

A *Methodenlehre* da segunda *Crítica* e suas possíveis consequências para uma ética cívica em Kant

[The *Methodenlehre* of second *Critique* and its possible consequences for a civic ethics in Kant]

Alessandro Pinzani*

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis

A “Doutrina do Método” da segunda *Crítica* é um dos textos kantianos menos considerados pelos comentadores. Até em comentários clássicos à obra, como o de Lewis Beck (1960), ou em mais recentes, como o de Filippo Gonnelli (1999) a *Methodenlehre* é deixada de lado ou esgotada em poucas palavras.¹ Stefano Bacin tenta explicar este silêncio pela riqueza e complexidade das páginas que a precedem, que estão – elas, sim – entre as mais comentadas da inteira obra kantiana; contudo, afirma Bacin, ainda que não se trate de uma parte inovadora como o resto do livro, é importante entender por que Kant a colocou no fim de um texto tão ambicioso como a segunda *Crítica* (Bacin, 2010, p. 197). A resposta é tríplice, já que Kant afirma que a doutrina do método deveria mostrar “[1] o modo como se pode proporcionar às leis da razão prática pura acesso ao ânimo humano, influência sobre as máximas do mesmo, isto é, [2] como se pode fazer a razão objetivamente prática também subjetivamente prática” (CRPr 531; V 151)² e, finalmente, [3] produzir “moralidade das disposições” em lugar da mera “legalidade das ações” (CRPr 532; V 151; cf. Bacin, 2010, p. 200).

* Email para contato: alepinzani@hotmail.com

Agradeço os participantes do VI Colóquio Kant de Marília por suas sugestões. Agradeço Fernando Coelho pela revisão linguística do texto.

¹ Para dar um exemplo, nos mais de mil e duzentos artigos que constam do acervo do Centro de Investigações Kantianas (sem contar os artigos da *Kant-Studien*), encontrei somente seis relativos a ela ou que, pelo menos, a mencionam em seu título ou subtítulo.

² As obras de Kant serão citadas em tradução portuguesa. A sigla e o número de página se referem à tradução utilizada (ver bibliografia); o número romano indica o volume da Akademie-Ausgabe e o número árabe a página de tal volume que corresponde ao passo citado.

A função da doutrina do método se revela, então, fundamental, pois é a de trazer para a vida moral cotidiana os resultados das especulações filosóficas efetuadas no resto da obra. Segundo Joachim Kopper, a doutrina do método convida o leitor à “autocompreensão moral; e isso deveria acontecer não por meio de um pensamento solitário, mas por meio do diálogo” (Kopper, 2004, p. 402 s.). A referência ao diálogo se explica se considerarmos que na doutrina do método que conclui a “Doutrina da virtude”, na *Metafísica dos costumes*, Kant afirma explicitamente que o método da doutrina que pretende ensinar a praticar a virtude é um método dialógico ou catequético (MC 436; VI 478). Em outras palavras, segundo Kopper, na segunda parte da *Crítica da razão prática*, Kant “se afasta da especulação e volta para o senso comum” (Kopper, 2004, p. 403). Trata-se, em suma, de uma função não meramente teórica, mas eminentemente prática – o que demonstra mais uma vez que Kant não estava simplesmente interessado em construir uma ética abstratamente coerente e formalmente correta, independentemente da possibilidade de sua aplicação à realidade, antes dava grande importância a tal aplicação. Deixar de lado as páginas da “Doutrina do método” da segunda *Crítica* significa, em outras palavras, reforçar uma leitura parcial e distorcida da filosofia moral kantiana, de suas intenções práticas, mas também das teóricas, pois significa esquecer que Kant desde a *Fundamentação* sempre teve a preocupação de elaborar uma ética compatível com o senso comum: lá, tomando este como ponto de partida; aqui, na segunda *Crítica*, tomando o caminho inverso e mostrando, na segunda parte, como as conclusões teóricas da primeira parte podem ser recebidas e aplicadas à realidade pelo senso comum. Ao mesmo tempo, trata-se de comprovar pelas observações do próprio senso comum a plausibilidade das conclusões teóricas, mais precisamente, de provar a existência de uma receptividade moral nos indivíduos. Cito Kant: “Portanto, queremos provar, por observações que cada um pode fazer, que esta propriedade de nosso ânimo, esta receptividade de um interesse moral puro [...] é [...] o único motivo para o bem” (CRPr 537; V 152 s. – realce A.P.). A “Doutrina do método” tem, portanto, a função de *provar* que a teoria da moralidade construída na primeira parte da obra não é mera abstração, mas corresponde às observações que *cada um* pode fazer no dia-a-dia. Não podemos, então, não concordar com Bacin, quando afirma que a “Doutrina do método” serve precisamente para “tornar completo o projeto da *Crítica*” (Bacin, 2010, p. 207).

