

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

MESTRADO EM FILOSOFIA

MERCI THEREZINHA KUNZLER

AUTONOMIA EM KANT E ALTERIDADE EM LEVINAS, UM DIÁLOGO

(IM)POSSÍVEL PARA UMA ÉTICA NECESSÁRIA

São Leopoldo

28 de fevereiro de 2008

MERCI THEREZINHA KUNZLER

**AUTONOMIA EM KANT E ALTERIDADE EM LEVINAS, UM DIÁLOGO
(IM)POSSÍVEL PARA UMA ÉTICA NECESSÁRIA.**

*Dissertação apresentada à Faculdade de
Filosofia, da Universidade do Vale do Rio dos
Sinos – UNISINOS, como requisito parcial para
obtenção do grau de Mestre em Filosofia.*

Orientador: Dr. Castor Marí Martin Bartolomé Ruiz

**São Leopoldo
28 de fevereiro de 2008**

Ficha Catalográfica

K96a Kunzler, Merci Therezinha
Autonomia em Kant e alteridade em Levinas, um diálogo
(im)possível para uma ética necessária / por Merci Therezinha
Kunzler. – 2008.
144 f. ; 30cm.

Dissertação (mestrado) — Universidade do Vale do Rio dos
Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2008.
“Orientação: Prof. Dr. Castor Marí Martin Bartolomé Ruiz
Ciências Humanas”.

1. Ética – Kant, Immanuel. 2. Autonomia – Kant, Immanuel.
3. Ética – Levinas. 4. Alteridade – Levinas. I. Título.
CDU 1

Catálogo na Publicação:
Bibliotecária Camila Rodrigues Quaresma - CRB 10/1790

Quero agradecer ao meu professor orientador Castor Bartolomé Ruiz, pela paciência, pela confiança que depositou em minha capacidade de fazer essa pesquisa, pela tranquilidade com que me deu sua sábia e valiosa orientação, que foi fundamental para o êxito desse trabalho de pesquisa.

RESUMO

A questão ética permeia a vida do ser humano e, segundo Kant, se há uma realidade absoluta neste mundo, esta é a realidade de nosso senso moral, da obrigação ética que conduz a nossa consciência para distinguir entre o certo e o errado. A ética kantiana consiste na descoberta do sujeito como valor e na ação do mesmo como responsável pela prática dos seus deveres. É a chamada moral do dever-ser, formada por um conjunto de princípios e regras comportamentais, deduzidas de máximas universais. Para ele, a ética é uma experiência da autonomia do sujeito que é governado por uma razão prática, permitindo a construção de uma lei universal. Kant pensa uma ética finita que envolve um dever e corresponde a um ser humano capaz de autonomia e, por isso, digno de respeito. Por outro lado, Levinas introduz o conceito de alteridade para embasar o seu projeto ético, que se funda na exterioridade, ou seja, a responsabilidade moral nos vem de fora, do outro, nosso próximo. Ele faz uma inversão radical, substituindo o ser pelo existente concreto, que se percebe como sujeito transcendente sendo para-o-outro. Segundo esse pensador, a “ética da alteridade” protege o ser humano da tentação de reduzir o outro a um conceito. Para Levinas, os homens são responsáveis uns pelos outros e a relação ética é o caminho da busca da verdade e do sentido da justiça. A intenção deste trabalho é fazer um paralelo entre os conceitos de autonomia em Kant e alteridade em Levinas, buscando uma compreensão do significado desses dois projetos para o desenvolvimento da teoria ética, assim como averiguar a possibilidade de um diálogo entre estes dois pensadores a respeito da ética, suas possibilidades e limitações.

Palavras-chave: Ética, Kant, autonomia, Levinas, alteridade.

ABSTRACT

The ethical matter traverses the life of the human being and, according to Kant, if there is an absolute reality worldwide, it is the reality of our moral sense, of the ethical obligation which leads our conscience to distinguish between the right and the wrong. The Kant ethics consists on the discovery of the individual as value, and in his action as the one who is responsible for practicing his duties. It is called “duty - to be” moral, formed by a set of principles and behavior rules, emerged from universal maxima. For him, the ethics is an experience of the autonomy of the individual who is governed by a practical reason, by allowing the construction of a universal law. Kant thinks a finite ethics which involves a duty and corresponds to a human being capable to autonomy and, for that reason, worthy of respect. On the other hand, Levinas introduces the alterity concept to base his ethical project, which is based on the exteriority, it means, the moral responsibility comes to us from outside, from the other, from the next. He makes a radical reversal, by substituting the being by the existing concrete, who perceives itself as a transcendent subject being to-the-other. According to that thinker, the “alterity ethics” protects the human being from the temptation of reducing the other to a concept. For Levinas, men are responsible ones by the others and the ethical relation is the way to search the truth and the direction of the justice. The purpose of this work is to establish a parallel between the concepts of autonomy by Kant and alterity by Levinas by searching a comprehension of the meaning to those two projects for the development of the ethical theory, as well as to investigate the possibility of a dialogue between those two thinkers in respect of the ethics, its possibilities and limitations.

Key words: Ethic, Kant, autonomy, Levinas, alterity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
1 KANT	15
1.1 A subjetividade em Kant	15
1.1.1 A relação sujeito e objeto.....	16
1.1.2 O eu e o “eu penso”.....	26
1.1.3 O Sujeito Transcendental.....	30
1.2 A ética kantiana	36
1.2.1 O princípio supremo da moralidade.....	40
1.2.2 O dever.....	43
1.2.3 A liberdade.....	51
1.3 A autonomia	56
1.2.1 A dimensão da socialidade na autonomia kantiana	67
2 LEVINAS	73
2.1 A subjetividade em Levinas	73
2.1.1 Subjetividade e transcendência.....	82
2.1.2 A metafísica.....	86
2.2.3 Sujeito e mundo.....	90
2.2 A ética Levinasiana	93
2.2.1 A ética da alteridade	99
2.2.2 A justiça	104
2.3 A Alteridade	109
2.3.1 O outro	116
2.3.2 O rosto.....	119
2.3.3 O desejo.....	122
2.3.4 O infinito	125
CONCLUSÃO	130
REFERÊNCIAS	144

INTRODUÇÃO

A ética é um tema pertinente e preocupante, não só nos dias de hoje, mas ao longo de toda a história da Filosofia. Nossos sentimentos, condutas, ações e comportamentos são modelados pelas condições em que vivemos. Somos formados pelos costumes de nossa sociedade que nos educa para respeitarmos e reproduzirmos valores propostos como bons e considerados como obrigações e deveres. A ética, entendida como filosofia moral, é uma reflexão que discute, problematiza e interpreta o significado dos valores morais. Tem sido um tema constante nas sociedades humanas e hoje se faz urgente em função de demandas intelectuais e sociais existentes.

Immanuel Kant (1724–1804) é o grande pensador do século XVIII. Acredita-se que a máxima expressão do pensamento Iluminista (ou Aufklärung) se encontra em Kant. Ele é um pensador que rejeita as concepções morais que predominam até então e que norteiam a ação moral a partir de condicionamentos como a felicidade e o interesse, para seguir por um outro caminho, o da crença de que o agir moral se funda exclusivamente na razão, a qual tem autonomia para legislar, o que significa a afirmação do papel fundamental da razão na ética.

Kant pensa em uma ética finita que envolve um dever, mas corresponde às condições de um ser humano capaz de autonomia e por isso digno de respeito. O sentido mais alto da moralidade kantiana é o de formular uma concepção que exige o respeito incondicional pelo ser humano enquanto capaz de autonomia; em que o pensamento do dever é o princípio de vida supremo de toda a moralidade do homem. Esta noção de moralidade nasceu de um amadurecimento de suas concepções teóricas e práticas.

Emmanuel Levinas (1906-1995) é um dos mais importantes pensadores do século XX. Vivenciou a Revolução Russa, em criança, e as duas grandes guerras, o que lhe proporcionou, no sofrimento, a vivência de uma experiência inigualável, de aniquilação do

outro humano. Esta experiência de vida pessoal contribuiu para transformá-lo em um pensador que tem uma grande preocupação com a questão da humanidade do homem. Seus temas preferidos são a ética, a justiça, a paz, o bem. Mas também se ocupa com a questão da transcendência e de Deus. Porém, para ele, o mais importante é a questão do homem, porque comporta em si todas as outras.

Levinas se destaca como um pensador do ser humano. A partir de uma constatação de que “a verdadeira vida está ausente”, o filósofo elabora um pensamento que busca libertar a filosofia das cadeias da razão totalitária do seu tempo. Ele é um intérprete da filosofia ocidental que descobre a multiplicidade de intenções infecundas do pensamento filosófico e faz um movimento de retorno ao pensamento original. Levinas dá um passo atrás, voltando-se para o que antecede todo o Dito (tudo o que já foi dito), para o que transcende e significa em si mesmo. É um movimento de retorno ao ser originário, como anterioridade metafísica.

A questão que preocupa Levinas é a seguinte: se as nossas interações sociais não forem sustentadas pelas relações éticas com as outras pessoas, então o pior pode acontecer, ou seja, que a outra pessoa se torne um rosto sem face na multidão, alguém que nos é indiferente, por quem se passa e se segue adiante. O fracasso no reconhecimento da separação de outra pessoa de mim é que pode ser fonte de tragédia. E foi exatamente isto que Levinas viu acontecer: o fracasso em se reconhecer a humanidade do outro foi responsável pelas incontáveis calamidades que o homem protagonizou, principalmente as guerras do século XX que Levinas vivenciou de maneira especialmente trágica, com a sua própria prisão e a perda de seus familiares.

É a partir dessa experiência pessoal que Levinas entende que a violência social parte da negação da alteridade humana. O outro pode ser aniquilado quando esvaziado de sentido e reduzido a uma totalidade. Toda totalidade é uma forma de violência contra a alteridade. Responsabiliza ao conjunto do pensamento ocidental, e à filosofia em particular, de construir formas de totalização através da redução da alteridade a conceito. O conceito entendido como forma suprema de verdade fez com que a alteridade humana fosse capturada, de forma violenta, nos sistemas de idéias que deram lugar a sistemas, totalitários, de governo. Sua filosofia tem como objetivo desconstruir uma cultura, a

ocidental, construída como cultura do eu, para instituir uma outra cultura partindo da alteridade humana.

Kant, por sua vez, pretendia apresentar uma reformulação precisa do princípio da moralidade. Se as leis morais, de fato, necessitam de um fundamento, o único que sobra para elas é a razão, afirma ele. Devido à consciência da finitude, a ética kantiana é uma ética do dever porque implica uma autocoerção da razão e que torna, também, dever e liberdade internamente compatíveis, o que culmina numa compreensão autônoma do próprio princípio da moral. Ele desenvolveu esta teoria em duas obras marcadamente importantes que são: *A Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e *Crítica da Razão Prática*.

O pensamento de Kant foi importante para fornecer as categorias da moral racional, laica, acentuando o caráter pessoal da liberdade. Ele desenvolveu seu projeto baseado na autonomia da razão. Sua ética consiste na descoberta do sujeito como valor e na ação do mesmo como responsável pela prática dos seus deveres. É a chamada moral do dever-ser, formada por um conjunto de princípios e regras comportamentais, deduzidas de máximas universais. A teoria de Kant deu um passo importante, distinguindo a experiência da relação interpessoal, da experiência objetiva do conhecimento. A ética para Kant é uma experiência inigualável da autonomia do sujeito governado por uma razão prática, a qual permite a construção de uma lei universal.

Diferentemente para Levinas, o outro é o começo de toda relação ética. A socialidade é a base que constitui o estatuto ético. O outro é o valor absoluto que humaniza o sujeito, incumbido-lhe a responsabilidade pelos outros, seus próximos e pelo destino da humanidade. A obra de Levinas é quase toda atravessada pela percepção de que a consciência se manifesta pela via da exterioridade, ou seja, aquilo que de fora lhe interpela e se revela. É substituição do mesmo pelo outro. A relação Eu-Outro, como uma relação de gratuidade, torna possível o verdadeiro humanismo.

Levinas constrói o seu projeto baseado na alteridade do outro homem que, segundo ele, é o caminho para proteger o ser humano da tentação de reduzir o outro a um conceito, a um dado do conhecimento. Esta teoria diz que a ética é algo exterior, que não provém do próprio sujeito, mas do outro, que é o próximo e se revela como exigência de justiça e responsabilidade. A responsabilidade começa na revelação do outro porque no olhar dele há

uma interpelação, um pedido por justiça. Segundo Levinas os homens são responsáveis uns pelos outros, por isso, sua racionalidade ética proclama um ideal de salvação do homem pelo homem, um ideal humanista que faz do homem responsável pelo próximo. A relação ética ou a nova ordem do pensar é a inversão da ordem totalitária da razão e o resgate do humanismo do outro homem.

No confronto desses dois importantes pensadores, podemos concluir que alteridade e autonomia são dois pressupostos fundantes da moral, duas estruturas que se alicerçam em bases totalmente opostas. Enquanto Kant parte do Si Mesmo, afirmando a autonomia do sujeito para guiar a sua conduta, Levinas parte do outro, como a medida para a conduta ética do sujeito. Enquanto para Kant a liberdade é o que permite a autonomia, para Levinas a liberdade é condicionada pela necessidade do outro. Para Kant, o legislador supremo da moralidade é a razão humana. A autonomia da vontade é o único princípio de todas as leis. Para Levinas, o legislador supremo é o outro, que me provoca à justiça; a base da moral é a heteronomia; a norma, a lei não vem do sujeito, mas de fora, do outro que, ao se revelar nos faz responsáveis.

Olhando sob este prisma e, a partir das considerações feitas, achamos pertinente buscar uma aproximação dessas formas de pensar a ética, a fim de verificar se há possibilidade de diálogo entre enfoques tão diferentes. Aqui temos a indicação do que deverá ser o nosso estudo, e do enfoque que queremos dar. A hipótese que será desenvolvida no decorrer deste trabalho é que, embora existam diferenças substanciais entre as duas propostas filosóficas, é possível haver um diálogo entre esses dois modelos de moral, com a finalidade de se pensar uma nova ética. Nosso objetivo é o de desenvolver uma pesquisa sobre a Ética em Kant e Levinas, tendo como foco a análise dos conceitos de Autonomia e Alteridade, desenvolvidos por esses dois pensadores. Nossa tese é que há possibilidade de estabelecer um diálogo entre eles a respeito da ética, suas possibilidades e limitações na modernidade e pós-modernidade.

Esse diálogo possível deverá acontecer em torno do conceito de dignidade, pois se trata de um princípio ético comum aos dois autores, e em torno da dimensão de alteridade implícita nas máximas kantianas cuja validade universal depende, essencialmente, do outro, ou seja, do valor que as leis e princípios a serem aplicados representam para o outro. Sem o outro, as máximas se tornariam simples imperativos categóricos subjetivos e se regeriam

pelo princípio do interesse. Embora as máximas sejam criadas pela autonomia do sujeito, é a alteridade do outro que lhes confere validade.

Para definir melhor o problema, cabem alguns questionamentos: Como Kant define o conceito de autonomia e o que ele entende por autonomia? Porque Kant afirma o papel da razão na ética? O que é a moral do dever-ser em Kant? De outro lado cabe questionar: Como Levinas define o conceito de alteridade e o que ele entende por alteridade? Porque para Levinas a relação ética é a inversão da ordem totalitária da razão e o resgate do humanismo do outro homem? Porque Levinas diz que os sistemas racionalistas ocidentais transformaram o homem num ser submetido ao conceito? O que é a ética da alteridade para Levinas? Podemos propor um diálogo entre estes dois pensadores, que são de duas épocas e de duas realidades distintas, a respeito do mesmo tema? Podemos pensar uma nova moral, partindo do conflito entre Autonomia e Alteridade?

Como método de pesquisa temos a intenção de estudar, em primeiro lugar, a constituição do sujeito que se realiza, em Kant, a partir do estudo epistemológico cujo resultado final é o sujeito transcendental, para num segundo momento fazer uma análise do modo de ser desse sujeito transcendental, a ontologia. É a partir da constituição do conhecimento, da formação dos juízos, que Kant pensa o sujeito. Por isso, metodologicamente, para entendermos o sujeito em Kant, deveremos vinculá-lo com sua epistemologia que devirá numa ontologia para transformar-se em filosofia transcendental. Os conceitos de autoconsciência universal e sujeito em comum são a base do sujeito transcendental. O sujeito transcendental é racional porque seus *a priori* são os da razão universal. Este se identifica com o entendimento, o qual por sua vez está estruturado pelas categorias a priori do esquematismo transcendental, que são os conceitos puros do entendimento. Pois é este sujeito que será também sujeito moral e do qual teremos que ver sua autonomia, que será racional, pois a racionalidade é a essência do sujeito kantiano.

Levinas defende a tese da ética como primeira filosofia. A famosa questão do ser, ou seja, “o que significa para as coisas *ser* absolutamente”, que Aristóteles chamou de filosofia primeira, e mais tarde foi batizada de metafísica pela tradição posterior, em Levinas ganha uma conotação diferente, ou seja, trata-se da inversão da direção do pensamento metafísico, que enfoca outra questão: não mais a questão do Ser, mas a questão concreta do ser humano. A tarefa central da obra de Levinas é o esforço em descrever a

relação com a outra pessoa, que não pode ser reduzida à compreensão. Para ele, o problema condicionado à filosofia primeira é a relação ética com o outro ser humano.

Essa preocupação original de Levinas é o que pretendemos desenvolver metodologicamente em dois movimentos fundamentais: em primeiro lugar, realiza-se a passagem do ser impessoal para o existente pessoal. O sujeito abandona a existência impessoal e faz a descoberta do ser existente concreto. Levinas aponta para o sujeito que excede a existência, que é desejo insaciável. A saída levinasiana tem em vista o ser originário que escapa à possessão do nada do ser e do aprisionamento do sentido. Levinas separa o outro do mundo como transcendência, como excelência, como evasão do conceito do ser. No segundo movimento pretendemos analisar a saída da ontologia como filosofia primeira para a relação ética, na qual Levinas vislumbra o horizonte da alteridade como anterioridade, ou seja, como significado que antecede toda compreensão. Isto quer dizer que antes da ontologia está a revelação do outro como significação originária. O movimento da saída da ontologia para a relação ética se completa na inversão do sujeito da sua posição, não é mais o “eu” que comanda a ordem do entendimento, é o “outro”. Ele se apresenta, se revela a mim, e me oferece a totalidade da significação.

Kant elabora a ética do dever ser, na qual a razão faz a si mesma a imposição do dever, como imperativo categórico que ordena. Levinas afirma que o sujeito é definido por uma responsabilidade, pela busca da verdade que antecede a liberdade. Podemos perceber que temos aqui duas formas diferentes de entender a ética, o conflito entre autonomia e alteridade desenha dois modelos de moral supostamente contraditórios. Porém defendemos a tese de que é possível haver um diálogo entre esses dois modelos, a Autonomia e a Alteridade, com o intuito de se pensar uma nova moral. A escolha do título *AUTONOMIA em Kant e ALTERIDADE em Levinas, um diálogo (im)possível para uma ética necessária*, explica-se a partir desta constatação inicial, ou seja, de que no confronto desses dois pensadores, apesar das grandes diferenças que existem entre eles, existe também a possibilidade concreta de aproximação em alguns pontos, de onde se poderia fazer a conexão para viabilizar o diálogo. Acreditamos que autonomia e alteridade não sejam irreconciliáveis, mas complementares porque ambas tem sua preocupação centrada no sentido ético do sujeito.

Desenvolveremos o trabalho introduzindo, inicialmente, a temática da subjetividade para fazer um estudo comparativo entre o sujeito transcendental de Kant e o sujeito levinasiano, colocando em paralelo as principais categorias dos dois autores a fim de estabelecer uma relação de contraste e similaridade entre eles. A seguir enfocaremos o tema da ética, porque ambos os projetos dizem respeito ao instrumento para compreender e orientar o homem na sua ação. Por último, abordaremos os temas principais que são a autonomia em Kant e a alteridade em Levinas, que são o objetivo da nossa tese.

Com Kant daremos início ao nosso primeiro capítulo, que seguirá um raciocínio na seguinte ordem: **A subjetividade em Kant**, que será estudada a partir dos sub-capítulos, a relação sujeito e objeto; o eu e o “eu penso”; o Sujeito Transcendental. Começaremos o estudo de Kant pelo sujeito, pois toda sua filosofia se baseia no sujeito transcendental, nos conceitos *a priori* da razão que o constituem por natureza como sujeito autônomo, independentemente de sua relação com o outro, e que são a base sobre a qual o agir moral se fundamenta.

Como em Kant a ética é uma dedução do modelo de sujeito, esta será analisada depois da subjetividade, no segundo sub-capítulo, intitulado **A ética kantiana**, na ordem que segue: o princípio supremo da moralidade; o dever; a liberdade. A justificativa para esta ordem é que a razão prática cria sua própria realidade na qual se exerce, ela tem liberdade para instaurar normas e fins éticos, e o poder para impô-los a si mesma. Essa imposição que ela faz a si mesma é o dever, e isso supõe uma liberdade e uma autonomia. A autonomia da razão para legislar supõe a liberdade e o dever. Assim, no terceiro sub-capítulo estudaremos **A autonomia**, dando um enfoque especial para a “dimensão da socialidade na autonomia kantiana”.

No segundo capítulo abordaremos a filosofia de Levinas, sempre fazendo uma conexão comparativa com as idéias e os conceitos básicos de Kant. Seguiremos na seguinte ordem: No primeiro sub-capítulo abordaremos a subjetividade, tal como o fizemos em Kant, para obedecer uma ordem de coerência interna. Com o título **A subjetividade em Levinas**, ele se divide em itens como Subjetividade e transcendência; A metafísica; Sujeito e mundo. **A ética Levinasiana**, este é o título do segundo sub-capítulo, no qual abordaremos as temáticas A ética da alteridade e A justiça, para finalmente chegar na alteridade, sobre a qual se concentrará praticamente todo o nosso estudo. Dividimos o sub-

capítulo **A Alteridade** em temas que esclarecem e reforçam a tese de Levinas centrada na alteridade, como o caminho para o resgate do outro homem. Os sub-itens que seguem são as temáticas o outro; o rosto; o desejo; o infinito. Nossa intenção será mostrar que a proposta de Levinas é uma metafísica que se funda na experiência concreta do outro, que é um ser que, ao mesmo tempo em que tem necessidades reais como fome e frio, brilha em seu rosto toda a dignidade da humanidade.

1. KANT

1.1 A subjetividade em Kant

Na concepção antiga de sabedoria, a teoria do conhecimento fundava-se sobre a idéia de uma correspondência entre o sujeito e o objeto, de um “[...] acordo entre a ordem das idéias e a ordem das coisas” (DELEUZE, 1979, p. 27), e invocava-se Deus para garantir essa harmonia. Para Kant, a natureza não se encontra dada como um livro aberto onde apenas bastará ler. Ele acredita que a ciência deverá desenvolver um projeto adequado que torne possível interrogar a natureza para que ela responda. Sua idéia fundamental consiste em substituir a idéia de uma harmonia entre o sujeito e o objeto pelo princípio de uma submissão necessária do objeto ao sujeito, isto é, a submissão necessária dos dados da experiência a nossas representações *a priori*¹.

Para além do saber extraído da experiência, há um saber que precede a experiência e cujo objeto não nos pode ser dado pela experiência. Esse objeto é o próprio sujeito, ou melhor, a estrutura do sujeito², que torna possível a experiência. A estrutura do sujeito contribui para o conhecimento através dos sentidos, que nos fornecem impressões. O conhecimento é constituído pela matéria e pela elaboração que esta sofre, graças à estrutura do sujeito. As representações das coisas estão naturalmente em nós e o que está em nós subordina-se ao nosso sentido interno.

¹ A priori significa aquilo que o entendimento e a razão podem conhecer, independentemente de qualquer experiência. Trata-se de encontrar os limites de todo o conhecimento puro, conhecimento pela razão pura, das coisas em si. No prefácio da primeira edição (1781) da *Crítica da Razão Pura*, Kant afirma que o saber a priori precede a experiência e seu objeto não nos pode ser dado pela experiência. Diferente do saber a posteriori, que é extraído da experiência. Mais tarde, no prefácio à segunda edição (1787) Kant acrescenta, ainda, que “[...] no conhecimento a priori nada pode ser atribuído aos objetos que o sujeito pensante não extraia de si próprio” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 23). Kant afirma que se há um conhecimento independente da experiência e de todas as impressões dos sentidos, este conhecimento denomina-se *a priori* e distingue-se do *empírico*, cuja origem é *a posteriori*, ou seja, na experiência (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 37).

² Consultar KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. XI. No Prefácio da Tradução Portuguesa, assinado por MORUJÃO, Alexandre, lê-se “Um objeto dessa ordem é o próprio sujeito, a estrutura do sujeito, e é essa estrutura que torna possível a experiência”.

Para Kant, a filosofia deveria investigar a existência de princípios a priori que estão no sujeito e, segundo ele, seriam os responsáveis pela síntese dos dados empíricos, encontrados na sensibilidade e no entendimento, que são para ele as duas fontes de conhecimentos. Assim a filosofia deixa de ser uma ontologia e transforma-se em *Filosofia transcendental*, um conhecimento que, no dizer da Kant, preocupa-se menos com os objetos do que com o nosso modo de conhecê-los.

Temos a intenção de estudar a evolução do sujeito em Kant a partir da sua epistemologia, o modo de conhecimento do sujeito, para a ontologia, o modo de ser desse sujeito kantiano. É a partir da constituição do conhecimento, da formação dos juízos, que Kant pensa o sujeito. Por isso, para entendermos o sujeito em Kant, deveremos vinculá-lo com sua epistemologia que devirá numa ontologia, para transformar-se em filosofia transcendental. O sujeito transcendental é racional porque seus *a priori* são os da razão universal. Os conceitos de autoconsciência universal e sujeito em comum são a base do sujeito transcendental. Este se identifica com o entendimento, o qual por sua vez está estruturado pelas categorias a priori do esquematismo transcendental, os conceitos puros do entendimento. Pois é este sujeito que será também sujeito moral e do qual teremos que ver sua autonomia, que será racional, pois a racionalidade é a essência do sujeito kantiano.

O modo como os objetos são pensados pelo entendimento, isto será, para Kant, essencial para a compreensão do sujeito. O sujeito poderá ser identificado com o seu entendimento, a sua racionalidade, o espírito ou consciência. Estes conceitos em Kant são idênticos, por isso a compreensão da relação sujeito e objeto é o que afetará diretamente ao modo de entender o sujeito.

1. 1. 1 A relação sujeito e objeto

Uma das grandes questões que envolviam o universo espiritual, submetido por Kant à crítica, é a que diz respeito ao conhecimento, suas possibilidades, seus limites, suas esferas de aplicação, isto é, a investigação sobre os poderes cognoscitivos da razão pura³.

³ “Chama-se puro todo o conhecimento ao qual nada de estranho se encontra misturado. Porém, um conhecimento é denominado sobretudo absolutamente puro, quando não se encontra nele, em geral, nenhuma experiência ou sensação; quando é, por conseguinte, possível completamente *a priori*” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura. Introdução*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 52). Em outra passagem, ainda, o autor se expressa assim: “[...] a razão é a faculdade que nos fornece os princípios do conhecimento *a*

Sua pretensão é averiguar quais as exigências da razão que são justificadas e eliminar as que não tem fundamento⁴. Ele acredita que deve investigar o que a razão e o entendimento podem conhecer independentemente da experiência. Trata-se de encontrar os limites de todo o conhecimento puro.

Analisando a faculdade de conhecer, ele distingue duas formas de conhecimento: o conhecimento empírico, que é a posteriori e reduz-se aos dados fornecidos pelas experiências sensíveis, ou a impressão dos sentidos; e o conhecimento puro ou a priori, conhecimento cuja verdade seja certa para nós, antes mesmo da experiência, conhecimento que não depende de qualquer experiência sensível, distingue-se pela necessidade e universalidade e pode ser obtido mediante o exercício da razão pura. Conhecimento a priori é o conhecimento puro, independente da experiência e desprovido de qualquer elemento empírico. Em oposição, os conhecimentos a posteriori são os conhecimentos que podem ser obtidos pelas experiências sensíveis. Kant afirma que se há um conhecimento independente da experiência e de todas as impressões dos sentidos, “denomina-se *a priori* esse conhecimento e distingue-se do *empírico*, cuja origem é *a posteriori*, ou seja, na experiência” (KANT, 2001, p. 37).

Além disso, Kant também viu a necessidade de distinguir entre juízos analíticos e juízos sintéticos⁵. Ele os classificou em analíticos, sintéticos a posteriori e sintéticos a priori. Um juízo é uma afirmação ou uma negação referente a propriedades de um sujeito ou de um objeto. O juízo para ter valor científico e filosófico deve preencher duas condições: deve ser universal e necessário; deve ser verdadeiro, ou seja, deve corresponder à realidade que enuncia. Kant diz que os juízos analíticos preenchem as duas condições, mas os juízos sintéticos não, porque o juízo sintético se baseia nos dados da experiência psicológica individual. Como essa experiência nos dá sensações e impressões que associamos em idéias que podem não ser universais e necessárias e nem corresponderem à realidade, teremos que procurar saber se são possíveis juízos sintéticos universais, necessários e verdadeiros e demonstrar que tais juízos não podem ser empíricos.

priori. Logo, a razão pura é a que contém os princípios para conhecer algo absolutamente a priori” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura. Introdução*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, B 25, p. 52 e 53).

⁴ Ver em KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. X, no Prefácio da Tradução Portuguesa.

⁵ Da distinção entre juízos analíticos e juízos sintéticos, consultar KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 42 e ss.

Para Kant, o juízo analítico não traz conhecimento, pois repete no predicado o conteúdo do sujeito. Somente juízos sintéticos são fonte de conhecimento, porque eles se baseiam nos dados da experiência psicológica individual. Assim se quisermos fazer ciência e filosofia, a condição é que o juízo sintético filosófico e científico tem que ser um juízo apriorístico. Ele tem que depender de alguma coisa que não seja a experiência para ser universal, necessário e verdadeiro. Sendo assim, o verdadeiro núcleo da teoria do conhecimento situa-se no terreno dos juízos sintéticos a priori porque é este tipo de juízo o único que faz progredir o conhecimento porque é, ao mesmo tempo, universal e necessário. Então, para Kant, a questão central que se coloca é: como são possíveis os juízos sintéticos a priori na metafísica?⁶. Simplificando, podemos dizer que Kant pergunta sobre o que podemos esperar alcançar com a razão, quando todo o material e toda a experiência sensorial são excluídos.

