

Resumo

Este artigo expõe o problema dos juízos de gosto puros. Para a solução deste problema o § 9 da *Crítica da faculdade do juízo* joga um papel crucial, embora esse § de fato apenas forneça a idéia-“chave” mas não a própria solução. Esta solução deve encontrar-se mediante uma leitura minuciosa do § 10. Então é mostrado que o conceito de “conformidade a fins sem fim”, que é a noção-chave da teoria da beleza de Kant (a qual, em troca, é a base de sua teoria dos juízos de gosto puros), só faz sentido no contexto da teoria dos organismos vivos de Kant. Assim é a *Crítica da Faculdade de Julgar Teleológica* que fornece todo o material conceptual requerido para decifrar o que o § 9 apenas anuncia.

Abstract

The paper exposes the problem of pure judgments of taste. For the solution of this problem § 9 of the *Critique of Judgment* plays a crucial role though this § in fact only provides the “key”- idea but not the solution itself. This solution is to be found by a close reading of § 10. It is then shown that the concept of “purposiveness without a purpose”, which is the key notion of Kant’s theory of beauty (which, in turn, is the basis of his theory of pure judgment of taste), only make sense in the context of Kant’s theory of living organisms. So it is the *Critique of Teleological Judgment* which provides all the conceptual material which is needed in order to spell out what § 9 only hints at.

Magnanimitas

Um problema de relação entre estética e ética

Valerio Rohden

Universidade Luterana do Brasil

Magnanimitas como questão ética e estética

Proponho como ponto de partida deste texto a seguinte questão: em que medida a ética de Cícero, do modo como se encontra no livro *De officiis / Sobre os deveres*, identificando a moralidade com a *honestas* como forma geral das virtudes, conquista uma independência da identificação grega do bom com o belo (καλον)? Pretendo examinar essa questão à luz das diferenciações estabelecidas por Kant entre ética e estética na *Crítica da faculdade do juízo*, onde a virtude da *magnanimitas* constitui-se numa perspectiva estética, como traço fundante do sublime, mas de inspiração contudo moral.¹ É interessante notar que o termo *honestas* remete diretamente à concepção de grandeza moral da *magnanimitas*, uma das quatro virtudes cardeais. Trata, pois, de uma forma de reconhecimento ou de grandeza humana representada exemplarmente pelos heróis romanos, os *viri boni* por excelência, que, embora vissem no sábio estóico um ideal de moralidade, dele apenas *se aproximavam*. A grandeza manifestava-se neles e de modo geral apresenta-se empiricamente como glória, mas não existe autenticamente.

1 Utilizo as seguintes fontes: CICERO, M.T. *De officiis. Vom pflichtmässigen Handeln*. Lateinisch/Deutsch. Trad., coment. e ed. de Heinz Gunermann. Stuttgart: Reclam, 1987; CICERO, M.T. *Dos deveres*. Trad. Angélica Chiapeta. S. Paulo: Martins Fontes, 1999; KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valerio Rohden e Antônio Marques. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 1995.

mente se não se fundamenta na moralidade. Assim como a *honestas* é a condição da vida digna na relação com os outros, a justiça é o princípio da glória e sobretudo o princípio da vida em sociedade, à qual somos destinados pela nossa razão.²

Portanto a questão que em relação à ética de Cícero primeiro se coloca é se ela consiste numa ética estética, do tipo do *Moral Sense* inglês ou da fase pré-crítica de Kant, ou se ela, por exemplo, no caso da *magnanimitas*, não confunde as esferas ética e estética. A teoria kantiana do sublime, na terceira *Crítica*, reconhece uma origem moral deste sentimento estético, mas não o determina como algo objetivamente grandioso e, sim, o compreende como uma experiência estética da grandeza da própria alma na contemplação de um fenômeno que abala os limites de nossa vida comum. Afirmo que Cícero, embora não tenha separado com a mesma nitidez de Kant as esferas ética e estética, de modo algum as confundiu. O que o filósofo romano fez foi explicitar numa ética as bases morais do sublime e, neste sentido, constituiu uma investigação ética por assim dizer complementar e fundante da estética kantiana do sublime. Meu objetivo é demonstrar este ponto de vista a partir do texto de Cícero relativamente à virtude da magnanimidade ou da grandeza de ânimo, que em Kant fundou em nível estético os juízos sobre o sublime. Convém que consideremos, portanto, os dois lados desse fenômeno da magnanimidade: como virtude e como fenômeno estético, como justiça e como glória, como *a priori* e como manifestação empírica de um fenômeno que para os romanos chamava-se glória. Para Kant a grandeza de ânimo contava entre suas ilustrações exemplares com o entusiasmo pela Revolução Francesa, a admiração pelo céu estrelado ou pela lei moral. Poderíamos recorrer a outros exemplos, como o de uma pessoa inocente e justa a caminho do suplício e que, humanamente abalada, deixa transparecer no semblante a sublimidade da virtude; ou como o de um grande feito militar ao qual poderíamos contrapor o da paz, até porque Cícero sobrepôs à glória da guerra a glória da paz. Intencionalmente também proponho a consideração de um fenômeno de nosso próprio campo de trabalho, como o arrebatamento que o estudo da Filosofia e inclusive o estudo de suas fontes antigas é capaz de

provocar, como uma demonstração de que essa fonte da Filosofia continua a alimentá-la e de que, por outro lado, esse estudo tem em comum com o sublime uma forma de vida que, pelo menos em sua forma pura, consiste num desapego de vantagens, de sucesso material, e numa identificação com uma consciência moral, no sentido do que Cícero dizia, de que uma filosofia que não dê prioridade à ética não é digna desse nome.