Resumindo, a “Doutrina do método” possui uma dupla função, teórica e prática: comprovar por meio do senso comum a teoria moral da primeira parte da *Crítica* e oferecer um guia para fazer com que a lei

moral se torne efetivamente o motivo das ações dos sujeitos. Neste sentido, coloca o alicerce para a educação moral dos indivíduos, como afirma explicitamente Kant no final desta seção: “Com isso eu quis referir-me somente às máximas mais gerais da doutrina do método acerca de uma cultura e exercício morais” (CRPr 569; V 161). Na mencionada doutrina do método ética que conclui a “Doutrina da virtude”, Kant oferece um exemplo concreto do que entende por cultura e exercício morais, ao esboçar um catecismo moral, no qual o professor ensina ao aluno a colocar-se questões morais e a respondê-las (MC 440 ss.; VI 480 ss.). Isso corresponde àquele que na “Doutrina do método” da segunda *Crítica* era o primeiro exercício, a saber, o de “tornar o ajuizamento segundo leis morais uma ocupação natural, que acompanhe todas as nossas próprias ações livres, bem como a observação das ações livres de outros” (CRPr 561; V 159). O segundo exercício consistiria em “tornar perceptível em exemplos, na apresentação viva da disposição moral, a pureza da vontade” (CRPr 565; V 160). Ora, na “Doutrina da virtude”, Kant insiste no fato de que “o bom exemplo (a conduta exemplar) não deve servir como modelo, mas tão-somente como prova de que é factível aquilo que é prescrito pelo dever” (MC 440; VI 480). O exemplo deve servir como instrumento de reflexão, não como padrão a ser cegamente imitado, já que o que importa do ponto de vista moral, como bem se sabe, é a intenção, com a qual praticamos uma ação, não o mero conteúdo da ação ou sua conformidade à lei: importa a moralidade, não a legalidade. Por isso, o exemplo pode agir somente no sentido de despertar no aluno do catecismo moral aquela perceptividade moral que todos possuímos e que precisa ser desenvolvida pela reflexão moral e pela prática das virtudes. Não é minha intenção, contudo, entrar na questão da educação moral em Kant: sobre este assunto remeto aos trabalhos de Felicitas Munzel e, aqui no Brasil, de Robinson dos Santos (Munzel, 1999 e 2002; Santos, 2007).

O que pretendo fazer é antes analisar a “Doutrina do método” da segunda *Crítica* para depois, servindo-me das conclusões de tal análise, investigar a possibilidade de uma moralidade jurídica e de uma virtude política. Começarei, portanto, voltando ao texto kantiano. Como já vimos, Kant afirma que a doutrina do método deve mostrar “[1] o modo como se pode proporcionar às leis da razão prática pura acesso ao ânimo humano, influência sobre as máximas do mesmo, isto é, [2] como se pode fazer a razão objetivamente prática também subjetivamente prática” (CRPr 531; V 151) e, finalmente, [3] produzir “moralidade das disposições” em lugar da mera “legalidade das ações” (CRPr 532; V 151).

O primeiro e o segundo pontos têm a ver com a possibilidade de a lei moral (que é um princípio objetivo) influenciar a ação, isto é, entrar

em sua máxima (que é um princípio subjetivo). Sobre este ponto foram derramados rios de tinta pelos comentadores, mas tentarei concentrar-me nos textos primários. No escrito sobre a religião, Kant afirma que o arbítrio não pode ser determinado a uma ação “a não ser apenas enquanto o homem o admitiu na sua máxima (o transformou para si em regra universal de acordo com a qual se quer comportar); só assim é que um móbil, seja ele qual for, pode subsistir juntamente com a absoluta espontaneidade do arbítrio (a liberdade)” (Rel. 29 s.; VI 24). Notavelmente, Allison chama esta posição de tese da incorporação (Allison 1990, 5 s.). O ponto é: como a lei moral pode entrar na máxima do homem? O que leva o indivíduo a incorporá-la em sua máxima de ação? A resposta não é tão óbvia, como se sabe. Na *Fundamentação*, Kant escreve: “Ora, uma ação por dever deve pôr à parte toda influência da inclinação e com ela todo objeto da vontade, logo nada resta para a vontade que possa determiná-la senão, objetivamente, a lei e, subjetivamente, puro respeito por essa lei prática” (FMC 129; IV 400). Na nota de rodapé a esta mesma página, Kant escreve que o respeito, embora seja um sentimento, é

um sentimento autoproduzido através de um conceito da razão e, por isso, especificamente distinto de todos os sentimentos [...] que podem ser reduzidos à inclinação ou ao medo”. O respeito em questão é somente “a consciência da subordinação da minha vontade a uma lei, sem mediação de outras influências sobre o meu sentido. A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência da mesma chama-se respeito, de tal sorte que este é considerado como efeito da lei sobre o sujeito e não causa da mesma. (FMC 131; IV 401)

Na segunda *Crítica*, no terceiro capítulo do primeiro livro da primeira parte, intitulado “Dos motivos da razão prática pura”, Kant é mais radical e escreve que “o essencial de todo o valor moral das ações depende de que a lei moral determine imediatamente a vontade” e não através de um sentimento, “*seja ele de que espécie for*” (CRPr 247 ss.; V 71 – realce meu). A lei moral deve determinar a vontade de forma imediata; o respeito não é mencionado, para não suscitar a impressão de que possa ser ele, isto é, um sentimento, que a determina, como ainda poderia parecer, ao ler a página da *Fundamentação* citada anteriormente. O respeito, então, *acompanha* a incorporação da lei moral objetiva na minha máxima subjetiva, mas não a provoca. Mas como pode tal lei ter acesso ao ânimo humano e entrar na máxima de ação sem passar pela mediação de algo subjetivo, ainda que não se trate de um sentimento? Pode a “Doutrina do método” da segunda *Crítica* ajudar-nos a responder a esta pergunta?

