uma formulação conforme à qual o que é honesto não parece útil, e o que é útil não parece honesto.

Adoto como ponto de partida, para o exame da relação da fórmula estoica de Cícero com a fórmula do imperativo em Kant, uma passagem do Prefácio à *Crítica da razão prática*, onde ele observou que a *Fundamentação da metafísica dos costumes* “*mit dem Prinzip der Pflicht vorläufige Bekanntschaft und eine bestimmte Formel derselben angiebt und rechtfertigt*” [esta chega a conhecer provisoriamente o princípio do dever e indica e justifica uma fórmula determinada deste].¹⁶ O filósofo alemão narra, em uma nota que certo crítico daquela obra declarou-se insatisfeito, porque aquele não apresentava lá nenhum princípio moral novo, mas apenas uma nova fórmula. Ao que Kant retrucou: “Mas quem é que queria introduzir também um novo princípio de toda a moralidade e como que inventá-lo pela primeira vez?”¹⁷ Por uma carta de J. E. Biester

Cicéron. Paris: Saint Paul, 1956. Traduzido ao português pelo autor: *A ética estoica de Cícero*. Caxias do Sul: Educus, 1984, ignorou-o totalmente. O mesmo não se passou com POHLENZ, M. *Cicero De officiis III* nem com GOMOL, H. *Der stoische Philosoph Hekaton*. Bonn: Verlag von F. Cohen, 1933, e muito menos com o extenso comentário de GARVE, C. *Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten*. Breslau: W. G. Korn, 1783, a edição utilizada por Kant.

¹⁴ “CÍCERO, M. T. *De officiis III*, 19. Cf. *Dos deveres*. Trad. de. Angélica Chiapeta. S. Paulo: M. Fontes, 1999. p. 134 (onde o termo latino *formula* é traduzido por “regra”, num sentido, portanto, contrário à intenção de Cícero, exposta e justificada no meu presente texto).

¹⁵ CÍCERO, *De officiis III*, 20.

¹⁶ KANT, *KpV A 14, AA 05*, 8.

¹⁷ KANT, *KpV, A 14, AA 05*, 8 nota.

a Kant, datada de 11/6/1786, sabemos que tal crítico chamava-se Gottlob August Tittel (1739-1816), e seu texto correspondente, *Über Herrn Kants Moralreform*, Frankfurt e Leipzig, 1786.¹⁸ Tratou-se de um adversário da ética de Kant, adepto do eudemonismo. Supomos, a partir das *Lições sobre a metafísica* [*Vorlesungen über die Metaphysik*, Erfurt], 1821, que Kant, ao retrucar o crítico, de que jamais pensara em inventar um princípio novo da moralidade, estava pensando nos antigos, pois escreveu aí: “Na moral não fomos além dos Antigos.”¹⁹ Que devemos então entender nos dois casos pelo termo *fórmula*, que Reich tratou como se significasse o mesmo em Cícero e Kant,²⁰ embora esse, na referida passagem, tivesse deixado claro que sua contribuição ética consistia no estabelecimento de uma *nova* fórmula do dever? O estabelecimento por Kant de uma nova fórmula do dever, em geral, não impedia que ele optasse pela utilização desse termo com base nas *mesmas* razões do *De officiis*.²¹ A importância de uma fórmula foi reconhecida por ele ao reduzir todas as questões, sobretudo as teóricas, a uma única fórmula: como são possíveis juízos sintéticos *a priori*? A sua justificação como fórmula universal tem significado também para a moral:

Ganha-se muitíssimo quando se pode submeter grande quantidade de investigações à fórmula de um único problema. Pois assim não se facilita só o próprio trabalho, na medida em que se o determina exatamente, mas também o juízo de qualquer outra pessoa que quiser examinar se realizamos a contento o nosso propósito ou não.²²

¹⁸ Cf. KANT, I. *Briefwechsel*. Hamburg: Felix Meiner, 1986. p. 304.

¹⁹ KANT, I. *Vorlesungen über die Metaphysik*. Darmstadt: WBG, 1988 (reprographischer Nachdruck).

²⁰ Cf. REICH, K. *Kant und die Ethik der Griechen*. Tübingen: Mohr, 1935.

²¹ Segundo GEORGES, K. H. *Ausführliches Latein-Deutsch Handwörterbuch*. Darmstadt: WBG, 1988. v. I, *fórmula* é um diminutivo de *forma*, relacionada privilegiadamente à beleza; significa, além disso, *Norm, Masstab, Gesetz, Schema, bestimmte konkrete Fassung*, mas especialmente die *Vertragsformel* (fórmula de contrato), “[...] *die Formel, die Norm, die der Prätor für Richter und Parteien, od. die ein Jurist für seinen Klienten aufstellt, als Verfahren, wie der Prozess rechtskräftig geführt und entschieden werden soll*”. (p. 2.820). Gunermann traduziu ao alemão o termo *fórmula*, de Cícero, nesse sentido jurídico de *Verfahren* [procedimento] e *Verfahrensregel* [regra de procedimento]; cf. CÍCERO, M.T. *De officiis/Vom pflichtgemässen Handeln*, p. 239, cf. tb. a nota 47, p. 387). Segundo o dicionário *Petit Robert*, *formule* significa a expressão clara e concisa de uma ideia ou de um conjunto de ideias, p. ex., a fórmula do *cogito*. (ROBERT, P. *Le petit Robert*. Paris: SNL, 1972. p. 732). O dicionário *Aurélio* chama a atenção para o correspondente grego de fórmula, *kanon*, e apresenta uma ilustração importante para “formular”, no sentido de reduzir a uma fórmula: a tarefa do legislador é formular os aspectos da vida social (quer dizer, expressá-los em sua forma mínima; cf. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário da língua portuguesa*. 1. ed. 3ª reimpr. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, s/d, p. 650).

²² KANT, *KpV*, B 19, AA 05 39.