Para solucionar essa questão, foi necessária uma verdadeira revolução⁷ no modo de encarar a relação entre o conhecimento e o seu objeto porque, conforme acredita Kant, a experiência nos diz aquilo que é, mas não diz que aquilo tem que ser necessariamente como é, e não de outra forma. Para ele, as verdades gerais, que têm o caráter de necessidade interior, têm de ser independentes da experiência, claras e certas em si mesmas, têm de ser verdadeiras mesmo antes da experiência, qualquer que venha a ser a nossa experiência posterior. A isto Kant chama de *a priori*. Essas verdades derivam seu caráter necessário da estrutura de nossas mentes, da sua maneira natural e inevitável de funcionamento, pois a

⁶ “Eis-nos de posse de de dos dados exigidos para resolver o problema geral da filosofia transcendental: *como são possíveis proposições sintéticas a priori?*” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 87). “Hier haben wir nun eines von den erforderlichen Stücken zur Auflösung der allgemeinen Aufgabe der Transzendental-philosophie: wie sind synthetische Sätze a priori möglich?” (KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1956, p. 93). Ainda em KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 49, o autor assim se expressa: “Ora o verdadeiro problema da razão pura está contido na seguinte pergunta: *como são possíveis os juízos sintéticos a priori?*”. Buscando o sentido no texto original, lê-se “Die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft ist nun in der Frage enthalten: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?” (KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1956, B 19, p. 51). Ver também em KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos costumes*. . Lisboa: Edições 70, 2005, p. 91.

⁷ Na época de Copérnico, a crença geral mantinha a Terra firme no centro do universo e fazendo os planetas girarem em torno dela. Com isso, muitos fenômenos permaneciam inexplicados. Copérnico fez o contrário, moveu a Terra e fê-la girar em torno do sol. Isto foi uma verdadeira revolução nas ciências. Kant dizia que os filósofos pareciam astrônomos geocêntricos, buscando um centro que não é verdadeiro. Ele revolucionou o pensamento de seu tempo, porque até então se tentava explicar o conhecimento supondo que o sujeito devia girar em torno do objeto. Por este motivo se diz que ele proclamou uma Revolução Copernicana em filosofia.

mente do sujeito humano é um órgão ativo que molda e coordena as sensações, transforma em idéias a multiplicidade da experiência, pela unidade ordenada do pensamento.

Kant leva a cabo uma das mais profundas revoluções teóricas na história da filosofia, a fim de chegar à compreensão do sujeito, na sua relação com o objeto. Esta “reviravolta” consiste em mostrar que o objeto se regula pela faculdade de conhecer e não o seu contrário, isto é, que a faculdade de conhecer possa se regular pelo seu objeto. O sujeito não espelha as coisas, mas as constitui porque, assim como a matéria, as sensações são subjetivas, não valem por objetos em si, mas por coisas objetivadas pelo espírito humano.

Kant colocou no centro do mundo cognoscitivo, não o objeto, como fazia a metafísica tradicional, mas sim, o sujeito, de sorte que o objeto depende do sujeito para ser conhecido. Desse modo ele resolve o problema de como possa corresponder ao mundo ideal, construído pela razão, o mundo real da experiência, que está além do sujeito. Para ele, os princípios, as formas, são igualmente subjetivos, tal qual as sensações e a matéria, mesmo que os princípios sejam universais e as sensações particulares. Considera que não é o sujeito que conhecendo, descobre as leis do objeto, mas sim, ao contrário, que é o objeto, quando é conhecido, que se adapta às leis do sujeito que o recebe cognoscitivamente. Kant esclarece isso no prefácio da segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, onde afirma que no conhecimento a priori não se pode acrescentar aos objetos a não ser o que o sujeito pensante retira de si mesmo⁸. Depois da revolução kantiana, não é mais possível falar de condições do objeto em si, mas somente de condições do objeto em relação ao sujeito, ou seja, das coisas, nós só conhecemos *a priori* aquilo que nós mesmos colocamos nelas.

Explicando o processo pelo qual dá-se o conhecimento⁹, Kant afirma que a intuição é o modo pelo qual um conhecimento pode referir-se aos objetos e seu meio é o pensamento. Porém, esta intuição só acontece na medida em que o objeto nos for dado, ou seja, pelo fato dele afetar a nossa mente, ou o espírito. A capacidade de obter representações, segundo o modo como somos afetados pelos objetos é a sensibilidade. Por ela os objetos nos são dados e apenas ela nos fornece intuições. A forma da sensibilidade é

⁸ “Efetivamente [...] no conhecimento a priori nada pode ser atribuído aos objetos que o sujeito pensante não extraia de si próprio” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 23).

⁹ Aqui estamos nos referindo à Estética Transcendental, onde Kant define a sensibilidade como uma faculdade da intuição, através da qual os objetos são apreendidos pelo sujeito cognoscente. Ver em KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 61. Nesta passagem Kant introduz a Estética Transcendental.

o que nos permite ter percepções. Por fim, todo o pensamento tem que se referir a intuições, por via da sensibilidade, pois do contrário, nenhum objeto nos pode ser dado.

O conhecimento racional, sem o qual não há filosofia nem ciência, é a síntese que a razão realiza entre uma forma universal inata e um conteúdo particular oferecido pela experiência. Porque a razão é a faculdade que nos fornece os princípios do conhecimento *a priori*. O *a priori* que se busca diz respeito à estrutura do sujeito, a qual torna possível a experiência, que contribui para o conhecimento através dos sentidos, que nos fornecem impressões (KANT, 2001, p. 52). Para Kant, a estrutura da razão é constituída por três estruturas *a priori*, a saber: a forma da sensibilidade, a forma do entendimento e a forma da razão propriamente dita, enquanto ela se relaciona consigo mesma. Segundo ele, a razão separada da sensibilidade e do entendimento, não conhece coisa alguma. Sua função é a de regular e controlar a sensibilidade e o entendimento. A razão é a função reguladora da atividade do sujeito do conhecimento.

O entendimento¹⁰, por sua vez, organiza os conteúdos que lhe são enviados pela sensibilidade. Isto significa que a razão, através do entendimento, organiza as percepções, que são os dados empíricos. Essa organização transforma as percepções em conhecimentos ou em conceitos, ou seja, os objetos são pensados pelo entendimento e dele se originam os conceitos. O entendimento possui *a priori*, um conjunto de elementos chamados categorias, que organizam os conteúdos empíricos e, sem as quais, não pode haver conhecimento intelectual porque elas são a condição para que o conhecimento aconteça. É com as categorias *a priori* que o sujeito do conhecimento formula os conceitos. Na obra *A Crítica da Razão Pura* Kant afirma que as categorias são apenas as regras para um entendimento, do qual todo o poder consiste no pensamento, isto é, no ato de submeter à unidade da apercepção a síntese do diverso, que lhe foi dado na intuição. Para ele, as categorias têm origem apenas no entendimento (KANT, 2001, p. 143 e ss). São elas que organizam os dados da experiência segundo a qualidade, quantidade finalidade, verdade, particularidade, causalidade, etc., que são os instrumentos racionais com os quais o sujeito do conhecimento

¹⁰ “Verstand ist, allgemein zu reden, das Vermögen der Erkenntnisse”, ou seja, “O entendimento, falando em geral, é a faculdade dos conhecimentos” (KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1956, p. 147a). Na edição portuguesa, encontramos esta passagem em KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 136. Mais adiante ainda: “O entendimento, portanto, por si nada conhece, mas apenas liga e ordena a matéria do conhecimento, a intuição, que tem de lhe ser dada pelo objeto” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 144).

organiza a realidade e a conhece. Elas são a estrutura na qual as percepções são recebidas e mediante a qual são classificadas e moldadas nos conceitos ordenados do pensamento. São elas a própria essência e o caráter da mente.

Em Kant, as categorias transformam-se em funções do entendimento, que reduzem de diferentes maneiras as percepções à unidade de um objeto. As categorias são diferentes pontos de vista, segundo os quais o entendimento executa a síntese dos múltiplos dados da intuição, formando o objeto. Para Kant, essas categorias são as mesmas em todas as épocas e em todo lugar, para todos os seres racionais e por causa da universalidade e da necessidade delas, as ciências são possíveis e válidas. O que ele quer dizer é que a razão e o sujeito do conhecimento possuem essas estruturas para poder conhecer e, por elas serem universais e necessárias, o conhecimento é racional e verdadeiro para todos.

A sensação é o efeito de um objeto sobre a nossa capacidade de representação. A intuição que se relaciona com o objeto, por meio da sensação, Kant chama de empírica, e o seu objeto denomina-se fenômeno. A matéria do fenômeno corresponde à sensação e a forma do fenômeno é aquilo que faz com que o diverso, ou o múltiplo do fenômeno possa ser ordenado em determinadas relações. A *matéria*, ou o conteúdo de todos os fenômenos nos é dada somente a posteriori e a *forma*, ou seja, a universalidade e a necessidade, deve encontrar-se a priori no espírito. Kant chama de *puras*, todas as representações em que não for encontrado nada pertencente à sensação, por isso, “deverá encontrar-se absolutamente *a priori* no espírito a forma pura das intuições sensíveis em geral, na qual todo o diverso dos fenômenos se intui em determinadas condições” (KANT, 2001, p. 62).

Por estética transcendental, Kant entende uma ciência de todos os princípios da sensibilidade a priori. Nesta, como princípios do conhecimento a priori, há duas formas puras de intuição sensível: o espaço e o tempo¹¹. O espaço, como uma estrutura inerente à sensibilidade, permite ao sujeito perceber os objetos como relacionados espacialmente, ou melhor, nada pode ser percebido pelo sujeito se não possuir propriedades espaciais. Com relação ao tempo, ele afirma que a simultaneidade e a sucessão das coisas são percebidas porque a representação do tempo lhes serve de fundamento. Não percebemos o tempo, mas percebemos as coisas como realidades temporais. O espaço e o tempo, sendo

¹¹ “Raum und Zeit sind zwar Vorstellungen *a priori* [...]”, quer dizer, o espaço e o tempo são, na verdade, representações *a priori* (KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1956, p. 402a).

representações *a priori*, residem em nós, como formas de nossa intuição sensível (KANT, 2001, p. 353). Na *estética transcendental*¹² Kant considera os modos como os objetos são intuídos e propõe que isso ocorre por meio das formas de espaço e tempo (KANT, 2001, p. 63 e p.151). Estes não são meramente subjetivos, mas são condições necessárias de nossa experiência inicial do mundo, e sem as quais é impossível conhecer.

Kant elabora a teoria transcendental das categorias a priori do entendimento, como funções sintetizadoras do sujeito cognoscente, justificadas pela dedução transcendental¹³. Para ele, as diversas representações formadoras do conhecimento necessitam ser sintetizadas, o que se dá pela atividade do sujeito. Para ele, temos, por um lado, a consciência de um eu unificado, transcendental, e de outro, a consciência de algo que constitui o objeto, como objeto do conhecimento. A síntese se faz transitando da diversidade à unidade. Ela tem suas raízes numa condição fundamental, que é a *apercepção transcendental*¹⁴, que vem a ser a pura consciência original e inalterável, aquilo que torna possível a realidade, enquanto realidade para um sujeito. Esta é a condição de toda a apercepção, por isso Kant diz que:

O *eu penso* deve poder acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria para mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim. [...] Portanto, todo o diverso da intuição possui uma relação necessária ao *eu penso*, no mesmo sujeito em que esse diverso se encontra (KANT, 2001, p. 131).

As múltiplas representações dadas em uma intuição, são todas do sujeito porque ele as pode abranger, em sua multiplicidade, em uma consciência. Mas essas representações,

¹² A Estética Transcendental de Kant investiga os princípios apriorísticos da sensibilidade. Para entender essa expressão devemos considerar que, para Kant, estética é uma teoria da sensibilidade e com o termo Transcendental ele denomina todo conhecimento que, em geral, se ocupa não tanto com objetos mas com o nosso modo de conhecê-los (KANT, Immanuel. Coleção “*Os pensadores*”. *Kant I*. São Paulo: abril Cultural, 1980, p. IX).

¹³ Kant designa pela expressão “dedução transcendental” o núcleo da Analítica Transcendental, com a qual ele demonstra a legitimidade das categorias dos diferentes tipos de juízos, classificados pela lógica tradicional, a favor das quais ele argumenta. Ele usa a palavra dedução no sentido jurídico de justificação ou prova legal. Consultar KANT, Immanuel. Coleção “*Os pensadores*”. *Kant I*. São Paulo: abril Cultural, 1980, p. XI. Ver também KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, B 107, p. 111 e 129 ss.

¹⁴ Consultar KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, B 132, p. 131 e ss. “Esta consciência pura, originária e imutável, quero designá-la por *apercepção transcendental*”. Ver também KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, A 107, p. 147 e ss.

todas juntas, pertencem a uma autoconsciência universal, mesmo sendo representações do sujeito e, embora ele não tenha consciência disso, elas somente podem coexistir de forma universal se pertencerem ao sujeito em comum. Kant destaca que é essa unidade, que ele chama de *unidade sintética da apercepção*¹⁵, o ponto mais alto onde deve alcançar o uso do intelecto humano.

A apercepção transcendental é o núcleo do todas as sínteses do entendimento, no entanto, ela tem um caráter objetivo porque representa a condição da objetividade. A dedução transcendental se fundamenta nela para mostrar as condições *a priori* da experiência em geral, como condição da possibilidade dos objetos. É um modo de mostrar como se constituem os objetos do conhecimento, na medida em que cada objeto em geral, encontra-se ligado aos objetos reais empíricos. Mas há um problema que se coloca aí, e que pode ser formulado na seguinte pergunta: como podem ligar-se entre si, os conceitos e a realidade? A resposta Kant encontra em um elemento, intermediário entre o sensível e o inteligível, que ele chama de “esquema transcendental”. Este esquema é um produto da imaginação, ou melhor, a idéia de um procedimento universal da imaginação que torna possível uma imagem do conceito, uma pura imaginação *a priori*. Em outras palavras, o esquema não consiste em uma imagem, mas em um método¹⁶ de construir uma imagem em conformidade com um conceito.

A imaginação esquematiza com as suas sínteses, e o entendimento faz a função de julgar, por intermédio dos seus conceitos. Na imaginação o esquema supõe a síntese, e a síntese é a determinação de um certo espaço e tempo, pelos quais a diversidade é relacionada aos objetos em geral, conforme as categorias. O esquema consiste em relações espaço-temporais que encarnam relações conceituais. O conceito empírico pode ser considerado como regra para conhecer, reconhecer e imaginar o tipo de coisas e o tipo de objetos dos quais é conceito, e a categoria é uma regra universal que se pressupõe no emprego dos conceitos empíricos. A condição sob a qual uma categoria pode dar regras

¹⁵ Ver em KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, B 137, p. 137, ou em B 151, p. 151, da mesma obra, onde se lê: “[...] quando se refere apenas à unidade sintética originária da apercepção, ou seja, a esta unidade transcendental que é pensada nas categorias [...]”, traduzido do original alemão, onde Kant assim se expressa: “[...] wenn sie bloß auf die ursprünglich synthetische Einheit der Apperzeption, das ist diese transzendente Einheit geht, welche in den Kategorien gedacht wird [...]” (KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1976, B 151, p. 166b).

¹⁶ Ver no Prefácio da Tradução portuguesa, em KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. XV.

para conceitos empíricos é, segundo Kant, que ela esteja esquematizada, isto é, que se submeta à determinação transcendental do tempo ou, o que é o mesmo, que dê regras a priori para a sucessão temporal (HARTNACK, 1977, p. 73). Os esquemas são determinações a priori do tempo segundo regras que se guiam pela ordem das categorias. O esquema da imaginação é a condição sob a qual o entendimento legislador formula juízos com seus conceitos, que servirão de princípios a todo conhecimento do diverso. O esquematismo é um ato original da imaginação, só ela esquematiza, e isto acontece quando o entendimento tem o poder legislador.

Kant mostra que “[...] todo o conhecimento é constituído por sínteses dos dados ordenados pela intuição sensível espaço-temporal, mediante as categorias apriorísticas do entendimento” (KANT, 1980, p. XIV). Por isso não é possível conhecer as coisas em si, mas somente as aparências delas, ou seja, podemos conhecer os objetos tais como eles resultam das sínteses apriorísticas do próprio ato de conhecer. O entendimento humano é capaz de conhecimento, de ciência, mas limitado ao domínio da sensibilidade, da experiência possível. No entender de Kant, “[...] há dois troncos do conhecimento humano [...] que são a *sensibilidade* e o *entendimento*; pela primeira são-nos dados os objetos, mas pela segunda são esses objetos *pensados*” (KANT, 2001, p. 56). Todo o nosso conhecimento começa pelos sentidos, passa para o entendimento e termina na razão, a qual elabora a matéria da intuição e a traz à mais alta unidade do pensamento.

Portanto, para Kant, podemos experimentar os objetos que estamos aptos a experimentar, tais como eles nos aparecem, e não as coisas em si mesmas porque estas estão, segundo se alega, para além da nossa experiência. Segue-se daí que os objetos para além da nossa capacidade de experimentar não são legítimos objetos do saber, mesmo que sejam de grande interesse para os seres humanos. Para ele, o objeto é aquilo em cujo conceito está reunido o diverso de uma intuição dada (KANT, 2001, p. 136). O requisito exigido é de que as aparências devem, como representações, representar algo que é designado por objeto não empírico, que é o objeto transcendental¹⁷, ou seja, o correlato

¹⁷ Sobre Objeto Transcendental Kant afirma o seguinte: “O pensamento é o ato de referir a um objeto uma intuição dada. Se a espécie desta intuição não é dada de nenhuma maneira, o objeto é então simplesmente transcendental, e o conceito do entendimento tem apenas um uso transcendental, isto é, exprime a unidade do pensamento de um diverso em geral” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, A 304, p. 264). Ainda na mesma página ele faz outra referência dizendo “[...] apenas se exprime o pensamento de um objeto em geral, segundo diversos modos”.

inteligível das aparências sensíveis. O objeto transcendental é postulado como “aquilo que aparece”. Não é, em si, nem matéria nem um ser pensante, mas um fundamento dos fenômenos que nos fornecem o conceito empírico. O conceito puro “[...] desse objeto transcendental é o que em todos os nossos conceitos empíricos em geral pode proporcionar uma realidade objetiva” (KANT, 2001, p. 150). Um objeto transcendental é a realidade objetiva do nosso conhecimento empírico. A pura representação do objeto é particular, sua necessidade e universalidade são subjetivas.

Uma das principais conclusões a que Kant chega é que o fundamento do objeto está no sujeito. O conceito de objeto não se opõe ao sujeito, pelo contrário, o objeto supõe estruturalmente o sujeito. É pensando, que o sujeito introduz a ordem e a regularidade dos objetos na natureza, que “[...] nada é em si senão um conjunto de fenômenos, por conseguinte, nenhuma coisa em si, mas simplesmente uma multidão de representações do espírito [...]” (KANT, 2001, p. 155). As representações dadas na intuição, submetidas às condições formais do espaço e do tempo, através do pensamento, são todas do sujeito, que as une em uma autoconsciência ou, pelo menos, pode abranger a sua multiplicidade em uma consciência. Essa unidade sintética do múltiplo das intuições (ou do diverso da consciência) é dada *a priori* (KANT, 2001, p. 159) e constitui o fundamento da própria apercepção, que precede *a priori* todo o pensamento de um sujeito determinado. A percepção recebe os conteúdos da experiência e a sensibilidade os organiza racionalmente, segundo as formas do espaço e do tempo. Essa organização espaço-temporal dos objetos do conhecimento é inata, universal e necessária. Portanto, a unificação não está nos objetos, mas no intelecto que tem a função de unificar *a priori* e de submeter à unidade da apercepção o múltiplo das representações dadas. Segundo Kant, esse é o princípio supremo de todo o conhecimento humano.

Portanto, para Kant, a razão conhece os objetos do conhecimento, como aquele conteúdo empírico que recebeu as formas e as categorias do sujeito. A razão não está nas coisas, mas no sujeito que as conhece. Ela é sempre subjetiva e não pode pretender conhecer a realidade tal como ela seria em si mesma, pois jamais poderemos saber como é a realidade em si mesma. O que sabemos é que nossa razão possui uma estrutura universal, necessária e *a priori* que organiza necessariamente a realidade pelas formas da

sensibilidade, dos conceitos e categorias do entendimento e, como razão subjetiva, ela pode garantir a verdade da filosofia e das ciências.

1. 1. 2 O eu e o “eu penso”

A profunda transformação dos fundamentos conceptuais que acompanha o advento da razão moderna, a identificação do Sujeito com o Eu racional, a consciência racional ou a capacidade de iniciativa em geral, teve seu início mais significativo com Descartes¹⁸ e tem em Kant um de seus grandes continuadores.

Com Kant temos a passagem para um novo significado do conceito de sujeito: o Eu é Sujeito na medida em que determina a união entre sujeito e predicado nos juízos, na proporção em que é atividade sintética, espontaneidade cognitiva, consciência, autoconsciência ou apercepção, isto é, o que existe, existe para o sujeito. “Eu, como ser pensante, sou o sujeito absoluto de todos os meus juízos possíveis e essa representação de mim mesmo não pode ser utilizada para predicado de qualquer outra coisa” (KANT, 2001, p. 332). O sujeito para Kant é o eu, o espírito ou a consciência, como princípio determinante do mundo do conhecimento ou da ação, ou como capacidade criativa em tal mundo. O Eu é a atividade sintética, originária, transcendental, a priori, que constrói o mundo da experiência, da natureza e da ciência. O conceito de sujeito indica a capacidade autônoma de relações ou de iniciativas. Para ele, o “sujeito” é o “eu penso” da consciência ou autoconsciência que determina e condiciona toda atividade cognocitiva.

O “eu penso” é um ato de espontaneidade que não se origina na sensibilidade, nem está vinculado a ela. É o produto de uma apercepção¹⁹ pura, “aquela autoconsciência que, ao produzir a representação *eu penso*, que tem de poder acompanhar todas as outras, e que é una e idêntica em toda a consciência, não pode ser acompanhada por nenhuma outra” (KANT, 2001, p. 132). Portanto, Kant concebeu o eu penso como função e como atividade.

¹⁸ Para Descartes, o “penso, logo existo”, não é um raciocínio, mas uma intuição pura. Trata-se de um ato intuitivo graças ao qual percebo a minha existência enquanto ela é pensante. Ver DESCARTES, René. Coleção “Os pensadores”. Meditações. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 91 ss. Ver também DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2004, p. 41.

¹⁹ Para Kant, a apercepção transcendental é “o princípio supremo de toda a esfera do conhecimento humano”. O que quer dizer que a apercepção precede *a priori* todo o pensamento. Essa operação do entendimento é a capacidade de ligar *a priori* e submeter o diverso, ou o múltiplo das representações à unidade da apercepção. Ver KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, B 135, p. 134.

[...] a consciência é a única coisa que torna todas as representações em pensamento e onde, portanto, devem ser encontradas todas as nossas percepções, como no sujeito transcendental; e, fora dessa significação lógica do *eu*, não temos nenhum conhecimento do sujeito em si que, na qualidade de substrato, esteja na base desse sujeito lógico, bem como de todos os pensamentos (KANT, 2001, p. 333).

Kant distingue entre dois sentidos de “eu”: o eu empírico e o eu transcendental. O primeiro é o eu psicológico, que está subjacente em todas as percepções e suas ligações. É o modo do sujeito ser afetado. Ele pode ser considerado um objeto de intuição e seu funcionamento descrito através de observações psicológicas e antropológicas. O segundo eu é mais difícil de descrever porque não se trata de um objeto de intuição, mas ele é central para a explicação kantiana da experiência. O eu transcendental é a única condição que acompanha todo o pensamento, como condição formal, unidade lógica de todo o pensamento. Ou nos termos do próprio Kant:

[...] a única condição que acompanha todo o pensamento, o eu, está na proposição universal ‘eu penso’, a razão tem que ver com esta condição, na medida em que ela própria é incondicionada. Mas é apenas a condição formal, a saber, a unidade lógica de todo o pensamento, no qual abstraio de todo o objeto e, não obstante, é representada como um objeto que penso, ou seja, eu próprio e a unidade incondicionada desse eu (KANT, 2001, p. 372).

O eu penso, para Kant é o “veículo de todos os conceitos em geral e, por conseguinte, também dos transcendentais, em que sempre se inclui, mas [...] apenas serve para apresentar todo o pensamento como pertencente à consciência” (KANT, 2001, p. 331). Por necessário veículo podemos entender a forma ou o acompanhamento da experiência, ou seja, para se ter uma representação é necessário que ela esteja acompanhada com o “eu penso”, ou então a representação não pertenceria ao sujeito. As representações do sujeito são dele, na medida em que estão ligadas na unidade de uma consciência, de tal modo que o “Eu penso” as acompanhe. Todo o uso do entendimento desenvolve-se a partir do Eu penso; além disso, a unidade do eu penso é o próprio entendimento.

O entendimento dispõe de conceitos a priori chamados categorias, elas são, ao mesmo tempo, representações da unidade da consciência e por isso, predicados de um objeto qualquer. As categorias são as doze formas de síntese que o pensamento explica ou

doze modos de unificação do múltiplo, elas supõem uma unidade originária e suprema que deve guiar tudo. Essa é a unidade da consciência ou da autoconsciência, que Kant chama de “Eu penso”. As categorias como conceitos do entendimento constituem o objeto de uma dedução transcendental. Elas dão à síntese da imaginação uma unidade necessária para proporcionar ao sujeito um conhecimento “propriamente dito”. O que se aplica ao entendimento não é a própria síntese, mas a unidade da síntese e as expressões dessa unidade. “Com efeito, a razão pura entrega tudo ao entendimento, que se refere imediatamente aos objetos da intuição, ou melhor, à sua síntese na imaginação” (KANT, 2001, p. 316). Representação quer dizer síntese daquilo que se apresenta e Kant a define como um ato da imaginação.

Para Kant, todo o diverso da intuição possui uma relação necessária ao eu penso, no mesmo sujeito em que esse diverso se encontra. Sugere que o *eu* substantivo em *eu penso*, seria substituído por *ele* ou *aquilo, a coisa* que pensa, o *sujeito transcendental* dos pensamentos, conforme podemos constatar pelas próprias palavras de Kant: “Por este “eu”, ou “ele”, ou “aquilo” (a coisa) que pensa, nada mais se representa além de um sujeito transcendental dos pensamentos [...]” (KANT, 2001, p. 330). Portanto, o eu penso não é o eu individual de cada pessoa, mas é a estrutura do pensar comum de cada um, aquilo pelo qual cada sujeito empírico é sujeito pensante e consciente. O eu penso é a unidade suprema e originária que deve guiar tudo, ou seja, é a unidade da consciência ou da autoconsciência.

No entanto, Kant está longe de fazer do eu o simples sujeito de pensamentos e ações. Ele descreve como sendo muito difícil de especificar a relação entre o eu empírico da pessoa individual e o eu transcendental como sujeito do saber. Diz ele, que o seu caráter nunca pode ser conhecido, exceto por analogia. A bifurcação que Kant faz do eu, decorre da natureza da consciência de si. Requer que o eu seja pensado como um objeto de intuição²⁰ e como aquilo que pensa, como consequência do pensamento de que sou consciente de mim.

Mas de onde vem a unidade, a ordem, a seqüência? Não das próprias coisas, pois nós as conhecemos apenas pelas sensações. O mundo unitário é possível graças à unidade e

²⁰ Intuição é a representação dada antes do pensamento. “A representação que pode ser dada antes de qualquer pensamento chama-se intuição. Portanto, todo o diverso da intuição possui uma relação necessária ao *eu penso*, no mesmo sujeito em que esse diverso se encontra” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, B 132, p. 131).

à identidade transcendentais do Eu, atividade sintética originária e permanente, fonte de todas as sínteses, raiz de todas as formas tais como intuições e categorias. O Eu transcendental é idêntico em todos os indivíduos empíricos e constitui um mundo que vale para todos, um mundo universal e objetivo, entendendo-se por objetividade a universalidade e necessidade, ordenamento que vale sempre e para todos os seres humanos. O objetivo para onde a mente se dirige é o que confere a ordem, seqüência e unidade à desordem que nos vem das sensações. Somos nós, com as nossas mentes que lançamos luz. O mundo tem ordem, não por si mesmo, mas porque o pensamento que conhece o mundo, é em si mesmo uma ordenação.

As leis do pensamento são também as leis das coisas, pois sabemos delas somente através do pensamento. O objeto, como aparece para nós, é um fenômeno, ou seja, uma aparência. Todos os fenômenos possíveis pertencem, como representações, a toda autoconsciência possível. Esta autoconsciência é considerada como uma representação transcendental (KANT, 2001, p. 154). As coisas, como nós as conhecemos, são sensações unificadas pela nossa estrutura mental, através da elaboração das sensações em percepções e das percepções em concepções ou idéias. O resultado disso é que as coisas são, para nós, conceitos. O conhecimento que possuímos delas é da sua aparência. Conhecemos o objeto tal como ele é transformado em idéia. A filosofia compreende que todo o material da ciência consiste antes em sensações, percepções e concepções do que em coisas.

Toda e qualquer experiência tem que ser por nós interpretada em termos de espaço, tempo e causa, esses elementos não são coisas, mas modalidades de interpretação e entendimento. Sobre as noções de tempo e espaço, Kant afirma que não são determinações objetivas, relativas a coisas reais, mas são relações, modos subjetivos, porém universais, de perceber e ordenar o múltiplo sensível. São as formas constitutivas a priori do nosso espírito, ou seja, são formas transcendentais, pois transcendem a sensibilidade, mas não transcendem o sujeito.

As representações reunidas numa autoconsciência têm em comum o ato de apercepção *eu penso*, pois de outro modo nada poderia ser pensado ou conhecido. Conforme Kant, a proposição “eu penso”, na medida em que significa “*existo pensando*”, não é mera função lógica, mas determina o sujeito (KANT, 2001, p. 374). Para contribuir, Gilles Deleuze assim se expressou: “[...] a verdadeira fórmula (sintética) do *Cogito* é: eu

me penso e, ao me pensar, penso o objeto qualquer ao qual relaciono uma diversidade representada” (DELEUZE, 1979, p. 30). Para ele, todo o uso do entendimento desenvolve-se a partir do Eu penso, e a unidade do Eu penso é o próprio entendimento. Por isso é que Kant diz que a razão pura abandona tudo ao entendimento e este se aplica à síntese dos objetos na imaginação. Para concluir, Kant acredita que: “Temos pois perante nós uma suposta ciência, edificada sobre esta única proposição *eu penso*, e cujo fundamento ou ausência de fundamento, podemos perfeitamente investigar aqui de acordo com a natureza de uma filosofia transcendental” (KANT, 2001, p. 328). A proposição eu penso exprime a percepção de si mesmo; é uma percepção interna que possibilita os conceitos transcendentais.