Antes de considerar isso, gostaria de chamar a atenção para mais uma passagem da segunda *Crítica*. Trata-se do parágrafo IX do segundo livro da primeira parte, intitulado “Da proporção, sabiamente adequada à destinação prática do homem, de suas faculdades de conhecer” (CRPr 521 ss.; V 146 ss.). É um texto que mereceria ser citado na íntegra; aqui me limitarei a mesclar citações e paráfrase. Eis as primeiras linhas: “Se a natureza humana está destinada a aspirar pelo sumo bem, também a medida de suas faculdades de conhecer, principalmente a relação delas entre si, tem que ser admitida como conveniente a esse fim. Ora, a crítica da razão especulativa pura prova a máxima insuficiência desta para resolver, conformemente a seu fim, os mais importantes problemas que lhe são apresentados”. Poder-se-ia dizer que a natureza agiu “como uma madrasta”, já que não nos proveu da faculdade de conhecer o que é necessário para alcançar o sumo bem. Naturalmente, essa não é a opinião de Kant. Supondo que a natureza nos tivesse “outorgado aquela capacidade de perspicácia ou esclarecimento que gostaríamos de possuir”, qual seria a consequência? Considerada a natureza humana, as inclinações teriam a primeira palavra e “a lei moral teria a palavra depois, para submetê-las em seus limites convenientes”, como de fato acontece. Contudo, já que teríamos uma visão direta da lei moral e das consequências resultantes de nossa desobediência a ela, o resultado seria extremamente indesejável:

Deus e a eternidade, com sua terrível majestade, encontrar-se-iam incessantemente ante os olhos (pois aquilo que podemos provar completamente vale para nós, em relação à certeza, tanto quanto no-lo asseguramos pela vista). A transgressão da lei seria certamente evitada, o ordenado seria praticado; mas como a disposição desde a qual as ações devem ocorrer não pode ser infundida por nenhum mandamento e como o agulhão da atividade está aqui logo à mão e é exterior, portanto, como a razão não precisa impor-se primeiro pelo trabalho para, mediante representação viva da dignidade da lei, reunir forças com vistas à resistência às inclinações, assim a maioria das ações conformes à lei ocorreria por medo, poucas por esperança e nenhuma por dever. [...] Portanto, a conduta do homem [...] seria convertida em um simples mecanismo, em que, como no jogo dos bonecos, tudo gesticularia bem, mas nas figuras não se encontraria, contudo, vida alguma.

Felizmente, “conosco as coisas se passam bem diferentemente”, já que não temos nenhuma visão direta da lei moral: “a lei moral em nós, sem nos prometer algo com certeza ou ameaçar-nos [esperança e medo são, então, excluídos como possíveis móveis da ação – AP], exige-nos um respeito desinteressado”. Quando este respeito se torna “operante e

dominante”, podemos ter uma “pálida visão” do “reino do supracensível” e assumir uma “verdadeira disposição moral”.

Nesta página, contrariamente ao que afirmado precedentemente, o respeito parece desempenhar o papel de motivar nossa vontade, enquanto a lei moral o faria só de maneira indireta, a saber, suscitando o nosso respeito por ela. Além disso, Kant afirma enfaticamente que perderíamos nossa liberdade de agir, se as consequências da obediência e da desobediência à lei moral se apresentassem diretamente a nós em toda sua força: tornar-nos-íamos bonecos sem vida, seres vazios, mecanismos gesticulantes que agem *necessariamente* conforme a lei moral, mas nunca *livremente* por dever. Parece, então, que não somente somos forçados a lutar sempre contra nossas inclinações, mas que isso acontece necessariamente, pois em caso contrário perderíamos nossa liberdade moral. Permanece, contudo, aberta a questão de como a lei moral pode influenciar nossas ações, uma vez que isso não acontece diretamente por meio da visão das consequências de nossa obediência ou desobediência. Por meio de que filtro podemos tentar ter uma pálida visão do reino do supracensível?

Para responder a esta questão deveríamos introduzir a noção de um esquematismo moral que funcione no âmbito prático de maneira análoga ao esquematismo transcendental no âmbito teórico. Precisamente, deveríamos pensar um duplo esquematismo moral: um prático-teórico, que nos permitiria conhecer a lei moral, e um prático-pragmático, que consistiria no mecanismo por meio do qual a lei moral determinaria nossa vontade.