Nessa mesma obra, Kant entendeu as ideias platônicas no sentido de fórmulas originárias, capazes de, mediante uma espécie de desburocratização do Direito, reduzir o número excessivo de leis mediante a sua recondução aos seus princípios.²³ Segundo a *Crítica da razão prática*, só menospreza a importância de uma fórmula, pela falta de descobrimento de princípios novos para a moral, quem não sabe “o que significa para o matemático uma fórmula, a qual para executar uma tarefa determina bem exatamente e não deixa malograr o que deve ser feito”. Mas quem sabe apreciá-la “não considerará uma fórmula, que faz isto com vistas a todo o dever em geral, como algo insignificante e dispensável”.²⁴

Segundo Pohlenz, o termo latino *formula* proveio da linguagem jurídica, equivalendo, como a *regula*, ao *kanon* grego de Crisipo (*SVF* III, 472), vinculado a Policeto, “para a figura ideal do sábio, que dá a norma”.²⁵ Pohlenz baseou-se em Gomol para observar que o conceito de fórmula de Cícero foi desenvolvido a partir de Hecatão de Rhodes, um discípulo de Panécio. De acordo com Gomol, Cícero, recorrendo ao conceito de fórmula, “transferiu uma expressão da linguagem técnica do Direito para o domínio ético, com o fim de compreender mais perspicazmente um conceito da filosofia moral”.²⁶ A questão de Gomol foi entender por que Cícero em *De Officiis* III, 19, não se contentou com o termo *regula*, mas recorreu ao termo jurídico *formula* para expressar sua lei ética fundamental. Sua justificação é de que o termo *kanon*, que a *regula*, traduzia tão bem, não tinha até aí um sentido estritamente jurídico, embora já fosse empregado em relação ao Direito. Cícero, devido ao seu acentuado senso jurídico, preferiu um genuíno termo jurídico *formula*, “para acentuar ainda mais a validade estrita do cânone do dever”.²⁷ Cícero foi o primeiro a introduzir, na Ética, o termo *formula*, que, desde então, passou a ser usado na literatura filosófica, p. ex., por Sêneca no sentido de regra de vida moral: “*Ex formula sua viveret.*”²⁸

²³ Cf. KANT, *KrV*, B 373.

²⁴ KANT, *KpV* A 15, nota, AA V 8.

²⁵ POHLENZ, M. *Cicero De officiis III*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1934. p. 8. Sobre o termo *kanon*, Luciano, como Crisipo e Policeto, ao invés de “regra de vida, falou igualmente da figura ideal do sábio”. (Cf. LUCIANO, *Hermotimos*, 76).

²⁶ GOMOL, H. *Der stoische Philosoph Hekaton*. Berlin: Verlag von Friedrich Cohen, 1933. p. 48.

²⁷ GOMOL, *Der stoische Philosoph Hekaton*, p. 51.

²⁸ SENECA, *Epistolae* 6,6 apud GOMOL, p. 51: “Se ele vivia em conformidade com seus preceitos” [isto é, com suas “fórmulas” teóricas]. Trad. e esclarecimentos de Beatriz Ávila Vasconcelos.

Cícero, em verdade, tomou a palavra *formula* de Hecatão, que interpretou a teoria ética estoica como um rigoroso código jurídico e não como uma simples regra de vida moral.²⁹

Esse estabelecimento da gênese e do significado ético-jurídico do termo *formula* basta para que verifiquemos como Cícero procedeu na demonstração de sua fórmula ética. Essa fórmula consiste na afirmação de que aquele que procura obter vantagens à custa dos outros homens contradiz a natureza: “Portanto, tirar de alguém alguma coisa e aumentar a sua própria vantagem mediante o prejuízo de outro é mais contrário à natureza que a morte, a pobreza, a dor e todos os outros males que podem afetar o corpo ou o patrimônio.”³⁰ A contradição da natureza pela obtenção de vantagens à custa de outros tem, pois, um significado que a transcende, uma vez que ela significa a destruição da comunidade humana.

Para o Estoicismo *physis* e *logos* coincidem no homem.³¹ A natureza própria do homem é a razão. Razão significa a participação de uma comunidade de linguagem e de vida.³² Ela habita a natureza do homem sob a forma de uma lei. Essa lei inclui, sob a forma do direito natural, tanto o direito das gentes quanto leis específicas de comunidades nacionais. Assim, contradizer a natureza significa contradizer as leis da razão humana, como leis pelas quais o homem se distingue dos animais mediante o pensamento e a linguagem. Querer viver segundo a natureza significa, então, obedecer-lhe, sem jamais lhe ocorrer de, com base nela, querer privar alguém de algo em proveito próprio. O modo de conduta pelo qual a vida assume uma conformação racional, isto é, uma universalidade de vida, chama-se virtude. O que concorda com essa forma de vida não são os vícios – a fraude, a ignomínia –, mas a grandeza de ânimo, a justiça, etc. É sobretudo pela prática da justiça, como lei por excelência da razão, que os homens são chamados bons, *virī boni*, porque é por ela que se mantém o vínculo recíproco numa comunidade

²⁹ Em sua recensão do livro de Gomol, Pohlenz observou que a importância histórico-filosófica de Hekaton, contudo, residiu em ter procurado harmonizar as intuições de Panécio com as de Crisipo. Cf. POHLENZ, M. *Gottingische gelehrte Anzeigen*, ano 197, p. 105-111, 1935.

³⁰ CÍCERO, *De officiis* III, 21.

³¹ Cf. PERELLI, L. *Natura e ratio* nel Libro II del *De re publica* ciceroniano. *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, v. 100, p. 295-311, 1972. Cf. também a respeito a nota de Gunermann, em sua edição do *De Officiis*, p. 388.

³² Cf. CÍCERO, *De officiis*, I, 12.

de vida. A justiça é a lei da razão como forma universal de vida humana. Isso significa que a regra de agir em proveito próprio e em prejuízo dos demais chama-se injustiça, que fere de morte o princípio da vida em sociedade, como forma de vida da razão. “Disso se conclui que um homem que se subordina à natureza não pode prejudicar outro homem.”³³ E é preciso manter ante os olhos que “a utilidade de todas as pessoas individuais e da coletividade é idêntica”.³⁴

Essencial a essa argumentação moral é a sua extensão ao conceito de humanidade em geral. Se a lei moral exige que cada um cuide do outro “simplesmente porque ele é um homem”, isso significa tomar o interesse de todos os homens como interesse comum. Tal interesse comum não pode conter uma limitação de tipo jurídico em relação aos seus concidadãos. Se ele não se estende ao estrangeiro, suprime *ipso facto* a comunidade da humanidade com todas as suas virtudes. Em favor dessa concepção, é preferível que alguém se prejudique pessoalmente do que procure diminuir as vantagens de outro.