1. 1. 3 O Sujeito Transcendental

Ao falar em Sujeito Transcendental, Kant está afirmando que o sujeito do conhecimento é a razão pura universal, a condição necessária de possibilidade dos objetos do conhecimento, que são postos pelo próprio sujeito. Ele estuda as maneiras pelas quais o sujeito do conhecimento, ou a razão teórica, põe a realidade, isto é, estabelece os objetos do conhecimento e da experiência. Em outras palavras, é o modo ou o estudo do modo como os seres humanos, enquanto expressões do Sujeito Transcendental, definem e estabelecem realidades. Tem como objeto o estudo das condições de possibilidade de todo conhecimento humano e de toda experiência humana possíveis: as condições universais e necessárias da objetividade em geral.

O sujeito transcendental, para Kant, se equipara à razão universal e não se restringe à subjetividade pessoal; ele é o sujeito conhecedor e não esta ou aquela pessoa, ou um indivíduo qualquer. Por razão, ele entende uma estrutura, uma forma pura sem conteúdos. Essa estrutural é universal, e não os conteúdos, e é a mesma para todos os seres humanos, em todos os tempos e lugares. Essa estrutura não é adquirida através da experiência. Por ser inata, a razão é anterior à experiência e não precisa dela para existir, ou seja, essa estrutura da razão é *a priori*. Porém, os conteúdos que a razão conhece e nos quais ela pensa, esses sim, dependem da experiência e sem ela, a razão seria inoperante, nada conhecendo. Assim, a experiência fornece os conteúdos ou a matéria do conhecimento para a razão e esta

fornece a forma, universal e necessária do conhecimento. Portanto, a experiência não é causa das idéias, mas é a ocasião para que a razão, recebendo a matéria, que é o conteúdo, formule as idéias. Dessa maneira, a estrutura da razão é universal enquanto os conteúdos são empíricos e podem variar no tempo e no espaço, podendo transformar-se quando associados com novas experiências.

Foi a partir de Kant que o termo Transcendental passou a designar a noção do que excede os limites da experiência possível. “Este conceito para Kant consiste em: 1º considerar o Transcendental como condição da possibilidade da coisa, ou seja, como conceito *a priori* ou categoria; 2º considerar a coisa, cuja condição é o transcendental, como fenômeno, e não como “coisa em si” (ABBAGNANO, 2003, p. 971). Ele chama de transcendentais os modos ou as estruturas da sensibilidade e do intelecto. Essas estruturas são *a priori* porque são próprias do sujeito e não do objeto. Elas representam as condições sem as quais não é possível nenhuma experiência de nenhum objeto. O esforço para estudar a estrutura ontológica da mente e as leis inatas do pensamento, é o que Kant chama de “filosofia transcendental”, porque se trata de um problema que transcende a experiência sensorial. Sobre as formas de correlacionar nossas experiências transformando-as em conhecimento, Kant afirma: “Chamo transcendental a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*” (KANT, 2001, p. 53). O transcendental é a condição da cognoscibilidade dos objetos ou a condição da pensabilidade dos objetos.

Os modos de conhecer *a priori* do sujeito são a sensibilidade e o intelecto. As estruturas da sensibilidade e do intelecto são transcendentais, e elas são *a priori* porque são estruturas do sujeito, pois é ele, o sujeito, quem determina as relações constituintes de todos os juízos. Ou, no dizer de Kant: “Em todos os juízos sou sempre o sujeito determinante da relação que constitui o juízo” (KANT, 2001, p. 334). Isto quer dizer que o juízo põe a realidade de alguma coisa, isto é, ele faz a coisa existir para nós. Uma coisa existe quando pode ser posta pelo sujeito do conhecimento, entendido não como um sujeito individual e psicológico, mas como o sujeito universal ou estrutura *a priori* universal da razão humana, idêntica para todos os seres humanos em todos os tempos e lugares, e que é a razão, como faculdade *a priori* de conhecer. Esta estrutura é o que Kant denomina Sujeito Transcendental. Portanto, o sujeito do conhecimento não é uma vivência individual,

particular, mas a capacidade de conhecimento é idêntica em todos e com validade para todos, por isso ela é uma vivência universal.

Kant afirma que o conhecimento não é o reflexo do objeto exterior, mas é o próprio espírito humano que constrói o objeto do seu saber. Para ele, nunca saberemos o que é e como é a realidade em si mesma, separada e independente de nós. Conhecemos apenas a realidade como fenômeno, isto é, organizada pelo sujeito do conhecimento, segundo as formas do espaço e do tempo e segundo os conceitos do entendimento. Segundo o próprio filósofo:

O espaço e o tempo e todas as suas partes são *intuições*, portanto representações singulares, com o diverso que contém em si; não são, por conseguinte, simples conceitos, mediante os quais a mesma consciência esteja como contida em muitas representações; são antes muitas representações contidas numa só, e na consciência que dela temos, portanto postas juntamente, pelo que a unidade da consciência se apresenta como sintética e, todavia originária (KANT, 2001, p. 135 e 136).

A realidade conhecida e cognoscível é aquela posta pela objetividade estabelecida pela razão ou pelo Sujeito Transcendental. É uma realidade estruturada pelas idéias produzidas pelo sujeito: o conhecimento não vem das coisas para a consciência, mas vem das idéias da consciência para as coisas. A estruturação e organização das coisas são as mesmas para todos os sujeitos e dá-se segundo leis, normas e princípios com os quais o sujeito lida. Kant afirma que podemos chamar transcendental todo o conhecimento que não se relaciona com objetos, mas sim, com o modo como o sujeito pode conhecer os objetos, enquanto isso for possível a priori.

Conforme Kant, para serem chamados transcendentais, os conhecimentos têm que ter por objetos elementos *a priori*. Conhecimentos apriorísticos são baseados exclusivamente na estrutura interna da própria razão, independente da experiência individual de cada um. O termo Transcendental foi se fixando na Filosofia como aquilo que pertence ao sujeito ou à consciência, como condição do objeto e da própria realidade. Mostra que na consciência subjetiva estão as condições da realidade. O Eu transcendental, ou Sujeito transcendental, cria a realidade pensando. Ou, como diz textualmente Kant,

Ora, como a proposição *eu penso* [...] contém a forma de todo o juízo do entendimento em geral e acompanha todas as categorias, como seu veículo, é claro que as conclusões extraídas dessa proposição só podem conter um uso simplesmente transcendental do entendimento, que exclui qualquer ingerência da experiência [...] (KANT, 2001, p. 331).

“Um sujeito transcendental significa algo em geral” (KANT, 2001, p. 337). É o sujeito universal ou a estrutura a priori universal da razão humana. A propriedade do sujeito transcendental ou “algo em geral” significado pela expressão “eu”, forma o veículo para toda e qualquer experiência, a qual consiste na capacidade de unidade das diversidades de intuição, isto é, ele oferece a unidade do pensamento de um múltiplo em geral, independente do modo de intuição. A vivência é singular, de cada pessoa, mas o conhecimento é universal, isto é, de todos. Por exemplo: uma pessoa, individualmente falando, pode não conhecer determinadas ciências, mas isso não afeta a validade e o sentido dessas ciências, descobertas e conhecidas pelo sujeito. Este conhecimento se dá segundo leis, normas e princípios de estruturação e organização das coisas, que são as mesmas para todos os sujeitos percebedores.

Portanto, no entendimento de Kant, a consciência é uma forma de representação em geral, universal e não particular, como veremos nesta passagem da *Crítica da Razão Pura*:

[...] sempre necessitamos, previamente, da representação do eu para formular sobre ele qualquer juízo; inconveniente que lhe é inseparável, pois que a consciência, em si mesma, não é tanto uma representação que distingue determinado objeto particular, mas uma forma da representação em geral, na medida em que deva chamar-se conhecimento, pois que só dela posso dizer que penso qualquer coisa por seu intermédio (KANT, 2001, p. 33).

Segundo Kant, é o nosso espírito, graças às estruturas a priori, que constrói a ordem do universo. O conhecimento não é o reflexo do objeto exterior, mas é o próprio espírito que constrói o objeto do seu saber, anterior a toda experiência, a partir de nossos conceitos a priori dos objetos, que são transcendentais. Kant conclui que não é possível conhecer as coisas tais como são em si, mas apenas podemos conhecer os fenômenos, isto é, o que aparece. Assim, a realidade não é um dado exterior ao qual o intelecto deve se conformar, mas ao contrário, o mundo dos fenômenos só existe na medida em que aparece para nós, por isso participamos de sua construção. A consciência ou, o que é o mesmo, o sujeito

interfere ativamente na construção da realidade. A realidade é o que existe para nós enquanto somos os sujeitos do conhecimento. Ciência e experiência têm a sua necessidade e universalidade dependentes da subjetividade comum a todos os homens, ou seja, elas dependem da consciência normal de todos. Essa consciência constrói a experiência e a ciência, organizando a multiplicidade das sensações segundo uma hierarquia de formas, em que a mesma consciência se especifica.

O mundo, como nós o conhecemos é uma construção. O objeto é uma aparência, pois a coisa em si não pode ser atingida, se o fosse, seria transformada pela sua passagem através dos sentidos e do pensamento. Dos objetos não conhecemos nada a não ser a nossa modalidade de percebê-los. Eles são como um feixe de sensações unificadas pela nossa estrutura mental, através da elaboração das sensações em percepções e destas em concepções ou idéias. O resultado disso é a formulação de conceitos, porém, “[...] no simples conceito de uma coisa não se pode encontrar nenhum caráter da sua existência” (KANT, 2001, p. 242). O conhecimento detalhado que temos diz respeito à sua aparência. Conhecemos o objeto tal como é transformado em idéia. Todo o material da ciência consiste antes em sensações, percepções e concepções do que em coisas. Qualquer tentativa de dizer o que a realidade é, resulta em hipótese porque a compreensão não pode passar dos limites da sensibilidade.

Para Kant, há dois estágios no processo de transformação das sensações em pensamentos: 1- a coordenação das sensações, aplicando-se a elas as formas de percepção espaço e tempo; 2- a coordenação das percepções, aplicando-se a elas as categorias de pensamento. Mas o que significam sensações e percepções e como a mente age para transformar sensações em percepções, Kant explica dizendo que quando as várias sensações se agrupam em torno de um objeto, no espaço e no tempo, acontece uma percepção, isto é, a sensação passou a conhecimento e, assim, temos consciência de um objeto específico.

Kant fundou a filosofia crítica e transcendental. Ela nos fornece uma doutrina tradicional das categorias, mas baseia-as no moderno sujeito pensante. Faz uma divisão estrutural básica entre as doutrinas transcendentais dos elementos e do método, dando a entender que o ensino dos elementos e o método não derivam da experiência empírica. Kant estabelece os limites da experiência e critica aqueles que tentam raciocinar como se

estes limites não existissem. Ele apresenta o significado da disciplina da razão e da aquisição do saber dentro de limites, criticamente estabelecidos, de nossa experiência.

Quando os seres humanos são impelidos a fazer perguntas tais como: de onde venho? Ou, qual é a origem de tudo que é? Estão entrando no domínio da metafísica. Porém, para Kant, este domínio está situado dentro e não fora de nós, e a crítica da razão pura ilumina essa obscuridade, mas ilumina os espaços sombrios do nosso entendimento e não as coisas que nos são desconhecidas para além do mundo dos sentidos. É uma luz que ilumina os nossos próprios espaços sombrios e também lança chamas nas nossas projeções, produtos da imaginação e também da nossa falta de esclarecimento.

Para concluir, podemos afirmar que um juízo nos dá a conhecer alguma coisa, desde que esta possa ser aprendida sob as formas do espaço e do tempo e sob os conceitos do entendimento. Uma coisa passa a existir quando se torna objeto de um juízo. Não é o juízo que cria a própria coisa, mas a faz existir para nós. Ele mostra a realidade de alguma coisa ao colocá-la como objeto de conhecimento. Como a realidade ou o objeto é aquilo que pode ser conhecido através das formas a priori da sensibilidade e dos conceitos a priori do entendimento, um juízo é a afirmação ou a negação da realidade de um objeto pela afirmação ou negação de suas propriedades. Conhecer, portanto é formular juízos que nos apresentem todas as propriedades positivas de um objeto e excluam todas as propriedades negativas que o objeto não pode possuir.

Kant acredita que para que os juízos sintéticos *a priori* sejam possíveis, é necessário que as condições espaciais e temporais da experiência, assim como os seus conceitos, mostrem ter validade universal e necessária. Para ele, o fundamento dos juízos sintéticos a priori é o próprio sujeito, que sente e pensa, isto é, o sujeito com as leis da sua sensibilidade e do intelecto. Kant afirmou a existência e a validade dos juízos sintéticos a priori nas ciências, demonstrando que o conhecimento da realidade nada mais é do que a maneira como a razão, através de sua estrutura universal, organiza de modo universal e necessário os dados da experiência. Uma coisa existe quando pode ser posta pelo sujeito do conhecimento, entendido como um sujeito universal ou como estrutura à priori universal da razão humana. Kant denomina isso de Sujeito Transcendental ou razão pura universal. Assim, ele afirma que o sujeito do conhecimento, isto é, a razão pura universal é a condição necessária de possibilidade da existência e do sentido de alguma coisa. Na *Crítica da Razão*

Pura ele mostrou que o espírito humano nada pode saber das realidades transcendentais aos fenômenos, mas na prática, ele acredita que essas realidades devem ser afirmadas.

1. 2 A ética kantiana

Immanuel Kant é um dos mais importantes pensadores da ética na modernidade. No centro da sua filosofia moral está a idéia de que a moralidade se concentra em uma lei que os seres racionais impõem a si mesmos e, ao fazê-lo, necessariamente estão se impondo também o motivo para obedecê-la. Os que assim procedem são moralmente autogovernados, ou seja, autônomos. É de importância fundamental para o conjunto da filosofia kantiana, a idéia de que somos seres racionais que espontaneamente impõem a legalidade ao mundo em que vivemos, e assim criando sua ordem básica.

Para Kant, a razão humana não é só razão teórica, isto é, capaz de conhecer, mas também tem uma dimensão prática, ou seja, é capaz de determinar a vontade e a ação moral. Ele considera como razão pura, a razão não misturada a nada de empírico, capaz de operar sozinha e, por conseguinte, *a priori*²¹, e a razão prática é aquela que tem como objetivo mover a vontade, isto é, determinar a vontade como uma realidade objetiva. No entanto, Kant quer mostrar que existe uma razão pura prática, isto é, que a razão seja suficiente por si só, como pura razão, sem o auxílio de impulsos sensíveis, para mover a vontade. Somente neste caso podem existir princípios morais válidos sem exceção para todos os homens, ou seja, leis morais que tenham valor universal.

Kant contribuiu para o progresso da moralidade, mostrando que ela se baseia em um princípio puramente racional. Para ele, a ética é uma questão de razão prática pura, isto é, que a razão seja suficiente por si só para mover a vontade, uma razão capaz de operar sozinha e *a priori*. Sua intenção é buscar uma ética universal e necessária, cujos princípios sejam absolutos e certos. Para tanto, quer saber qual é o princípio supremo da moralidade

²¹ A priori significa aquilo que o entendimento e a razão podem conhecer, independentemente de qualquer experiência. Trata-se de encontrar os limites de todo o conhecimento puro, conhecimento pela razão pura, das coisas em si. No prefácio da primeira edição (1781) da *Crítica da Razão Pura*, Kant afirma que o saber a priori precede a experiência e seu objeto não nos pode ser dado pela experiência. Diferente do saber a posteriori, que é extraído da experiência. Mais tarde, no prefácio à segunda edição (1787) Kant acrescenta, ainda, que “[...] no conhecimento a priori nada pode ser atribuído aos objetos que o sujeito pensante não extraia de si próprio” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian 2001, p. 23).

porque, segundo ele, esse princípio vai nos ajudar a definir o que é bom e o que é mau, vai nos dizer se isso ou aquilo é certo ou errado.

Kant trata a ética como conhecimento formal, separado da empiria, ou seja, como razão teórica ou *Filosofia Pura*. Seu propósito é tão somente com relação à filosofia moral. Ele considerava urgente elaborar uma pura filosofia moral, depurada completamente de tudo que possa ser empírico. Essa filosofia diz respeito à idéia comum do dever e das leis morais. Ele explica que essa moralidade é possível porque é erigida sobre novos fundamentos, rejeitando toda concepção da moralidade como obediência, para apoiar as concepções da moralidade como autogoverno.

Em consonância com o momento histórico em que vivia, o filósofo de Königsberg, considerando os pressupostos da ética clássica, estabeleceu seus próprios pressupostos e substituindo o paradigma ontocêntrico pelo antropocêntrico empreendeu, ao final, uma verdadeira “virada” na Filosofia Moral do século XVIII. A teoria moral kantiana insere-se na filosofia prática e procura responder ao questionamento “o que devo fazer?”, remetendo-se à questão do dever. Para Kant, a ação moral é aquela realizada por dever e não apenas de acordo com o dever, ou seja, que ela tem por força motriz o respeito à lei. O respeito é um motivo que surge necessariamente da própria legislação da lei moral.

A lei moral é o princípio objetivo da vontade que, sob a forma de uma máxima, determina a ação. Esta vontade deve ser boa em si mesma, o que significa que, seguindo os ditames da razão pura, é determinada pelo dever, que é universalizável e vem expresso no imperativo categórico. Devemos agir por uma motivação tal que, ao agir como devemos, estamos agindo livremente. Considera a razão prática em si motivadora. A legitimação da submissão do homem a essa lei universal decorre do fato de ser ela fruto da autolegislação, a qual, por sua vez, deriva da autonomia.

Todo agir é um agir segundo leis. Logo, no caso da vontade livre, essa lei só pode proceder dela mesma. [...] Sendo lei goza, por definição, do predicado da universalidade, verificando assim exatamente a fórmula do imperativo categórico. Portanto, é a mesma coisa uma vontade livre e uma vontade sob as leis morais (AQUINO, 2004, p. 327).

A existência da lei moral não tem necessidade de ser provada. Ela se impõe à consciência como um “fato”, do qual somos conscientes a priori, e não necessita de

justificação. Ela é o que Kant chama de “fato da razão” (ein Faktum der Vernunft)²² que se impõe por si mesmo como uma proposição sintética *a priori*, não fundamentada em nenhuma intuição, mas é o único fato da razão pura, por meio do qual se anuncia a lei moral como originariamente legisladora. Logo a realidade objetiva da lei moral não pode ser provada por nenhuma dedução, por nenhum esforço da razão teórica, nem ser confirmada pela experiência. A lei moral não necessita de nenhum fundamento que a justifique.

A lei fundamental da razão prática pura diz que devemos agir de tal modo que a máxima da vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal. Esta é uma regra prática incondicionada e por isso apresentada a priori como proposição categoricamente prática pela qual a vontade é absolutamente e imediatamente determinada pela própria regra prática que já é lei, pois a regra diz que se deve simplesmente proceder de determinada maneira. Aqui a razão prática é imediatamente legislativa. A vontade pura é determinada pela simples forma da lei e este fundamento determinante é a condição suprema de todas as máximas²³. O pensamento a priori de uma possível legislação universal é ordenado incondicionalmente como lei, sem tomar algo emprestado da experiência ou de qualquer vontade exterior. Trata-se de uma regra que determina a priori a vontade com respeito à forma de suas máximas.

O agir moral, em Kant, se fundamenta exclusivamente na razão. A lei moral que a razão descobre é universal, pois não se trata de descoberta subjetiva, mas do homem

²² Temos um “fato da razão” (Faktum der Vernunft) quando “a razão pura se prova em nós praticamente, a saber, a autonomia na proposição fundamental da moralidade, pela qual ela determina a vontade ao ato”. Ela mostra igualmente que este “fato” vincula-se à consciência da liberdade da vontade e é idêntico a ela. Este fato “oferece indícios de um mundo inteligível puro” porque a liberdade transporta-nos a uma ordem inteligível das coisas, permitindo-nos conhecer dele a lei, conforme nos explica KANT, Emmanuel. *Crítica da Razão Prática*. Edição bilíngüe. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 139 e ss.

²³ Em *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant diz que agir segundo máximas quer dizer agir segundo regras que se impõe a si mesmas, “[...] jenes aber nur nach Maximen, das ist, sich selbst auferlegten regeln [...]” (KANT, Immanuel. *Grundlegung zur metaphysik der sitten*. Hamburg: PhB, 1962, p. 62). Para ele, *Máxima* é o princípio subjetivo da ação e deve se distinguir do princípio objetivo, isto é, da lei prática. “*Maxime* ist das subjektive Prinzip zu handeln und muss vom objektiven Prinzip, nämlich dem praktischen Gesetze, unterschieden werden”. (Idem, p. 42). Kant, ao definir proposições fundamentais, no Primeiro Livro, *Análise da Razão Prática Pura*, afirma o seguinte: “Essas proposições são subjetivas ou máximas, se a condição for considerada pelo sujeito como válida somente para a vontade dele; mas elas são objetivas ou leis práticas, se a condição for conhecida como objetiva, isto é, como válida para a vontade de todo ente racional” (KANT, Emmanuel. *Crítica da Razão Prática*. Edição bilíngüe. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 65). Mais adiante, ele afirma que “máximas são proposições fundamentais, mas não são imperativos. Imperativos categóricos são leis práticas que valem objetivamente e diferem totalmente das máximas, enquanto proposições fundamentais subjetivas” (KANT, Emmanuel. *Crítica da Razão Prática*. Edição bilíngüe. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 69).

enquanto ser racional, e é necessária, pois é ela que preserva a dignidade dos homens. A autonomia da razão para legislar supõe a liberdade e o dever. Todo o imperativo se impõe como dever, mas a exigência não é heterônoma, isto é, exterior e cega, e sim livremente assumida pelo sujeito que se autodetermina. A norma moral se enraíza na própria natureza da razão, acentuando o caráter pessoal da liberdade. Kant tem o propósito de dotar o homem emancipado de uma ética cujos fundamentos encontram-se na própria liberdade. Estabelecendo as condições transcendentais, ou *a priori*, do uso prático da razão, a liberdade manifesta-se em sua autonomia.

Analisando os princípios da consciência moral, Kant conclui que a vontade humana é verdadeiramente moral quando é regida por imperativos categóricos. O imperativo categórico é assim chamado por ser incondicionado, absoluto, voltado para a realização da ação, tendo em vista o dever. Kant defende que todos podem usar o imperativo categórico para ponderar o que devem fazer em casos particulares e para entender porque devem fazê-lo. Assim,

Todo indivíduo deve esforçar-se para ordenar sua conduta de acordo com esse objetivo, pelo qual ele dá sua contribuição de tal forma que, se cada um fizer o mesmo, a perfeição será atingida. [...] Kant deixa-nos com a responsabilidade de aperfeiçoar o mundo e a nós mesmos (SCHNEEWIND, 2001, 575).

Segundo Lima Vaz, a perfeição moral só pode ser atributo de uma vontade livre, o que seria a capacidade de agir segundo a representação da lei, ou seja, segundo princípios. “Somente da vontade livre procede a dignidade do ser humano como ser racional [...]” (VAZ, 2002, p. 80). Uma vontade moral é uma vontade capaz de agir por dever em respeito à lei. Uma ação por dever tem seu valor moral na máxima que a ordena e depende puramente do princípio do querer.

Kant deixa-nos com a responsabilidade de aperfeiçoar o mundo e a nós mesmos: “Todo indivíduo deve esforçar-se para ordenar sua conduta de acordo com esse objetivo, pelo qual ele dá sua contribuição de tal forma que, se cada um fizer o mesmo, a perfeição será atingida” (SCHNEEWIND, 2001, p. 575).

Para Kant a lei moral dentro do homem parte do seu Eu invisível, da sua personalidade e o representa em um mundo que tem uma infinitude somente perceptível

pelo intelecto, com o qual ele se reconhece em conexão universal e necessária. A lei moral eleva infinitamente o valor do homem, pela sua inteligência e personalidade, revelando-lhe uma vida independente da animalidade, que não se limita às condições e fronteiras desta vida, mas vai até o infinito. Assim, o homem, aparentemente finito, é dotado, pela razão, de uma estrutura aberta para o infinito, para as idéias.

1. 2. 1 O princípio supremo da moralidade

Esta é a preocupação de Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*: ele quer encontrar uma ética universal e necessária, que tenha princípios de moral *a priori* tão absolutos e certos como a matemática. Ele quer saber qual é o princípio supremo da moralidade que possa nos orientar, em cada caso, sobre a conduta correta a ser seguida. Segundo ele, esse princípio vai nos orientar sobre o que é bom e o que não é. Kant acredita que na razão prática há uma unidade, há um princípio comum, um autêntico princípio supremo da moralidade que esteja repousado na razão, cujo conhecimento deve distinguir-se do vulgar e chamar-se filosófico (KANT, 2005, p. 43). Com esta finalidade, Kant formulou uma metafísica dos costumes²⁴, que ele também chama de “uma moral propriamente dita”²⁵, inspirado nos antigos gregos que costumavam chamar a ética também de teoria dos costumes. A *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, segundo o próprio Kant, nada mais é do que a busca e fixação do princípio supremo da moralidade²⁶.

Os princípios da razão prática são proposições que expressam uma determinação universal da vontade. São máximas subjetivas quando válidas para determinado sujeito, mas se tornam leis práticas objetivas quando válidas para todo ser racional²⁷. “Só um ser racional

²⁴ Por metafísica dos costumes Kant entende “uma pura filosofia prática”, conforme ele explica em KANT, Immanuel *Grundlegung zur metaphysik der sitten*. Hamburg: PhB, 1962, p. 30, onde ele expressa nos seguintes termos: “... als reine praktische Weltweisheit oder, als Metaphysik der Sitten...”. Oder “... die reine Philosophie der Sitten (Metaphysik)”. Na versão em português encontramos em KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2005, p. 45.

²⁵ Conforme ele se expressa no *Prólogo* dessa obra. KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2005, p. 14.

²⁶ “A presente fundamentação nada mais é, porém, do que a busca e fixação do princípio supremo da moralidade [...]” (KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2005, p. 19).

²⁷ “Proposições fundamentais práticas (*practische Grundsätze*) são proposições que contém uma determinação universal da vontade, que tem sob si diversas regras práticas. Essas proposições são subjetivas ou máximas (*sie sind subjectiv, oder Maximen*), se a condição for considerada pelo sujeito como válida somente para a vontade dele; mas elas são objetivas ou leis práticas (*objectiv aber, oder practische Gesetze*), se a condição for

tem a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma vontade” (KANT, 2005, p. 47). Em Kant, os princípios da moralidade, sendo totalmente *a priori* e livres de todo o empírico, são encontrados simplesmente em puros conceitos da razão e não em qualquer outra parte. Para ele, o único princípio prático adequado admitido em *A Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, é a “autonomia da vontade”²⁸, isto é, a vontade como uma lei para si mesma. Tal princípio é enunciado no imperativo categórico: Age sempre segundo aquela máxima que possa simultaneamente fazer-se a si mesma lei universal²⁹.

No entender de Kant, para uma lei valer moralmente, isto é, como fundamento de uma obrigação, ela tem que trazer consigo uma necessidade absoluta. O fundamento da obrigação não se deve buscar na natureza do homem ou nas circunstâncias do mundo, mas exclusivamente, *a priori*, isto é, em conceitos da razão pura. Como afirma Kant, em nota, “[...] os princípios morais não se fundam nas particularidades da natureza humana, mas que têm de existir por si mesmos *a priori*, porém que deles se podem derivar regras práticas para a natureza humana, bem como para qualquer natureza racional”³⁰. Todos os conceitos morais têm sua sede e origem completamente *a priori* na razão, e tais conceitos não podem ser abstraídos de nenhum conhecimento empírico e, precisamente nessa pureza da sua origem reside a sua dignidade para nos servir de princípios práticos supremos (KANT, 2005, p. 46). As leis morais diferenciam-se de tudo que contenha algo de empírico e toda filosofia moral está assentada sobre essa parte pura e quando aplicada ao homem, fornece-lhe leis *a priori*.

Kant quer provar a existência de uma razão pura prática, isto é, uma razão suficiente por si só, como pura razão, que deve mover a vontade sem o auxílio de impulsos sensíveis ou quaisquer outras interferências externas. Somente neste caso, acredita ele, podem existir

conhecida como objetiva, isto é, como válida para a vontade de todo ente racional” (KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Edição bilíngüe. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 64 e 65).

²⁸ “[...] das Prinzip der Autonomie des Willens (o princípio da autonomia da vontade) ist das Prinzip der Sittlichkeit (é o princípio da moralidade)” (KANT, Immanuel. *Grundlegung zur metaphysik der sitten*. Hamburg: PhB, 1962, p. 56).

²⁹ Ver em KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2005, p. 80, ou em KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Edição bilíngüe. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 103.

³⁰ “[...] die sittlichen Prinzipien nicht auf die Eigenheiten der menschlichen Natur gegründet, sondern für sich *a priori* bestehend sein müssen, aus solchen aber, wie für jede vernünftige Natur, also auch für die menschliche praktische Regeln müssen abgeleitet werden können” (KANT, Immanuel. *Grundlegung zur metaphysik der sitten*. Hamburg: PhB, 1962, p. 30). Em português está em KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2005, p. 44.

princípios morais válidos sem exceção para todos os homens, ou seja, leis morais que tenham valor universal. O filósofo chama de princípios práticos, as determinações gerais da vontade ou regras gerais, sob as quais encontram-se numerosas regras práticas particulares. Esses princípios práticos dividem-se em “máximas” e “imperativos”. As máximas são os princípios práticos válidos somente para o sujeito que as propõe sendo, portanto, subjetivas e não se impõe aos outros e nem valem para todos os homens; os imperativos, por sua vez, são princípios práticos objetivos, válidos para todos; são mandamentos ou deveres, regras que expressam a necessidade objetiva da ação.