Não é por acaso, então, que esta página obscura e perturbadora precede imediatamente a “Doutrina do método”, pois nesta encontra-se exposto o que chamei de esquematismo moral. O elemento principal dele é o que Kant denomina de receptividade [*Empfänglichkeit*]. O termo aparece somente duas vezes no texto, mas o verbo *empfinden* aparece três, o substantivo *Empfindung* duas e o adjetivo *empfindlich* uma. Podemos, então, afirmar que existe no texto uma constelação conceitual ao redor da ideia de uma receptividade moral. Segundo Kant, esta é uma “propriedade de nosso ânimo” (CRPr 537; V 152) que nos permite desenvolver um “interesse moral puro” e representar-nos a virtude. Tal propriedade está presente em todos nós, inclusive nos ânimos incultos ou mesmo degradados, e pode ser despertada e afinada. A existência deste que Kant denomina agora de “sentimento” (CRPr 537; V 153) pode ser comprovada “por observações que cada um pode fazer”. Nosso filósofo oferece um exemplo de tais observações logo em seguida, falando do arrazoar sobre o valor moral das ações, comum nas conversações em

sociedades heterogêneas. Ao discutir sobre tal assunto, os indivíduos demonstram possuir diferentes formas de receptividade moral, já que alguns são “tão exatos, tão profundos, tão sutis em descobrir tudo o que pudesse diminuir ou sequer tornar suspeita a pureza de intenção” (CRPr 539; V 153), enquanto outros são mais inclinados “a defender o bem, que é narrado acerca desta ou daquela ação [...], contra todas as acusações ofensivas de impureza” (CRPr 541; V 153). Nisso se revela o caráter das próprias pessoas, como salienta corretamente Kant, mas também um momento subjetivo na capacidade de julgar a moralidade das ações. Esta última não é uma propriedade das ações no mesmo sentido em que a cor ou o peso são propriedades físicas de um objeto passíveis de serem descritas objetivamente. As formas da intuição sensível e as categorias do entendimento nos permitem ter acesso às propriedades dos fenômenos e descrevê-los objetivamente. No caso da moralidade das ações, não temos acesso sensível à intenção do sujeito, que é o elemento determinante para o valor moral da ação; portanto, não podemos oferecer uma descrição objetiva de tal valor moral, mas apenas nos limitarmos a inferi-lo com base em nossas observações, ponderando os diferentes elementos dos quais dispomos. Tal ponderação acontece, segundo Kant, por uma “propensão da razão” (CRPr 543; V 154), justamente graças à mencionada receptividade do interesse moral puro. Segundo Kant, uma vez despertada, esta faculdade nunca erra em identificar em que consiste a moralidade pura, ao ponto de que até uma criança de dez anos é capaz de reconhecê-la na ação de outra pessoa, como no exemplo mencionado por Kant, ou seja, o de Ana Bolena e Henrique VIII (CRPr 547; V 155 s.).

A receptividade moral é o filtro que nos permite tomar conhecimento da lei moral nas ações que somos chamados a julgar. A criança de dez anos que se coloca no lugar de Ana Bolena ou o homem honesto que se recusa a caluniar um inocente estão reconhecendo que o valor moral de uma ação consiste na pureza do móbil, em renunciar a qualquer móbil que possa ser reconduzido à felicidade pessoal, por exemplo. Destarte, está reconhecendo que a lei moral exige de nós que ajamos exclusivamente por dever, e da noção de dever poderá remontar ao conteúdo da própria lei moral, conforme o que Kant expõe na primeira seção da *Fundamentação*, na qual o senso comum chega autonomamente a formular a lei moral sem necessitar de ajuda por parte do filósofo.

Uma vez reconhecido que a lei moral exige de nós a pureza da intenção, podemos passar a integrá-la em nossa máxima. Mas qual é o mecanismo que leva à incorporação da lei objetiva na máxima subjetiva? De novo, o ponto de partida é a receptividade moral, que nos mostra o que a lei moral exige de nós, a saber, que ajamos meramente por dever.

Esta faculdade deve ser despertada e educada – e nisso consiste o primeiro passo da educação moral assim como é apresentada nestas páginas: “Primeiro se trata somente de tornar o ajuizamento segundo leis morais uma ocupação natural que acompanhe todas as nossas próprias ações livres bem como a observação das ações livres de outros, e como torná-lo um hábito e aguçá-lo” (CRPr 561; V 159). Destarte, iremos produzir em nós “um certo interesse” pela lei moral, “pois nós nos afeiçoamos finalmente àquilo cuja contemplação deixa-nos sentir o uso ampliado de nossas faculdades de conhecimento, o qual é promovido principalmente por aquilo em que encontramos retidão moral” (CRPr 563; V 159 s.). Para que tal interesse se torne ativo, porém, é necessário o segundo exercício moral, a saber, “tornar perceptível em exemplos, na apresentação viva da disposição moral, a pureza da vontade”, até chegarmos a ter consciência de nossa liberdade, que é “a liberdade interior de desembaraçar-se [...] da impetuosa impertinência das inclinações” (CRPr 567; V 161). Ao tomar consciência de sua liberdade, o ânimo experimenta uma sensação [*Empfindung*] inicial de dor (afinal, a liberdade é um ônus) e se torna capaz de experimentar uma sensação de contentamento consigo mesmo, justamente por ser capaz de liberar-se da influência das inclinações. O sujeito desenvolve, então, um interesse *prático* em agir por dever e livremente, ou seja, sem obedecer cegamente às inclinações. Na *Fundamentação*, Kant fornece uma definição de interesse que nos ajuda a entender melhor este ponto. O interesse é definido lá como “a dependência de uma vontade contingentemente determinável de princípios da razão”. Se nossa vontade fosse sempre determinada pelos princípios da razão, como no caso de Deus ou da vontade santa, não teríamos interesses. Mas nossa vontade não é sempre conforme à razão e pode, portanto, “tomar um interesse em algo sem por isso agir por interesse”. No primeiro caso, temos um interesse prático na ação; no segundo, no agir por interesse, temos interesse no objeto da ação na medida em que nos é agradável (isso Kant chama de interesse patológico). Portanto, “numa ação por dever, não se deve olhar para o interesse no objeto, mas tão somente para o interesse na ação ela mesma e em seu princípio na razão (a lei)” (FMC 187; IV 412 s.). Através do exercício mencionado anteriormente, o de considerar exemplos de ações moralmente boas, se desperta em nós o interesse prático, ou seja, o interesse em tais ações. Como diz Kant, sempre na *Fundamentação*, “todo o chamado interesse *moral* consiste unicamente no respeito pela lei” (FMC 133; IV 401). Como vimos, na segunda *Crítica*, Kant deixa claro que nossa vontade deve ser determinada não pelo respeito, mas diretamente pela lei moral. A função do respeito à lei, isto é, do interesse moral, é a de permitir que minha