Do ponto de vista da filosofia de Cícero, o objeto privilegiado para o confronto entre reflexão estética e moral é a glória. A glória é concebida como coroa de grandes e nobres ações, que, desvinculada da moral, pode redundar numa aparência de grandeza, levando à necessidade de distinguir entre aparência e ser. A glória pode ser a porta do sublime, mas também a sua ilusão. “*Magnum imperium, magnum latrocinium*”.³ Cícero adverte sucessivas vezes que o ápice de uma prática, como uma espécie de equilíbrio na ponta de uma agulha, exige de seu autor um redobrado cuidado para que ela não degenera, por exemplo, de que o exercício da razão não decaia na irrazão. No prefácio a seu livro *L'essenza del romanesimo*, Ferrabino perguntou-se, que glória sobrou de Roma que possamos hoje verdadeiramente admirar. Quem sabe sobrou o Direito Romano, apreciado pela posteridade como modelo de ponderação, de prudência etc.? “*Tuttavia io sono lontano dall'associarmi del tutto a questo entusiasmo. Il codice e le pandette solidificarono l'egoismo del proprietario e il privilegio sociale, armandoli com gli argomenti del raziozinio astratto, gradito a Bisancio...*” Ou seja, o corpo de decisões dos juristas romanos, transformado em lei pelo imperador Justiniano (c. 483-565 d.C.), “solidificou o egoísmo do proprietário e o privilégio social”. Sua conclusão é de que a glória perene cantada pelo poeta Virgílio e narrada pelo historiador Tito Lívio foi outra: uma forma superior de vida entendida pelos romanos como fundada na

² Sobre esta questão da razão como princípio da vida em sociedade cf. também ROHDEN, V. Sociabilidade legal: uma ligação entre direito e humanidade na 3ª Crítica de Kant. *Analytica*, Rio de Janeiro, v.1, n.2, p. 97-106, 1994.

³ Essa sentença de S. Agostinho é citada por Aldo Ferrabino em *L'essenza del romanesimo*. Roma: Tuminelli, 1957. p. I.

virtude: “Nella vita, nelle opere della vita, nella virtù che suscita la vita, io discerno l’essenza del Romanesimo”. É isso que faz Roma perdurar e que a transformou de *urbe* em *orbe*: “quella sapienza della vita che aveva mutato i nemici in alleati, gli alleati in cittadini, i cittadini in conazionli — e l’urbe in orbe, come fu detto”⁴

Eu diria, pois, que assim como a política só realiza a sua essência quando concilia os homens entre si e transforma a valentia da guerra na coragem da paz, e que a razão humana só atinge a sua grandeza quando se instaura como princípio da prática no interesse de humanidade, assim, segundo Cícero, a grandeza de ânimo dá-se a conhecer na prática da justiça e, segundo Kant, o sublime descobre-se como consciência estética da grandeza moral do homem. Esta determinação inclui, todavia, em Kant uma nítida demarcação entre os juízos estéticos e os juízos morais.

Magnanimidade e justiça

Vou, logo abaixo, ocupar-me de um trecho do *De officiis* em que estão presentes os pontos de vista estético e ético, e em que a magnanimidade apresenta-se entrelaçada com a justiça. Pois, segundo Cícero, os filósofos procedem à maneira do vulgo quando *distinguem* entre si as virtudes — “dizemos aqui que aqui alguns são corajosos, outros bons, outros prudentes” — quando o próprio do discurso filosófico é *provar a sua unidade*. Por isso, depois de observar que ninguém se surpreenda do que ele antes afirmara, de que quem possui uma virtude possui todas e de que ele agora as considera separadamente, ele afirma: “Uma coisa é a exatidão quando a própria verdade é delimitada na discussão, bem outra quando o discurso se acomoda à opinião comum”⁵

O trecho, com base no qual Cícero estabelecerá as condições da glória, parte de admiração que os homens em geral dedicam àqueles que em suas ações excedem as expectativas ou se fazem notar por qualidades inesperadas. Cito-o:

“Tratam com *admiração* os que, a seu ver, ultrapassam os demais em virtude e estão isentos da desonra ou dos vícios a que outros não conseguem resistir facilmente. Pois as volúpias, senhoras brandíssimas, desviam da virtude a maior parte da alma e, quando as faces da dor se aproximam, quase todas se *aterrorizam* além da medida, A vida, a morte, a riqueza e a pobreza *sacodem* fortemente os homens. Aqueles que, com *ânimo galhardo e excelso*, desdenham essas coisas, sejam de que tipo forem, e a todos atraem quando algum propósito amplo e honesto se lhes apresenta, quem não *admirará* o esplendor e a beleza da virtude deles? Logo, esse ânimo elevado causa profunda admiração, e mais ainda a justiça, a única virtude com base na qual os homens são chamados de bons.”⁶