Para que entendamos o alcance da fórmula ética de Cícero, como uma fórmula da humanidade, convém que retomemos o sentido da fórmula como um critério de distinção entre o útil e o aparente. Segundo o ponto de vista de Panécio, desenvolvido por Cícero, não é o útil que entra em conflito com o honesto e sim o que parece útil. Parece útil que, na venda de trigo aos habitantes de Rhodes, eu cobre o preço de mercado, mas como não devo ocultar-lhes que o preço baixará com os carregamentos de navios que se seguem ao meu, esse útil aparente contradiz o honesto. Trata-se de um útil aparente, porque o útil que não é aparente, mas verdadeiro, reside no interesse de todos. Contudo, há algo que parece verdadeiramente útil sem parecê-lo moralmente, como o assassinato de um tirano, porque a brutalidade de um tirano, de uma besta vestida de homem, exclui-se por si próprio de toda a comunidade humana. Sua extirpação constitui uma contradição apenas aparente do útil com o honesto. A opinião errônea, justamente, não separa o honesto e o útil aparente, identificado com a fraude, o saque, a mentira, a aspiração de meios ilimitados e, portanto, insuportáveis em

³³ CÍCERO, *De officiis* III, 25.

³⁴ CÍCERO, *De officiis* III, 26.

favor de si próprio, constituindo uma forma de tirania, que, por natureza, se coloca fora da sociedade. Então, a questão da fórmula e do juízo não é se podemos sacrificar o honesto a uma utilidade maior que ele mesmo e sim se o que parece útil pode ser praticado de modo desonesto.

Vejo, nessa concepção de Cícero, de identificação do honesto e do útil – era pelo menos a posição de Panécio, referida antes – uma dificuldade relativa à sua concepção autárquica da virtude, ou seja, se a virtude não é, nesse caso, rebaixada à condição de meio, de modo que os homens participantes de uma comunidade de razão não possam se ver também como sujeitos, mas somente como meios uns dos outros, com base numa concepção pragmática de comunidade moral. Pois só sob a condição da moralidade pode alguém, pelo menos segundo Kant, ser ao *mesmo tempo* meio um do outro. Embora essa concepção pareça-me defensável em Cícero, ela se apresenta como problemática do modo como Valente a expõe, numa velada crítica a Kant: “*On n’est plus dans une dialectique de l’aussi: la vertu est aussi utile, la faute est aussi nuisible. On est dans une dialectique du même: le bien et le beau portent en soi la raison de l’utile, et celle-ci n’est pas ailleurs.*”³⁵ Por isso, o mesmo autor escreverá logo adiante que essa dialética faz o útil passar da noção de meio à de fim.³⁶ Mas, admite, ainda assim, um significado específico do útil, que permite distinguir a alma de algo diferente, enquanto é bem físico. Ou seja, apesar da identificação moral entre o honesto e o útil, a distinção lógica e conceptual entre ambos se mantém. Entretanto, enquanto para os Estoicos antigos o juízo “o bem é o útil” constituía um juízo sintético, Cícero tentou reduzi-lo a um juízo analítico.³⁷ A seguinte formulação de Valente confirma a ambiguidade: “*Rien est plus utile à l’homme que l’homme, puisqu’il est fait pour la vie en société[...]. La vertu est nécessaire à l’utilité*”.³⁸ Enfim, “*l’utilité commune devient ainsi critère de moralité*”.³⁹ Mas o intérprete logo se corrige, acrescentando: “*Il*

³⁵ “Não se está mais numa dialética do também: a virtude é também útil, a falta é também prejudicial. Está-se numa dialética do mesmo: o bom e o belo trazem em si a razão do útil, e esta não se encontra em outra parte.” (VALENTE, *L’éthique stoïcienne chez Cicéron*, p. 137).

³⁶ Cf. VALENTE, *L’éthique stoïcienne chez Cicéron*, p. 139.

³⁷ Cf. VALENTE, *L’éthique stoïcienne chez Cicéron*, p. 143.

³⁸ VALENTE, *L’éthique stoïcienne chez Cicéron*, p. 198.

³⁹ Trad., cf. notas 37-39: “Nada é mais útil ao homem que o homem, já que ele é feito para a vida em sociedade[...]. A virtude é necessária à utilidade[...]. A utilidade comum torna-se assim critério da moralidade[...]. Não há senão aparência de virtude onde a realidade virtuosa não é investigada por ele mesma.” (Cf. notas 37-39; VALENTE, M. *L’éthique stoïcienne chez Cicéron*, p. 199).

n'y a qu'apparence de vertu là où la réalité vertueuse n'est pas recherchée par elle même."⁴⁰ Passamos, pois, de uma aparência de utilidade a uma aparência de virtude, mas que não será virtude se não for buscada por ela mesma. Permanece a equivocidade. É, por acaso, suficiente que a virtude seja necessária à utilidade para que cada um se veja comprometido com uma relação societal de meio recíproco, ainda que isenta de abuso? A relação analítica entre fim e meio não compromete o fim e desvirtua o meio? Não falta a essa concepção uma formulação sintética do imperativo moral, sob o primado do princípio da autonomia?