Para Kant, uma metafísica dos costumes é necessária, não só por motivos de ordem especulativa, mas para investigar a origem dos princípios práticos que residem a priori na nossa razão, e também porque os próprios costumes ficam sujeitos a toda espécie de perversão. A lei moral deve ser buscada em uma filosofia pura, uma metafísica; e esta deve vir em primeiro lugar. A metafísica dos costumes deve investigar a idéia e os princípios de uma possível vontade pura e não as ações do querer humano em geral. Para uma metafísica dos costumes, não há propriamente nada que lhe possa servir de fundamento que não a crítica de uma razão pura prática³¹. Portanto, em Kant, a moral será exposta como pura filosofia, isto é, como metafísica.

As coisas, na natureza atuam segundo determinadas leis. Somente um ser racional possui a capacidade de atuar segundo a representação das leis, ou seja, por princípios. Para derivar as ações das leis se exige a razão. Se a razão determina infalivelmente a vontade, então a vontade outra coisa não é, senão a razão prática³². O imperativo categórico é uma proposição pela qual a vontade é movida *a priori* objetivamente, isto quer dizer que a razão pura é, em si mesma, prática, exatamente porque determina a vontade sem que entrem em jogo outros fatores, bastando a pura forma da lei. Na formulação do imperativo categórico Kant destaca a *vontade* porque ele quer enfatizar o fato de que nós não estamos somente submetidos a uma lei, mas que essa lei também é fruto de nossa própria racionalidade e depende de nós na medida que somos nós, com a nossa vontade e racionalidade, que damos as leis a nós mesmos.

³¹ Essa afirmação pode ser encontrada no *Prólogo* dessa obra. Ver em KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2005, p. 18.

³² Quer dizer, aquilo que a razão reconhece como praticamente necessário. Consultar KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2005, p. 47.

Para Kant, a autonomia da vontade é o princípio supremo da moralidade, ou mais do que isso; “o princípio da autonomia é o único princípio da moral” afirma ele³³, e daí resulta que esse princípio tem que ser um imperativo, porque a vontade de todo ser racional deve estar necessariamente ligada a ele como condição. Esse princípio da autonomia é escolher de modo que as máximas da escolha sejam simultaneamente incluídas como lei universal. Dessa forma resulta que esse princípio supremo da moralidade tem de ser um imperativo categórico o qual, por sua vez, exige precisamente essa autonomia. A razão prática, que é a vontade, terá de manifestar a sua própria autoridade imperativa como legislação suprema. A vontade busca a lei na aptidão de suas máximas para a sua própria legislação universal.

1. 2. 2 O dever.

Segundo Kant, não há nada neste mundo e nem fora dele que possa ser considerado bom sem limitações, a não ser uma única coisa: a boa vontade. A boa vontade é boa não pelo que promove ou realiza, mas somente pelo querer, isto é, em si mesma. Ela parece constituir a condição indispensável do fato mesmo de sermos dignos de felicidade, além de ser necessária para corrigir as influências que a alma recebe. A boa vontade é reluzente como uma jóia³⁴, algo que em si já tem pleno valor. Ela terá de ser o bem supremo e a condição de todo o resto, mesmo de toda a aspiração à felicidade. A boa vontade é a adequação da vontade à forma da lei, essa é a essência da moral em Kant, ou seja, a nossa moralidade não depende das coisas que queremos, mas sim do princípio pelo qual as queremos. O objeto da vontade é moralmente bom quando o queremos por um princípio bom, por isso Kant diz que o princípio da moralidade não é o conteúdo, mas a forma. Resumindo podemos dizer que a essência do imperativo categórico não consiste em ordenar aquilo que se deve querer, mas em como se deve querer, ou seja, o importante na moralidade não é aquilo que se faz, mas como se faz aquilo.

³³ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2005, p. 85. Em outra obra o autor também enfatiza essa questão da autonomia como princípio da moralidade, reafirmando isso em vários momentos, como: “A autonomia da vontade é o único princípio de todas as leis morais”, ou “o único princípio da moralidade consiste na independência de toda a matéria da lei [...]” (KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Edição bilíngüe. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 111).

³⁴ “E considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais elevado do que tudo o que por meio dela puder ser alcançado em proveito de qualquer inclinação ou, se quiser, da soma de todas as inclinações” (Conforme KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2005, p. 23).

Não é o conceito de bem que torna possível e determina a lei moral, mas ao contrário, é a lei moral que determina o conceito de bem, por isso o conceito de bom ou mau não deve ser determinado antes da lei moral, mas somente depois dela. Kant eleva a máxima subjetiva ao nível da universalidade, o que lhe permite reconhecer se ela é moral ou não: o sujeito olha as suas ações pela ótica do universal e compreenderá se são ações moralmente boas ou não. Para que a ação seja moralmente boa, a vontade que está na base dela deve ser determinada somente pela lei, sem intervenção de quaisquer sentimentos, a não ser o sentimento de respeito, que é um sentimento diferente dos outros, porque é suscitado pela própria lei moral. O respeito é um sentimento que nasce com base em um fundamento intelectual e racional e é o único que podemos conhecer inteiramente a priori. Este se refere sempre a pessoas porque nasce diante do homem que encarna a lei moral.

Vontade absolutamente boa é aquela cuja máxima pode erigir-se em lei universal, sem contradizer-se a si mesma. Toda lei moral se fundamenta sobre essa autonomia da vontade, isto é, de uma vontade livre, que necessariamente tem que concordar com tudo aquilo a que deve estar submetida, seguindo leis universais. Se a razão determina infalivelmente a vontade e para derivar as ações das leis se exige a razão, Kant deduz que a vontade, sendo a razão prática, é a faculdade de escolher somente a razão, a qual ela conhece como necessária e, portanto, como algo bom. A vontade inteiramente boa é a que se apresenta independente de todas as influências dos princípios contingentes que a experiência possa facultar, porque os objetos das inclinações só possuem um valor condicional.

Como sujeito da moral, toda vontade visa um fim primordial e não apenas uma regra. Este fim deve ser apropriado à regra e ambos constituem a condição inicial da moralidade, que é a necessidade de uma moral absoluta e a possibilidade de um imperativo categórico. Todo princípio ético reside na razão autônoma do sujeito, que é comandada pela vontade. Por isso a vontade, como sujeito da moral, visa necessariamente um fim apropriado, que possibilite a lei moral. A personalidade humana inclui o fim absoluto da moralidade. O exercício da liberdade em sua plenitude é condição indispensável. A autonomia da vontade é o princípio da dignidade da natureza humana, a moralidade está por conta da relação da ação com esta autonomia, isto é, com a legislação universal.

A razão, que gera os princípios do conhecimento puro e dá as leis é, como razão prática, a causa criadora das normas da ação moral e da lei moral, facultando-nos orientação

para nossas opiniões e a nossa conduta. A vontade é moral quando não colide com qualquer fim secundário diante de si. A vontade moral é aquela que pratica o bem pelo prazer de praticá-lo, mesmo que não possamos saber com certeza o que pode ser considerado, sem limites, como bom; mas considera que é possível que algo possa impor-se como uma boa intenção. Convém cumprir o dever pelo próprio dever, convém agir de tal forma que a máxima da própria intenção possa ser a qualquer tempo um princípio de lei geral. Sendo a reta intenção o que de mais elevado existe no universo, todos os seres humanos devem ser tratados com respeito, porque a qualquer um deles é facultado alcançar esta reta intenção.

Mas qual pode ser essa lei que tem de determinar a vontade para que ela possa se chamar absolutamente boa? A fim de saber o que hei de fazer para que o meu querer seja moralmente bom, basta que eu pergunte a mim mesmo: podes querer que a tua máxima se converta em lei universal? Se não podes, deves então rejeitá-la, porque ela não pode caber como princípio em uma possível legislação universal. Pois, “[...] compreendo que a necessidade de minhas ações, por puro respeito à lei prática, é o que constitui o dever perante o qual tem de se inclinar qualquer outro fundamento determinante, pois ele é a condição de uma vontade boa em si, cujo valor a tudo supera” (KANT, 2005, p. 35). Kant acredita que, assim, chegou ao princípio do conhecimento moral da razão humana vulgar, princípio que essa razão usa como padrão para os seus juízos. No entender desse pensador, qualquer pessoa pode compreender isto e, mesmo a razão mais vulgar saberia distinguir perfeitamente em todos os casos que possam ocorrer, o que é bom e o que é mau, o que é conforme ao dever ou o que é contrário a ele, sem que careça de ciência ou filosofia para que saiba o que deve fazer para ser honrado e bom, ou sábio e virtuoso. Isto é algo que compete a cada homem, mesmo ao mais comum deles. A isto Kant chama de capacidade prática de julgar que, segundo ele, é superior à capacidade teórica no entendimento vulgar. Ele pensa em acatar o juízo da razão vulgar e empregar a filosofia somente para tornar mais completo e compreensível o sistema dos costumes. Isto seria um largo passo no campo da filosofia prática. Portanto, Kant extrai o conceito de dever do uso vulgar de nossa razão prática, mas nem por isso ele é um conceito empírico.

O dever constitui a condição indispensável daquele valor que unicamente os homens podem dar a si mesmos. No dizer de Kant, o dever: “Não pode ser nada menos do que aquilo que eleva o homem sobre si mesmo (como parte do mundo sensorial), que o conecta

a uma ordem de coisas que só o entendimento pode pensar” (KANT, 2003, p. 303). Para ele, a ação moral é aquela realizada por dever e não apenas de acordo com o dever, ou seja, que ela tem por força motriz o respeito à lei. O respeito é um motivo que surge necessariamente da própria legislação da lei moral.

No entender de nosso pensador, para desenvolver o conceito de uma vontade digna de ser estimada em si mesma, é preciso encarar o conceito do dever que contém em si o de boa vontade³⁵. Ele acredita que, para avançarmos do juízo vulgar para o juízo filosófico e de uma filosofia popular para uma metafísica, temos de seguir e descrever claramente a faculdade prática da razão, partindo das suas regras universais até o ponto em que dela nasce o conceito de dever (KANT, 2005, p. 47). Para explicar o que é o dever, ele formula a seguinte proposição: “O dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei” (KANT, 2005, p. 31). Daí segue-se, segundo ele, que:

Só pode ser objeto de respeito, e portanto mandamento, aquilo que está ligado à minha vontade somente como princípio e nunca como efeito, não aquilo que serve à minha inclinação mas o que a domina ou que, pelo menos, a exclui do cálculo na escolha, quer dizer, a simples lei por si mesma (KANT, 2005, p. 31).

O dever constitui a condição indispensável daquele valor que unicamente os homens podem dar a si mesmos. No dizer de Kant, o dever: “Não pode ser nada menos do que aquilo que eleva o homem sobre si mesmo (como parte do mundo sensorial), que o conecta a uma ordem de coisas que só o entendimento pode pensar” (KANT, 2003, p. 303). Para ele, a ação moral é aquela realizada por dever e não apenas de acordo com o dever, ou seja, que ela tem por força motriz o respeito à lei. O respeito é um motivo que surge necessariamente da própria legislação da lei moral.

Mas como podemos saber quando as ações do espírito humano ocorrem verdadeiramente por dever e tenham, por isso, valor moral? (KANT, 2005, p. 39). Para Kant é impossível saber, com absoluta certeza, se a máxima de uma ação se tenha baseado puramente em fundamentos morais e na representação do dever. E acrescenta ainda: “[...] quando se fala de valor moral, não é das ações visíveis que se trata, mas dos seus

³⁵ “[...] conceito este que já se encontra no bom senso natural e que mais precisa ser esclarecido do que ensinado, que está no cume de toda a apreciação de valor de nossas ações e que constitui a condição de tudo o mais” (KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2005, p. 26).

princípios íntimos, que não se vêem” (KANT, 2005, p. 40). Porque o dever reside, como dever que é em geral, anteriormente a toda a experiência, na idéia de uma razão que determina a vontade por motivos a priori. Essa lei tem vigência para todos, de modo absolutamente necessário, e se entendermos que as leis morais devem valer para todo ser racional em geral, é do conceito universal de um ser racional em geral que devem ser deduzidas.

A moralidade é, para Kant, a relação das ações com a autonomia da vontade, que é a possível legislação universal por meio de suas máximas. A ação que pode concordar com a autonomia da vontade é permitida e a que não pode concordar com ela é proibida. A “vontade cujas máximas concordem necessariamente com as leis da autonomia é uma vontade santa, absolutamente boa”³⁶. Uma vontade não absolutamente boa, isto é, se a vontade não é em si plenamente conforme à razão, esta tem uma dependência em relação ao princípio da autonomia que Kant chama de obrigação. A representação de um princípio objetivo constitutivo para uma vontade chama-se mandamento da razão e a fórmula do mandamento chama-se imperativo (KANT, 2005, p. 48).

A lei prática é chamada por Kant de imperativo categórico. Este imperativo é inteiramente desvinculado de qualquer condição, pois para a legislação da razão requer-se que ela não deve pressupor nada mais além de si mesma. Diferentemente, os imperativos hipotéticos enunciam mandamentos que são subordinados a determinadas condições, valem somente na hipótese de que se queira tal fim, para o qual estão orientados e se aplicam objetivamente para todos aqueles que se propõem a esse mesmo fim. O imperativo categórico contém apenas a forma da razão, isto é, universalidade sem contradição, e a razão pura nele implicada é por si mesma prática, dando ao homem uma lei universal de conduta, que se chama lei moral. Assim, o imperativo categórico afirma a autonomia da vontade como único princípio de todas as leis morais. Ela consiste na independência em relação a toda a matéria da lei e na determinação do livre arbítrio mediante a simples forma legislativa universal, da qual uma máxima deve ser capaz.

Mas, se somos livres e racionais, precisamos assumir a forma do dever? Kant responde dizendo que não somos apenas seres morais. Somos também seres naturais,

³⁶ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2005, p. 84. Sobre a santidade da lei moral, ver também em KANT, Emmanuel. *Crítica da Razão Prática*. Edição bilíngüe. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 285 e 305.

submetidos à causalidade necessária da natureza. Nosso corpo e nossa mente são feitos de impulsos, desejos e paixões. Nossos sentimentos, emoções e comportamentos são a parte da natureza exercendo domínio sobre nós. Quem se submete a eles não pode possuir a autonomia ética. A natureza nos impele a agir por interesse. O interesse é a forma natural do egoísmo que nos leva a usar coisas e pessoas como meios e instrumentos para o que desejamos³⁷. Agir por interesse é ser determinado por motivações físicas, psíquicas, vitais à maneira dos animais. Kant ao afirmar o papel da razão na ética, diz que, por natureza, somos egoístas, agressivos, destrutivos, cruéis, ávidos de prazeres que nunca saciam e pelos quais matamos, mentimos, roubamos. Comportamentos naturais costumam ser muito mais fortes do que a razão. A razão prática e a verdadeira liberdade precisam se sobrepor à nossa parte animal (natural) e impor-nos nosso ser moral. A ética e a liberdade obrigam-nos a passar das motivações do interesse para o dever. Para sermos livres precisamos ser obrigados pelo dever de sermos livres. O dever revela a nossa verdadeira natureza. É por isso que precisamos do dever para nos tornarmos seres morais.

Kant afirma que o dever não se apresenta através de um conjunto de conteúdos fixos, que definiriam a essência de cada virtude e diriam que atos deveriam ser praticados e evitados em cada circunstância de nossas vidas. O dever não é uma lista de virtudes. O dever é uma forma. Esta forma deve valer para toda e qualquer ação moral, é uma forma imperativa, não tem hipóteses nem condições. “Por isso os imperativos são apenas fórmulas para exprimir a relação entre leis objetivas do querer em geral e a imperfeição subjetiva deste ou daquele ser racional, da vontade humana por exemplo” (KANT, 2005, p. 49). Eles valem incondicionalmente e sem exceções para todas as circunstâncias de todas as ações morais. Por isso o dever, que é a lei moral interior, é um imperativo categórico. Ele ordena, manda incondicionalmente.

As formulações do Imperativo Categórico expressam a universalidade moral, a dignidade absoluta do indivíduo humano e a autonomia da vontade. Segundo Aquino, trata-se de uma lei que: 1- rege necessariamente a vontade de todo ser racional; 2- legisla sobre o que deve incondicionalmente ser, mesmo que, de fato, nunca venha a ser (AQUINO, 2004,

³⁷ A respeito do agir por interesse, Kant assim se expressa: “Quero conceder, por amor aos homens, que a maior parte de nossas ações são conformes ao dever; mas se se examinam mais de perto as suas aspirações e esforços, depara-se por toda parte com o amado *eu* que continuamente se sobressai, e é nele e não no rigoroso mandamento do dever [...] que a sua intenção se apóia” (KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2005, p. 41).

p. 325). A necessidade da lei moral consiste em valer para todos os seres racionais, sem exceção; ao passo que a necessidade da lei natural consiste em sua inevitável realização.

O imperativo categórico do dever exprime-se numa fórmula geral que diz que o ato moral é aquele que se realiza como acordo entre a vontade e as leis universais que a vontade dá a si mesma. Essa fórmula permite a Kant deduzir três máximas morais que exprimem a incondicionalidade dos atos realizados por dever. A primeira afirma a universalidade da conduta ética. A segunda afirma a dignidade dos seres humanos como pessoas. A terceira afirma que vontade que age por dever mostra que seres morais racionais são dotados de uma vontade legisladora livre, isto é, autônoma. Máximas são proposições subjetivas válidas somente para a vontade do sujeito, diferentemente das leis práticas que são proposições objetivas, com validade universal.

As máximas formuladas por Kant devem guiar a nossa ação e conduzir-nos ao reino humano de seres morais. Elas não deixam dúvidas a respeito da interiorização do dever que nasce da razão e da vontade legisladora universal do agente moral. A universalidade da conduta ética é aquilo que todo e qualquer ser racional deve fazer como se fosse uma lei inquestionável, válida para todos em todo tempo e lugar. “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (KANT, 2003, p. 103). Na formulação do princípio moral, Kant usa a expressão “ao mesmo tempo”, que tem uma importância fundamental. Ela faz referência à condição de um ser humano que tem um dever, mas que é capaz, também, de autonomia.

Só os imperativos categóricos são leis morais. Essas leis morais são chamadas de imperativos ou deveres porque são diferentes das leis naturais. Estas não podem deixar de se concretizar, ao passo que aquelas, até podem não se concretizar porque a vontade humana está sujeita a muitas variáveis que são, além da razão, as inclinações sensíveis que podem levá-la a se desviar. Além do mais, a lei moral não depende do conteúdo. Prescindindo do conteúdo, o que resta é a sua forma. Dessa maneira Kant chega à essência do imperativo, que consiste em sua validade devido à sua forma de lei, que significa precisamente a sua racionalidade. Toda lei prática representa uma ação possível como boa e, por isso também, como necessária para o sujeito determinado pela razão. Sendo assim, todos os imperativos são fórmulas da determinação da ação que é necessária segundo o princípio de uma vontade

boa. Se a ação é representada como boa em si, e como necessária em uma vontade conforme à razão como princípio dessa vontade, então o imperativo é categórico.

Ao expor a sua teoria ética, Kant faz duas distinções fundamentais: distingue entre razão pura teórica (especulativa) e razão pura prática; e distingue entre ação por causalidade ou necessidade e ação por finalidade ou liberdade. A razão pura é por si só prática e dá ao homem uma lei universal, que chamamos de lei moral. A razão, coagida por si própria, atém sempre a máxima da vontade em uma ação, a si própria. Este princípio da moralidade, devido justamente à universalidade da legislação que o torna o supremo fundamento determinante formal da vontade, esclarece a razão de que a lei é, ao mesmo tempo, uma lei para todos os entes racionais. Este princípio não se restringe meramente ao homem, mas a todos os entes finitos que têm razão e vontade e compreende até o ente infinito enquanto inteligência suprema. No que diz respeito aos homens, a lei tem a forma de um imperativo porque pode pressupor uma vontade pura. Neste caso, a lei moral é um imperativo que ordena categoricamente, porque a lei é incondicionada e a relação da vontade do sujeito com esta lei, é uma dependência sob o nome de *obrigação (Nötigung)*³⁸, porque significa uma necessidade para uma ação que, por isso, se chama *dever*.

A razão pura teórica e a razão prática são universais, são as mesmas para todos os homens em todos os tempos e lugares. Os conteúdos dos conhecimentos e das ações podem variar no tempo e no espaço, mas as formas da atividade racional de conhecimento e da ação são universais. O sujeito em ambas é sujeito transcendental. A diferença entre razão teórica e prática encontra-se em seus objetos. A razão teórica (ou especulativa) tem como conteúdo a realidade exterior a nós, um sistema de objetos que opera segundo leis necessárias de causa e efeito, independentes de nossa intervenção. A razão prática cria sua própria realidade na qual se exerce. Ela é a liberdade como instauração de normas e fins éticos. Se a razão prática tem o poder para criar normas e fins morais, tem também o poder para impô-los a si mesma. Essa imposição que a razão prática faz a si mesma, daquilo que ela própria criou é o dever. É a expressão da lei moral em nós, a manifestação mais alta da humanidade em nós. Obedecê-lo é obedecer a si mesmo. Por dever damos a nós mesmos os valores, os fins e as leis de nossa ação moral e por isso somos autônomos.

³⁸ Conforme KANT, Immanuel. *Grundlegung zur metaphysik der sitten*. Hamburg: PhB, 1962, p. 33, ou ainda em KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2005, p. 41, 2005, p. 48.

Os motivos subjetivos determinantes da vontade moral são o respeito pela lei em si mesma. Este não é apenas um motor da vontade, mas a própria moralidade, considerada subjetivamente como motivo fundamental. Este sentimento de respeito é produzido por um princípio intelectual e só ele pode ser conhecido *a priori*. “Somente uma lei formal, isto é, uma lei que não prescreve à razão nada mais do que a forma de sua legislação universal como condição suprema das máximas, pode ser *a priori* um fundamento determinante da razão prática” (KANT, 2003, p. 221). O dever é aquilo que eleva o homem acima de si mesmo, o liga a uma ordem de coisas que só o intelecto pode pensar. O dever submete o homem a leis práticas, próprias dele e dadas por sua própria razão. Kant coloca o dever acima de tudo e o respeito é seu tributo. A lei moral, para ele, é um fato inegável. Ela ordena ao sujeito ser virtuoso e isso o torna digno de felicidade. Conforme comentário de Valério Rohden³⁹, o conceito kantiano de autonomia é um conceito humano e não um conceito abstrato. Devido à própria finitude humana, a ética kantiana do dever é, uma ética finita; a razão humana, por ser ativa e reflexiva precisa a todo momento partir do novo, pois encontra-se em revolução permanente. Nesta medida, a moralidade situa a consciência humana sobre o terreno de um desafio de constante renovação, alimentada pela busca de uma autonomia comprometida com a liberdade de todo ser humano.

1. 2. 3 A liberdade.

A liberdade é um conceito essencial na filosofia de Kant. Ela está presente tanto na filosofia teórica quanto na filosofia prática. Tem duas qualidades significativas: é liberdade de, isto quer dizer que a liberdade

envolve independência de toda forma de dependência; é liberdade para, ou seja, expressa o poder do sujeito de legislar para si. A filosofia crítica de Kant busca o equilíbrio desses dois aspectos da liberdade. Na *Crítica da Razão Pura* ela apresenta-se como espontaneidade, em oposição à receptividade, e na *Crítica da Razão Prática* ela se mostra como autonomia, em oposição à heteronomia. Na liberdade prática, o fundamento motivador da vontade tem que ser autônomo. Kant insiste numa liberdade inteligível

³⁹ Ver ROHDEN, V. in KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Edição bilíngüe. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. XXIV.

baseada na autonomia da vontade. Ela tem o poder de exceder os limites que alguém possa lhe querer impor; ela é uma liberdade fundamentada na metafísica.

Na *Crítica da Razão Prática* Kant estabelece aquilo que ele acredita ser um efeito possível da liberdade, do ponto de vista da moral. Ele encontra esse efeito no “bem”, que deve ser determinado aprioristicamente, independente de todo o conteúdo empírico e não deve ser determinado antes da lei moral, mas depois dela e mediante ela. Toda a atividade moral deve ser deduzida da liberdade, como postulado da razão prática. O sujeito adquire a consciência da liberdade porque antes de tudo ele já tem a consciência do dever. Portanto, a consciência da lei moral não deriva de nada anterior, pelo contrário, a consciência do imperativo, que ordena ao sujeito querer segundo a pura forma da lei, ordena também a liberdade. Esse absoluto comando do dever prova, enfim, a liberdade de nossas vontades.

O pensamento a priori de uma possível legislação universal é ordenado incondicionalmente como lei, sem tomar algo emprestado da experiência ou de qualquer vontade exterior. Trata-se de uma regra que determina a priori a vontade com respeito à forma de suas máximas e se impõe por si mesma a nós como uma proposição sintética à priori. Ela não é nenhum fato empírico, mas o único fato da razão pura que se proclama como originalmente legislativa. Este fato é inegável, é uma determinação inevitável da vontade. “A realidade objetiva de uma vontade pura ou, o que é a mesma coisa, de uma razão prática pura, é dada a priori na lei moral como que mediante um *factum*; pois é assim que se pode denominar uma determinação da vontade que é inevitável” (KANT, 2003, p. 187). Na *Crítica da Razão Prática* Kant observou, no parágrafo inicial da Dedução da Razão Prática, que o “fato” que se admite na consciência da lei moral é o *factum* da autonomia de nossa vontade, ou seja, de que as leis, cujo caráter obrigante reconhecemos, vinculam-se indissolúvelmente à consciência de liberdade da vontade.

O “fato da razão” só pode ser explicado, admitindo-se a liberdade. A consciência desse fato não deriva de nada anterior, ele é um fato absolutamente único, o dar-se do dever assinala ao indivíduo de que ele é livre. No entender de Kant, o sujeito conhece primeiramente a lei moral, isto é, o dever como fato da razão, para depois dela inferir a liberdade, que é o seu fundamento e a sua condição. Em todas as ações, a vontade é uma lei de si mesma, isto caracteriza, segundo o nosso filósofo, o princípio de não fazer nada por outra máxima que não seja aquela que possa ser objeto de si mesma como lei universal.

“Isto, porém, é precisamente a fórmula do imperativo categórico e o princípio da moralidade; assim, pois, vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa”⁴⁰.

A moralidade como lei, tem que valer para todos os seres racionais. E como ela deriva da propriedade da liberdade, esta liberdade tem que ser demonstrada como propriedade da vontade de todos os seres racionais em geral, e dotados de uma vontade. “Digo, pois: Todo o ser que não pode agir senão sob a idéia da liberdade, é por isso mesmo, em sentido prático, verdadeiramente livre, quer dizer, para ele valem todas as leis que estão inseparavelmente ligadas à liberdade [...]” (KANT, 2005, p. 95). Continuando, Kant acrescenta ainda que, a todo ser racional que tem uma vontade deve ser atribuída, também, a idéia de liberdade sob a qual ele age. Esta vontade deve considerar a si mesma como autora dos seus princípios e, como razão prática, deve considerar-se como vontade livre. Ela não é uma vontade própria, mas uma vontade sob a idéia da liberdade, por isso, em sentido prático, passível de ser atribuída a todos os seres racionais (KANT, 2005, p. 96).

Liberdade e lei moral se imbricam mutuamente de tal modo que na *Crítica da Razão Prática* Kant fez uma nota para explicar porque ora ele fala que a lei moral provém da idéia de liberdade, ora que a liberdade é a condição da lei moral e depois ainda diz que a lei moral é a condição sob a qual podemos tornar-nos conscientes da liberdade (KANT, 2003, p. 7). Mas uma coisa é certa para ele: a liberdade efetivamente existe, pois esta idéia manifesta-se pela lei moral. Ela é a condição do imperativo e, ao mesmo tempo, dele deriva. O imperativo categórico é uma proposição sintética a priori que implica estruturalmente a liberdade, e nos leva para além do mundo dos fenômenos. A razão pura é por si mesma prática no sentido de que a idéia racional de liberdade determina por si mesma a vida moral, ou seja, a razão cria o mundo moral.

Em Kant, o conceito de liberdade é a chave para a explicação da autonomia da vontade. Isso fica expressamente claro na afirmação: “Que outra coisa pode ser, pois, a liberdade da vontade senão autonomia, isto é a propriedade da vontade de ser lei para si mesma?” (KANT, 2005, p. 94). O conceito de autonomia está inseparavelmente ligado à

⁴⁰ “Dies ist aber gerade die Formel des kategorischen Imperativs und das Prinzip der Sittlichkeit; also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei” (KANT, Immanuel. *Grundlegung zur metaphysik der sitten*. Hamburg: PhB, 1962, p. 72). Ou ainda em KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2005, p. 41, 2005, p. 94.

idéia de liberdade e, o princípio universal da moralidade está ligado ao conceito de autonomia, que serve de fundamento a todas as ações de seres racionais. Para fazer a passagem da liberdade à autonomia e desta à lei moral, Kant considera que quando nos julgamos livres, estamos nos incluindo no mundo inteligível como seus membros e reconhecemos a autonomia da vontade e conseqüentemente a moralidade.

Mas se somos seres livres, como é possível um imperativo categórico? Se o sujeito fosse um membro apenas do mundo inteligível, todas as suas ações estariam em perfeita conformidade com o princípio da autonomia da vontade, assentadas no princípio supremo da moralidade; mas ele tem consciência de si como pertencente, também, ao mundo sensível onde suas decisões estão de acordo com a lei natural. A solução para Kant está no entendimento de que o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível, e a vontade pertence ao mundo inteligível, isto é, da razão. Como a vontade é legisladora, ela terá que considerar as leis do mundo inteligível como imperativos e as ações conformes a esse princípio como deveres. Esse dever categórico representa uma proposição sintética *a priori*, porque acima da vontade está a idéia dessa mesma vontade como pertencente ao mundo inteligível. Às intuições do mundo sensível se acrescentam os conceitos do entendimento, que são as formas da lei em geral. Assim, o dever moral é um querer próprio necessário (KANT, 2005, p. 104). Resumindo, conclui-se que o único pressuposto do qual depende a possibilidade de um imperativo categórico é a idéia da liberdade e esse pressuposto é necessário e suficiente para o uso prático da razão, para a convicção da validade desse imperativo e também para a validade da lei moral.