Cícero usa o termo “admiração” de uma forma kantianamente correta. Kant — distinguindo a admiração da estupefação (*Verwunderung*), um “afeto na representação da novidade que ultrapassa a expectativa” — define aquela (*Bewunderung*) como uma estupefação que não cessa com a perda da novidade, o que ocorre quando idéias em sua apresentação concordam sem intenção e sem artifício com a complacência estética.⁷ Portanto o sublime compartilha com o belo o primeiro elemento da admiração, o caráter duradouro da estupefação: nós *demoramo-nos* na contemplação do belo, como algo que se nutre de vida e a conserva. O outro elemento, do arrebatamento por algo que transcende as expectativas, envolve a experiência estética de *idéias* morais. A presença do elemento moral é denunciada pelo termo “idéia”: no sublime, uma idéia da razão é vivenciada pela imaginação como inacabável, mas ela é também vivenciada sem intenção e sem artifício, ou seja, esteticamente. Um grande equívoco, em que corremos o risco de incidir na Ética, segundo a *Crítica da razão prática*,

4 FERRABINO, A. *L’essenza del romanesimo*, p. I/II.

5 CICERO, M.T. *De officiis*, II 35.

6 CICERO, M.T. *De officiis*, II 37-38.

consiste no risco de confundirmos a obrigação moral — que envolve auto-coerção — com a *espontaneidade estética*, como se enquanto seres finitos, propensos ao amor-próprio, fôssemos capazes de uma prática regular do bem ao nível do sentimento ou da simpatia, sem o estabelecimento claro de um primado da razão.

Na Estética, no belo, sobressai a experiência da unidade terrena do homem como animal racional. Já no sublime, especificamente, é admirada a grandeza da alma que se excede pela virtude. O texto de Cícero diz-nos que os homens “tratam com admiração os que *ultrapassam os demais em virtude*”. A ética de Cícero é uma ética do estoicismo posterior, que substituiu o sábio grego pelo herói romano. O herói romano é, portanto, aquele que é honrado, quer dizer, reconhecido pela sua grandeza moral. *A ética romana torna-se uma ética da virtude no estrito sentido kantiano*. Segundo Kant, a moralidade limita-se a uma ética da virtude, na medida em que esta é entendida como um objetivo próprio a ser adotado racionalmente, embora sem o alcançar inteiramente, e como uma “disposição moral em luta”.⁸ Se o homem não alcança a perfeição, a sua grandeza advém da constância da luta para alcançá-la. Ela é buscada com luta e não é fruto de uma *espontânea aproximação estética*. Então os que chegam mais perto desse objetivo são os heróis romanos (para nós, quem sabe, o homem comum, que, submetido às mais duras provas da vida, luta contra suas adversidades com dignidade, sem recurso a soluções mais fáceis, aparentemente justificáveis); porque Cícero acrescenta, “e estão isentos da desonra ou de vícios a que outros não conseguem resistir facilmente”. Essa fraqueza, a desonra e os vícios, ao invés de admiração, geram desprezo. Quando a maior parte da alma é tomada pela volúpia “e quando as faces da dor se aproximam, quase todas se *aterrorizam* além da medida”. Segundo Kant, quando o herói estoico, do qual a gente tende a fazer troça, em meio à maior dor de gota exclamava — “Dor, tu podes torturar-me quanto quiseses, eu jamais confessarei que sejas algo mau (κακον, *malum*)! — ele tinha razão, porque o que seu grito traía era apenas um *mal* físico, e não algo mau (*Böses*)”⁹. A dor não diminuía o seu valor, enquanto uma mentira o teria prostrado por terra. Ora, o que Cícero nos diz é que quando a alma é

enfraquecida pela volúpia, o homem perde a capacidade de resistir à dor física; mais do que isso, ele explica que o vício, e a desonra aterrorizam-nos além da medida.

O que é que, segundo Kant, o homem sente como um componente de experiência do sublime? É que o componente do *terrível* é apenas o seu fenômeno — como uma devastação de guerra, uma fúria. Do meio dessa fúria emerge a alma estoica ou uma idéia em que se acredita e pela qual se luta intrepidamente, uma alma que não se apavora. Se, por exemplo, o nosso sentimento religioso em relação a Deus fosse de pavor e não de respeito, ele deixaria de ser sublime. No homem o sofrimento físico é algo terrível, mas com base no texto de Cícero podemos dizer que a alma debilitada pela volúpia perde a capacidade para o sublime, porque *cede ao terrível além da medida*; como se no homem a capacidade de enfrentar o sofrimento fosse proporcional à força da grandeza da alma. Já este fato mostra que o *desenvolvimento moral é, no homem, necessário ao seu equilíbrio psico-físico, de tal modo que a dor física seja nele compensada pela força espiritual*. Um animal parece uma vítima passiva com tendência a sucumbir à dor. “A vida, a morte, a riqueza e a pobreza sacodem *fortemente* os homens”. Na medida, pois, em que elas sacodem o homem, em relação a todas elas ele tem a chance de mostrar a sua outra face: a de um ser capaz de um prazer superior ao da volúpia (um prazer sublime), um ser capaz de ter em Sócrates o exemplo de alguém que enfrenta com grandeza a morte, ou de alguém que é liberal e beneficente ao possuir riqueza, alguém que na pobreza mantém sua virtude. A respeito do dinheiro dizia Cícero que ele é a prova de fogo do sublime. Quem não sucumbe à riqueza mas a torna um instrumento do bem, este é capaz de todas as grandes ações. “Acima de tudo será admirado o homem que não se deixa dominar pelo dinheiro, pois dele se pensa que passou por uma prova de fogo.”¹⁰