Nem Cícero nem Platão, segundo Reich, possuía o princípio da autonomia da vontade:

Mas depois que, após ele <Platão>, a filosofia estoíca sistematizara a moral, uma centelha de luz das idéias platônicas, lançada para dentro dessa filosofia moral estoíca popular, que, ligada à doutrina inglesa, Kant seguia, acendeu o fogo da idéia de autonomia da vontade. E este fogo converteu <geläutert> o metal da doutrina estoíca em ouro puro.⁴¹

Gramática e ética

Por uma reconstrução que nos oferece dos antecedentes da publicação da *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), Reich informa-nos que Kant, antes dessa publicação e antes de escrever a *Crítica da razão prática* (1788), tomou conhecimento da tradução do texto de Cícero *De officiis*, bem como de seu *Comentário* por Christian Garve, publicados em 1783. A posse dessa edição por Kant é confirmada por Warda.⁴² Além disso, Kant a cita em *Theorie und Praxis* (1793).⁴³ Ainda segundo a carta de 8/2/1784 a Herder, Hamann escreve: "Kant deve escrever uma anticrítica – o título, contudo, ele mesmo ainda não sabe – ao Cícero de Garve."⁴⁴ Do que Reich conclui: "Kant leu a tradução e os comentários de Garve imediatamente antes da redação da *Fundamentação*

⁴⁰ VALENTE, *L'éthique stoïcienne chez Cicéron*, p. 201.

⁴¹ REICH, *Kant und die Ethik der Griechen*, p. 8.

⁴² WARD, A. *Immanuel Kants Bücher*. Berlin: Verlag von Martin Breslauer, 1922, p. 21, v. X.

⁴³ KANT, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (TP), A 224, AA VIII 285.

⁴⁴ Apud REICH, *Kant und die Ethik der Griechen*, p. 28.

da metafísica dos costumes, portanto, se ocupou com o *De officiis*.⁴⁵ Aceitemos a tese de Reich, de que a ética de Kant constitui uma imediata reelaboração das teses do *De officiis*, e assim também, de algum modo, reproduz, em suas diversas formulações do imperativo categórico, a *formula* de Cícero! Isso confirma o seu hábito de retomar termos antigos, mas ligando à terminologia antiga ideias bastante diferentes.

Desse ponto de vista, a principal contribuição das diversas formulações kantianas do imperativo categórico consistiu em expressar, de forma precisa, a racionalidade do princípio moral. Como princípio prático em sentido próprio, o imperativo é, enquanto é categórico, um princípio sem nenhum objetivo além da própria ação e, enquanto é apodíctico, uma proposição consciente de sua necessidade, em parte demonstrável e em parte imediatamente certa: *dogma* e *mathemata*. O deslocamento do termo *imperativo*, de um contexto gramatical para um contexto prático, ocorreu pela primeira vez em 1785, na seguinte passagem da *Fundamentação*: “A representação de um princípio objetivo, na medida em que é necessitante para uma vontade, chama-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se *imperativo*.”⁴⁶ Ai estão ditas duas coisas: 1) que “mandamento da razão” é o nome da representação de um princípio objetivo que obriga a vontade; 2) que *imperativo* é o nome da fórmula desse mandamento. *Fórmula* é, segundo Kaulbach, a figura linguística “na qual a razão expressa e torna válida a sua lei objetiva em relação a uma vontade subjetivamente imperfeita”.⁴⁷ A linguagem da razão expressa que uma ação possível é boa e, portanto, necessária a um sujeito determinável racionalmente. O imperativo expressa-se de forma categórica, na medida em que não é condicionado por nenhum conteúdo ou resultado. Assim como o juízo categórico afirma “A é B”, o imperativo categórico afirma “tu deves”, independentemente de qualquer sucesso ou vantagem, diferentemente do *Müssen* [ter de], envolvido no imperativo hipotético sob a forma de uma lei natural em contextos pragmáticos de ação.

⁴⁵ REICH, *Kant und die Ethik der Griechen*, p. 28.

⁴⁶ KANT, *GMS*, BA 37, AA IV 413.

⁴⁷ Cf. KAULBACH, F. *Immanuel Kants “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988. p. 55.

Se, porém, tomarmos em consideração o que vimos antes, que Kant não estabelece um princípio moral novo, pois também para os Estoicos o princípio moral era uma lei da razão, teremos, então, de nos perguntar em que a fórmula de Kant, o imperativo categórico, é novo como uma nova fórmula do princípio moral. Penso que essa inovação da fórmula consiste na própria formalidade em que o princípio moral é expresso, levando-nos, no § 5 da *Crítica da razão prática*, à dedução da liberdade a partir da formalidade da máxima:

Mas se nenhum outro fundamento determinante da vontade, a não ser meramente aquela forma legislativa universal, pode servir a esta como lei, então uma tal vontade tem que ser pensada como independente da lei natural dos fenômenos, a saber, da lei da causalidade em suas relações sucessivas. Tal independência, porém, chama-se liberdade no sentido mais estrito, isto é, transcendental. Logo uma vontade, à qual unicamente a simples forma legislativa da máxima pode servir de lei, é uma vontade livre.⁴⁸

Daí para o estabelecimento do princípio da autonomia como fórmula fundamental e geral do imperativo categórico é um passo. O imperativo categórico significa um princípio que expressa, com base na simples forma da lei, a liberdade positiva ou a autonomia do sujeito moral.

Se o *kanon* do ajuizamento moral de uma máxima da ação é: que se possa querê-la como uma lei universal,⁴⁹ então o imperativo categórico, pela sua formalização, sua liberdade e autonomia, fornece a fórmula do ajuizamento moral. Chamo esse “poder querer” de uma universalidade prática, no sentido de uma universalidade que implica a liberdade, ou seja, que se expressa na fórmula da autonomia.

Kant se pergunta se o conceito de um imperativo categórico não contém já a sua fórmula, pois ele não contém, além da universalidade da lei, senão a representação da necessidade de a máxima conformar-se a ele.⁵⁰ É, nesse sentido, que podemos identificar na própria expressão

⁴⁸ KANT, *KpV*, A 51 *et seq.*, AA V 29.

⁴⁹ KANT, *GMS*, 57, AA IV 424.