máxima não tenha outro movente que não a lei moral. Sua função é, portanto, meramente negativa, no sentido de desembaraçar nosso ânimo da influência das inclinações e prepará-lo para a influência da lei moral em sua pureza. Ao mesmo tempo, é uma função fundamental, pois somente uma vez que as inclinações tenham sido excluídas como possíveis moventes da ação, a lei moral pode assumir este papel, como preenchendo o vazio deixado por aquelas. O interesse moral puro, o respeito pela lei moral, representa o procurado esquema prático-pragmático, pois permite que a lei moral possa determinar a vontade a incorporá-la em sua máxima.

Passo agora à segunda parte de meu artigo, na qual pretendo considerar as possíveis consequências da posição defendida na “Doutrina do método” da segunda *Crítica* para uma ética cívica em Kant. A razão disso consiste no fato de que faz já alguns anos que se fala muito em um Kant republicano, começando pela célebre expressão cunhada por Habermas de “republicanismo kantiano” para indicar a preocupação kantiana com o autogoverno dos cidadãos (Habermas, 1996, p. 126), mas não se reflete muito sobre outro aspecto característico do republicanismo clássico, isto é, a questão das virtudes cívicas e da educação dos cidadãos.

Uma razão para isso poderia ser encontrada na circunstância de o próprio Kant, na passagem sobre a república dos demônios, na *Paz perpétua*, afirmar que para ser um bom cidadão não precisa ser um homem bom (PP 146; VIII 366). Ora, esta é uma posição tipicamente republicana. Por exemplo, Rousseau, o grande inspirador da filosofia política kantiana, considerava que havia um conflito entre as exigências de uma moral universal como a cristã, que nos impõe amar até nossos inimigos, e as exigências do patriotismo, que nos impõe amar tão somente nossos compatriotas e odiar os inimigos da pátria. Por isso, um bom cristão ou um filósofo cosmopolita (para citar outro exemplo mencionado pelo genebrino) não podem ser bons cidadãos (Rousseau, 1992, p. 163 s.). Ou poderíamos citar ainda Tocqueville que, nos *Souvenirs*, falando da cunhada, a define como “a mulher mais honesta que conheci, mas uma péssima cidadã” (Tocqueville, 2004, p. 55). E naturalmente poder-se-ia mencionar Maquiavel, para o qual o verdadeiro patriota deve estar disposto a praticar ações moralmente reprováveis, se for necessário para o bem da pátria – o que leva o florentino a escrever, numa carta a um amigo: “amo minha pátria mais do que minha alma”, ou seja, mais do que a própria integridade moral (Machiavelli, 1981, p. 505). Contudo, é impensável que Kant esteja defendendo uma posição deste tipo, ao afirmar

que para ser um bom cidadão não é necessário ser um homem bom, pois sabemos que para o nosso filósofo não é possível justificar uma ação imoral apelando para os seus benefícios políticos, como resulta claro dos dois apêndices à *Paz perpétua*. Portanto, o que Kant está entendendo, ao dizer que não é necessário ser um homem bom para ser um bom cidadão, é que tudo o que se exige do bom cidadão é o respeito da lei jurídica, não o respeito da lei moral. Ainda menos se espera dele moralidade ética, ou seja, que aja conforme a lei moral por respeito da própria lei, por dever. Pode-se esperar, contudo, que aja conforme a lei jurídica por respeito dela e não por mera legalidade? É pensável uma moralidade jurídica, em suma?

Segundo Otfried Höffe isto é pensável: as duas atitudes da moralidade e da legalidade podem ser tomadas em relação aos dois âmbitos da moral, a saber, do direito e da ética (conforme a distinção operada na “Introdução” à *Metafísica dos costumes*). Destarte, deparamo-nos com quatro possibilidades: uma moralidade ética (*conditio sine qua non* do valor moral da ação), uma legalidade ética (quando se age conforme a lei moral, mas não por dever), uma legalidade jurídica (quando se respeita a lei jurídica, qualquer que seja o motivo) e uma moralidade jurídica (Höffe, 2001, pp. 112 ss.). O que nos interessa neste contexto é esta última possibilidade, ou seja, o caso em que o indivíduo age conforme a lei jurídica por um motivo análogo ao dever no caso da ética.