A vida moral somente é possível para Kant, na medida em que a razão estabelece, por si só, aquilo que o sujeito deve obedecer no terreno da conduta. A ação moralmente boa seria a que obedecesse unicamente à lei moral em si mesma, a qual é estabelecida pela razão, o que leva a conceber a liberdade como postulado necessário da vida moral. Ou seja, “[...] o interesse pela moralidade é tanto maior, quanto mais o homem, mediante a representação da lei, chega à consciência da sua própria liberdade” (ROHDEN, 1981, p. 85). A lei moral provém da idéia de liberdade e esta idéia racional de liberdade determina por si mesma a vida moral, com isso demonstra a sua própria realidade e por isso a razão pura é por si mesma prática. O que é inatingível pela razão no terreno do conhecimento, seria alcançado verdadeiramente na esfera da moralidade e, assim, a razão prática tem primazia

sobre a razão pura. A faculdade prática e a atividade moral opõem-se a toda determinação sensível, pois o elemento sensível no comportamento moral deve ser deduzido da racionalidade pura.

Kant faz uma distinção fundamental entre máximas morais e leis morais. As máximas são subjetivas e contém uma condição válida somente para a vontade do sujeito determinado. As leis morais são objetivas e contém uma condição válida para a vontade de qualquer ser racional. Todos os princípios práticos que pressupõem um objeto ou matéria do querer são empíricos e dependem da natureza empírica de cada sujeito particular, por isso não podem proporcionar leis práticas, pois elas são formais. Uma vontade determinada apenas pela forma da lei e independente de todo estímulo empírico é uma vontade livre⁴¹. A moral é concebida como independente de todos os impulsos e tendências naturais ou sensíveis. Ela só é possível se a razão estabelece, por si, aquilo que se deve seguir. Kant mostra que a lei moral vem da liberdade e que a razão pura é por si mesma prática, pois que a idéia racional de liberdade determina a vida moral. A liberdade seria a coisa-em-si almejada pela razão.

A mais surpreendente realidade de toda a experiência do sujeito é justamente o seu senso moral, a sensação inevitável, diante da tentação, do que é certo ou errado. O imperativo categórico dentro de cada um é a ordem incondicional da consciência que ordena: age de tal maneira que o motivo que te levou a agir possa ser convertido em lei universal. Sabemos que temos de evitar um comportamento que, se adotado por todos os homens, tornaria impossível a vida em sociedade. Uma ação é boa, não porque tem bons resultados, mas porque é feita em obediência a esse sentido interior de dever. A única coisa absolutamente boa neste mundo é a vontade de seguir a lei moral, chamada por Kant de “uma boa vontade”, indiferente aos lucros ou perdas que possa acarretar. Para conseguir a perfeição em nós mesmos e a felicidade nos outros, devemos “agir de forma a tratar a humanidade, quer na nossa pessoa, quer na pessoa dos outros, não apenas como um meio, mas como um fim”. Vivamos em conformidade com um tal princípio e muito em breve criaremos uma comunidade ideal de seres racionais denominada por Kant de “reino dos fins”. Temos que aplicar a lei perfeita no estado imperfeito, colocar o dever acima de tudo,

⁴¹ Consultar Vida e Obra de Immanuel Kant em Coleção “Os pensadores”. *Kant I*. São Paulo: abril Cultural, 1980, p. XIX.

mas só assim podemos deixar de ser animais e começar a ser deuses. Sabemos que devemos fazer o bem, ainda que com desvantagem. Esse absoluto comando do dever prova a liberdade de nossas vontades, pois sentimos dentro de nós a atividade espontânea de uma mente modelando as experiências e escolhendo as metas. Sentimos, mas não podemos provar que somos livres.

1.3 A autonomia

Kant desenvolve o conceito de autonomia porque acredita que uma vontade autônoma concede a si a sua própria lei. “A autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei” (KANT, 2005, p. 85), independente da natureza dos objetos do querer. A concepção kantiana da moralidade como autonomia emergiu da consideração de várias alternativas à concepções anteriores da moralidade como obediência. A autonomia kantiana não permite que a lei moral seja constituída pela ordem dada por um ser racional a outro.

A palavra autonomia vem do grego *autos* que significa si mesmo e *nomos* quer dizer lei, norma, regra. Aquele que tem o poder para dar a si mesmo a regra, a norma, a lei é autônomo⁴² e goza de autonomia ou liberdade. Ao contrário, quem não tem a capacidade racional para autonomia é um heterônomo, quer dizer que recebe de um outro a lei. A heteronomia ocorre, segundo Kant, quando a vontade busca a lei em qualquer outro ponto que não seja a aptidão de suas máximas para a sua própria legislação universal (KANT, 2005, p. 86). Se a vontade passa além de si mesma e busca a lei na natureza ou em qualquer um dos seus objetos, então não é a vontade que dá a lei a si mesma, mas sim o objeto que tem relação com ela, este é quem dá a lei. Para evidenciar esta diferença, Kant afirma que “[...] a autonomia da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres

⁴² Autonomia é a possibilidade, para a vontade livre, de dar a si mesma a lei à qual ela se submete. Na edição alemã da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* lê-se “Automomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst ein Gesetz ist” (KANT, Immanuel. *Grundlegung zur metaphysik der sitten*. Hamburg: PhB, 1962, p. 65). “Autônomo é o sujeito virtuoso que controla interiormente seus impulsos, suas inclinações e suas paixões, discute consigo mesmo e com os outros o sentido dos valores e dos fins estabelecidos, indaga se devem e como devem ser respeitados ou transgredidos por outros valores e fins superiores aos existentes, avalia a sua capacidade para dar a si mesmo as regras de conduta, consulta sua razão e sua vontade antes de agir, tem consideração pelos outros sem subordinar-se nem submeter-se cegamente a eles, responde pelo que faz, julga suas próprias intenções e recusa a violência contra si e contra os outros” (CHAUI, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ed. Ática, 1995, p. 338).

conformes a elas: contrariamente, toda a heteronomia do arbítrio não só não funda obrigação alguma, mas, antes, contraria o princípio da mesma e da moralidade da vontade” (KANT, 2003, p. 111). Mas, como o caráter fundamental da moral kantiana é de ser autônoma, daí decorre que a razão prática do espírito humano é criadora dos supremos valores morais.

A ideologia moderna da autonomia não foi inventada inesperadamente. Na época de Kant havia um certo número de teorias predominantes que tentavam explicar as ações morais, ou pelas idéias perfeccionistas e radicais do senso moral, ou por apelos teológicos à vontade de Deus, ou ainda apelavam à importância do costume na ação humana. Kant levantou uma polêmica contra esses princípios do juízo moral defendidos por filósofos anteriores a ele, tais como o sentimento moral, a felicidade, a perfeição, e qualificou todas essas posições como princípios heterônomos. Apesar da forte influência da tese de Rousseau sobre a liberdade e o autogoverno, não foi somente isso que levou Kant a conceber a moralidade como autonomia, pois, segundo Schneewind⁴³, ele foi convencido pelos teóricos do sentido moral de que havia um grave problema na maneira como a razão pode proporcionar motivação moral, motivo pelo qual ele se pôs a criar um princípio de autogoverno que ele considerava capaz de explicar como podemos proporcionar orientação moral a nós mesmos.

A ideologia da autonomia já havia sido desenvolvida por outros pensadores anteriores a Kant. Temos como exemplos: Maquiavel que, nos *Discursos*, obra de 1513, desenvolveu a autonomia política, combinando dois sentidos: o sentido de liberdade de dependência e o sentido de poder para autolegislar; Hobbes afirma, no *Leviatã*, que “[...] nenhum homem deve incorrer em uma obrigação que não seja proveniente de algum ato próprio”⁴⁴; Crusius ressalta a importância do livre arbítrio e tem uma concepção da estrutura do poder que nos permite ser autogovernado; as filosofias morais de Reid e Bentham são esforços do final do século XVIII para articular normas sobre a dignidade e o valor do indivíduo, o que levou a concepções da moralidade como autogoverno; Descartes insiste na idéia de que devemos pensar as coisas por nós mesmos, pois somente assim teremos o conhecimento de que precisamos; Voltaire declara que não temos nenhuma outra idéia de

⁴³ Consultar SCHNEEWIND, J. B. *A invenção da autonomia*. São Leopoldo: editora Unisinos, 2001, p. 551.

⁴⁴ HOBBS, Thomas. In SCHNEEWIND, J. B. *A invenção da autonomia*. São Leopoldo: editora Unisinos, 2001, p. 117. Ver Também HOBBS, Thomas. Coleção “Os Pensadores”. *O Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 133.

justiça além daquelas que nós mesmos criamos; Montaigne abriu caminho rejeitando toda concepção da moralidade como obediência que ele conhecia; Hume e Rousseau seguem na direção de concepções da moralidade como autonomia. Para Hume somos totalmente determinados para sentir, inventar e agir, tal como o fazemos. Rousseau vai mais longe, para ele passamos a ser livres porque podemos romper com a escravidão aos nossos desejos naturais e viver sob uma lei que proporcionamos a nós mesmos. O próprio “Kant foi criado na concepção wolffiana de que o conhecimento pode tornar pelo menos alguns de nós autogovernados” (SCHNEEWIND, 2001, p. 554). Nos escritos dos moralistas britânicos, como Hutcheson⁴⁵, Butler e outros, ele encontrou concepções mais ricas e mais igualitárias de autogoverno. Havia também uma forte influência das concepções religiosas com primazia para o voluntarismo, isto é, a doutrina de que Deus cria a moralidade por um decreto da vontade, fortemente atacada pelos antivoluntaristas que queriam mostrar que a moralidade envolve princípios que são válidos tanto para Deus como para os homens. Em acordo com os antivoluntaristas, Kant afirma que se há uma lei genuína, ela não se aplica apenas aos homens, mas a todos os seres racionais. Em Lutero, a autonomia recebeu seu complemento espiritual na obra *Liberdade de um cristão*, de 1530, na qual a autonomia como liberdade da dependência foi traduzida pela nova e interior liberdade do homem e suas inclinações, além da liberdade do homem para obedecer a lei de Deus. Kant marca uma transposição filosófica e crítica da autonomia religiosa de Lutero para a autonomia moral. Na sua filosofia prática ele combina esses conceitos de autonomia numa explicação da determinação da vontade. A partir desta base, o filósofo de Königsberg procurou desenvolver uma filosofia moral fundamentada num princípio autônomo de autolegislação.

Kant desenvolve o conceito de autonomia no livro *A Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Ali ele estabelece que uma vontade autônoma concede a si a sua própria lei e é distinta de uma vontade heterônoma cuja lei é dada pelo objeto por causa da sua relação com a vontade. O imperativo categórico do princípio autônomo abstrai de todo e qualquer objeto da vontade, ele comanda a sua própria autonomia e nada mais. Este princípio é enunciado como: escolher sempre de tal maneira que as máximas da escolha estejam presentes como uma lei universal. Segundo Kant, este princípio só é possível na

⁴⁵ Segundo Schneewind, as traduções alemãs dos dois primeiros livros de Hutcheson sobre ética foram publicadas em 1762 e Kant possuía exemplares delas (SCHNEEWIND, J. B. *A invenção da autonomia*. São Leopoldo: editora Unisinos, 2001, p. 544).

pressuposição da liberdade da vontade, a qual estabelece a autonomia da vontade como condição formal, e somente sob ela a vontade pode ser determinada. Isso significa que a vontade deve querer a sua própria autonomia e que a sua liberdade consiste em ser uma lei para si mesma. Essa liberdade é inteligível e independente de qualquer determinação por causas alheias, é universal na medida em que não está em relação com um objeto, e formal por ser a pura forma da lei. Assim, Kant conclui que o legislador supremo da moralidade é a razão humana, e a autonomia de sua vontade é o princípio supremo da moralidade.

Kant purificou a vontade eximindo-a da influência de qualquer princípio ou objeto heterônomo. No Teorema IV, da *Crítica da Razão Prática*, ele assinala isso dizendo que o único princípio da moralidade consiste na independência de toda a matéria da lei e, ao mesmo tempo, na determinação do arbítrio pela simples forma legislativa universal, da qual uma máxima tem que ser capaz. Ele acrescenta ainda que esta legislação própria da razão pura e, enquanto tal, razão prática, é liberdade em sentido positivo, e conclui dizendo que “[...] a lei moral não expressa senão a autonomia da razão prática pura, isto é da liberdade, e esta é, ela mesma a condição formal de todas as máximas, sob a qual elas unicamente podem concordar com a lei prática suprema” (KANT, 2003, p. 113).

Para Kant, a razão prática é a liberdade como poder para criar normas e fins morais. Se ela tem poder para instaurar normas e fins, ela tem também o poder para impô-los a si mesma. O dever é a imposição que a razão prática faz a si mesma daquilo que ela própria criou. Somos autônomos quando, por dever, damos a nós mesmos os valores, as leis, as regras de conduta de nossa ação moral. Para exercermos a nossa liberdade a razão prática precisa nos obrigar, pelo dever, de sermos livres. Assim, é o dever que revela a nossa verdadeira natureza e é uma forma imperativa que não admite condições, é categórico. Deve valer incondicionalmente e sem exceções para todas as ações morais. O dever é a lei moral interior que a autonomia nos permite estabelecer como exercício da liberdade. Aquilo que deve ser feito segundo o princípio da autonomia do arbítrio deve considerar-se para o entendimento mais comum, como fácil e totalmente livre de hesitação porque aquilo que é dever apresenta-se por si mesmo a qualquer um. A lei moral ordena a cada um a sua mais estrita observância. Satisfazer ao mandamento categórico da moralidade está todo o tempo em poder de cada um. Por isso, para Kant,

[...] a lei moral determina objetiva e imediatamente a vontade no juízo da razão; mas a liberdade, cuja causalidade é determinável simplesmente pela lei, consiste precisamente em que ela limita todas as inclinações, por conseguinte a estima da própria pessoa, à condição do cumprimento de sua lei pura (KANT, 2003, p. 296).

O dever é interior, pois nasce da razão e da vontade legisladora universal do sujeito, que é o agente moral. O acordo entre vontade e poder Kant chama de vontade boa que quer o bem. O motivo que impulsiona a vontade boa é agir por dever, movida pelo respeito produzido em nós pela razão. “O nível moral em que o homem se situa, é o do respeito pela lei moral. A disposição que o obriga a observá-la é a de cumpri-la por dever, e seu estado moral é o de virtude, isto é, o de disposição moral em luta e não o de santidade”⁴⁶, o que poderia fazer parecer que suas ações são nobres e magnânimas e a observância da lei é simples mérito. Portanto, “[...] o conceito de dever exige na ação, objetivamente, concordância com a lei, mas na sua máxima, subjetivamente, respeito pela lei, como o único modo de determinação da vontade pela lei” (KANT, 2003, p. 283).

O respeito pela lei não é um motivo para a moralidade, mas é a própria moralidade considerada subjetivamente, enquanto a razão prática pura proporciona autoridade à lei. O respeito é um atributo que não podemos recusar, quer o queiramos ou não, não podemos evitar senti-lo interiormente. O respeito pela lei moral é um sentimento produzido por um fundamento intelectual, e esse sentimento é o único que conhecemos de modo inteiramente a priori. O princípio da moralidade é uma lei pura que determina a vontade *a priori*. A razão pura pode ser considerada uma faculdade que determina imediatamente a vontade. “Com efeito, a lei moral é para a vontade de todo ente racional finito, uma lei do dever, da necessitação moral e da determinação de suas ações mediante o respeito por esta lei e por veneração de seu dever” (KANT, 2003, p. 287). A lei moral é subjetivamente um fundamento de respeito e esse respeito é seu único motivo moral.

A autonomia kantiana pressupõe que somos agentes racionais cuja liberdade nos tira do domínio da causação natural. Cada pessoa tem em si o senso que permite à razão humana comum dizer o que é e o que não é conforme o dever. Nossas habilidades morais tornam-se conhecidas por cada um de nós devido ao “fato da razão”, à consciência de uma obrigação

⁴⁶ KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Edição Bilíngüe. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 297. Quando Kant afirma que a virtude é uma razão em luta, ele entende que nós não praticamos a moralidade espontaneamente porque somos movidos por interesses, mas o fazemos por dever. A obrigação moral é uma auto-obrigação.

categorica que podemos respeitar em contraposição ao atrativo do desejo. Por possuímos razão prática, podemos reprimir nossos desejos em nome de uma lei que requeira a aceitabilidade universal. A consciência desta lei fundamental é o “fato da razão” do qual Kant fala.

Quando a razão determina a ação, podemos falar de autonomia. A forma de uma legislação universal pertence à razão: a lei moral nos ordena **pensar** a máxima de nossa vontade como princípio de uma legislação universal. Uma representação independente de qualquer sentimento, de qualquer matéria e de qualquer condição sensível, é necessariamente racional. Mas é uma razão que não raciocina porque a consciência da lei moral é um fato, o “único fato da razão pura”, segundo Kant, que se anuncia como legislativa, pois a razão é uma faculdade que legisla imediatamente, isto é, a lei moral determina imediatamente a vontade. Ela não admite a interferência de outros interesses que não os da lei.

Kant coloca o dever em nós e não como alguma coisa que vem de fora, por imposição de alguma vontade exterior. Isso explica porque o dever e a liberdade da consciência moral são inseparáveis. Para ele, nós estamos subordinados a uma disciplina da razão, e em todas as nossas máximas não podemos esquecer-nos dessa sujeição; não devemos fazer nada para subtrair ou restringir a reputação da lei, mesmo que ela seja dada por nossa própria razão. “Dever e obrigação são as únicas denominações que temos de dar a nossa relação com a lei moral. De fato somos membros legislantes de um reino moral possível pela liberdade, representado pela razão prática para o nosso respeito” (KANT, 2003, p. 389). Na nossa condição de entes finitos, a autonomia está comprometida com o dever. Nós devemos escolher máximas que possam valer ao mesmo tempo como leis universais, o que significa que sejam capazes de autonomia. O dever, portanto, é a expressão da lei moral que se manifesta em nós. Obedecê-lo é obedecer a si mesmo.

A lei moral é dada como um fato da razão pura, do qual somos conscientes a priori. Logo a realidade objetiva da lei moral não pode ser provada por nenhuma dedução, por nenhum esforço da razão teórica, nem ser confirmada pela experiência, ela é por si mesma certa. Pela liberdade, a lei moral prova, não apenas a possibilidade, mas a efetividade em sujeitos que reconhecem essa lei como obrigatória para eles. “De fato, a lei moral é uma lei da causalidade mediante liberdade e, portanto, da possibilidade de uma natureza supra-

sensível, assim como a lei metafísica dos eventos no mundo sensorial era uma lei da causalidade da natureza sensível” (KANT, 2003, p. 159). Por liberdade Kant entende a independência da vontade da lei natural dos fenômenos, isto é, a lei da causalidade em suas relações sucessivas. “Uma 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” (KANT, 2003, p. 99). Entes racionais, aos quais se atribui liberdade da causalidade de sua vontade, tem necessidade da lei moral, enquanto lei prática suprema. Pode-se definir a liberdade prática pela independência da vontade de toda outra lei, com exceção unicamente da lei moral.

Segundo Kant, a lei fundamental da razão prática pura diz que devemos agir de tal modo que a máxima da vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal. Esta é uma regra prática incondicionada e por isso apresentada a priori como proposição categoricamente prática pela qual a vontade é absolutamente e imediatamente determinada pela própria regra prática que já é lei, pois a regra diz que se deve simplesmente proceder de determinada maneira. Aqui a razão prática é imediatamente legislativa. A vontade pura é determinada pela simples forma da lei e este fundamento determinante é a condição suprema de todas as máximas.

Autonomia é a forma racional positiva da liberdade exercer-se. É no plano prático que a liberdade se manifesta. Somente a razão prática é capaz de determinar o conceito de liberdade dando-lhe uma realidade objetiva e legisla precisamente sobre o objeto deste conceito. A razão prática legisla sobre o ser livre enquanto coisa em si. A lei moral é a lei da nossa existência inteligível porque ela é a forma sob a qual os seres inteligíveis constituem uma natureza supra-sensível. A liberdade é a condição formal das máximas, elas são produto da liberdade como arbítrio. Só o arbítrio humano é livre, a autonomia diz respeito à humanidade no seu todo. Liberdade e determinação só se coadunam se for autodeterminação. A razão é a forma da universalidade que converte a máxima em lei.

Jamais se pode computar como lei prática um preceito prático que comporta uma condição material porque toda a matéria de regras práticas depende de condições subjetivas que não proporcionam nenhuma universalidade e que giram em torno do princípio da felicidade própria. É inegável que todo o querer tenha que possuir também um objeto, uma matéria, mas esta nunca é o fundamento determinante e a condição da máxima porque ela

não se deixa apresentar em uma forma universalmente legislativa. Se o objeto for a felicidade própria, e se atribuirmos esta a cada um, ou seja, cada ente finito busca a sua, mesmo incluindo-se na mesma a felicidade dos outros, ela somente pode tornar-se uma lei prática objetiva, carecendo de universalidade. O princípio da felicidade própria pode fornecer máximas, mas jamais aquelas que se prestam para leis da vontade, mesmo que se tomasse a vontade geral como objeto. Podem até haver regras gerais, que na média são freqüentemente certas, mas jamais universais, porque estas não são sempre e necessariamente válidas e nenhuma lei prática pode fundar-se sobre elas. A máxima do amor de si apenas aconselha; a lei da moralidade ordena. A lei moral só é pensada como objetiva e necessária porque deve valer para qualquer um que tem razão e vontade. Ela é, subjetivamente, um fundamento de respeito, exclui as inclinações e o amor de si de toda a participação da legislação suprema.

Para Kant a crítica da razão é o estudo das condições de possibilidade dos conhecimentos e da ação moral. Na crítica da razão prática não se trata de criticar uma razão prática pura, mas apenas de saber se uma tal razão pura existe. A própria razão torna-se praticamente crítica de seu uso empírico, inadequado à fundamentação da moralidade. A existência dela é, pela lei moral de nossa ação, um “fato” que se nos apresenta mediante uma reflexão sobre nossas máximas como princípios de vida. O fato que se admite na consciência da lei moral é o fato da autonomia de nossa vontade, isto é, de que as leis, cujo caráter obrigante reconhecemos, vinculam-se indissolúvelmente à consciência da vontade da liberdade.

Para Kant, agir moralmente se funda exclusivamente na razão. A lei moral que a razão descobre é universal, pois não se trata de descoberta subjetiva, mas do homem enquanto ser racional, e é necessária, pois é ela que preserva a dignidade dos homens. A autonomia da razão para legislar supõe a liberdade e o dever. Todo o imperativo se impõe como dever, mas a exigência não é heterônoma, isto é, exterior e cega, e sim livremente assumida pelo sujeito que se autodetermina. Para Kant a norma moral se enraíza na própria natureza da razão, acentuando o caráter pessoal da liberdade. “Na autonomia da vontade encontramos, pois, uma síntese *a priori* que dá ao conceito de liberdade uma realidade objetiva determinada, unindo-o necessariamente ao da razão prática” (DELEUZE, 1976, p. 46). É o conceito de razão prática que nos remete ao conceito de liberdade, mas este

conceito não reside na lei moral, é a lei moral que nos ensina que somos livres e, assim, o nosso conceito de liberdade adquire uma realidade objetiva.

Kant afirma que toda a ética que se baseia em conteúdos, compromete a autonomia da vontade. Isso não significa que, autodeterminando-se, a vontade não se proponha conteúdos e que a forma da lei não tenha uma matéria, mas estas não podem ser o motivo e a condição determinantes, porque implicam uma dependência dela em relação às coisas e à lei da natureza e, dessa forma, comportando a heteronomia da vontade. Todo tipo de ética que se baseia na busca da felicidade é heterônoma porque introduz fins materiais e aponta para aquilo que se deve fazer e não para o como se deve fazê-lo, condicionando, assim, a intenção da vontade. Desse modo, ela dá lugar a imperativos hipotéticos e não a imperativos categóricos. Para Kant, o sujeito não deve agir para alcançar a felicidade, mas deve agir por puro dever e dessa maneira ele se torna digno da felicidade.

A distinção da doutrina da felicidade da doutrina da moralidade é a primeira e mais importante ocupação da analítica da razão prática pura. Mas não é imediata a oposição entre ambas e a razão prática não quer que se abandone o ideal da felicidade, mas quando se trata do dever, a felicidade será preterida por este. A consciência que um ente racional tem do agrado da vida é a felicidade e o princípio de tornar esta o fundamento determinante supremo do arbítrio é o princípio do amor de si. Aquilo em que cada um costuma colocar sua felicidade tem a ver com o seu sentimento particular de prazer ou desprazer, mesmo subjetivamente necessário, é objetivamente um princípio prático muito contingente e jamais pode fornecer uma lei, porque o apetite da felicidade não está em conformidade com a lei, mas unicamente com a matéria, assim, o princípio do amor de si não pode de modo algum passar por uma lei prática. Só pode ser representado como simples máxima jamais como lei prática. A lei moral é algo diverso do princípio da felicidade própria. Aquele que cometeu um ato ilícito deve desprezar-se a si mesmo, tão logo ele se compare com a lei moral. Ter que dizer a si mesmo “eu sou uma pessoa indigna” é um esforço que necessita de um outro padrão de medida do juízo que para aplaudir a si próprio. Toda punição tem que conter justiça e o punido tem que reconhecer que isso lhe ocorreu de modo justo e que sua sorte corresponde perfeitamente a sua conduta.

“Em toda a criação tudo o que se queira e sobre o que se exerça algum poder também pode ser usado simplesmente como meio; somente o homem, e com ele cada

criatura racional, é fim em si mesmo” (KANT, 2003, p. 307). Ou seja, o homem é o sujeito da lei moral, que é santa em virtude da autonomia de sua liberdade. Por causa dela justamente toda vontade, mesmo a vontade própria voltada para si mesma, é limitada à condição da concordância com a autonomia do ente racional, ou seja, de não se submeter a nenhum objetivo que não seja possível segundo uma lei que pudesse surgir da vontade do próprio sujeito que a padece (KANT, 2003, p. 307). Kant pensa com isso uma ética finita, que envolve um dever, mas correspondente à condição de um ser humano capaz de autonomia e por isso, digno de respeito. E é este o sentido mais alto da moralidade kantiana: de formular uma concepção moral que exige o respeito incondicional pelo ser humano enquanto capaz de autonomia, ou de formular uma concepção que faz do dever o princípio de vida supremo de toda a moralidade do homem.

O espírito humano é legislador tanto no mundo dos fenômenos quanto no mundo noumênico. A atividade teórica do espírito humano é criadora do mundo fenomenal, onde ele é legislador mediante a organização teórica e científica da experiência, ou seja, pela síntese a priori que opera sobre o material das sensações. No mundo noumênico ele é legislador absoluto porque a sua razão prática é criadora dos supremos valores morais. No campo prático da ação, o valor, a moralidade é dada sinteticamente a priori, porque ela se impõe de um modo absoluto, universal e necessário. O imperativo da moral é categórico, o que quer dizer que ele é incondicionado e absoluto: deve-se agir de determinada forma, tendo por fim só o valor moral, racional, prescindindo das conseqüências que possam decorrer dessa ação.

O imperativo categórico não nos diz para sermos honestos, oferecendo-nos a essência da honestidade; nem para sermos justos, verdadeiros, generosos a partir da definição da essência da justiça, da verdade e da generosidade. Somente nos diz para sermos éticos cumprindo o dever. É o dever quem determina porque uma ação moral deverá ser sempre honesta, justa, verdadeira. O imperativo categórico não enuncia o conteúdo particular de uma ação, mas a forma geral das ações morais. Ao agir, devemos indagar se nossa ação está em conformidade com os fins morais, pois a possibilidade moral tem que preceder a ação. O dever eleva o homem sobre si mesmo e o conecta a uma ordem superior, mas, ao mesmo tempo, ele tem abaixo de si o mundo sensorial, e com ele a existência empiricamente determinável do sujeito no tempo. Assim, a pessoa enquanto pertencente ao

mundo sensorial está submetida à sua própria personalidade, mas como ela pertence também, ao mesmo tempo, ao mundo inteligível, ela está “[...] submetida a leis peculiares, a saber, leis práticas puras dadas por sua própria razão” (KANT, 2003, p. 305). Em virtude da autonomia da liberdade, toda a vontade, mesmo a vontade própria de cada pessoa voltada para si mesma, é limitada. A condição é a concordância com a autonomia do sujeito, ou seja, de não se sujeitar a nada que não seja possível segundo uma lei que possa surgir da vontade do próprio sujeito (KANT, 2003, p. 307).

Consciência e responsabilidade são condições indispensáveis da vida ética. A consciência moral manifesta-se antes de tudo, na capacidade de deliberar diante de alternativas possíveis, decidindo e escolhendo antes de agir. Ela tem capacidade para avaliar e pesar as motivações pessoais, as exigências feitas pela situação, as conseqüências para si e para os outros, a conformidade entre meios e fins, a obrigação de respeitar o estabelecido ou de transgredi-lo se for injusto ou imoral. A vontade é esse poder deliberativo e decisório do agente moral. Para exercer tal poder a vontade deve ser livre, isto é, não pode estar submetida à vontade de um outro nem pode estar submetida ao que Kant chama de inclinações, que são os instintos, os impulsos e as paixões, mas deve ter o poder sobre eles.

O sujeito ético deve ser consciente de si e dos outros, reconhecer a existência dos outros como sujeitos éticos iguais a ele; ser dotado de vontade, isto é, capacidade para controlar impulsos, desejos, tendências, sentimentos; capacidade para decidir entre várias alternativas possíveis; ser responsável, como autor da ação deve avaliar os efeitos e conseqüências da mesma sobre si e sobre os outros, assumir e responder pelas conseqüências; ser livre a ponto de não deixar poderes externos forçá-lo a sentir, querer ou fazer alguma coisa. A liberdade não é tanto o poder para escolher entre vários possíveis, mas o poder para a autoconduta, para não agir por coação externa, mas por reconhecimento interior do fim ético. O reconhecimento da lei moral é a consciência de uma atividade da razão prática a partir de fundamentos objetivos. A proposição fundamental da moralidade encontra-se, para Kant, há muito tempo em toda a razão humana. Essa proposição fundamental é incontestável, objetiva, exclui de sua determinação toda a condição sensível, isto é, uma proposição na qual a razão não recorre ulteriormente a algo diverso como fundamento determinante, mas ela mesma já o contém.

1.3.1 A dimensão da socialidade na autonomia kantiana

Para Kant, o sujeito submete-se à lei universal que o desapropria de si mesmo como ser particular para o instaurar como pessoa. A lei moral traz a capacidade de cada um se libertar de si mesmo em prol da sociedade para ser derradeiramente livre. A singularidade da pessoa é secundária em relação à submissão a lei. É a partir da lei que reconheço o outro e o respeito mútuo que as pessoas têm umas pelas outras provém da sua submissão comum à lei.