⁵⁰ KANT, *GMS* B 51, AA IV 420.

geral do imperativo categórico uma fórmula geral, distinta das três outras fórmulas específicas. A formalidade dos princípios é mantida, mesmo quando incorpora a consideração do fim como fundamento objetivo de autodeterminação, pois “princípios práticos são *formais* se abstraem de todos os fins objetivos”.⁵¹ Pela simples condição de ente racional, o homem existe como fim em si mesmo, isto é, como pessoa, que é diferente da coisa, que só existe como meio. A repetida expressão de Kant “a humanidade em minha pessoa” significa alguém que, como ser empírico, torna ao mesmo tempo efetiva em si a humanidade como fim para si próprio.⁵²

As fórmulas remetem-se reciprocamente, principalmente a terceira, da autonomia num reino de fins em si, reúne, sistematicamente, num todo as demais fórmulas, a da universalidade como se fosse uma lei natural e a da humanidade, como fórmulas de uma única lei: “As aludidas três modalidades de representar o princípio da moralidade são, porém, no fundo somente outras tantas fórmulas da mesma lei.”⁵³ Parece que o sentido das três fórmulas, além do de tornar mais intuitivo o princípio da moralidade, reside em mostrar que o imperativo categórico submetesse ao princípio da autonomia, o qual se trata de realizar moralmente, isto é, universalmente. Esse pareceu ser o sentido que Kant viu no princípio estoico da moralidade, conforme o citado texto da *Religião*, no início deste trabalho, mas ao qual nosso autor deu uma formulação mais precisa.

Convém que nos voltemos à pergunta de Reich, em favor de uma relação entre as éticas de Kant e de Cícero, ou seja, “se foi o conteúdo do pensamento do *De officiis*, relativamente ao princípio supremo da moral que forneceu o fio condutor para a efetuação da ação conforme ao dever através dos três modos problemáticos de representação”.⁵⁴ Problemáticas chamou ele as três fórmulas, porque para Kant apenas a fórmula universal

⁵¹ KANT, *GMS* B 64, *AA* IV 427.

⁵² De acordo com isso, aliás, escreveu Korsgaard: “If you view yourself as having a value-conferring status in virtue of your power of rational choice, you must view anyone who has that power, a value-conferring status. This will mean that what you make good by means of your rational choice – for the good is consistent, harmonious object shared by all rational beings. Thus it must always be possible for other to contain in themselves the end of the very same action.” (*Grundlegung*, *AA* 430). (KORSGAARD, C. Kants formula of Humanity. *Kant-Studien*, v. 77, n. 2, p. 196, 1986).

⁵³ KANT, *GMS* B 79, *AA* IV 436.

⁵⁴ REICH, *Kant und die Ethik der Griechen*, p. 37.

corresponde ao método estrito do ajuizamento moral. A “verdade” do *De officiis* de Cícero, que, segundo Reich, propiciou o fio condutor de Kant, foi: “*Ut eadem sit utilitas uniuscuiusque et universorum.*” [Se a utilidade de cada um e de todos é a mesma.]⁵⁵

Interesses e humanidade

Numa última parte e reconsiderando alguns aspectos já tratados, tentarei examinar duas questões que me foram entrementes postas: primeiro, se não podemos conceber uma utilidade do indivíduo que não tenha diretamente a ver com uma utilidade de tipo moral, ou seja, com a utilidade de outros; e, segundo, como podemos relacionar textualmente a fórmula do imperativo categórico de Kant com a ética de Cícero.⁵⁶

Como vimos, Kant reconheceu não ter estabelecido nenhum princípio novo da moral, mas apenas e, no entanto, uma nova fórmula. Em que a sua formulação do princípio moral é nova em relação a Cícero? A antecipação pré-kantiana de uma tal fórmula por Cícero, segundo Reich, seria a referida passagem: *Ut eadem sit utilitas uniuscuiusque et universorum*. Se, no entanto, perseguirmos o desenvolvimento da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, veremos que a reformulação do princípio moral consistirá na sua limitação estrita a considerações formais, e que como tal excluirá considerações materiais relativas a objetos úteis. Nesse caso, como dirá a *Fundamentação*, bom e mau não residem em talentos e na utilidade em geral – que são pré-morais – e sim naquilo que os faz relativamente bons e maus, ou seja, no princípio da vontade.

Também Kant, como Cícero, pergunta-se o que é o dever. Enquanto Cícero em sua resposta considera ações perfeitas (do sábio) e ações médias (do homem comum/*vir bonus*) – em verdade, também Kant vê a ética do ponto de vista do homem comum – a resposta de Kant consiste em distinguir entre uma “ação conforme ao dever”, mas que pode ser seguida também por interesse (p. ex., no campo do direito) e uma ação *por dever*. Mesmo a ação por dever deve ser conforme ao dever ou à lei; mas a legalidade, embora seja condição necessária da moralidade, não é uma

⁵⁵ CÍCERO, *De officiis* III, 26.

⁵⁶ Ambas as questões foram-me colocadas oralmente pelo Prof. Ernst Tugendhat.

condição suficiente dela. Sua condição suficiente é que ela seja buscada só por ela mesma, com exclusão de todo interesse **enquanto** é determinante.

Tentemos responder à primeira questão, examinando como as coisas se passam em Cícero. Relembremos a citação que fiz de Pohlenz, segundo o qual a virada ética do Estoicismo posterior, de passagem da perspectiva do sábio para a perspectiva do homem comum, não envolve nenhum conflito. O conflito se estabelece a partir do momento em que se adota por máxima seguir os próprios interesses:

O padrão de medida ideal é em si, com toda razão, também norma para a esfera das ações médias. Disto segue-se que também aqui não é possível um efetivo conflito entre *kalon* e *ofelimon*. **Só quem considera o útil como princípio de vida pode incorrer em um tal conflito**, não o *vir bonus*, que fundamentalmente reconhece o ponto de vista estóico. Já a interpelação “utilidade ou moralidade” é imoral.⁵⁷

O *vir bonus*, como homem comum honesto, não renuncia às próprias vantagens e utilidades, deixando-as para outros. Há coisas que são úteis e necessárias ao indivíduo enquanto tal, e é legítimo que ele as persiga sem contradizer a moralidade, como, p. ex., ganhar uma corrida. O que ele não pode fazer é “passar a perna” no adversário. Portanto, há regras do jogo. O indivíduo pode tentar ganhar o jogo, mas, ao mesmo tempo que persegue a vitória sobre o outro, ele toma por princípio não transgredir essas regras. É uma condição do jogo que cada um adote esse princípio. Aqui, pelo menos em princípio, a utilidade individual é compatível com a honestidade,⁵⁸ mas pode ser que, no fundo, se trate, segundo Kant, de uma mera concordância legal, portanto necessária, mas insuficiente.