Cabe salientar, em primeiro lugar, que não há, para Kant, nenhuma obrigação moral em desenvolver tal moralidade jurídica: uma das características da lei jurídica é justamente a de admitir ser obedecida por mera legalidade. Não há, em suma, um dever perfeito em desenvolver alguma forma de virtude cívica. Em segundo lugar cabe lembrar que na “Introdução” à *Metafísica dos costumes*, ao distinguir as leis éticas das jurídicas, Kant afirma que “a legislação ética é a que não pode ser externa (mesmo que os deveres possam ser também externos); a jurídica é a que pode ser *também* externa” (MC 29; VI 220 – realce AP). O uso da palavra “também” abre logicamente espaço para a possibilidade de que a legislação jurídica possa ser interna, além de externa – contrariamente à ética, que permanece limitada ao âmbito interno das intenções. Exemplo de uma legislação jurídica interna é o princípio “honeste vive” do pseudo-Ulpiano, que Kant considera um dever jurídico interno (MC 53 s.; VI 236 s.), sobre o qual, contudo, não pretendo fazer comentários neste contexto (permito-me remeter a Pinzani 2009). Portanto, podemos concluir que a existência da moralidade jurídica é possível, ainda que não necessária, ou melhor: não imposta pela razão prática. Podemos considerá-la, então, como algo de moralmente supererrogatório, ou seja, como

uma virtude jurídica que resume em si todas as demais virtudes que na tradição são chamadas de cívicas.

Tendo estabelecido que é possível pensar uma moralidade jurídica em Kant e que tal moralidade possui caráter supererrogatório e, portanto, pode ser assimilada a uma virtude, podemos passar à questão que nos interessa: seria possível imaginar, com base nas doutrinas do método da segunda *Crítica* e da *Tugendlehre*, uma doutrina do método relativa ao desenvolvimento da moralidade jurídica? Em outras palavras, como tal moralidade pode ser suscitada nos indivíduos?

Contrariamente ao que acontece no caso da moralidade ética, a lei aqui é conhecida diretamente e está longe de deslumbrar-nos pelo seu esplendor: é a lei jurídica. Não necessitamos, portanto, nos tornar receptivos a ela através de um processo educativo. E não necessitamos cumprí-la por mero respeito a ela: os móveis patológicos (como o medo e a esperança) são admitidos. Contudo, é possível fazer com que os cidadãos passem a obedecê-la por moralidade. Neste caso, não precisamos passar pelo primeiro passo mencionado pela “Doutrina do método”, como vimos, e podemos ir diretamente ao segundo, a saber, despertar um interesse prático e não patológico nos cidadãos por meio de exemplos. O próprio Kant cita nas páginas em questão os versos de uma sátira de Juvenal que dizem “sê um bom soldado, um bom tutor e também um juiz imparcial” (CRPr 559; V 158) e menciona o exemplo de quem sacrifica sua vida pela pátria (CRPr 557; V 158). Contudo, não há menção de exercícios deste tipo na *Metafísica dos costumes*. Nesta obra Kant menciona dois tipos de honestidade, a saber: a jurídica e a interna, respectivamente na “Doutrina do direito” e na “Doutrina da virtude”. Contudo, em ambos os casos se trata primariamente da proibição de despojar-se da própria liberdade (da externa, no caso da honestidade jurídica, e da interior, no caso da honestidade interna), não da atitude de quem respeita constantemente a lei. Então, onde encontraremos na obra kantiana uma base para pensarmos a moralidade jurídica?

Para responder esta questão, utilizarei dois comentadores: Peter Berkowitz e Sandra Seubert, que em suas obras falam abertamente de virtudes cívicas em Kant. Berkowitz parte da identificação do fim último da política com a proteção da liberdade individual enquanto liberdade externa (Berkowitz, 1999, p. 111). O direito e as instituições políticas não possuem nenhuma influência direta sobre nossa liberdade interior e não se fundamentam sobre nosso caráter moral, mas sobre nosso entendimento, ou seja, sobre a qualidade que Kant exige do seu povo de demônios (PP 146; VIII 366). Contudo, Berkowitz vê nessa qualidade muito mais do que a simples capacidade de reconhecer seu próprio interesse

imediatos. Por meio do entendimento, os demônios compreendem que seu interesse de longo prazo é o de obedecer a regras comuns; portanto, são forçados a desenvolver algumas características que possibilitem a realização da condição mínima do respeito das leis jurídicas. Segundo Berkowitz “o fato de atribuírmos a estas qualidades o nome de virtude é menos importante que o fato de entendermos que, segundo o próprio Kant, as repúblicas liberais as exigem e que, embora Kant não aprofunde este assunto, visto que não surgem espontaneamente, é necessário instituir e sustentar certas crenças, práticas e associações, para fomentá-las” (Berkowitz, 1999, p. 127). Parece-me, porém, que Berkowitz tende a sobrecarregar em sentido moral as condições subjetivas necessárias para a criação de uma república. Kant exige dos demônios somente a capacidade de reconhecer seu interesse, mas não afirma que se trata de um interesse de longo prazo ou até “esclarecido”, como afirma nosso comentarista. Esta capacidade pode estar baseada também sobre uma base meramente prudencial e não precisa incluir atitudes morais específicas. O mesmo vale para a capacidade de respeitar as leis jurídicas. A questão se uma república pode sobreviver também sem tais capacidades, garantindo a obediência dos súditos por meio da mera ameaça do uso da força, é uma questão empírica e admite soluções prudenciais *à la* Hobbes.