7 KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*, B 122.

8 Cf. KANT, I. *Crítica da razão prática*, A 150/151.

9 KANT, I. *Crítica da razão prática*, A 106.

Portanto, ser grande na riqueza é a prova de fogo do sublime; talvez tenhamos que dizer: é o símbolo do sublime, pois nessa ação se expressa de modo eminente aquele desapego e desprezo pelas coisas efêmeras e pequenas, reconhecido no sublime. Por isso dirá Cícero, antes: “Aqueles que, com ânimo galhardo e excelso, desdenham essas coisas, seja de que tipo forem, e a todos atraem quando algum propósito amplo e honesto se lhes apresenta, quem não admirará o esplendor e a beleza da virtude deles?” “Ânimo galhardo e excelso” quer dizer magnanimidade, grandeza de ânimo. Um grande ânimo despreza todas as coisas como tais, sejam elas a vida, a riqueza, a morte e até a pobreza, se possuir virtude. Uma pessoa com virtude será grande na pobreza. Um homem, então, não pode ser totalmente destruído pela pobreza. Sartre — lembro-o — *en passant* — fazia a prática moral depender das condições materiais. Se isto fosse correto, a moral não seria uma força que o homem desenvolveria justamente contra adversidades desse tipo. Mas Cícero revela o outro lado da medalha, extremamente interessante: essas coisas, portanto os bens terrenos, da vida, da riqueza... a todos atraem quando algum propósito grande e honesto os anima. As coisas da terra atraem se são utilizadas com um ânimo elevado. Quem, nessas circunstâncias, “não admirará o esplendor e a beleza da virtude deles?” Aqui, inicialmente, o que é admirado são atributos da virtude — seu esplendor e beleza. Mas em seguida é dito que a própria magnanimidade é admirada: “Logo, esse ânimo elevado causa profunda admiração”. Porém mais admirada que o ânimo elevado é a justiça, porque é devido a ela que os homens são chamados de bons.

Essa passagem coloca-nos pelo menos duas questões: 1) Se a virtude pode ser captada esteticamente, ela por acaso esgota-se como obra de arte e o *καλον* confunde-se com o *honestum*? 2) Se não é a grandeza de ânimo mas a justiça o objeto privilegiado de admiração, reside por acaso aqui uma diferença em relação a Kant; no sentido de que o sublime kantiano afirma uma experiência estética da grandeza do homem? Sobre isso deveríamos dizer que também para Kant a virtude, de um modo geral, é sublime, de modo que a justiça também o será, mas em Kant o bem e o belo constituem formas diversas de consideração de um mesmo objeto. Além

disso, em Cícero as virtudes estão todas entrelaçadas e de modo eminente com a justiça.

Voltemos à questão inicial da glória. A glória é ambicionada pelo desejo do homem de destacar-se entre os outros, tomar posições de mando. Ela é buscada principalmente pelos que se dedicam à política, envolvida diretamente com o cuidado da comunidade. O princípio da comunidade é a justiça. Assim, se alguém busca a glória, esta tem que levar em conta a justiça. Daí que a grandeza conferida pela glória funda-se na justiça.

A justiça é a maior das virtudes, porque é deduzida diretamente da comunidade como forma de existência do homem enquanto ser racional. Ser racional significa existir numa comunidade de pensamento e de linguagem sob a lei da justiça. A vida está centrada nesta forma da razão que é a comunidade humana. A própria virtude da sabedoria não se sustentaria por si no isolamento, a ponto de Cícero escrever: “Se ao sábio tocar uma vida tal que, com abundância de todos os bens, ele próprio, em sumo ócio, contemple e examine tudo o que for digno de reflexão, se estiver tão solitário que não possa avistar um homem, preferirá renunciar à existência.”¹¹ Assim há até um primado da comunidade sobre o pensamento e a linguagem, no sentido de que é porque os homens existem numa comunidade de razão que eles pensam e falam, e não o contrário. Assim, se a justiça é a virtude da qual resulta a proteção dos homens, ela também se torna a condição suprema da *glória*, preenchendo suas três condições, cuja primeira é a admiração, a segunda a benevolência (querer ser útil a muitos) e a terceira a confiança (de que o acordado e prometido será cumprido).¹²

A justiça parece capaz de uma dupla *justificação*: primeiro, *em vista dela mesma*, segundo, em vista da glória. Se a justiça é uma virtude, ela tem que ser buscada por ela mesma; mas se ela é condição suma da gló-

10 Cf. CICERO, M.T. *De officiis*, II 38, trad. bras. p. 96. Acerca da expressão “prova de fogo”, a nota inglesa — aparentemente do tradutor brasileiro — esclarece que o dinheiro remete a ouro, o qual era entendido na antiguidade como o único metal não-combustível.