As utilidades variam de indivíduo para indivíduo: a principal utilidade para o comerciante é o lucro, para o cliente, a aquisição de uma mercadoria com certos requisitos. O que nenhum deles pode fazer é lograr o outro ou ferir seu direito. O direito é a lei fundamental da

⁵⁷ POHLENZ, *Cícero De officiis III*, 5 (o negrito é meu).

⁵⁸ CÍCERO, *De officiis III*, 42.

sociedade. Assim, seja qual for a utilidade que alguém persiga individualmente, ele deve, ao mesmo tempo, adotar como máxima jamais ferir o direito de outro. Alguém se torna mau ao tomar a sua própria vantagem por princípio, quer dizer, reduzir o outro à condição de meio para elas.

O que Cícero procurou provar, ao longo dos Livros II e III do *De officiis* foi, em primeiro lugar, que o homem, para buscar a sua própria utilidade, seja em que campo for, necessita da cooperação dos outros homens, portanto, depende da vida em sociedade. A vida em sociedade depende de leis (justiça, lealdade, verdade, enfim honestidade). Quer dizer, a justiça e a honestidade tornam-se leis da sociedade a ponto de Cícero poder concluir, tanto da necessidade de cooperação como da lei da justiça, que só quem é honesto alcança a verdadeira utilidade humana: *Itaque utilitas valuit propter honestatem, sine qua ne utilitas quidam esse potuisset*.⁵⁹ Embora a participação em um jogo em vista da vitória envolva uma aceitação pragmática de regras comuns, mesmo assim, é mais útil a todos que cada um tome por princípio não burlar o seguimento das regras, embora a burla possa parecer ao que a adota como máxima ser-lhe mais útil que a ação honesta. Cícero, todavia, não adota uma perspectiva pragmática ou utilitarista à base de sua concepção ética e sim um ponto de vista moral. Não se busca a virtude em vista de sua utilidade – nesse caso, alguém só pareceria virtuoso, e parecer sem ser é hipocrisia. Quando Cícero diz que o caminho mais curto da glória é “agir de modo tal que se *seja* o que se deseja parecer”,⁶⁰ enquanto a hipocrisia a longo prazo não tem sucesso, isso não quer significar que alguém possa buscar a honestidade em vista da glória, mas que a honestidade é o caminho mais curto para a glória, desde que ela não seja buscada em vista da glória, mas em vista da honestidade. Paradoxalmente, a utilidade da honestidade reside em ela não ser buscada em vista da utilidade, senão não é honestidade. Como quando Cícero escreveu sobre a justiça: “A justiça deve ser cultivada e preservada de qualquer modo, tanto por si mesma (pois, de outra forma, não seria justiça) quanto para

⁵⁹ Assim, a utilidade valeu devido à honestidade, sem a qual a utilidade sequer poderia existir. CÍCERO, *De officiis* III, 40.

⁶⁰ CÍCERO, *De officiis* II, 43.

aumentar a honra e a glória”.⁶¹ Nessa passagem, ele, à primeira vista, parece admitir um utilitarismo como compatível com uma posição moral; em verdade, porém, afirma, de acordo com a fórmula do imperativo categórico, que eu posso buscar a honestidade em vista da honra e glória, se, ao mesmo tempo, buscar a honestidade em vista dela mesma. Portanto, não só a utilidade individual é compatível com a moralidade, mas eu também posso ter um interesse particular pela moralidade, desde que esse interesse não se converta em princípio. Do ponto de vista moral, que significa a busca da honestidade por ela mesma, não posso tomar esse interesse em consideração. O interesse empírico pela moralidade (pela sua verdadeira utilidade) não impede o interesse moral genuíno.

Com isso, passo à segunda questão deste adendo, a título de conclusão: que apoio textual posso encontrar em Cícero, que corresponda à fórmula do imperativo categórico de Kant? Inicialmente, respondo de forma geral: como ser em comunidade com outros sob leis racionais de justiça, tenho uma inclinação natural à participação da vida com outros, tenho por eles sentimentos de simpatia, compaixão, de solidariedade, de piedade, de clemência, enfim de humanidade. Mas tanto aquela inclinação como esses sentimentos não são básicos, se considerarmos que nascem da razão como fonte da vida em comum. Se considerarmos, além disso, que a lei racional fundamental da vida em sociedade é a justiça, querer viver em sociedade significa moralmente querer tratar todos os outros como homens iguais a mim, ou seja, simplesmente como homens, ou ainda, não os tomar jamais como simples meios em vista da utilidade que a cooperação implica, mas os considerar sempre também como fins. Esta é a essência da *humanitas*, como Cícero a concebeu: um princípio universal moral de considerar todos os outros como seres humanos, portanto, como pessoas individuais, merecedoras de respeito.

Denominei a fórmula ética de Cícero uma “fórmula da humanidade”. Vejamos, com base em alguns textos do *De officiis*, como se sustenta essa concepção de ética de Cícero, caracterizada pela relação intrínseca entre dever e humanidade, correspondentemente à segunda fórmula do imperativo categórico de Kant, da humanidade como fim.

⁶¹ CÍCERO, *De officiis* II, 42.

Em *De officiis* I, 30, Cícero afirma que, uma vez estabelecidos os pressupostos da justiça, “poderemos ajuizar com facilidade qual é a exigência do dever na respectiva situação, desde que não estejamos enredados por grande amor-próprio [*philautia*], pois a preocupação com os interesses dos outros é difícil, ainda que Cremes de Terêncio (entre 200 e 159 a.C.) “não considere nada do que é humano alheio a si”. [*humanun nihil a se alienum putat*]. No texto de Cícero, a exigência do dever corresponde ao *humanum* de Terêncio. É fácil ao juízo identificar o humano como sentido do dever, sob duas condições: 1) que estejam estabelecidos os pressupostos da justiça; e 2) que não estejamos enredados demais pelo amor-próprio. Em realidade, portanto, o juízo moral é dificultado por uma propensão que temos a fazer prevalecer o amor-próprio sobre o amor aos outros homens. Poderíamos dizer que ao personagem de Terêncio parece normal não ser indiferente a nenhum ser humano, porque se trata de um *vir bonus*, do qual faz parte a consideração pelos outros homens. O homem comum – como na fábula de Hércules, narrada por Xenofonte (Cícero e Kant relatam-na quase nos mesmos termos) – está mais propenso a seguir o discurso do vício que o da virtude. Por isso, é difícil ser humano, e, justamente por isso, ser humano é um ato de virtude.