Kant resiste à redução da liberdade a uma prerrogativa de ação plenamente arbitrária do sujeito, assim como não vê na afirmação de si o princípio da subjetividade. Ele submete o sujeito à lei moral, com o intuito de devolver-lhe a autonomia para liberá-lo de suas vontades particulares, da preocupação com seu interesse próprio. A lei é ditada pela autonomia. Entretanto, a relação é vertical no sentido de que designa uma ordem superior de realidade, isto é, ela é maior do que o próprio homem.

A dimensão da socialidade, em Kant, está contida nos imperativos categóricos: 1- “Age só segundo máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”. 2 - “Age de tal maneira que possas usar a humanidade, tanto em tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”.

Dessa maneira, é possível que o mundo das pessoas torne-se reino dos fins, porque a legislação vem das próprias pessoas que são membros desse reino e cada ser humano terá de agir, por suas máximas, como se fosse sempre um legislador no reino universal dos fins. Um reino dos fins só seria possível de se realizar por máximas cuja regra o imperativo categórico prescreve a todos, e caso elas fossem universalmente seguidas.

Conforme o autor, “O princípio: age a respeito de todo o ser racional (de ti mesmo e de outrem) de tal modo que ele na tua máxima valha simultaneamente como fim em si [...]” (KANT, 2005, p. 81) é idêntico a dizer que devemos agir segundo uma máxima que contenha validade universal para todo ser racional, pois no uso dos meios, a máxima deve valer como lei para todo sujeito, porque o ser racional é a “condição suprema restritiva no uso dos meios”. Segue-se daí que todo ser racional, como fim em si mesmo, deve poder considerar-se como legislador de todas as leis, ao mesmo tempo em que está submetido a elas. Sua dignidade decorre do fato de tomar suas máximas do ponto de vista dele próprio e,

ao mesmo tempo, do ponto de vista de todos os demais seres racionais, ou seja, as outras pessoas, que também são legisladoras universais.

Participar da legislação universal faz do ser racional membro do reino dos fins. O reino dos fins é a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns. Todos estão submetidos à lei que ordena que cada um jamais trate a si mesmo ou aos outros simplesmente como meios, mas sempre como fins. Isso cria uma ligação sistemática dos seres racionais por meio de leis objetivas comuns. Só pela moralidade, pois, é possível ser membro legislador do reino dos fins.

No reino dos fins, o dever pertence a cada membro e a todos em igual medida. “O dever moral é, pois, um próprio querer necessário seu como membro de um mundo inteligível [...]” (KANT, 2005, p. 105). A necessidade de agir segundo o dever parte da relação dos seres racionais entre si, em que a vontade destes tem que ser considerada sempre como legisladora, para poder ser pensada como fim em si mesma. A razão relaciona cada máxima da vontade com as demais vontades e com todas as ações, pelo único motivo prático da idéia da dignidade de um ser racional que obedece somente a lei que ele dá a si mesmo.

A moralidade é a única condição que pode fazer de um ser racional um fim em si mesmo, pois só ela lhe proporciona ser um membro legislador no reino dos fins. A moralidade consiste na relação de toda a ação com a legislação. Esta legislação deve encontrar-se em todos e estar em conformidade com o princípio de somente praticar a ação em acordo com a máxima que se saiba poder se tornar uma lei universal. Por isso só a moralidade, e a humanidade enquanto capaz de moralidade, são as únicas coisas providas de dignidade (KANT, 2005, p. 77).

Há uma estreita relação entre a dignidade humana e o agir moral. Nem o medo nem a inclinação, mas somente o respeito à lei é o impulso que pode dar à ação um valor moral. Somente nossa própria vontade, se agir sob a condição de uma legislação universal, possível por suas máximas, é o objeto do respeito. “O respeito mostra uma dupla significação da autonomia: sou legislador e submeto-me à lei universal que eu estabeleço e dou a mim mesmo. Só sou livre pelo respeito do outro ser livre, que só é livre quando me respeita. Cada um, na ordem prática pura, é cidadão-sujeito” (CRAMPE-CASNABET, 1994, p. 78).

A lei aparece em nós como o princípio de um sentimento positivo. Esse sentimento chama-se respeito, que revela ao homem a sua dignidade fundamental, a de ser legislador universal. O que se respeita no outro é a presença da lei moral nele. O respeito caracteriza o ser moral do homem: é preciso agir de tal forma que cada um trate a humanidade, em sua própria pessoa e em todas as pessoas, sempre e ao mesmo tempo, como um fim. Ser um fim em si, ser uma pessoa, significa a condição de possibilidade de todo o conteúdo da teoria moral. O fato dos homens se tratarem mutuamente como fins exige o reconhecimento do universal em cada um.

A construção da ética tem uma dimensão coletiva para Kant, pois o dever refere-se a todos os membros da sociedade em igual medida. O princípio supremo do dever é o princípio da autonomia da vontade e a moralidade é a relação das ações com a autonomia da vontade. A vontade cujas máximas concordam com as leis da autonomia, é uma vontade boa. Pela sua constituição autônoma, a vontade é para si mesma sua lei. O princípio da autonomia é escolher de modo que as máximas da escolha sejam incluídas como lei universal. A moralidade e a humanidade possuem dignidade e a dignidade da humanidade consiste precisamente nessa capacidade de ser legislador universal (KANT, 2005, p. 85), ao mesmo tempo em que está submetido por essa lei.

A atividade da razão prática pura não tem por fim a felicidade pessoal, mas a instauração de uma ordem da razão que ultrapassa a ordem da natureza. Aquilo que constitui por si só o valor absoluto do homem há de ser também aquilo que sirva para julgá-lo, seja por quem for, até mesmo pelo Ser supremo (KANT, 2005, p. 84). A prática do dever exclui o gozo e a busca primeira da felicidade, só a liberdade universal é sublime. Dos motivos nascem os interesses que são modos de agir intermediados pela razão. Dos interesses nascem as máximas, isto é, princípios que o indivíduo adota livremente (a liberdade é geradora das máximas). É preciso dizer que todo interesse é prático e o próprio interesse da razão especulativa só é completo no uso prático. Um interesse em geral implica um conceito de fim. O que confere ao mundo qualquer valor, é supor para ele um objetivo final. Um objetivo final se aplica a seres que devem ser considerados como fins em si. Apenas a lei moral determina o ser racional como fim em si, visto que ela constitui um objetivo final no uso da liberdade (DELEUZE, 1976, p. 62). A legislação pelo conceito de liberdade é aquela onde a razão legisla na faculdade de desejar, em seu próprio interesse prático. Quando a

razão legisla no interesse prático, legisla sobre seres racionais e livres, sobre sua existência inteligível independente de qualquer condição sensível.

A conexão entre liberdade e submissão à lei pode ser melhor explicitada na idéia de reino de fins. Para Kant, no reino dos fins, os seres racionais, tomados como fins em si mesmos, estariam todos igualmente submetidos a leis objetivas comuns e seriam seus membros na medida em que não apenas estivessem submetidos a tais leis, mas que agissem livremente como legisladores universais. Um reino dos fins tem que ser possível pela liberdade da vontade. A autonomia é pois o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional (KANT, 2005, p. 79). A única coisa que poder fazer um ser racional um fim em si mesmo e assim lhe conferir dignidade é a moralidade, pois só por ela é possível ser membro legislador no reino dos fins.

A necessidade de agir por dever não parte de sentimentos, impulsos ou inclinações do sujeito, mas da relação dos sujeitos entre si, em que a vontade tem que ser considerada sempre como legisladora para não perder a característica de ser um fim e si mesma. A razão relaciona as máximas da vontade com todas as demais vontades e com todas as ações, e isso não tem outro motivo que o da idéia da dignidade de um ser racional que obedece a lei que dá a si próprio. Para Kant, o que diz respeito às inclinações do sujeito tem um preço comercial ou um preço sentimental pela afeição, mas aquilo que é condição para algo que seja fim em si mesmo, não tem um preço, mas um valor interno que é a dignidade. Kant assim o expressa:

No reino dos fins tudo tem ou um preço ou uma dignidade. Quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como equivalente; mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e portanto não permite equivalente, então tem ela dignidade. [...] aquilo porém que constitui a condição só graças à qual qualquer coisa pode ser um fim em si mesma, não tem somente um valor relativo, isto é um preço, mas um valor íntimo, isto é *dignidade* (KANT, 2005, p. 77).

Para Kant, o mundo supra-sensível é essencialmente um mundo moral, distinto do reino da natureza que lhe está subordinado. A este mundo moral Kant chama de reino dos fins. Este mundo compreende todos os seres racionais que, sob o domínio das leis morais, tem entre si uma unidade sistemática universal. Estes seres, definindo-se pela sua autonomia, são todos legisladores universais, sujeitos morais que devem tratar-se mutuamente como tais, e nunca como coisas ou objetos. Os mesmos seres são sujeitos e

legisladores, apesar de o legislador fazer parte da natureza sobre a qual legisla: “pertencemos a uma natureza supra-sensível, mas a título de membros legisladores” (DELEUZE, 1976, p. 49). Os membros do reino dos fins, são todas as pessoas que, ao mesmo tempo são legisladoras e submetidas à lei. Todo ser racional e livre é sagrado e fim em si mesmo, portanto, digno de respeito.

O mundo moral constitui o reino dos fins que os seres racionais podem realizar. As leis que regem o universo moral são as que a razão prescreve quando ordena ou proíbe certas ações. Para Kant, somente o homem, e com ele cada criatura racional, é fim em si mesmo. Essa condição se funda sobre a personalidade dos seres racionais, despertadora de respeito que nos coloca ante os olhos a sublimidade de nossa natureza (KANT, 2003, p. 307), pois cada qual deve honrar em sua pessoa a dignidade da humanidade, para não ser a seus próprios olhos indigno da vida.

A ética kantiana tem um caráter individualista, em sua partida, ou seja, inicia a partir do indivíduo pela questão da liberdade da vontade. No entanto, Kant demonstra nos imperativos categóricos que a ética é uma construção coletiva. Esses imperativos têm um caráter social porque levantam a questão da universalidade. Kant parte do indivíduo para mostrar que para viver em sociedade moralmente, seria bom que todos agissem conforme o dever. Seria bom viver em um mundo onde todos cumprissem as máximas.

Schneewind afirma que Kant deixou registrado em algumas Notas que recebeu importante influência de Rousseau a respeito da consideração que se deve ter pelas habilidades morais das pessoas mais comuns. “O ponto isolado mais importante que Kant atribui a Rousseau é sua conversão a uma atitude nova e permanente sobre a importância de se respeitar a posição moral das pessoas comuns” (SCHNEEWIND, 2001, p. 532). Os princípios morais para Kant não são regras especulativas, mas a consciência do sentimento da dignidade da natureza humana. Schneewind tem convicção dessa importância ao afirmar:

E se compartilharmos sua convicção apaixonada com respeito à capacidade moral igual de todos os seres humanos normais e a sua igual dignidade, podemos muito bem pensar que algo como o seu princípio moral básico tem maior probabilidade de produzir uma solução adequada para os nossos problemas do que qualquer outro princípio já inventado (SCHNEEWIND, 2001, 600).

Em outra passagem de seu livro, Schneewind afirma que nas *Observações (sobre o belo e o sublime)* Kant mostra muito mais consciência da riqueza dos sentimentos humanos do que lhe creditam aqueles que lêem apenas seus escritos éticos formais (SCHNEEWIND, 2001, p. 545). Acredita ele que, para Kant, o sentimento moral é o sentimento da perfeição da vontade e contribuir para a perfeição do mundo moral, é a vocação humana final. Também acredita que todos nós conhecemos a única coisa que precisamos conhecer para atingir a perfeição moral: a lei moral. A tarefa não é melhorar o nosso conhecimento, mas aumentar a nossa virtude que é a nossa resistência para obedecer à lei. Como a perfeição moral é uma condição da vontade, só podemos lutar por ela para nós mesmos. A auto-perfeição é um dever de cada um para consigo mesmo.

Embora compreendendo que cada época apresenta seus próprios problemas para a filosofia moral, e considerando que, assim como novas questões surgem, velhos problemas perdem sua importância, as questões levantadas por Kant servem de base para as discussões atuais. A Filosofia moral, não se situa acima do discurso moral da sociedade, mas ela é participante na discussão das questões morais. Kant quer mostrar que há princípios morais necessariamente vinculantes a todos os seres racionais e, a menos que realizemos os nossos deveres para conosco mesmo, não podemos realizá-los devidamente para com os outros.

2. LEVINAS

2.1 A subjetividade em Levinas

A filosofia de Levinas parte do propósito de criticar toda uma tradição filosófica, da qual Kant é um legítimo representante. As referências que Levinas faz, em geral, à filosofia ocidental e a algumas de suas principais categorias, como por exemplo a crítica que faz ao eu, nos remetem a Kant, ou melhor, muitas dessas referências genéricas são na verdade um diálogo encoberto com Kant. Para realizarmos um estudo sobre a subjetividade em Levinas, convém salientar que, tal com em Kant, para quem a análise do sujeito transcendental é uma condição necessária para entender a sua ética e em particular o conceito de autonomia, em Levinas também se faz necessário fazer uma análise sobre a sua visão de subjetividade a fim de compreendermos qual a perspectiva ética que apresenta e quais são as suas implicações práticas.

Kant é um filósofo que, por meio da razão, tenta responder às perguntas fundamentais para o ser humano: O que posso eu saber? O que devo fazer? O que se pode esperar? Com este propósito ele tenta examinar até onde vai o poder de conhecer do espírito humano, para daí derivar a subjetividade, identificando o sujeito com o Eu racional que põe a realidade. Kant acredita que o que há de absolutamente necessário e de universal no conhecimento provém da própria razão, das suas estruturas próprias.

Levinas, por sua vez, faz a defesa da subjetividade no livro *Totalidade e Infinito*⁴⁷, onde ele afirma o primado do infinito (LEVINAS, 1980, p. 14) e a subjetividade como fundada nesta idéia. Neste livro ele apresenta a subjetividade como acolhendo outrem, como hospitalidade. Ele afirma que a subjetividade contém mais do que é possível conter e isto é transcendência, pois conter mais do que a sua capacidade é transpor as barreiras da imanência. Em outras palavras, a idéia do infinito é o excedente do ser sobre o pensamento

⁴⁷ “Este livro apresenta-se, pois, como uma defesa da subjetividade, mas não a captará ao nível do seu protesto puramente egoísta contra a totalidade, nem na sua angústia perante a morte, mas como fundada na idéia do infinito” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 13).

que pretende contê-lo (LEVINAS, 1980, p. 15). Levinas afirma a transcendência, ou seja, a subjetividade enquanto caracterizada por uma relação fundamental com o que lhe é exterior, com o que é outro em relação a ela.

Testemunha de um século longamente marcado pelo ódio para com o outro homem e vítima do desastre que foi a Segunda Grande Guerra, Levinas viu as destruições, as incontáveis violências e dores que para sempre marcaram tantas vidas humanas. Em 1948, no pós-guerra, quando muitos se ocupavam com o aspecto social dos problemas, por causa da comoção provocada pela guerra, Levinas, mesmo com a Europa destroçada, não cedeu nem ao niilismo, nem ao anti-humanismo, e muito menos afastou-se do seu propósito de desertar a morada do ser e avançar em direção à utopia do humano, o lugar onde o homem se mostra. Apesar do sofrimento de cinco anos de cativo, ele seguia fiel a seu projeto metafísico, ou seja, a necessidade de pensar uma saída ética ao que ele chama de egoísmo ontológico, responsável por lançar o Ocidente na guerra.

Naquela época a existência era descrita como a desesperança da solidão ou como o isolamento na angústia. O livro que escreveu então era uma tentativa para sair desse isolamento do existir. Em *O tempo e o Outro* ele examina, num primeiro momento, uma saída até o mundo, no conhecimento e conclui que o saber é, na realidade, uma imanência e não existe ruptura do isolamento do ser no saber. A seguir ele se ocupa com a questão da comunicação do saber e conclui que a existência é a única coisa que não se pode comunicar. A solidão, pois, marca o acontecimento do ser. Para solucionar esta questão, Levinas sustenta a tese da transcendência: a abertura ao outro (ser humano) e ao Outro (infinito). Frente ao ser não coloca um não-ser, frente ao saber não coloca um niilismo, mas está buscando o diferentemente de ser, a saída da existência anônima para o existente que carrega um nome. “O presente é, pois, uma situação no ser em que não há somente ser em geral, mas em que há um ser, um sujeito” (LEVINAS, 1998, p. 89). Sustenta a necessidade de buscar a saída de si indo ao encontro do outro, de abrir-se ao outro, pois o sujeito não se esgota em si mesmo, não encontra em si toda a significação.

A obra de Levinas, dedicada ao infinito e à alteridade, demonstra que o pensamento humano não detém o conhecimento do seu enigma. Ela ensina que o sentido do pensamento leva sempre para além dele e que esse excesso pode ser entendido como um bem. A sua obra também afirma que o pensamento vive da obediência àquilo que o solicita, a saber, da

sua resposta ao apelo do infinito e da alteridade. Ela visa, sobretudo, a dizer o sentido do humano num mundo onde o ser não permite pensar o humano, porque enquanto o ser significa o horizonte intransponível do homem, o humano não pode advir. O humano, para Levinas, é o lugar onde o homem se mostra, onde ele sai da solidão do ser.

Levinas pensa o sujeito humano segundo a estrutura do Outro no Mesmo, distanciando-se de Kant e da sua afirmação da primazia do sujeito transcendental e dos conceitos *a priori* da razão que o constituem por natureza como sujeito autônomo, independentemente de sua relação com o outro, de sua dimensão de alteridade. Pensar o sujeito como o outro no mesmo, quer dizer pensar o sujeito como submetido à necessidade de responder por outrem, até o ponto de se esvaziar do seu ser por ele. Esta é a estrutura do sujeito que, por assim dizer, “tem o outro na pele”. O sujeito não decide por sua vontade assumir o destino de outrem, mas ele responde a uma vocação, a vocação de ser eleito ao outro. Levinas dá assim, a idéia de um elo originário do eu com a bondade (pois acredita que a alma humana é capaz de escutar o apelo do bem), elo que despertaria no homem a certeza da sua impossibilidade ética de abandonar o próximo à sua sorte.

Ao estabelecer que só a relação ética nos faz sair da solidão do ser, evidencia-se em Levinas a idéia de que a verdadeira saída está na obrigação, no para-o-outro, que introduz um sentido no sem-sentido. A saída de si está em ocupar-se com o outro, na responsabilidade pelo outro antes de preocupar-se consigo mesmo. Ele pretende uma reconstituição ética da subjetividade e da intersubjetividade como *ser para o outro*. Este ser para o outro é o conteúdo ético por excelência, anterior a tudo, ou seja, entende a ética como filosofia primeira, uma proposta a se concretizar pela via do diálogo e com pretensão universal de validade que atinge a esfera do humano.

A individuação do sujeito não se estabelece com relação ao próprio sujeito, nem por oposição ao outro, mas em uma relação de responsabilidade com o outro, ou seja, uma relação moral. Levinas não aceita que um sujeito possa distinguir-se de outro por ser de outro modo, pois a distinção deve ser anterior ao ser, ou seja, “de outro modo que ser”. O que realmente distingue um sujeito de outro é o seu destino, a sua condição de eleito para o outro, totalmente responsável pelo outro, anterior ao ser. É como uma dívida adquirida com ele antes de qualquer decisão pessoal. Esta é uma nova lógica cuja radicalidade consiste no

fato de que para se compreender o sujeito como sendo um-para-o-outro, é preciso pensar o *outro que o ser*, isto é, de *outro modo que ser*.

O Outro, que se manifesta como exterioridade, nos permite desenvolver uma noção de sentido do Eu, que sendo constituído pela dimensão metafísica da abertura ao outro, não é uma essência racional, não é auto-suficiente, mas é uma subjetividade singular, pois cada um de nós é alteridade. A subjetividade é relacionada à alteridade, isto é, “antes da subjetividade existe o outro e todos os outros” (SUSIN, 1949, p. 15), por isso o homem é um ser-para-o-outro, pela universalidade da sua responsabilidade, orientada como serviço à humanidade. Em outras palavras,

O “eu” é também uma multidão de “outros” que se inter-relacionam ao longo da vida e o outro tem os mil rostos de cada pessoa que em cada encontro ou desencontro, na convivência ou divergência, com a pluralidade e idiosincrasia de cada jeito de ser [...] teceram a forma da minha personalidade (RUIZ, 2004, p. 164).

Isto significa que a personalidade de cada um se define através da relação com os outros, pela intersubjetividade construtiva, necessária para estruturar qualquer forma de vida em sociedade. Está implícito que não existe primeiramente um “eu”, isto é, uma subjetividade definida para depois interagir com o outro. O sujeito, por ser social e histórico, nasce sempre com relação a uma alteridade. Ela é a dimensão pela qual todo sujeito se torna capaz, para se constituir a si mesmo como pessoa. O outro “não é aquele que me delimita, mas aquele que me possibilita” (RUIZ, 2004, p. 163), com isto se quer dizer que o eu existe porque há o outro que possibilita essa existência. O sujeito se realiza a si mesmo pela interação de sua força criadora com a alteridade

O para-o-outro é o modo de ser existente, é a materialidade da pessoa humana, o sujeito frente a frente com a realidade do outro. Ser-para-o-outro é um modo de ser que revela a abertura ao infinito de maneira pessoal-responsável, porque é inteiramente obsesso pelo outro. A relação com os outros questiona, interpela, provoca e desperta para o descobrimento de possibilidades sempre novas, pois o outro é mistério além do ser, é enigma, é vestígio. “A relação com o outro questiona-me, esvazia-me de mim mesmo e não cessa de esvaziar-me, descobrindo-me possibilidades sempre novas” (LEVINAS, 1993, p. 56). Esta orientação nos remete a uma identificação entre o Eu e a moralidade: o Eu diante de Outro é infinitamente responsável. É o outro que provoca esse movimento ético na

consciência, sua presença é uma intimação para responder. “Ser eu significa, a partir daí, não se poder furtar à responsabilidade, como se todo o edifício da criação repousasse sobre meus ombros” (LEVINAS, 1993, p. 61). Está-se diante de um homem respondente, despertado e questionado pelo outro em seu ser, invadido pelo desejo do outro, chamado à linguagem e ao face-a-face. Diante desse outro, a atitude do sujeito deve ser de abertura, de acolhimento, de total despojamento de si, de escuta atenta, para que ele se revele em sua alteridade.

Para Levinas, a subjetividade se mostra mais como passividade que como atividade; mais como responsabilidade que como liberdade. Trata-se de uma passividade prévia a toda liberdade, a qual ele caracteriza como responsabilidade. Dessa forma,

A subjetividade se apresenta como uma passividade mais passiva que toda passividade. [...] Vulnerabilidade, exposição ao ultraje e à ferida: uma passividade mais passiva que toda paciência, passividade do acusativo, traumatismo da acusação sofrida por um refém até a perseguição, questionamento no refém da identidade que se substitui pelos outro. [...] A responsabilidade para com o Outro, [...] é uma passividade mais passiva que toda passividade; é dizer, uma exposição ao outro sem assumir esta mesma exposição (LEVINAS, 1987, p. 59 e 60).

Esta passividade é possível porque a bondade é sempre mais primitiva que a eleição. A passividade não tem começo, mas consiste em uma original imposição sobre o sujeito. A passividade de sua responsabilidade pelo outro é anterior à própria existência do sujeito, por isso a responsabilidade tem mão única: do Eu para o Outro. Levinas entende que a subjetividade está constituída pela passividade, que deriva da condição de eleito como responsabilidade pelo outro antes de qualquer iniciativa espontânea, que não começa na consciência, como em Kant, mas é uma imposição original do bem, entendido por ele como anterior ao ser. Este sujeito está determinado, em sua passividade original, até o outro, pois a explicação radical do sujeito se encontra fora do tempo e, por isto, fora do ser, no passado intemporal anterior à criação.

Por outro lado, para Kant a explicação do sujeito está no ser. O sujeito kantiano se reduz à consciência e se constitui a si mesmo. Assim, a subjetividade tem um caráter ativo, é pura iniciativa, atividade. Diferentemente em Levinas, o si mesmo não pode fazer-se, ele

já está feito de passividade absoluta. Desta forma, em Levinas a subjetividade tem um caráter passivo porque o sujeito é constituído pelo outro.

Portanto, a individuação se produz pela passividade absoluta, que não é uma característica da subjetividade, mas é seu princípio constitutivo. Segundo Lopez, a noção de sujeito em Levinas só é compreensível a partir desta passividade absoluta. “Assim se entende também que, ainda considerando seu pensamento como uma *filosofia do outro*, seja ao mesmo tempo uma *filosofia da subjetividade*” (LOPEZ, 1992, p. 213). Para Levinas, a consideração da subjetividade não supõe uma defesa do Eu, tal como acontece em Kant, mas uma crítica da idéia de que a humanidade do homem reside na posição de um Eu autônomo que se identifica consigo mesmo. A subjetividade como passividade absoluta manifesta uma ruptura da sincronia: o Eu e o Outro não formam totalidade nem síntese. A subjetividade deve ser definida como o Outro no Mesmo e não como o Mesmo que se funda em sua identidade.

Aqui Levinas faz uma clara crítica à subjetividade kantiana, expressa no Eu autônomo identificado consigo mesmo, que forma a totalidade quando reduz o Outro ao Mesmo. Levinas afirma que a filosofia ocidental foi na maioria das vezes uma ontologia, isto é, uma redução do Outro ao Mesmo, que é o que Kant faz quando afirma o primado da razão. Para Levinas, a razão é a permanência no Mesmo.

O fato de a razão ser no fim de contas a manifestação de uma liberdade, neutralizando o outro e englobando-o, não pode surpreender, a partir do momento em que se disse que a razão soberana apenas se conhece a si própria, que nada mais a limita. A neutralização do Outro, que se torna tema ou objeto – que aparece, isto é, se coloca na claridade – é precisamente a sua redução ao Mesmo (LEVINAS, 1980, p. 31).

Levinas faz a crítica à ontologia que reduz o outro ao mesmo, para afirmar uma outra estrutura essencial da metafísica. A sua intenção crítica leva para além da teoria e da ontologia; a metafísica, a transcendência, o acolhimento do Outro pelo Mesmo, realiza-se como ética. No dizer de Levinas, a crítica não reduz o outro ao mesmo como a ontologia faz, mas põem em questão o exercício do Mesmo, que é algo que se faz pelo Outro.

Para explicar como o sujeito, em sua passividade se constitui pelo outro; e como o outro, absolutamente outro, está na origem do sujeito, Levinas desenvolve o conceito de

substituição⁴⁸, idéia chave para compreender o que realmente significa o outro. A substituição pode ser entendida como o modo pelo qual o outro, sendo exterior ao sujeito, ao mesmo tempo lhe incumbe responsabilidade. Em outras palavras, o absolutamente outro é o mais próprio da subjetividade, é quem afirma de modo positivo o sujeito; mas também é o mais alheio a ela. A substituição revela a natureza de um paradoxo: quanto mais o sujeito retorna a si, tanto mais se despoja da sua liberdade.

A noção de substituição permite a Levinas levar até o último extremo o caráter passivo da subjetividade: a primazia do outro não é questão de cortesia, ou de boa vontade, também não é o reconhecimento de alguma inferioridade. Na responsabilidade pelo outro o sujeito é substituído pelo outro, e somente pelo caráter intransferível dessa responsabilidade ele se torna indivíduo. “A substituição surge no cenário pré-originário para constituir e singularizar a subjetividade como um-em-lugar-do-outro, como um substituindo o outro, de forma a ser um “refém” do outro” (COSTA, 2000, p. 172). A substituição supõe que antes de toda eleição, antes de toda alternativa, antes de toda determinação objetiva, o outro já reclama justiça. Ela assinala o sentido mais próprio da transcendência, ou seja, ela é anterior ao ser e ao não-ser, ela já está no passado imemorial no qual o sujeito já está incumbido de sua responsabilidade para com o outro. Levinas tenta expressar a condição do sujeito que não tem o estatuto do princípio, porque, segundo ele, aquilo que surge do ser já está condicionado dentro do sistema. Dessa forma Levinas faz referência ao sujeito kantiano que, por princípio⁴⁹, age de acordo com o dever.

Levinas, ao formular estas considerações sobre o sujeito tenta explicar a construção de um sujeito humano a partir de sua responsabilidade para o outro. É a isto que ele se refere quando fala de substituição. Não é um ato de sacrifício pelo outro, colocando-se em seu lugar, mas mostra que a unicidade do sujeito emerge na medida em que o eu é substituído, isto é, na medida em que a significação do sentido é o outro quem a possui e não o eu. Levinas acredita que a unicidade do sujeito tem sua origem no caráter irrecusável de sua responsabilidade pelo outro, ou melhor, a responsabilidade, que esvazia o Eu do seu

⁴⁸ Levinas desenvolve o conceito de substituição na obra *De outro modo que ser, ou além da essência*. Neste livro ele dedica um capítulo ao tema da substituição. Consultar LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser, o mas allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987, p. 163).

⁴⁹ Somente um ser racional possui a capacidade de atuar segundo a representação das leis, ou seja, por princípios (conforme LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Ética e Direito*. São Paulo: Ed. Loyola, 2002, p. 80).

egoísmo, confirma a sua unicidade. “A unicidade do Eu é o fato de que ninguém pode responder em meu lugar” (LEVINAS, 1993, p. 61). Por isso a unidade é anterior ao ser; ela não é uma síntese de uma identidade alcançada como resultado de um processo, o sujeito não alcança sua perfeição na doação generosa ao outro, a responsabilidade é anterior ao ser e à essência. A subjetividade é uma transferência, é o outro dentro do mesmo, este é o verdadeiro alcance do conceito de substituição.

Em Levinas há a concepção de uma responsabilidade infinita, de uma responsabilidade que se opõem à livre decisão da vontade. Os traços verdadeiramente humanos do eu não se dissociam da responsabilidade. “O infinito da responsabilidade não traduz a sua imensidade atual, mas um aumento da responsabilidade, à medida que ela se assume, os deveres alargam-se à medida que se cumprem” (LEVINAS, 1980, p. 222). A responsabilidade ultrapassa os limites da liberdade; a necessidade e a urgência de estender a mão a outrem é mais importante que a satisfação do interesse próprio. Neste ponto Levinas diverge de Kant, no que diz respeito à liberdade. A crítica que ele faz contesta a ontologia porque afirma o primado da liberdade com respeito à ética. Esta noção de liberdade é a consagração do Mesmo e a justificação do extermínio de toda alteridade. Colocar a liberdade antes da justiça, é um movimento no mesmo, anterior à obrigação para com o outro. Para Levinas a liberdade está condicionada pela responsabilidade para com o outro.