Berkowitz parece apelar para a clássica ideia republicana de que os indivíduos possuem um interesse superior que acaba por coincidir com o interesse comum (ideia particularmente evidente no conceito de vontade geral de Rousseau). A virtude cívica em questão consistiria, portanto, no reconhecimento da existência desta coincidência e, consequentemente, da necessidade de perseguir o bem comum. Se for assim, Kant assumiria a mesma posição de Rousseau. Em minha opinião, as virtudes políticas, em Kant, não servem à criação de uma constituição republicana, ou seja, não são instrumentais para este fim, mas possuem valor em si. Elas vão além da tentativa de realizar o bem comum de uma comunidade política específica e apontam para uma dimensão mais ampla, cosmopolita, a da republicanização.

Sandra Seubert salienta uma diferença importante entre Kant, por um lado, e os republicanos e Hobbes, por outro lado. Estes falam do “bom cidadão” em sentido meramente funcional: tratar-se-ia do cidadão que possui as qualidades “necessárias para sustentar determinada ordem política, seja ela qual for” (Seubert, 1999, p. 16). Poder-se-ia, porém, considerar bom o cidadão que contribui para manter uma ordem política *justa*, como, por ex., a república kantiana, e que o faz justamente porque é uma ordem justa. Neste sentido, no caso de Kant se deveria falar em virtudes políticas, não meramente cívicas, pois são virtudes que não de-

pendem da pertença à determinada comunidade política, mas têm a ver com a criação de instituições políticas justas em geral – em nível nacional como em nível internacional e, tendencialmente, global.

A primeira e mais importante de tais virtudes consiste no “modo de pensar” republicano, isto é, na intenção de organizar a própria comunidade política conforme uma constituição republicana. Já que Kant atribui ao ideal republicano o caráter de um ditado da razão, cada indivíduo possui o dever de possibilitar a realização deste ideal. Obviamente, isso deve acontecer primeiramente no âmbito da comunidade política de pertença, mas a razão exige que o ideal seja realizado em todos os países. O republicanismo kantiano é um processo que concerne, ao mesmo tempo, aos cidadãos de um Estado, aos estados em suas relações recíprocas e aos indivíduos em suas relações com estados estrangeiros, conforme a divisão tríplice do direito público na *Rechtslehre* em direito público nacional, direito dos povos e direito cosmopolita.

O modo de pensar republicano corresponde à propensão a avaliar a pureza da moralidade das ações, na qual se fala na “Doutrina do método”: é algo presente em todos os indivíduos e precisa somente ser despertado, como demonstra o entusiasmo do público pela Revolução Francesa citado por Kant no *Conflito das faculdades* (CF 101 ss.; VII 85). Este evento histórico assume aqui o papel dos exemplos morais da “Doutrina do método” e faz com que surja um interesse prático e não meramente patológico na republicanização das constituições. O ideal republicano se torna, assim, o movente principal dos indivíduos quando agem enquanto cidadãos, ou seja, quando obedecem às leis. A correspondente atitude interior é, portanto, a moralidade jurídica. No caso da moralidade ética, exige-se que sejam neutralizados os moventes patológicos e que o único movente seja a própria lei moral, de maneira incondicionada; no caso da moralidade jurídica, exige-se que sejam neutralizados os moventes patológicos do medo e da esperança e que se obedeça à lei enquanto tal, *mas somente à condição* de que se trate de uma lei que contribua para a realização do ideal republicano. Os súditos de um tirano têm o dever de obedecer à lei, mas não de fazê-lo por moralidade jurídica; já os cidadãos de uma república, por mais imperfeita que seja ainda sua constituição, possuem o dever (que lhes é imposto pela razão pura prática) de obedecer às leis porque são expressão do ideal republicano.

Na “Doutrina do método” da segunda *Crítica*, o aprendiz moral adquire consciência da própria liberdade ao tomar consciência da existência de ações praticadas meramente por dever. Este é um momento essencial, pois indica que, ao obedecer à lei moral, o sujeito está afirmando sua liberdade interior, sua autonomia das inclinações patológicas.

Algo semelhante acontece no âmbito da lei jurídica: ao obedecê-la, o cidadão afirma sua liberdade externa, já que tais leis possibilitam e salvaguardam o exercício de tal liberdade que é, segundo Kant, o único direito inato. Mas isso só é possível se as leis forem leis republicanas, ou seja, criadas pelos próprios cidadãos por meio de seus representantes, pois somente assim o cidadão pode reconhecê-las como suas, como leis que ele se deu e às quais, portanto, obedece já não por medo ou esperança (moventes patológicos), mas por serem expressão de sua liberdade. Destarte, por meio da participação na atividade legisladora, o cidadão não somente estaria criando as condições práticas para exercer sua liberdade externa, mas estaria afirmando diretamente tal liberdade. O cumprimento da lei jurídica deveria, então, suscitar nele uma sensação de satisfação análoga àquela suscitada pelo cumprimento da lei moral, embora tal sensação não possa ser o movente da ação conforme a lei, como se sabe.