Maier, em sua tese: *Humanitas bei CÍCERO*, defendeu o ponto de vista de que o conceito de *humanitas* em Cícero tem sua origem nas comédias latinas de Plauto (aproximadamente 251-181 a.C.) e de Terêncio e não na concepção grega de homem, não numa razão-linguagem (*logos/sermo*), mas numa razão-justiça. Segundo essa tese, o *humanum* nasce num contexto de relações de amizade, cuja *humanitas*, vinculada ao *officium*, assume traços ativos e se torna a causa da *amicitia*, do ser apreciado a partir do respeito mútuo. Em Terêncio (*Andreia*, 236), o *humanum* aparece ligado à seriedade com que um pai assume seus deveres paternos em relação ao filho (seu *officium* de pai). A partir de Terêncio, o *humanum* torna-se um conceito de vida romano.

Cícero eleva esse ponto de partida literário, relativamente a um termo até aí só pertencente à linguagem ordinária, a um novo nível: o nível da reflexão filosófica. E acrescenta ao significado original de humano, como racional oposto ao animal, uma nova variante. Enquanto até aí os opostos eram humano e bruto, no sentido de animal rude,

feroz, selvagem, a partir de Cícero, o homem, além de ser capaz de desumanizar-se pela brutalidade (ser selvagem), ele se torna capaz de crueldade: “Um animal não pode ser cruel. Cruel é o homem que está em condições de colocar-se vivencial e reflexivamente na situação de outro homem, sem que isso lhe provoque qualquer sentimento em favor deste.”⁶² Segundo Cícero, em *De officiis* II, 16 – assim como obtemos a máxima vantagem da concórdia e da unanimidade, também não há nenhuma perversão mais detestável que não nasça da relação de um homem com outro. Com base num livro de Discaiarcos, ele observa que um número muito maior de homens foi dizimado por guerras ou revoluções do que por outras catástrofes. O que quer dizer que “os homens trazem aos outros homens as maiores vantagens e desvantagens; e assim constato que a verdadeira tarefa da virtude consiste em reconciliar os homens e levá-los à percepção de sua utilidade”.⁶³

A universalidade da ética da *humanitas* é declarada por Cícero na seguinte passagem: “Estas obrigações, portanto, sobre as quais falamos nestes livros, são, como dizemos, relativas a um honesto por assim dizer de segunda classe, próprio não apenas do sábio, mas comum a toda a humanidade.”⁶⁴ De um lado, Cícero universaliza a ética, contra a sua limitação, no Estoicismo antigo, ao sábio. Mas enquanto, segundo a concepção grega, o homem que atingia a perfeição tornava-se Deus, no Estoicismo posterior e romano, o homem delimita-se tanto em relação ao animal quanto a Deus, podendo aproximar-se ora mais de um, ora mais de outro. A concepção ética humanista de Cícero foi frequente e equivocadamente entendida como uma ética da nobreza. Contra esse equívoco, Mayer provou em detalhes a sua universalidade.

Outra passagem do *De officiis*, que prova essa universalidade contra uma concepção ética limitada à *res publica* romana (à vida política nacional), diz respeito à figura do estrangeiro: “Quem, porém, diz que se tem de ter respeito apenas pelos seus concidadãos, mas não pelos estrangeiros, esse aniquila a comunidade que abrange toda a humanidade.”⁶⁵

⁶² MAYER, J. *Humanitas bei Cicero*. Freiburg: Universität, 1951. p. 36. [Datilografado].

⁶³ CÍCERO, *De officiis* II, 17.

⁶⁴ CÍCERO, *De officiis* III, 15.

⁶⁵ CÍCERO, *De officiis* III, 28.

Que a ética da *humanitas* tem, num sentido kantiano, o homem como fim e não como simples meio, fica claro em *De officiis* II, 89, onde Cícero observa, a propósito da posição utilitarista de Hecatão, que ele colocou o dever mais do lado da utilidade que do respeito pelos homens. Para Cícero “*utilitas valuit propter honestatem, sine qua ne utilitas quidem esse potuit*”. [A utilidade vale pela honestidade, sem a qual a própria utilidade não pode existir.]⁶⁶ Honestidade envolve a busca da virtude por ela mesma, portanto, a consideração do homem não em vista da sua utilidade para com os outros homens, mas simplesmente porque são homens, membros de uma comunidade sob leis racionais de igualdade. “O propriamente humano é ser justo”⁶⁷ – escreve Mayer. Na sua determinação da relação entre *humanitas* e *officium*, ele observa que *humanitas* torna-se o fundamento do dever: Ela se torna “a propriedade de alguém que se vê obrigado moralmente a ir ao encontro dos outros homens de um modo autenticamente humano”.⁶⁸ O que inclui tanto o desenvolvimento de uma sensibilidade para com os outros, como um empenho ativo por eles. Essa relação da *humanitas* com o *officium* é mais exatamente determinada como uma vinculação a leis e normas que regulam as relações entre os homens. É a conduta vinculada ao dever que se torna altamente humana.

Assim, como vimos que a *humanitas* significa basicamente o reconhecimento do outro como ser humano e não como simples meio, podemos concluir dizendo que *honestas* e *humanitas* coincidem. O termo *honestas* tem sua origem no termo *honos*, que significa o reconhecimento, em alguém, de um valor por parte da comunidade a que ele pertence. Segundo Klose, em sua tese: *Die Bedeutung von honos und honestum* (1933), à diferença dos gregos, que entenderam a moral esteticamente com base no *kalon* (normalmente traduzido por belo), os romanos entenderam-na social e coletivamente, no sentido do *honestum*, baseado no *honos* (geralmente traduzido por honra). O *honos* advinha do reconhecimento público de uma pessoa pela atribuição de um posto (como funcionário), visto como *beneficium populi*, do qual decorriam deveres (*officia*):

⁶⁶ CÍCERO, *De officiis* III, 40.