A responsabilidade para com o outro define a estrutura da subjetividade. Levinas diz que: “A responsabilidade é a estrutura essencial, primeira, fundamental, da subjetividade. [...] Entendo a responsabilidade como responsabilidade para com o outro” (LEVINAS, 2000, p. 79). A subjetividade não é um para si, mas é, inicialmente, para o outro. O outro não é próximo a mim simplesmente no espaço, mas se aproxima de mim na medida em que eu me sinto responsável por ele. Antes da liberdade de escolha encontra-se o sujeito responsável pela eleição do bem que o escolheu primeiro. A responsabilidade pelo outro que me elege é anterior a toda e qualquer escolha. O bem me escolhe primeiro, antes da liberdade, e me faz responsável, investindo-me como sujeito livre. O evento do estatuto da alteridade quer ser uma busca da verdade que antecede a liberdade. O sujeito,

Ao mesmo tempo em que é liberdade e começo, é portador de um destino que domina essa própria liberdade. Nada é gratuito. A solidão do sujeito

é mais do que um isolamento de um ser, a unidade de um objeto. É, se se pode dizer, uma solidão a dois; este outro que não é o eu, corre como uma sombra acompanhando o eu (LEVINAS, 1998, p. 106).

Para Levinas, a verdadeira liberdade não se identifica com a autonomia, conforme acredita Kant, mas ela começa quando um homem entende as exigências como um dever imperioso de responder. O sujeito nunca existiu nem existirá numa independência absoluta ou autonomia total. Pelo contrário, é a alteridade que possibilita a constituição do sujeito. A alteridade é anterior à subjetividade porque todo sujeito nasce numa coletividade com alteridades já constituídas, outros seres humanos, que possibilitam a constituição de sua autonomia. A subjetividade, o eu, se modela no mundo de relações que o possibilitam, interagindo criativamente com as diversas pessoas que vai encontrando ao longo da vida. O sujeito se constitui sempre em relação a um outro⁵⁰. Este outro é a condição de possibilidade da própria existência, porque o sujeito existe a partir da sua potencialidade criadora (RUIZ, 2006, p. 112), isto é, de seu modo criativo de vida. A pessoa tem em si a dimensão criadora como condição de sua própria existência.

Qual é o papel do outro ser humano no processo de subjetivação? Ao responder esta pergunta precisamos introduzir um elemento novo que é a alteridade. Podemos dizer que o sujeito se constitui sempre em relação a um outro, isto é, em relação à alteridade, seja ela a alteridade do mundo, a alteridade da vida ou a alteridade do outro ser humano. Sob este prisma, o reconhecimento do outro diferente de mim como meu semelhante é o princípio da prática humanista: “a minha subjetividade tem sua razão de ser no ser do outro que interage comigo desde o nascimento até a morte. [...] Sem o outro eu não sou possível, nem sequer existo” (RUIZ, 2004, p.164). Cada pessoa tem no outro um horizonte e é nele que a subjetividade realiza todas as suas possibilidades de ser. Ninguém além do próprio sujeito pode ser autor da subjetividade. Cada qual constrói a sua própria subjetividade, devido ao seu poder criador que o constitui em abertura para ser.

2. 1. 1- Subjetividade e transcendência

⁵⁰ “O eu não é um ser que se mantém sempre o mesmo, mas o ser cujo existir consiste em identificar-se, em reencontrar a sua identidade através de tudo que lhe acontece” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 24).

A compreensão levinasiana de transcendência parte do princípio da saída do ser para a existência, passando do seu estado de solidão para a consciência de ser existente. O sujeito se percebe como sujeito transcendente sendo para-o-outro. O sujeito transcendente é o homem na sua concretude. O para-o-outro é o evento do sujeito transcendente, que tem no outro o seu libertador e a sua fonte de significação. Ser para-o-outro é um modo de ser que revela a abertura ao infinito de maneira pessoal e responsável.

O termo transcendência significa precisamente o fato de que não se pode pensar juntos Deus e o ser. Da mesma forma que na relação interpessoal não se trata de pensar juntos o outro e a mim, mas de estar o ser em frente ao outro, no cara a cara. A verdadeira união ou o verdadeiro conjunto não é um conjunto de sínteses, mas um conjunto de cara-a-cara (LEVINAS, 2000, p. 65 e 66).

A transcendência do sujeito é a saída de si para o mundo misterioso do outro, do apelo do outro, numa comunicação aberta ao infinito. A transcendência é a manifestação do infinito totalmente pessoal, exterioridade absoluta⁵¹ que dispensa todas as mediações. O sujeito infinito pessoal é o modo de ser da transcendência: abertura infinita ao outro. É necessário sair do eu sou, abandonando a segurança da totalidade, na busca do insondável, do inatingível. A saída do Uno para o outro se manifesta na excedência do ser, que se coloca entre a totalidade e a exterioridade do outro, para se perceber como sujeito (transcendente) para o outro. O exceder-se, que se dá no evento do ser, não é a saída da solidão, mas o ato de sair do ser. O sujeito rompe o próprio egoísmo e se abre à manifestação de outrem.

O despertar do ser para Levinas é o instante revelador. A experiência do eu é o ponto de partida e de ruptura, é um ato de abnegação como saída de si para o infinito. O exceder-se é a saída de si. A transcendência é abertura ao infinito pessoal, ou melhor, a transcendência do sujeito é a própria infinitude pessoal, a saída de si para o outro, que se revela somente pelos rastros de sua passagem. O sujeito transcendente é o homem na sua concretude, que existe materialmente como ser encarnado, integrado numa sociedade de seres que se colocam frente a frente e se falam. Esta é a realidade da relação do eu com a totalidade: relação com seres humanos, dos quais o eu reconhece o rosto do outro.

⁵¹ Segundo MELO (3003, p. 71), o sujeito-infinito-pessoal é o modo de ser da transcendência: abertura infinita a Outrem e ao Outro, algo que não se define como um dado experiencial e cognoscitivo.

O outro é anterioridade enquanto se revela e me remete para um destino inatingível. A anterioridade metafísica é relação originária que se encontra na base de toda relação social, que é a relação ética. Para Levinas, a transcendência é um movimento no qual o sujeito só se descobre como sujeito a partir da exterioridade do Outro. “O para-o-outro é evento do sujeito transcendente que tem no outro seu libertador e a sua fonte de significação” (MELO, 2003, p. 83). O eu não é transcendente em si mesmo e para si mesmo; ele é transcendente pelo fato de ser para-o-outro. “O sujeito se percebe como sujeito transcendente sendo para-o-outro”. (MELO, 2003, p. 73). A transcendência em Levinas tem uma condição de possibilidade e um objeto: o outro. A transcendência é uma busca do outro absolutamente outro, ou seja, o infinito. A idéia do infinito se apresenta em estreita ligação com a transcendência e o outro, em sentido absoluto, só pode ser pensado a partir dessa idéia.

O desejo do absolutamente outro é algo desconhecido, infinito e requer uma abertura necessária para o invisível, implica relação com aquilo do qual não temos idéia, algo que está fora de nós, além de nós, que Levinas chama de Outrem. A relação metafísica é relação com outrem, que é sempre infinitamente outro, é separação⁵² infinita porque nunca podemos possuir o outro. De tudo o que é imanente, o ser humano é o único que transcende: não sou hoje o que eu era ontem e não serei amanhã o que sou hoje; o que se é hoje é apenas um vestígio. O vestígio significa além do ser ou, como afirma Levinas: “O além donde procede o rosto significa como vestígio” (LEVINAS, 1993, p. 73). Uma relação transcendente deve ser uma relação desinteressada no sentido moral e metafísico: um transcender ao ser mesmo. Se a relação com o outro se pretende que seja o lugar da transcendência, não pode consistir em um “até algo...”. A transcendência deve ser proximidade; a proximidade deve ser responsabilidade pelo outro, substituição. É necessário que a saída de si seja aproximação ao próximo, uma orientação inevitável do ser, a partir de si, até o outro.

Levinas tem a compreensão do homem como um ser solitário. Num primeiro plano essa questão deve ser entendida a partir da relação entre o ser e o mundo. No plano da

⁵² “A separação é o próprio ato da individuação, a possibilidade, de uma maneira geral, para uma entidade que se põe no ser, de nele se pôr não definindo-se pela referências a um todo, pelo seu lugar num sistema, mas a partir de si. O fato de partir de si equivale à separação” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 279).

experiência existencial deve ser entendida a partir do outro modo de ser: o ser solitário. O ser solitário é essa realidade da qual a consciência participa sem libertar-se da mesma. Ele existe no singular, mas em relação às coisas. Somos rodeados de seres e coisas e existimos em relação aos outros, mas o eu não é o outro. Ele será sempre só. O existir não é intencional e não tem nenhuma possibilidade de comunicação: eu sou o meu existir, portanto, sou um ser solitário. A solidão é a unidade indissolúvel entre o existente e o ato de existir.

Na realidade, o fato de ser é o mais privado que existe; a existência é a única coisa que não posso comunicar; eu posso contá-la, mas não posso dar parte de minha existência. A solidão, pois, aparece aqui como o isolamento que marca o acontecimento mesmo de ser (LEVINAS, 2000, p. 53).

Tudo pode ser compartilhado entre os seres, menos o existir. Ser é isolar-se pelo existir. Ser é uma relação interior por excelência. Mas, segundo Levinas, a solidão em si não é o tema das suas reflexões, ela é apenas uma das marcas do ser. Não se trata de sair da solidão, mas de sair do ser. Assim, pois, a primeira solução é a saída de si que a relação com o mundo constitui no conhecimento. Mas essa saída de si tem um caráter ilusório e puramente aparente, é apenas uma forma do sujeito enganar sua solidão. Para a consciência ordinária, e aqui fazemos referência a Kant, como representante do racionalismo, o conhecimento é o que nos faz sair de nós mesmos. Para Kant, como para todo o racionalismo, a relação com o outro, inclusive a relação ética, está pautada pelo conhecimento. Segundo essa forma de pensamento, todo o nosso conhecimento começa pelos sentidos, passa para o entendimento e termina na razão, a qual elabora a matéria da intuição e a traz à unidade do pensamento. No pensamento de Kant, o conhecimento é a essência do sujeito e o responsável pela relação com os outros.

Levinas, por outro lado, sustenta que no conhecimento permanecemos no elemento do “mesmo”. Em *Ética e Infinito*⁵³, ele afirma que o livro *O tempo e o Outro* é uma tentativa de sair do isolamento do existir. Nele, o filósofo examina uma saída até o mundo, no conhecimento e conclui que, na realidade, o saber é uma imanência e que não existe ruptura do isolamento do ser no saber, porque pelo modelo do saber, do qual Kant é um

⁵³ “El libro representa una tentativa por salir de esse aislamiento Del existir [...]” (LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Madrid: Gráficas Rogar, 2000, p. 52).

expoente, teremos uma relação com a alteridade em que o “mesmo” domina, ou absorve e engloba o “outro”. O conhecimento é sempre uma adequação entre o pensamento e aquele que pensa e na comunicação do saber um não confronta o outro. O conhecimento é, acima de tudo, uma relação com a qual igualamos e englobamos aquele cuja alteridade suspendemos, com aquele que passa a ser imanente porque é a nossa medida. No conhecimento reduzimos o outro a conceito, o aprisionamos numa categoria, com isso possibilitamos a sua manipulação. Portanto, no conhecimento há uma impossibilidade de sair de si. Em contraste a este modelo, Levinas sustenta a tese da relação com a alteridade baseada no confronto, no cara-a-cara, na socialidade. Ele ilustra essa tese usando duas figuras, duas formas de relação com o outro: a relação erótica, que é uma relação de alteridade entre o feminino e o masculino e a relação de paternidade, que vai de mim ao outro. Essa ilustração serve para afirmar que a socialidade será uma forma de sair do ser de outra maneira que pelo conhecimento, pois o social está além da ontologia e a socialidade não tem a mesma estrutura que o conhecimento.

Mas a proposta de Levinas não consiste em renunciar ao conhecimento, tal como ele tem sido entendido na cultura ocidental, isto é, com uma imediata referência ao Ser. Levinas impugna o caráter último dessa modalidade de pensamento, ou seja, transporta a origem da significação ao “outro que ser”, do qual deriva também a significação do ser. Desse modo, a metafísica para Levinas não consiste em ir do ente ao ser para *fundar* este ente e interpretá-lo à luz do ser, mas significa a transcendência que está além do ser, isto é, além da diferença ontológica, que funda o ente no ser. Uma das principais conclusões a que Kant chega é que o fundamento do objeto está no sujeito. O conceito de objeto não se opõe ao sujeito, pelo contrário, o objeto supõe estruturalmente o sujeito.

Retornando a Levinas, a intencionalidade consiste no ato de a consciência ser transcendente sem ser oposta. Ela é a essência mesma da consciência e não um ser.

Ao pensamento metafísico em que um finito tem a idéia do infinito – em que se produz a separação radical e, simultaneamente, a relação com o outro - reservamos o termo de intencionalidade, de consciência de... Ela é atenção à palavra ou acolhimento do rosto, hospitalidade e não tematização (LEVINAS, 1980, p. 279 e p. 95).

Para Levinas, a origem do sentido se encontra na intencionalidade e por ela toda a apreensão sensível ou inteligível é iluminada. A intencionalidade e a iluminação do ser são

fenômenos da consciência. A consciência é uma experiência interior, mas tem uma força exterior, de algo que vem de fora e se impõe. Apesar de que é a exterioridade das coisas que dá o sentido, é a consciência que as define.

2. 1. 2- A metafísica

Kant propõe que a metafísica seja o conhecimento de nossa própria capacidade de conhecer, isto é, que seja uma crítica da razão pura teórica, tomando a realidade como aquilo que existe para nós enquanto somos o sujeito do conhecimento. Não se refere mais ao que existe em si e por si, mas ao que existe para nós e é organizado por nossa razão. O ponto de partida da metafísica é a teoria do conhecimento, isto é, a investigação sobre a capacidade humana para conhecer a verdade, de modo que uma coisa ou um ente só é considerado real se a razão humana puder conhecê-lo e torná-lo objeto de uma idéia verdadeira estabelecida rigorosa e metodicamente pelo intelecto humano. Esta concepção de metafísica centraliza a realidade no Eu, que determina se uma coisa existe ou não.

A primeira e fundamental tarefa de Levinas foi a recuperação da metafísica como fundamento. Essa recuperação parte de uma inversão radical: a derrota do eu, que deixa de ser absoluto, tal como Kant o concebia. O ser é derrotado pelo existente concreto que, para Levinas, é anterior ao fenômeno do conhecimento. A partir dessa derrota o eu não é mais o que antecede tudo. “É às relações inter-humanas que compete, em metafísica, o papel que Kant atribuía à experiência sensível no domínio do entendimento” (LEVINAS, 1980, p. 65). O ponto central dessa nova metafísica se encontra na compreensão do ser que não cabe em si mesmo, do ser que só se torna inteligível, transcendente, pelo fato de ser um existente enredado pela realidade que o envolve por completo.

A construção da metafísica levinasiana parte da crítica à ontologia que se afirma como fundamento da verdade. Seu ponto de partida é a negação da primazia da ontologia sobre a metafísica. Para ele, a ontologia, apesar de seu sentido e da grande importância para a metafísica, não seria a filosofia primeira, porque “a ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder” (LEVINAS, 1980, p. 33).

Para entendermos esta crítica de Levinas é necessário remontarmos ao significado do termo ontologia. Originalmente ontologia significa o estudo ou o conhecimento do Ser,

dos entes ou das coisas tais como são em si mesmas. No entanto, Aristóteles, ao definir a Filosofia Primeira, afirmou que ela estuda o ser das coisas, os primeiros princípios e as causas primeiras de todos os seres, estuda o que deve vir antes de todos os outros e o que é a condição de todos eles. Assim, ficou determinado que a Filosofia Primeira é o estudo ou o conhecimento da essência das coisas ou do ser real e verdadeiro das coisas, daquilo que elas são em si mesmas; busca aquilo que faz de um ente ou de uma coisa, um ser. Pelo que foi exposto, pode-se entender que a Filosofia Primeira deveria ser designada com a palavra *ontologia*, pois ela diria qual é o seu assunto. No entanto, a tradição filosófica consagrou a palavra *metafísica* em lugar de *ontologia*. A razão disso está no fato de a palavra *metafísica* significar aquilo que está acima ou além dos demais, ou o estudo de alguma coisa que está acima e além das coisas físicas e naturais e que é a condição da existência e do conhecimento delas. Dessa forma a *ontologia* acabou recebendo o nome de *metafísica*.

Levinas, ao criticar a tradição filosófica afirma que a ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder porque “a relação com o ser, que atua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para o compreender ou captar. Não é, portanto, uma relação com o outro como tal, mas a redução do Outro ao Mesmo” (LEVINAS, 1980, p. 33). A tematização e a conceptualização significam a supressão ou a posse do Outro. A ontologia é poder porque ela reduz o ser a conceito, torna-o objeto do conhecimento. Essa conceptualização supõe uma aniquilação da metafísica que é abertura, separação, diferença, alteridade. A crítica que Levinas faz a Kant vai nessa direção, ele afirma que Kant faz ontologia. Em contrapartida, Levinas estabeleceu a relação com o outro, relação ética anterior a toda relação, como filosofia primeira. Assim,

[...] propomo-nos descrever, no desenrolar da existência terrestre, da existência econômica como a denominamos, uma relação com o Outro, que não desemboca numa totalidade divina ou humana, uma relação que não é uma totalização da história, mas a idéia do infinito. Uma tal relação é a própria metafísica (LEVINAS, 1980, p. 39).

Levinas entende que a metafísica está voltada para o “outro lado”, para o “doutro modo”, para o “outro”, tal qual um movimento que parte da casa que habitamos para uma terra estrangeira, para um fora-de-si, para um além (LEVINAS, 1980, p. 21). O rosto do outro, imagem do infinito, é a raiz da compreensão dessa nova metafísica. O despertar do ser é o instante revelador. A experiência do eu é o ponto de partida, mas também de

ruptura, é um ato de saída de si para o infinito. A relação com o outro é uma relação metafísica porque é relação com aquilo que não é dado, desejo de algo que está longe de nós, plenitude que nós não temos, desejo nunca alcançado. Levinas restabelece a metafísica como revelação do outro, que é sempre um desconhecido que, por ser revelação, deve ser acolhido. O desejo metafísico é elemento constitutivo do ser humano que está em busca de plenitude.

O núcleo metafísico do pensamento de Levinas se encontra na superação do plano ontológico, na consideração de uma nova categoria que é “o outro que o ser” ou “de outro modo que ser”. Como condição para fazer frente ao dualismo *ser – não ser*, incapaz de dar espaço para a alteridade, Levinas propõe desontologizar o sujeito. O sujeito, que para Kant é o eu, o espírito ou a consciência, como princípio determinante do mundo do conhecimento ou da ação, em Levinas ganha um novo enfoque: pretende buscar seu pleno sentido na relação com o outro, que não poder expressar-se em termos de *ser*, mas em termos de bondade. “O nosso esforço consiste concretamente em manter, na comunidade anônima, a sociedade de Eu com Outrem – linguagem e bondade” (LEVINAS, 1980, p. 34). A individuação não está na ordem do ser, mas na ordem do bem. É esta bondade alheia ao ser que dá à subjetividade a sua significação. O *outro que o ser* significa a subjetividade e a humanidade.

Para entrar nessa concepção metafísica é necessário evadir-se do conceito de ser, isso significa colocar o ser em confronto com a insuficiência própria do existir. Por evasão do ser entende-se o fato do sujeito (que excede a existência) ser desejo insaciável, ter necessidade de descobrir os outros, quer dizer, descobrir o outro separado do mundo como transcendência, como excelência, como evasão. Essa evasão é uma necessidade própria do sujeito que põe o ser em confronto com a insuficiência do existir, o que implica na inadequação da satisfação das necessidades e a descoberta do ser como existência. É o despertar do ser que (se descobre como existência) existe em relação ao mundo e às coisas. O caminho da metafísica de Levinas visa ao além do representativo, além do conceitual. Ele tem sua origem no ato mesmo de ser existente, na sua separação absoluta.

A presença de um ser que não entra na esfera do Mesmo, presença que a extravasa, fixa o seu “estatuto” de infinito. Tal extravasamento distingue-se da imagem do líquido que transborda de um vaso, porque a presença transbordante se efetua como uma posição *em frente* do Mesmo. A

posição em frente de, a oposição por excelência, só se coloca como um pôr em causa moral. Esse movimento parte do Outro. A idéia do Infinito, o infinitamente mais contido no menos, produz-se concretamente sob a aparência de uma relação com o rosto (LEVINAS, 1980, p. 174 e 175).

Tudo se dá dentro do movimento da relação do ser consigo mesmo e com o mundo exterior. Numa mesma experiência existencial, o ser se percebe ligado às coisas e, ao mesmo tempo, separado do mundo e de tudo que se encontra ao redor. “A sua característica formal – ser outro – constitui o seu conteúdo, de modo que o metafísico e o Outro não se totalizam; o metafísico está absolutamente separado” (LEVINAS, 1980, p. 23). O modo de ser do existente é de um ser que vive uma solidão metafísica como condição. O mundo das coisas exteriores é ligado ao ser do homem, mas este é separado de tudo.

Para Levinas o ser é, ao mesmo tempo, imerso na totalidade e separado da mesma. Nessa relação, o ser pensante é uma sociedade de seres (outrem) que se põem frente a frente, e se falam. Esta é a realidade da relação do eu com a totalidade, relação que constitui a base do pensamento e da ética: a relação do eu com a totalidade é uma relação com seres humanos, cujos rostos o eu reconhece. A metafísica de Levinas é marcada pela precedência do existente como um ser em si mesmo distinto do mundo. Um ser que é em relação ao mundo e às coisas que o revestem. Presente no mundo e circundado pelas coisas, o ser é presente também para si mesmo. O ato de ser e de possuir seu existir é uma experiência que antecede o evento do saber. Esse evento é metafísico.

A anterioridade metafísica de Levinas é fundada na concretude do existente, no enigma da sua relação com o mundo que lhe é destinado. O sujeito é uma intencionalidade encarnada, um sujeito situado, não somente num corpo, mas num corpo que sente prazer. O mundo é o mundo da satisfação. A anterioridade metafísica não se esgota na questão do ser no mundo e da sua relação com a existência. Ela tem sua expressão significativa na consciência originária do sujeito que toma posse do seu existir. “A consciência se percebe a si mesma pela via da exterioridade, por meio daquilo que de fora lhe interpela e se revela” (MELO, 2003, p. 44). A consciência se manifesta em atos concretos como tocar, sentir, ouvir, ver e perceber-se a partir dessas coisas, mas também separado delas. Assim, a consciência precisa das coisas para conceber-se e as coisas precisam da consciência para ganhar sentido. Mas a consciência transcende as coisas porque ela é capaz de identificá-las, mas, também, de sentir-se separada delas.

2. 1. 3- Sujeito e mundo

Para Kant, a relação do sujeito com o mundo está pautada pelo conhecimento das leis da natureza e da lei moral. O determinante desta relação é a razão, e não o desejo, que se torna um objeto de suspeita, pois nele habita o interesse que, para Kant, sempre é subjetivo e egoísta. O desejo não é um ideal da razão, mas da imaginação, fruto de inclinações “que se assentam em meros princípios empíricos dos quais não se pode esperar que determinem uma conduta necessária” (KANT, 2005, p. 70). Para Kant, jamais se pode computar como lei prática um preceito prático que comporta uma condição material porque toda a matéria de regras práticas depende de condições subjetivas que não proporcionam nenhuma universalidade e que giram em torno do princípio da felicidade própria.

Segundo Kant, nós estamos subordinados a uma disciplina da razão, e em todas as nossas máximas não podemos nos esquecer dessa sujeição, por isso também o desejo deve ser submetido à razão na relação com o mundo, pois, para Kant, a razão humana não é só razão teórica, isto é, capaz de conhecer, mas também tem uma dimensão prática, ou seja, é capaz de determinar a vontade e a ação moral.

Para Levinas, ao contrário, a relação do sujeito no mundo dá-se no âmbito do desejo e da satisfação. Ser no mundo e saber-se no mundo, é viver uma relação na qual sujeito e mundo estão unidos. A consciência é o aqui, o sujeito é imerso numa realidade na qual ele vive e frui prazerosamente. “Ser eu é existir de tal maneira que se esteja já para além do ser na felicidade. Para o eu, o ser não significa nem opor-se, nem representar-se alguma coisa, nem servir-se de alguma coisa, nem aspirar a alguma coisa, mas gozar dela” (LEVINAS, 1980, p. 105). O mundo constituído pelo sujeito é o mesmo que o nutre e o compromete, é alimento e ambiente.

O mundo é dado ao sujeito, o mundo é ofertado, é destinado. As coisas se referem à satisfação do sujeito. Mover-se no mundo é possuí-lo como meu mundo. Possuir o mundo é tornar concreto o modo de ser “do viver e usufruir do mundo com gozo”. No mundo, o real se dá à satisfação, mas também é o lugar onde o sujeito toma posse da existência. A possessão do mundo por parte do sujeito é um estado de mundanização no qual ele é absoluta interação, corporalidade no mundo ofertado, que se coloca à disposição da sua

satisfação. O mundo é para o sujeito o lugar de fruição, o mundo é alimento e “qualquer satisfação de necessidade é de algum modo alimento” (Levinas, 1980, p. 114). As coisas do mundo são objetos de fruição. O mundo, as coisas e os utensílios correspondem a um conjunto de coisas das quais o sujeito frui gratuitamente. O mundo é para mim. “O mundo em que vivo, o meu universo quotidiano, as coisas que uso e faço, são elas que me fundamentam” (MELO, 2003, p. 54). A relação do sujeito com o mundo é uma relação na qual a sua casa é o corpo, o prazer cabe à sensibilidade⁵⁴, que é inteiramente presente.

O homem habita o mundo revestido de outros. As coisas dadas no mundo não são meios, mas fins. “A terra que me sustenta, sustenta-me sem que eu me preocupe em saber o que é que mantém a terra. [...] Fruo deste mundo de coisas como de elementos puros, como de qualidades sem suporte, sem substância” (LEVINAS, 1980, p. 121). São os objetos que ocupam um lugar na existência. Tudo o que o homem faz, não o faz para viver, mas vive o que faz. “O mundo é para mim” (LEVINAS, 1980, p. 121). Viver no mundo significa usufruir dele, comendo, habitando, fazendo experiências, vestindo-se, pesquisando, escrevendo e lendo livros. Para Levinas,

O mundo é um circuito de possibilidades de satisfação e de confissão sincera. O ato de existir e ser no mundo não encerra o ser no mundo, pois o ser é pleno de infinito desejo. Ao existente não basta um mundo pleno de utensílios, mas de outros que se dão e que o impulsionam a uma busca insaciável daquilo que não é possível totalizar (MELO, 2003, p. 40).

Assim, o mundo é o mundo do desejável, do que vai além, do “outro modo de ser”. O sujeito é absoluta corporalidade num mundo ofertado, colocado à disposição da sua satisfação. O que define a relação do sujeito com o mundo é a posse do mundo por parte do sujeito. A intencionalidade supõe um outro modo de ser do sujeito que é em relação ao mundo e que não faz do mundo um simples objeto. Tal modo de ser do sujeito é pura sensibilidade, separação e proximidade. A separação implica em um existente continuamente interpelado pelo outro. A proximidade é sentida, vista, ouvida, é pura responsabilidade ética. A sensibilidade consiste na simples singularidade do ser para o outro.

⁵⁴ “A sensibilidade descreve-se pois, não como um momento da representação, mas como o próprio ato da fruição. [...] O que nos importa para já é mostrar que a sensibilidade é da ordem da fruição, e não da ordem da experiência” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 120 e 121).

O sujeito existe materialmente como ser encarnado. A materialidade do ser é o sujeito frente a frente com a realidade do outro, de frente com a totalidade na qual o sujeito é senhor do seu existir. O para-o-outro é completa abertura ao mistério do outro, e somente nesta abertura torna-se possível uma relação social. “Somente neste contexto é possível entender a relação ética como anterioridade metafísica, pois ela é a primeira relação social e o primeiro mandamento a ser observado” (MELO, 2003, p. 84). Quando Levinas fala de subjetividade encarnada ele quer nos dizer que a subjetividade não se concebe fora da relação de proximidade, mas no contato imediato. A responsabilidade pelo outro se materializa e se manifesta quando o sujeito é capaz de dar o alimento que come, a roupa que veste, a casa que habita. Este é o sentido que Levinas quer expressar quando diz que “a encarnação da subjetividade humana garante sua espiritualidade” (LEVINAS, 2000, p. 81). O próximo é a sua significação singular que concerne, que ordena e convoca. O sujeito é interpelado, é ordenado a partir de fora dele, a partir da subjetividade que “emerge no evento da proximidade, da inquietude que invade o sujeito e o converte em ser para-o-outro” (MELO, 2003, p. 61). A saída de si é a aproximação; a proximidade, por sua vez, é responsabilidade e transcendência.

A alteridade do outro, da vida e do mundo⁵⁵ são critérios de referência a partir dos quais o sujeito deve produzir seu estilo de vida e os valores respectivos, ela não diz como se deve viver, mas é referência para se construir princípios e valores que possam orientar a prática ética. “A alteridade é um critério do agir ético que não impõe um princípio universal de ação e nem propõe um código de valores naturais, ela atua como referência para discernir e orientar as práticas éticas, pondo como limite a negação do outro” (RUIZ, 2006, p. 220). A alteridade é uma oferta e não uma imposição. Ela não pode ser forçada, não deve haver sujeição ou submissão.

O ser humano não se encaixa nos limites dos códigos naturais definidos. O outro não está no “já feito”, na faticidade do mundo, “mas é buscado por esta redução profunda que o encontra em uma intencionalidade que, ao mesmo tempo que depende de meu ser próprio, ser racional com um corpo, deve indicar para a estranheza dos meus semelhantes”

⁵⁵ O mundo é um outro a quem o ser humano reconhece como diferente de si, mas também se percebe como parte integrante. O mundo é o outro com o qual nos confrontamos e vivemos a separação, o distanciamento e, ao mesmo tempo, a necessidade de inserir-se nele. Consultar RUIZ, Castor B. *As encruzilhadas do humanismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006, p. 51-35. Também LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 139.