Ora, isso significa que a moralidade jurídica, contrariamente à moralidade ética, depende de condições externas ao próprio sujeito, a saber, da existência de uma constituição republicana. Esta, contudo, depende por sua vez do fato de os cidadãos adquirirem um modo de pensar republicano, desenvolvendo sua propensão ao republicanismo, entusiasmando-se pelos exemplos de republicanização concretos e ouvindo a voz dos eruditos que tentam esclarecê-los, como afirma Kant na *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?* e no *Conflito das faculdades*. Neste sentido, os cidadãos são todos aprendizes, alunos de um catecismo não moral, mas político, cujo texto se escreve aos poucos no curso da história do gênero humano, com a ajuda dos filósofos que nos ensinam a ver o sentido dela, isto é, a ver nela um constante progresso jurídico-político e, portanto, moral. A filosofia da história demonstra, mais uma vez, ser o elo que liga ética e política em Kant; mas não é este o contexto para falar neste assunto.

Referências

Obras de Kant:

CF = *O conflito das faculdades*. Trad. por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

CRPr = *Crítica da razão prática*. Trad. e introdução por Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

- FMC = *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. e introdução por Guido de Almeida. São Paulo: Barcarolla & Discurso Editorial, 2009.
- MC = *A metafísica dos costumes*. Trad. por José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- PP = *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.
- Rel. = *A religião nos limites da simples razão*. Trad. por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

Outras obras citadas:

- ALLISON, Henry. *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- BACIN, Stefano. "Methodology of pure practical reason". In: A. Reath; J. Timmermann (eds.). *Kant's Critique of practical reason: a critical guide*. pp. 197-215. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- BECK, Lewis W. *A commentary on Kant's Critique of practical reason*. Chicago: Chicago University Press, 1960.
- BERKOWITZ, Peter. *Virtue and the making of modern liberalism*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- FREYDBERG, Bernard. *Imagination in Kant's Critique of practical reason*. Indianapolis: Indiana University Press, 2005.
- GONNELLI, Filippo. *Guida alla lettura della "Critica della ragion pratica" di Kant*. Roma e Bari: Laterza, 1999.
- HABERMAS, Jürgen. *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996.
- KOPPER, Joachim. "Die Bedeutung der Methodenlehre". In: N. Fischer (Hg.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*. pp. 391-407. Hamburg: Meiner, 2004.
- MACHIAVELLI, Niccolò. *Lettere*. A cura di F. Gaeta. 2ª ed. Milano: Feltrinelli, 1981.
- MUNZEL, G. Felicitas. *Kant's conception of moral character: The "critical" link of morality, anthropology, and reflective judgment*. Chicago: Chicago University Press, 1999.
- . "Doctrine of Method" and "Closing" (151-163). In: O. Höffe (Hg.). *Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft* (Reihe: Klassiker Auslegen). pp. 203-217. Berlin: Akademie Verlag, 2002.

- PINZANI, Alessandro. “O papel sistemático das regras pseudo-ulpianas na *Doutrina do Direito* de Kant”, *Studia Kantiana* 8 (2009): 94-120.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social*. Paris: Flammarion, 1992.
- SANTOS, Robinson dos. *Moralität und Erziehung bei Immanuel Kant*. Kassel: Kassel University Press, 2007.
- SEUBERT, Sandra. *Gerechtigkeit und Wohlwollen. Bürgerliches Tugendverständnis nach Kant*. Frankfurt a. M.: Campus, 1999.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *Souvenirs*. Paris: Gallimard, 2004.

Resumo: O artigo pretende analisar a “Doutrina do método” da segunda *Crítica* para em seguida, servindo-se das conclusões de tal análise, investigar a possibilidade de uma moralidade jurídica e de uma virtude política em Kant. No que diz respeito à primeira tarefa serão consideradas as páginas imediatamente precedentes à “Doutrina do método” e será introduzida a noção de um esquematismo moral análogo àquele transcendental da primeira *Crítica*. Para discutir a possibilidade de uma ética cívica em Kant serão levadas em conta diferenças e semelhanças entre a doutrina do direito e a ética kantiana.

Palavras-chave: doutrina do método, esquematismo, republicanismo, ética cívica

Abstract: The paper aims at analyzing the Doctrine of Method of the *Critique of practical reason*, and at using the results of this analysis in order to investigate the possibility of juridical morality and political virtues in Kant. With respect to the first task, we shall discuss the pages that precede the Doctrine of Method and introduce the notion of a moral schematism analogous to the transcendental one of the *Critique of pure reason*. In order to discuss the possibility of civic ethics in Kant we shall take into account differences and similarities between his doctrine of law and his ethics.

Keywords: Doctrine of method, schematism, republicanism, civic ethics

Recebido em 28/10/2011; aprovado em 20/12/2011.