11 CICERO, M.T. *De officiis*, I 153.

12 CICERO, M.T. *De officiis*, II 38

ria, quem quiser a glória também tem que buscá-la: “A justiça deve ser cultivada e preservada de qualquer modo, tanto por ela mesma (pois de outra forma não seria justiça, quanto para aumentar a honra e a glória).”¹³ A frase parece admitir uma instrumentalização da justiça, como meio de glória; o que tornaria a virtude contraditória. Por isso só resta entendê-la de modo que quem quiser a glória tem que querer antes a justiça por ela mesma, e a glória ser-lhe-á dada de acréscimo. Quem quiser primeiro a glória obterá uma glória aparente, com uma aparência de justiça e de grandeza. Conseqüentemente, não encontrará a admiração e o reconhecimento prestados à virtude.

Isto concorda com o que Cícero encontra em Xenofonte a respeito de Sócrates: “Sócrates dizia brilhantemente que o caminho mais próximo e curto para a glória é ser o que se deseja parecer.”¹⁴ A frase remete a Xenofonte, *Memorabilium Socratis dictorum*.¹⁵ O que a frase atribuída a Sócrates quer dizer é que a glória não deve ser buscada com simulações e ostentação vã, sob pena de não ser duradoura. Se se quer *parecer* merecedor de glória, então se tem que *ser* justo. “Assim quem deseja alcançar a verdadeira glória, cumpra os deveres da justiça”¹⁶

A grandeza no sentido de glória tem base moral. Mas a *magnanimitas*, diferentemente da glória, é ela mesma uma virtude. Só que a grandeza que todo homem virtuoso merece advém-lhe da justiça: *Nihil honestum esse potest, quod iustitia vacat*.¹⁷ Uma elevação da alma, sem consideração da justiça mas só de vantagens pessoais, é antes uma falha de caráter. Só a pessoa honesta é capaz das maiores ações no interesse dos homens. São as ações mais difíceis que, por requererem maior empenho, são também as mais gloriosas. Por acaso as ações de guerra são maiores que as da paz? É o contrário: “Se em nossos juízos seguirmos a verdade, então muitos feitos de paz mostram-se maiores e mais esplêndidos que os da guerra”.¹⁸

Καλον e honestum

Consideremos agora a questão, se Cícero, pelo fato de tratar a *magnanimitas* como virtude — que em Kant resume-se a uma experiência estética do sublime — se ele com isso não confunde ética e estética, do modo como os gregos entenderam o bom esteticamente como *καλον* (belo). Consideremos a questão primeiramente a partir de Kant, começando pelas suas *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*.¹⁹ O texto traz uma distinção empírica muito conhecida entre o sublime e o belo: “O sublime comove <rührt>, o belo atrai/estimula <reizt>”.²⁰ Do mesmo modo, o sublime infunde respeito, o belo, amor. E o texto acrescenta: “É necessário ao sublime ser sempre grande.”²¹ São exemplos do sublime: a representação matemática da incomensurável grandeza do universo, as considerações metafísicas sobre a eternidade, a Providência, a imortalidade. E, como que para concordar com Cícero, Kant afirma: “Entre as qualidades morais apenas a verdadeira virtude é sublime”.²² A compaixão, por exemplo, carece dessa condição porque o sentimento de ajuda a um necessitado pode deixar-nos em débito com um terceiro, privando-nos assim do cumprimento estrito da justiça; ou seja, a benevolência e a compaixão requerem, para a sublimidade, a sua inserção num ponto de vista superior, “o da verdadeira

13 CICERO, M.T. *De officiis*, II 42.

14 CICERO, M.T. *De officiis*, II 43.

15 Cícero não indica a fonte, mas tanto a edição inglesa/portuguesa como a alemã do *De officiis* dão-na erroneamente, remetendo a *Mem.* II 6, 39. J.C. Zenius, *Xen. Mem.* Lipsiae 1781 (uma edição que possuo) afirma em nota a II 6, 39 que Cícero no *De officiis*, II 42 não traduziu precisamente *essa* passagem de Xenofonte e sim uma anterior, de *Mem.* I 7.1.

16 CICERO, M.T. *De officiis*, II 43. É surpreendente que Kant tenha adotado como lema de vida, exatamente, “parecer o que se é, e nada mais!” (SCHULTZ, U. *Kant*. Hamburg: Rowohlt, p. 68).

17 CICERO, M.T. *De officiis*, I 62.

18 CICERO, M.T. *De officiis*, I 74.

19 KANT, I. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. Trad. Vinicius de Figueiredo. Campinas: Papyrus, 1993.

20 KANT, I. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, p. 21.

21 KANT, I. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, p. 22.

22 KANT, I. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, p. 30.

relação com a integralidade de nosso dever”.²³ No momento em que o sentimento é alçado a sua devida universalidade, torna-se sublime. Disto podemos tirar a conclusão de que o sublime é um sentimento que se guia por princípios: “A verdadeira virtude, portanto, só pode ser enquadrada em princípios que, quanto mais universais, a tornam tanto mais sublime e nobre. Tais princípios não são regras especulativas, mas a consciência de um sentimento que vive em cada coração humano, e que é bem mais vasto do que os fundamentos particulares da compaixão e da amabilidade... Esse sentimento é o *sentimento da beleza e da dignidade da natureza humana*.”²⁴