⁶⁷ MAYER, *Humanitas bei CÍCERO*, p. 104.

⁶⁸ MAYER, *Humanitas bei CÍCERO*, p. 129.

Honos foi sempre um conceito eminentemente político, que designa o reconhecimento geral público de parte dos cidadãos. Nisto expressa-se a intuição fundamental que o homem só significa algo dentro da comunidade. O reconhecimento público, devido ao qual ele recebe um posto ou cargo, conecta-se a certos pressupostos da *virtus* e dos *merita*.⁶⁹

Desse reconhecimento decorre o *officium* de se empenhar pela comunidade. O objetivo do *honos* é a *dignitas*, como principal força propulsora da vida pública romana. *Honos* não se traduz por honra [*Ehre*], mas por reconhecimento [*Anerkennung* | *Ehrung* | *Auszeichnung*].

Honos é o nome para a derivação do *honestum*, o que, por sua vez, significa algo *rectum*, *laudabile*, *decorum*, e que, na filosofia de Cícero, se torna moral: “Aquilo que é digno de reconhecimento do ponto de vista moral.”⁷⁰ No *De officiis* I, 14, Cícero afirma – à maneira de Kant – “*Honestum é o que é por natureza digno de reconhecimento, ainda que não seja reconhecido por ninguém.*” De um padrão de medida relativo, fundado no *honos*, no reconhecimento público, o *honestum* converte-se em norma absoluta e, *a priori*, significando o que é digno de reconhecimento, já não relativamente a uma comunidade política determinada, mas a toda a humanidade.

Podemos agora estabelecer uma conexão interna entre *honestas* e *humanitas*, dizendo que a *honestas* significa a aptidão ao reconhecimento de qualquer um como ser humano e não como simples meio para auferir dele vantagens. E podemos afirmar, com a base textual oferecida por *De officiis* I, 14, que a *honestas* é a fórmula mais exatamente correspondente ao imperativo categórico de Kant.

Essa identificação entre moralidade (*honestas*) e *humanitas*, no sentido de Cícero, foi feita pelo próprio Kant, explicitamente, no *Opus postumum*, quando escreveu: “*Moralische Humanität... <ist> der Sinn für das Gute in Gemeinschaft.*” [Humanidade moral é o sentido para o bom em

⁶⁹ KLOSE, F. *Die Bedeutung von honos und honestum*. Breslau: Universität, 1933. p. 87. Datilografado.

⁷⁰ KLOSE, *Die Bedeutung von honos und honestum*, p. 107.

comunidade.]⁷¹ Kant não desenvolveu mais explicitamente esse tema da fundação do imperativo categórico na ideia de humanidade,⁷² talvez porque a concepção de Cícero tenha permanecido a motivação mais profunda de sua teoria moral.

Referências

CÍCERO, M. T. *De officiis/ Vom pflichtmässigen Handeln*. Lateinisch und Deutsch. Übersetzt, kommentiert und herausgegeben von Heinz Gunermann. Stuttgart: Reclam, 1984.

_____. *Dos deveres*. Trad. de Angélica Chiapeta. São Paulo: M. Fontes, 1999.

GEORGES, K. H. *Ausführliches Latein-Deutsch Handwörterbuch*. Darmstadt: WBG, 1988.

GOMOL, H. *Der stoische Philosoph Hekaton*. Berlin: Verlag von Friedrich Cohen, 1933.

KANT, I. *Briefwechsel*. Hamburg: F. Meiner, 1986.

_____. *Crítica da razão prática (KpV)*. Trad. e ed. bilíngue de Valerio Rohden. São Paulo: M. Fontes, 2003.

_____. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (RGV)*. Frankfurt am Main: Band 8, 1977.

_____. *Köche ohne Zunge: Notizen aus dem Nachlass*. Seleção e prefácio de Jens Kulenkampff. Göttingen: Steidl, 1997.

_____. *Reflexionen zur Moralphilosophie: Handschriftlicher Nachlass*. Berlin, Leipzig: Walter de Gruyter, 1934.

_____. *Vorlesungen über die Metaphysik*. Darmstadt: WBG, 1988. Reprographischer Nachdruck.

KAULBACH, F. *Immanuel Kants 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.

KLOSE, F. *Die Bedeutung von honos und honestum*. Breslau: Universität, 1933. p. 87. Datilografado.

KORSGAARD, C. Kants formula of Humanity. *Kant-Studien*, v. 77, n. 2, p. 196, 1986.

- LÖWISCH, D.-J. Kants Begründung der Gemeinschaft durch die Idee der Menschheit. In: RITZEL, W. (Ed.). *Rationalität – Phänomenalität – Individualität*. Festgabe für H. U. M. Glockner. Bonn: Bouvier, 1966.
- MAYER, J. *Humanitas bei Cicero*. Freiburg: Universität, 1951. p. 36. Datilografado.
- PERELLI, L. *Natura e ratio* nel Libro II del *De re publica* ciceroniano. *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, v. 100, p. 295-311, 1972.
- POHLENZ, M. *Cicero De officiis III*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1934.
- REICH, K. *Kant und die Ethik der Griechen*. Tübingen: Mohr, 1935.
- ROBERT, P. *Le petit Robert*. Paris: SNL, 1972.
- ROHDEN, V. Ciceros *formula* und Kants “neue Formel” des Moralprinzips. In: GERHARDT, V.; HORSTMANN, R.-P.; SCHUMACHER, R. *Kant und die Berliner Aufklärung*. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses. Berlin; New York: De Gruyter, 2001. p. 305-314.
- _____. Viver segundo a idéia de natureza. In: BORGES, M. L.; HECK, J. *Kant liberdade e natureza*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2005. p. 233-248.
- SCHINK, W. Kant und die stoische Ethik. *Kant-Studien*, Bonn, v. 18, p. 419-475, 1913.
- VALENTE, M. *A ética estoica de Cicero*. Caxias do Sul: EducS, 1984.

Recebido em 29 de novembro de 2011
Aprovado em 15 de dezembro de 2011