A passagem citada apresenta a principal ambigüidade desse texto pré-crítico. O texto admite uma ética fundada em princípios. Mas confessa que esses princípios se dão sob a forma de um sentimento de beleza e de dignidade da natureza humana; ou seja, sob a forma do sublime, que Kant chama de sentimento do respeito universal. Essa ética de princípios é então ainda uma ética estética, apesar da crítica que apresenta à simpatia, à compaixão e à condescendência, como insuficientes para incitar o homem a ações pelo bem público. Kant examina aí, à maneira de Cícero, um terceiro tipo de sentimento, o sentimento de honra, mediante cujo exame estaremos em condições de considerar, numa última parte, alguns outros aspectos mais relevantes. Esse afirmado sentimento de honra serve para contrabalançar o rude egoísmo e a luxúria vulgar, mas enquanto tem preocupações predominantes de aparência externa, de contar com um juízo favorável de outro sobre sua pessoa, seu valor e suas ações, de parecer virtuoso, a qualidade que ele expressa é uma espécie de cintilamento da virtude, no sentido de um caráter que o mais das vezes visa apenas brilhar. É o caso então de alguém que precisa estar sempre tomando diversos pontos de vista para avaliar sua ação segundo a posição diversa do expectador. Do ponto de vista do bem público, sua conduta é quase idêntica à da própria virtude, “embora se dissimule cuidadosamente ante olhares mais penetrantes, pois bem sabe que, uma vez descobertos seus móveis secretos de avidez de honra, ver-se-á privado de todo o respeito”.²⁵ Apesar de reconhecer que a honra como regra não passa de tola quimera, Kant, no entanto, justifica esteticamente o *amor à honra* pelas suas implicações morais: “Afinal, visto

que, no *grande palco*, cada um executa suas ações de acordo com sua inclinações dominantes, ele é ao mesmo tempo levado, por meio de um impulso secreto, a adotar em pensamento um ponto de vista exterior a si mesmo, a fim de apreciar o decoro de sua conduta, tal como ela aparenta e se apresenta aos olhos do espectador. Com isso os diferentes grupos ligam-se num *quadro de magnífica expressão*, onde, em meio a uma grande multiplicidade, sobressai a unidade, e o todo da natureza moral mostra, em si, beleza e dignidade.”²⁶

Com base nessa referência e fundação da busca da honra na moralidade, a derivação histórica do termo *honestas* do termo *honos* encontra também a sua plena justificação. Quero por isso mostrar primeiro como Cícero faz derivar do conceito de *honra*, portanto de um contexto político, o conceito de *honestas*, e, a seguir, como Kant na sua justificação do conceito do sublime remeteu-o a uma mesma base moral explicitada antes por Cícero. Quem nos dá a pista para esta interpretação é tese de Filologia Clássica, apresentada por Friedrich Klose, *Die Bedeutung von honos und honestus*.²⁷ *Honos* é habitualmente traduzido por honra. A pessoa que em Roma se sobressaía por suas ações, portanto, revelasse *grandeza de ânimo* (uma das virtudes cardeais); por exemplo pela coragem, a essa pessoa era atribuído um posto público, *como reconhecimento da comunidade por sua ação*. Em decorrência disso, Klose propõe que a tradução correta de *honos* não é *Ehre*/honra, mas *Anerkennung*/reconhecimento. Que é que faz Cícero, ao introduzir na língua latina e filosófica o termo *honestum/honestas*? Ele transforma *filosoficamente* o sentido político de *honos*, como reconhecimento por uma grande ação; transforma-o num sentido filosófico como *forma de reconhecimento humano universal por uma ação considerada boa*.

23 KANT, I. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, p. 31.

24 KANT, I. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, p. 32.

25 KANT, I. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, p. 40.

26 KANT, I. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, p. 44-45.

27 KLOSE, F. *Die Bedeutung von honos und honestus*. Freiburg: Universität (tese datilografada), 1933.

Aquele que pratica o bem, ou seja, é honesto, merece o reconhecimento de qualquer um; ainda que isso não aconteça de fato: “Disso se forma o *honestum* que procuramos, que, quer seja glorificado ou não, é contudo honesto, e que, como acertadamente constatamos, mesmo que não seja reconhecido por ninguém, é por natureza digno de reconhecimento” (...*etsiam si a nullo laudetur, natura est laudabile / mag es von niemandem anerkannt werden, von Natur aus anerkennenswert ist*).²⁸

Penso que este é também o sentido da razão pura e do *a priori* prático kantiano, que não funda a moral na experiência e sim na razão. Honestidade então toma em Cícero sentido de uma forma de vida que torna o dever, seja ele qual for, como princípio de suas ações. Pelo seu apriorismo ela torna-se uma forma de vida universal, que se contradiz pela busca de vantagens próprias em prejuízo dos demais. Por isso podemos dizer que a fórmula estoíca, “Vive de acordo com a natureza!”, transforma-se, pelo sentido novo do termo *honestas*, em um imperativo de viver de acordo com a razão, ou seja, de buscar em todas as ações, ao mesmo tempo que o seu interesse, o interesse de todos os outros homens.²⁹ E esta forma de ação revela grandeza intrínseca, tornando-se digna de glorificação e de reconhecimento de parte de qualquer um.

Em sua tese, Klose provou também que o termo *honestum*, como expressão do moralmente bom, não advém de uma esfera estética, como tradução do *καλον*, com o qual os gregos confundem o bom, mas de uma esfera política e tomando um sentido original novo: “*Honestus*, em verdade, tornou-se também um padrão de medida moral, mas a esfera da qual ele provém, não é, como na expressão grega, a estética mas, como referi, uma esfera social e coletiva (societal): o juízo do público é a norma segundo a qual o indivíduo age. *Honestum* é também entendido por Cícero sempre ainda como aquilo que é digno de reconhecimento desde um ponto de vista moral.”³⁰ Um padrão de medida relativo, ligado ao *honos*, o reconhecimento do público, é elevado a norma absoluta. Entre os romanos vida moral e política se entrelaçam, mas Cícero *transforma os deveres políticos em deveres para com a humanidade*. Sua ética não é aristocrática ou burguesa, mas universal, portanto pré-kantiana no melhor sentido desta expressão.

A afirmação em Kant de uma base moral do sentimento do sublime coloca aparentes dificuldades a uma teoria da Estética que advoga a autonomia do domínio estético tanto face ao conhecimento quanto à moral. Essa autonomia ficará resguardada se distinguirmos corretamente as duas esferas e, especialmente, a natureza dos juízos do sublime e da moral. O sublime pressupõe uma reflexão sobre uma idéia da razão, que alimenta já de uma forma ilimitada e indeterminada o ânimo. A conjugação, nessa idéia, de imaginação e razão dá-se enquanto a primeira impulsiona a representação ao infinito e a segunda tenta alcançá-lo como uma idéia real. A reflexão judicativa sobre este estado de mente provoca o sentimento do sublime. À diferença da medida matemática, para a qual jamais existe um número absolutamente maior que todos os outros, na apreciação estética se julga algo absolutamente grande, cuja idéia provoca uma comoção de que nenhum objeto matemático é capaz.

Ao mesmo tempo em que a imaginação atinge aí o seu máximo, apela a uma faculdade supra-sensível capaz de pensar o infinito: “A natureza é sublime naqueles fenômenos cuja intuição traz consigo a idéia de infinitude”,³¹ mas cuja sublimidade se encontra menos no objeto que na disposição de ânimo que a aprecia. A faculdade de julgar faz então a imaginação concordar subjetivamente com a primeira idéia da razão, produzindo um efeito sobre o sentimento. Kant observa a respeito, num parêntesis, que a idéia com a qual a imaginação concorda é uma idéia prática.³² Logo, não é por acaso que Kant determina a qualidade da satisfação no juízo sobre o sublime como respeito. Respeito por que coisa? Pela nossa própria destinação, pela idéia de humanidade em nós.

28 CICERO, M.T. *De officiis*, I 14

29 Cf., a respeito da interpretação dessa fórmula estoíca por Cícero e Kant, ROHDEN, V. *Ciceros formula und Kants “neue Formel” des Moralprinzips*. In: *Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin (no prelo).

30 KLOSE, F. *Die Bedeutung von honos und honestus*, p.107.

31 KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*, B 93.

32 Cf. KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*, B 95.

Enquanto no sublime de aspecto matemático descortinamos nossa própria grandeza, no sublime de tipo dinâmico não nos deixamos *amedrontar* pela fúria avassaladora da natureza, nem dominar pelo *terrível*. Não é o fato de nos sentirmos seguros que faz do quanto mais terrível mais atraente. Antes, é uma consciência da fortaleza da alma, que nos sobrepondo à média e pela qual somos capazes de resistir e de medir-nos com a força total, é essa consciência de uma outra medida não-sensível em nossa faculdade da razão que torna tudo tão pequeno na natureza e faz sentir no ânimo uma superioridade sobre a natureza em sua incomensurabilidade. Ao sentimento da nossa impotência física perante ela contrapomos a descoberta em nós de uma capacidade de julgar-nos independentes dela. A sublimidade da natureza não reside na sua capacidade de provocar terror, mas de apelar a uma faculdade não-natural em nós: “Logo, a natureza chama-se aqui sublime, porque eleva a imaginação à exposição daqueles casos em que o ânimo pode tornar sensível a si mesmo a própria sublimidade de sua destinação, mesmo sobre a natureza.”³³ É na descoberta dessa nossa própria destinação moral que reside a complacência estética sob a forma do sublime.

A moralidade implicada no juízo sobre o sublime pressupõe o desenvolvimento de idéias morais através da cultura, sem as quais o homem rude só experimenta o terror face às forças naturais. Pois esse não é um sentimento que nos advém da sociedade, e sim da disposição para idéias práticas. As idéias práticas dão-se, na Estética, a uma faculdade de reflexão que tenta pensar o infinito, a grandeza, o poder do espírito. Porém essa faculdade, enquanto faculdade estética reflexiva, permanece *a caminho* de uma determinação, de um modo, portanto, que é em si mesmo e teoricamente inconcluso.³⁴ Por isso ela é fonte de um crescente maravilhamento. Certamente porque quanto mais ela reflete, mais experimenta o absolutamente insondável e inabarcável, a grandeza da alma humana. Mais ou menos como nos *Pensées* de Pascal: “O homem é para si mesmo o mais prodigioso objeto da natureza; *porque ele não pode conceber* o que é o corpo, e ainda menos o que é espírito e, menos que qualquer coisa, como um corpo pode ser unido com um espírito.”³⁵

Esse pensamento evoca a Conclusão da *Crítica da razão prática*, onde lemos: “Duas coisas enchem o ânimo de admiração e veneração sempre nova e crescente, quanto mais freqüente e diretamente a reflexão se ocupa delas: o céu estrelado sobre mim e a lei moral em mim.”³⁶ A frase envolve uma compreensão de relação da Filosofia com a Estética oposta à concepção aristotélica, da admiração como fonte do filosofar. A reflexão é reconhecida, no texto de Kant, como a fonte da experiência do sublime. Esta é uma ordem correta dos conceitos em Kant. A experiência do belo e do sublime advém da reflexão, do juízo, ou da tentativa de constituí-lo, e não o contrário. Se na experiência do sublime a admiração cresce *a partir da reflexão*, isto significa que a reflexão abre acesso ao que precisamente funda o sublime. Sem a reflexão, a experiência estética experimental seria o vazio, o terrível. No caso do sublime, ela abre acesso a um insondável que é fonte de maravilhamento, justamente pela desmedida que deixa transparecer, a nossa liberdade. Mas é a reflexão que a manifesta. O homem é grande porque pensa esteticamente.

Em Cícero a *magnanimitas* não foi desenvolvida dessa maneira. O que ele fez foi tematizar *eticamente* o objeto do sublime, sem se estender a uma determinação conceitual das diferenças envolvidas em sua experiência. Mas ele admitiu também um acesso estético à Ética, ao afirmar que a virtude é reconhecida pelo brilho e a admiração que provoca. A *magnanimitas* é uma virtude, mas é a virtude mais luminosa, porque a grandeza de ânimo nasce da prática da justiça, como *ratio essendi* da sociedade e lei da razão.

Vimos que a *honestas*, entendida como reconhecimento moral, é gerada a partir do *honos*, como reconhecimento social e político, portanto

33 KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*, B 105.

34 Cf. a este respeito ROHDEN, V. Aparências estéticas não enganam – sobre a relação entre juízo de gosto e conhecimento em Kant. In: DUARTE, R. *Belo, sublime e Kant*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998. p. 64 et seq.

35 PASCAL, B. *Pensées*. Paris: Garnier, 1960. § 72, p. 92. A frase é relacionada pelo próprio Pascal a um pensamento de S. Agostinho. O grifo é meu.

36 KANT, I. *Crítica da razão prática*, A 288.

no contexto de um mundo real. Mas como não existe verdadeira glória sem a justiça, a base de todo o verdadeiro reconhecimento social e político é moral. O seu brilho conteria uma luminosidade aparente se carecesse daquela base moral.

Na terceira *Crítica*, pela determinação de um relacionamento do sublime com a moral, encontramos os meios conceituais para completar o pensamento de Cícero, ou seja, a *magnanimitas*, como virtude ético-política, passa a ser experienciada esteticamente. E, na medida em que a concepção ciceroniana do reconhecimento moral (*honestas*) consistiu numa transformação filosófica da compreensão do reconhecimento estético-político (*honos*), a *magnanimitas* esplende esteticamente e duradouramente numa comunidade política determinada, se esta ao mesmo tempo transcender-se como cosmopolitismo, isto é, expressar-se em termos de reconhecimento humano universal. O vínculo entre *honos* e *honestas*, entendido na *magnanimitas* como glória e grandeza moral, favorece a elaboração da diferença entre Estética e Ética e sua estreita relação no conceito kantiano de sublime. Só que com a determinação dessas distinções a sua riqueza ético-política original de algum modo se perde. Não obstante, também este pode considerar-se um problema aberto na relação entre as *Críticas* e com os textos da década de 90.³⁷

37 Penso na declaração insuspeita de Horkheimer: "Ninguém... <entre os modernos> uniu tanto a moral com o interesse político e com o trabalho pela ordem jurídica interna e externa, e tornou tanto esta união o único objeto da boa intenção, como Kant" (HORKHEIMER, M. *Um die Freiheit*. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt, 1962. p. 40). Sobre a relação entre estética e política na terceira *Crítica*, cf. meu texto "Sociabilidade", referido acima (nota 2) e, principalmente, ARENDT, H. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Brighton: The Harvester Press, 1982.

Resumo

O termo *magnanimitas* possui em Cícero um significado ético, que se distingue de seu sentido estético em Kant. Mas, tendo em vista a indireta fundamentação moral do sublime neste filósofo, não se pode deixar de relacionar ambas concepções. Por outro lado, o vínculo privilegiado da *magnanimitas* com a justiça e a política leva a um afastamento da tendência grega de identificar o bom com o belo no conceito de *καλον*. A *Crítica da faculdade do juízo* é o âmbito desde o qual essas distinções podem ser precisadas.

Abstract

The term *magnanimitas* has, in Cicero, an ethical meaning which differs from its aesthetical sense in Kant. By the same token, it cannot be indifferent to an indirect moral grounding of the sublime in Kant. Its privileged relation to justice and politics marks it off, furthermore, from a Greek propensity to identify the good with the beautiful in the concept of *καλον*. The *Critique of Judgment* is the very locus where such distinctions can be drawn with precision.