(PELIZZOLI, 2002, p. 62). Ele transcende a natureza para encará-la como uma alteridade. “O natural do humano é transcender os limites do naturalmente imposto para criar o inédito”⁵⁶. Esse poder criador que impele o sujeito a sair de si para se transcender, é a condição do seu existir. A transcendência é uma dimensão humana que se manifesta na busca de sentido para a existência e se concretiza nas crenças de cada um a respeito daquilo que considera essencial para a sua vida. A subjetividade será o resultado da interação livre do sujeito com a realidade. A subjetividade se auto-afirma como histórica e singular, porém se reconhece como humana no outro universal. Ela só existe em relação a um outro que sendo diferente, é semelhante e próximo. O outro interpela o sujeito e o desafia a se posicionar, mas não lhe impõe o que deve ser ou o que deve fazer. A alteridade é um apelo para a responsabilidade do eu. A alteridade é uma abertura, uma oferta para uma acolhida responsável. A ética é entendida como a responsabilidade a que o sujeito se expõe.

2. 2 A ética Levinasiana

Conforme vimos na pesquisa sobre Kant, anteriormente exposta, sua ética está fundamentada sobre o conceito de imperativo categórico e os conceitos *a priori* da razão prática. Esta ética depende de uma filosofia primeira que é a ontologia do sujeito transcendental. O conceito de autonomia é o elemento essencial desta ética porque ele é uma consequência natural, racional, de sua ontologia. É uma teoria ética que se fundamenta exclusivamente na razão.

Levinas inverte os fundamentos da ética kantiana, defendendo a tese de que a ética é a filosofia primeira da qual todo o resto deriva. A relação ética ou a nova ordem do pensar é a inversão da ordem totalitária da razão e o resgate do humanismo do outro homem. “A relação ética, oposta à filosofia primeira da identificação da liberdade e do poder, não é contra a verdade, dirige-se ao ser na sua exterioridade absoluta e cumpre a própria intenção, que anima a caminhada para a verdade” (LEVINAS, 1980, p. 34). A nova dimensão introduzida pelo giro ético do pensamento de Levinas, o *outro que ser*, não se

⁵⁶ RUIZ, Castor B. *As encruzilhadas do humanismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006, p. 72. Ver também RUIZ, Castor B. *Os labirintos do poder*. Porto Alegre, RS: Escritos Ed., 2004, p. 194. Ele afirma que a transcendência como dimensão humana é insuperável e seu desenvolvimento é decisivo para a humanização de qualquer existência.

converte em uma nova categoria ontológica. Mas a abertura do ser ao outro rompe o horizonte fechado: a relação com algo que fica além do horizonte do ser é uma experiência privilegiada na qual este se abre e cobra seu sentido. A humanidade do homem consiste nisso: fazer com que um ser seja mais que um ser, isto é, de outro modo que ser.

Aqui faremos uma tentativa de fundamentar como Levinas chega a esta tese, ou seja, retomar o conceito de Metafísica como relação, separação, responsabilidade, ética. Levinas se refere à ontologia como redução do Outro ao Mesmo, por isso opõe a ela uma metafísica que pretende dizer “o outro que ser”, como tarefa própria da inteligibilidade da transcendência. Levinas propõe uma metafísica que se funda na experiência concreta do outro e, para tal tarefa, temos que considerar as condições de possibilidade da metafísica como capacidade de transcendência: 1- a presença do sujeito que tem pelo outro um desejo infinito; 2- a possibilidade de estabelecer a relação com o outro em termos de responsabilidade, o que caracteriza uma responsabilidade infinita (LOPEZ, 1992, p. 78). A idéia do infinito aparece como elemento próprio e característico da metafísica, abrindo a possibilidade de acesso à transcendência.

O desejo metafísico só pode produzir-se em um ser separado: o próprio homem, que tem a capacidade de viver para o outro e de ser, a partir do outro, exterior a si. O desejo é a tendência até o absolutamente outro, o que designa o fato de que a alteridade do outro não se estabelece com relação ao eu. Esta noção de desejo introduz algumas categorias fundamentais ao pensamento de Levinas: o infinito, o outro e o rosto. O desejo não surge por iniciativa do sujeito, mas se reconhece em sua própria passividade, o que o caracteriza como desejo desinteressado. Este desinteresse é uma atitude moral do sujeito, um desejo do bem além do ser, ou seja, transcendência. Levinas restabelece a metafísica como revelação do outro, que é sempre um desconhecido que, por ser revelação, deve ser acolhido. O rosto do outro, imagem do infinito, é a raiz da compreensão dessa nova metafísica, do ser que não cabe em si mesmo, do ser que se torna transcendente.

A ética é filosofia primeira porque é anterioridade metafísica. A anterioridade metafísica tem sua expressão significativa na consciência originária do sujeito que toma posse do seu existir. “A consciência se percebe a si mesma pela via da exterioridade, por meio daquilo que de fora lhe interpela e se revela” (MELO, 2003, p. 44). A consciência se manifesta em atos concretos como tocar, sentir, ouvir, ver e perceber-se a partir dessas

coisas, mas também separado delas. Assim, a consciência precisa das coisas para conceber-se e as coisas precisam da consciência para ganhar sentido. Mas a consciência transcende as coisas porque ela é capaz de identificá-las, mas, também, de sentir-se separada delas.

A relação entre a consciência do sujeito e a sua própria existência é o coração da anterioridade metafísica. A anterioridade metafísica é a relação originária que se encontra na base de toda relação social e, portanto, da relação ética. Aqui estamos voltando à tese principal de Levinas que constitui o núcleo de sua filosofia e que o aproxima do imperativo categórico de Kant, o qual também é constitutivo do sujeito; um *a priori* metafísico, porém vinculado à racionalidade com máximas determinadas pela natureza, que são os princípios da legislação universal.

A ética, entendida como a filosofia primeira, é anterior a toda filosofia possível, porque a abertura para a relação com o outro é anterior à intenção, a moralidade tem um alcance independente e preliminar. “A filosofia primeira é uma ética” (Levinas, 2000, p. 65). A relação de abertura vem antes das normas, dos valores, da cultura. A moral não pertence à cultura, ela é anterior, ela nasce no face-a-face, como responsabilidade. A revelação do outro é o nascimento da moral. A ética é relação responsável com o outro que constitui o ser da subjetividade, ela se realiza como resposta à responsabilidade e é, também, justiça como responsabilidade pelo outro, garantindo o respeito pela alteridade. “A relação ética é que cumpre o caminho da verdade” (SUSIN, 1949, p. 280). Os conceitos de retidão moral e justiça não dependem da cultura, mas de algo prévio à cultura que é o ser humano. A alteridade humana é anterior a toda lei, a toda justiça e é ela que julga tudo, inclusive a cultura.

Na relação Eu-Outro a estrutura ética está dada: eu existo a partir do outro e tenho responsabilidades para com ele, quer queira ou não. O outro vem antes do eu e é a sua condição de possibilidade. Segundo Levinas,

O *pelo-outro* surge no eu; mandamento ouvido por ele na sua própria obediência, como se a obediência fosse seu próprio acesso à escuta da prescrição, como se o eu obedecesse antes de ter escutado, como se a intriga da alteridade se tecesse antes do saber (LEVINAS, 1997, p. 214).

Esta é a relação primeira e se mantém ao longo da existência humana. Não é escolha, é algo já dado. A responsabilidade está dada na relação e a liberdade se resume a justificar a resposta que se dá ao outro, que interpela e pede justiça. Antes da liberdade vem

a responsabilidade pelo outro. “Se chamamos consciência moral a uma situação em que a minha liberdade é posta em questão, associação ou o acolhimento de Outrem é a consciência moral” (Levinas, 1980, p. 86). A liberdade é responder à responsabilidade, é tomar decisões e justificá-las. Se há responsabilidade desde o início, então a liberdade é uma forma de justificar a decisão frente ao outro. A justiça é uma justificação da liberdade.

A ética do infinito está presente em todas as análises antropológicas de Levinas, porque ele a pensa para o homem antes de pensá-la para Deus. A ética do infinito começa pelo outro homem que, antes de ser o próximo, é o outro distante, de uma distância absoluta e infinita. Ele é um distante, um absoluto que se aproxima e se torna próximo, mas sua origem é além. Para Levinas, é este transcendentalismo da alteridade que protege o outro do que ele chama de imperialismo e egoísmo do Eu. A ética é, portanto, o fundamento da relação metafísica.

Levinas não concebe a consciência moral como um princípio que teleguia o agir moral do sujeito. Também não concebe a ética da mesma forma que Kant o faz, ou seja, como um conjunto de princípios e regras comportamentais, fundadas sobre um sistema de valores específicos. Para Levinas a norma ética fundamental é o rosto do outro, a escuta atenta ao apelo do outro, é o único caminho autêntico, o único fundamento da consciência do outro. Na responsabilidade do eu pelo outro, a consciência se revela marcada pela bondade, pela vontade de evitar a dor do outro. Num ensaio chamado *Entre Nós*, Levinas diz, que “o único valor absoluto é a possibilidade humana, em relação a si, de dar prioridade ao outro” (LEVINAS, 1997, p. 150). A responsabilidade pelo outro é a base do estatuto moral.

A relação ética para Levinas é caracterizada como uma relação sem fundamento, isto é, uma relação que não possui nada antes dela para justificar, para conceituar. A relação entre o Eu e o Outro é o início, o surgimento do sujeito, da razão da filosofia primeira. Esta relação é antes de tudo ética, ela escapa à relação sujeito-objeto e abre uma brecha por onde se implanta a ética como filosofia primeira, sobre a qual poderá erguer-se uma nova filosofia como filosofia do amor⁵⁷. Mas esta anterioridade ética não pretende se opor à existência de uma significação originária, realidade da qual a pessoa concreta não pode

⁵⁷ Conforme Pergentino S. Pivatto, na apresentação da edição brasileira (LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós – ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1997, p. 15).

fugir, porque todo indivíduo que faz parte de uma determinada cultura carrega a originalidade de uma significação que é anterior a todo significado. Levinas recusa a possibilidade do ethos (usos, costumes, caráter) como fundamento e estabelece a relação ética como modalidade de entendimento da significação, nos níveis individuais e culturais, entre a singularidade e a generalidade do social.

Os pressupostos que fundamentam os atos individuais e sociais, para Levinas, não são os mesmos da metafísica clássica⁵⁸, os quais se põem como fundamento da prática da lei. Para ele, ao contrário, a ética é assumida como filosofia primeira. A anterioridade ética acontece no nível relacional subjetivo, antes de qualquer fundamento, de qualquer conceito ou noção. Segundo Levinas,

“O outro é significação, mas significação sem contexto nem horizonte nem fundo cultural. De ordinário vive-se num contexto e dele se recebe significação. [...] O outro é sentido por si só. [...] Compreensão alguma pode abarcá-lo, superando os poderes do Eu e da totalidade. O outro é o que não pode ser contido, que conduz para além de todo contexto e do ser” (LEVINAS, 1997, p. 15).

Conforme a compreensão de Melo (2003, p. 203), a anterioridade ética é pura relação, experiência por excelência do outro, socialidade, exterioridade, transcendência; anterioridade que escapa a toda tentativa de objetivação absoluta. Essa anterioridade é a vida mesma do sujeito, em que todo discurso é já desinteresse, significação, sinceridade e profetismo. Justificando a antecedência da ética como metafísica, Levinas afirma que a injunção ética do Outro no Mesmo, mediante a qual o Eu não pode retornar à posição de repouso em si mesmo, transforma o antigo jogo da eguidade em abertura, iluminação, santidade, comunicação, paciência, substituição, responsabilidade. Esse é o traço mais forte da subjetividade. A relação ética é a via curta da prática do amor, da busca da verdade do sentido, da justiça e do caminho da paz. Somente a partir dessa relação é possível haver um entendimento do ser.

Levinas propõe a inversão da ontologia em ética, enquanto filosofia primeira. Para ele, a ética levinasiana é absolutamente distinta da ontologia: “Está, simplesmente, fora,

⁵⁸ “Pretende-se antes de tudo, procurar ver aqui a ética em relação à racionalidade do saber imanente ao ser, racionalidade esta que é primordial na tradição filosófica do Ocidente, mesmo que a ética possa – exercendo, no fim das contas, as formas e as determinações da ontologia e sem renegar por isso a par do racional – chegar a outro projeto da inteligibilidade e a outro modo de amar a sabedoria” (LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós – ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1997, p. 17).

antes do ser e de suas determinações lógico-sintéticas” (SOUZA, 2000, p. 124). Porém, observa Souza, não se trata de uma ética prescritiva, mas fundante; e, nessa dimensão, representa a própria possibilidade de se pensar o sentido do ser. Esta observação nos ajuda a entender a afirmação de Levinas:

“A experiência irreduzível e última da relação me parece, em efeito, que está em outra parte: não na síntese, mas no cara-a-cara dos humanos, na socialidade, em sua significação moral. [...] O não sintetizável por excelência é certamente a relação entre os homens” (LEVINAS, 2000, p. 65).

A relação com os outros é sempre uma relação ética porque aquilo que o homem é, ele o é em relação aos outros, que o constituem. O Eu só se constitui como subjetividade na relação com o outro. A ética é a condição de possibilidade de existir do ser humano, portanto, a ética é a condição da subjetividade. O “Eu” que eu sou é absolutamente atravessado pela relação que tenho com os outros, por isso, a relação ética nos precede. Ela pressupõe uma constante pré-disposição de abertura ao outro, que é anterior a toda relação. Diante do outro, constantemente tenho que desconstruir e refazer minha idéia, ou seja, é o outro que me dá o sentido, que me diz quem ele é, e não o contrário, é por isso que tenho que acolhê-lo.

No livro *Ética e Infinito*, Levinas afirma: “Minha tarefa não consiste em construir a ética, tento somente buscar seu sentido” (LEVINAS, 2000, p. 76). Para ele não há dúvida de que se possa construir uma ética em função do pensar desde o outro, mas não quer propor leis ou regras morais, não quer determinar uma moral, mas a essência da relação ética em geral, que está além de toda lei. Podemos dizer que ele pretende fazer uma Ética da Ética e esta está além de toda lei. As bases da ética da alteridade são definidas a partir da desconstrução do edifício ontológico. Levinas parte da impossibilidade da racionalidade ética ser fundada no sujeito, para a possibilidade ética centrada num outro modo de ser, além da essência, no outro. Ele trata a problemática da intersubjetividade a partir da superação da totalização; da relação do ser com o outro, que é uma relação direta sem mediações.

Este projeto, que Levinas chama de ética da alteridade, está apoiado na interpelação do outro, no estar disponível, no abrir-se ao outro para escutar o seu apelo, que exige uma resposta. Para ele, a relação social entre os homens deve ser entendida e desenvolvida

dentro da perspectiva da busca do bem do outro, que se dá na relação face a face. É uma ética baseada na heteronomia, orientada para uma responsabilidade pelo outro. Na relação eu-outro, a responsabilidade é infinita e exige uma resposta e a liberdade se resume à vocação pelo próximo.

2. 2. 1 A ética da alteridade

O projeto ético de Kant propõe uma ética do dever-ser na qual a razão faz a si mesma a imposição do dever, como imperativo categórico que ordena. Para ele a ética é uma experiência da autonomia do sujeito, regido por uma razão prática, permitindo a construção da lei moral. Sua ética consiste na descoberta do sujeito como valor e na ação do mesmo como responsável pela prática dos seus deveres. A moral do dever-ser consiste em um conjunto de princípios e regras comportamentais deduzidas de algumas máximas universais. Kant identifica a experiência como algo que é condicionado, o sujeito tende a encerrar tudo em si mesmo. Esse modo de conceber a ética supõe uma lógica que é interesse. Levinas é sempre contrário a essa lógica. Para ele a relação com a alteridade é de desinteresse. A ética é relação face a face, verdadeira religião. O rosto do outro é a norma fundamental, a responsabilidade é o mandamento primeiro.

A ética levinasiana se caracteriza como uma ética da alteridade ou a ética da responsabilidade. Ele põe a socialidade na base da relação que constitui o estatuto ético: a injunção do outro no mesmo, perturbando definitivamente a totalidade do eu, fazendo-o abandonar seu egoísmo, elegendo-o como responsável. A ética não poderia existir fora da perspectiva da socialidade. A socialidade, que se encontra no seio da relação ética, não é uma união de sujeitos, mas constitui uma nova ordem que gira em torno do outro, numa responsabilidade que é absoluto *desinteresse*, gratuidade. “A realização da verdadeira igualdade se dá no fato de o sujeito abrir-se à responsabilidade, exigindo mais de si mesmo do que do outro e buscando, unicamente, o bem do outro” (MELO, 2003, p. 225). A ética da alteridade é uma filosofia solidária, uma filosofia da abertura, da acolhida, da hospitalidade. A alteridade do rosto permitiu a Levinas inserir no seu discurso um grito de solidariedade com todos os rostos famintos e marginalizados. Pretende dizer que o problema da miséria e da fome é responsabilidade de todos.

Levinas utiliza o conceito de rosto como a dimensão do outro que revela o insondável da sua interioridade. Por isso o rosto é insondável e fonte permanente de manifestação, epifania do outro. O rosto é muito mais que a face. A face é objetiva e como tal pode ser conhecida, apreendida, modificada. A face é a exterioridade objetiva do outro, porém o rosto é o modo como o outro se manifesta. Ele se revela ao sujeito como alguém, essa revelação não é objetivável numa figura, numa face; ela é inapreensível.

A manifestação do outro é experiência do absoluto, é revelação. Enquanto o olhar é abertura ao infinito do outro, a palavra rompe o silêncio desse olhar e põe o eu completamente frente ao outro. O olhar é fonte de sentido, é significação e linguagem, é anterioridade metafísica, enquanto o rosto é presença viva, é expressão. O evento da alteridade se concretiza no rosto falante. A alteridade do rosto é visibilidade absoluta, transcendência que ultrapassa o fenômeno em si mesmo. Consiste na prática do amor e da justiça, o amor do homem pelo seu próximo. É a manifestação mais sublime da acolhida do outro, no seu mistério. Levinas separa o outro do mundo como transcendência, como excelência, como evasão do conceito do ser. É um movimento de retorno ao ser originário, o que transcende e significa em si mesmo.

A ética, enquanto relação de alteridade, apresenta um humanismo que se encontra no mesmo plano da religião; podemos dizer que a ética da alteridade é a religião do outro. “A relação com outrem, portanto, não é ontologia. Este vínculo com outrem que não se reduz à representação de outrem, mas à sua invocação, e onde a invocação não é precedida de compreensão, chamo-a *religião*” (LEVINAS, 1997, p. 29). A ética da alteridade que Levinas proclama como evento da transcendência, é a verdadeira religião. O seu “humanismo” consiste na prática do amor e da justiça, o amor do homem pelo seu próximo.

Aqui convém abrir um espaço para esclarecer qual é o tipo de humanismo a que estamos nos referindo. As severas críticas que Levinas faz aos humanismos tradicionais dizem respeito à sua essência natural uniformizadora, por isso propõe um humanismo que quebra o conceito de essência humana única, universal, igual e necessária: o humanismo do outro homem. Para falar de humanismo em Levinas, não podemos atribuir-lhe as mesmas características pelas quais Kant o entende, quer dizer, fundamentado na crença de uma essência humana universal, igual para todos, o que para Kant é a essência do sujeito transcendental. O universal, que é um *a priori* kantiano para sua ética, é a negação da

alteridade para Levinas. O humanismo de Levinas não é universal no mesmo sentido que o kantiano, sua universalidade reside na abertura necessária para o outro, como condição da existência humana, na singularidade que essa abertura confere a cada sujeito. Os elementos do humanismo de Levinas que são comuns a todos os seres humanos, porém essencialmente diferentes em cada sujeito, mostram-se na relação metafísica com o outro como condição primeira do seu ser humano e de sua existência, e na responsabilidade com o outro que a relação institui. Por isso a alteridade é sempre um outro essencialmente diferente do eu, retirada da uniformização dos racionalismos tradicionais. Esse humanismo do outro homem é uma abertura universal que preserva a singularidade irrepitível, por essência, de cada sujeito, evita a totalização do outro no eu humano, e não o violenta homogenizando-o, por isso é um caminho para a paz.

O ideal humanista que faz do homem responsável pelo próximo é uma “prática religiosa” que suspende as reduções da significação do homem e de Deus. A significação de Deus, para Levinas, não se encontra no que já foi afirmado sobre ele. Sua significação encontra-se nele mesmo e no indivíduo que nele pensa sem a pretensão de torná-lo uma propriedade da linguagem instrumental.

O sujeito levinasiano se constitui numa relação ética que é caracterizada pela injunção do Outro no Mesmo. O Outro que se revela ao Mesmo é a manifestação do mistério. O fundamento da transcendência da alteridade é a base metafísica sobre a qual se estrutura o edifício da ética da alteridade como a religião do outro. Para Levinas, o outro abre uma brecha no ser e se oferece como a via curta da significação. Essa via consiste numa passividade absoluta do eu. O outro é o caminho do infinito, caminho da prática da justiça, caminho da libertação e significação do amor de Deus.

A ética da alteridade faz emergir uma concepção nova de humanismo, que se apresenta em contraste com o humanismo universal de Kant, aponta para a insignificação originária do homem e de sua relação com o outro. A relação com a alteridade do outro abre possibilidades para o entendimento da subjetividade do indivíduo e da sua relação com os outros. O modo de ser do humanismo levinasiano, diferente do humanismo decorrente do racionalismo kantiano, é o que vai além da essência. O outro, o meu próximo, é a via da verdade, o outro é modalidade de ser, é abertura para o infinito. Este humanismo que tem suas raízes fundadas na tradição religiosa tem um caráter de universalidade. É um modo de

pensar Deus a partir do outro. Levinas proclama a ética da alteridade como evento da transcendência, ou seja, uma verdadeira religião. É a manifestação mais sublime da acolhida do outro, no seu mistério. Isto é anterioridade metafísica. Assim,

A ética e a religião confluem para um humanismo no qual o outro é o libertador de toda tentação que conduz ao individualismo e ao totalitarismo, em nível de racionalidade e de sociedade. No humanismo levinasiano, o amor pelo outro, o amor entre as pessoas, é o amor que se vive entre homem e Deus. A justiça divina significa viver muito além da paz aparente, resultado dos pactos violentos e interesseiros (MELO, 2003, p. 204).

A finalidade do estatuto ético, como propõe Levinas, é a desconstrução da ética tradicional e uma possibilidade verdadeira de extinguir a tirania do Mesmo (totalidade). O núcleo da desconstrução ética e a afirmação do estatuto da alteridade se encontram na relação metafísica, na relação com a exterioridade do rosto. O estatuto da alteridade é crítico, desconstrucionista, acusativo e ousado. No contexto de uma sociedade onde a lei e a justiça fazem violência aos fracos, aos deficientes, aos trabalhadores, às mulheres, às minorias raciais e a todos os empobrecidos, o estatuto da alteridade é uma retórica que fere os ouvidos da justiça cega. A alteridade como estatuto é um modo de ser da ética que não se conforma com o direito e a justiça, guiados por princípios que são puro interesse.

O modelo levinasiano é uma relação entre sujeitos diferentes, assimétricos e separados. É uma relação que se constrói pela injunção do outro no mesmo, perturbando definitivamente a totalidade do eu fazendo-o abandonar o seu egoísmo e elegendo-o como responsável. A sociabilidade encontra-se no seio da própria relação ética, o que constitui uma nova ordem que se dá na órbita do outro. O sujeito é despertado para a imediatidade do para-o-outro como responsabilidade. A esse respeito Levinas disse:

[...] como estou inclinado a pensar, a alteridade do outro homem em relação ao eu é inicialmente [...] rosto do outro homem obrigando o eu, o qual de imediato – sem deliberação – responde por outrem. De imediato, isto é, responde “gratuitamente”, sem se preocupar com reciprocidade (LEVINAS, 1997, p. 214).

Levinas é um filósofo da alteridade que retorna à metafísica para justificar o lugar onde se funda a socialidade. A igualdade e a justiça são anteriores aos modelos estabelecidos pela sociedade humana, surgem no encontro do eu com o outro. O outro é o

valor absoluto que humaniza o sujeito, responsabilizando-o. A relação eu-outro é uma relação sem reciprocidade o que torna possível a socialidade e o verdadeiro humanismo.

No espaço comum ao eu e aos outros, há o contato, a sensibilidade. Estabelece-se uma comunidade de encontro que é o que permite ao eu ordenar o reconhecimento do outro, como outro. Dentro dessa perspectiva é que a relação social entre os homens deve ser entendida e desenvolvida. É da alteridade que irrompe um apelo que incessantemente transgride os parâmetros ontológicos pelo questionamento que introduz e pela exigência que exprime. O eu percebe-se criticado e investido pela alteridade. Levinas pensa que a partir daí será possível criar o humanismo do outro homem, com relações melhores e instaurar o humano como reino do Bem para além do ser.

Levinas trata a problemática da intersubjetividade a partir da superação da totalização; da relação do ser com o outro, que é uma relação direta sem mediações. Para a criação de uma convivência social sem tiranias, sem escravidão, sem exploração, o sujeito deve exigir mais de si do que dos outros, buscando unicamente o bem do outro. Para que a igualdade possa entrar no mundo, é necessário que os seres se sintam responsáveis pelo destino da humanidade.

A relação face a face e a responsabilidade infinita são formas de compreender o outro modo de ser do sujeito e também são a essência da sociedade e da política. A relação face-a-face precede qualquer forma de relação interpessoal. Na relação eu-outro, a chegada do terceiro representa o rompimento. A aparição do terceiro indica que na prática da caridade, do amor desinteressado pelo próximo vive-se um ideal ético e humanista que é religioso. A relação do Eu, do Outro meu próximo e do Terceiro indica uma cadeia de relações que implica a abertura de um para o outro para o infinito, e todos somos responsáveis por isso. Segundo Levinas, pode-se resumir isso numa frase de Dostoievski⁵⁹ que diz que todos os homens são responsáveis uns pelos outros e eu mais do que todo mundo.

2. 2. 2 A justiça

Para Kant, o legislador supremo é a razão. A atividade da razão prática pura não tem por fim a felicidade pessoal, mas a instauração de uma ordem da razão que ultrapassa a

⁵⁹ Consultar LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Madrid, Espanha: Gráficas Rogar, 2000, p. 85.

ordem da natureza. Aquilo que “constitui por si só o valor do homem há de ser também aquilo que sirva para julgá-lo, seja por quem for, até mesmo pelo Ser supremo” (KANT, 2005, p. 83). A prática do dever não leva em conta a busca primeira da felicidade, só a liberdade universal é sublime.

Foi Kant quem identificou justiça e liberdade e considera que a lei moral conduz diretamente ao conceito de liberdade. “Somente uma lei formal, isto é, uma lei que não prescreve à razão nada mais do que a forma de sua legislação universal como condição suprema das máximas, pode ser *a priori* um fundamento determinante da razão prática” (KANT, 2003, p. 221). Ele reduz a justiça ao respeito a uma norma já estabelecida por meio da razão. Para ele, aos filósofos é incumbida a tarefa de efetuar a interpretação doutrinal da verdade e da lei de acordo com a razão.

Por outro lado, Levinas defende que o legislador supremo é o outro, que me provoca à justiça. Da relação na qual a proximidade do outro confere significado, da minha relação com os outros decorre a compreensão de justiça. Justiça que não é legalidade como simples prática de deveres. A sabedoria da justiça é a mesma sabedoria do amor: nasce na desigualdade mantida por mim em relação aos outros. A chegada do terceiro coincide com o nascimento da consciência, e o fundamento da consciência é a justiça. A base da moral é a heteronomia. A norma, a lei não vem de mim, mas de fora, do outro que, ao se revelar, me faz responsável. A pretensão de Levinas consiste em dar sentido à justiça, desde a responsabilidade pelo outro homem.

Para Levinas, ética e justiça de modo nenhum podem ser dissociadas, pois ambas decorrem da relação com o outro. Isso dissemina a responsabilidade entre todos e diante da lei, torna todos iguais perante o tribunal da justiça. A noção de justiça, que é a própria relação com o outro, é anterior à filosofia, pois filosofia é metafísica, que é desejo de exterioridade que, por sua vez, retorna como ética, pois o que está em jogo é uma relação fundamental com o outro.

Levinas utiliza o conceito de justiça em dois sentidos: a) o valor da justiça no sentido positivo de justificar a minha responsabilidade para com o outro, porque “a justiça brota do amor, [...] o amor deve sempre vigiar a justiça” (LEVINAS, 1997, p. 148). Este sentido de justiça mostra como lei primeira a lei do amor, na qual os direitos dos homens tornam-se secundários: “a partir da justiça e da defesa do outro homem, meu próximo, e

não, em absoluto, a partir da ameaça que me atinge” (LEVINAS, 1997, p. 145). b) justiça como aparato judiciário, a lei positiva e o direito. Visto por esta lógica, “é necessário admitir juízes, é necessário admitir instituições como o Estado; viver num mundo de cidadãos, e não só na ordem do face-a-face” (LEVINAS, 1997, p. 145). Para Levinas a lei tende a positivar-se como a verdadeira justiça e reduz a responsabilidade com o outro à aplicação da lei.

Com relação à segunda acepção de justiça, Levinas levanta algumas questões em *Ética e Infinito*⁶⁰: Como pode haver justiça? Como é que se pode castigar e reprimir? E a violência, o ódio e o desdém? Mesmo exercida pelas instituições, que são inevitáveis, a justiça deve estar sempre controlada pela ação interpessoal inicial. “A multiplicidade dos homens, a presença do terceiro ao lado do outro, são os que condicionam as leis e instauram a justiça” (LEVINAS, 2000, p. 75). Segundo Levinas, a justiça consiste em moderar o privilégio do outro, a partir do questionamento “quem é meu próximo?”. Na resposta a este questionamento, ele afirma que quanto mais responsável pelo outro eu for, mais justo serei. Em palavras textuais ele nos diz: “A justiça somente tem sentido se conserva o espírito do desinteresse que anima a idéia de responsabilidade para com o outro homem” (LEVINAS, 2000, p. 83). A relação interpessoal que estabeleço com o outro, devo estabelecê-la também com os outros homens, pois, conforme o filósofo, “é sempre a partir do rosto, a partir da responsabilidade por outrem, que aparece a justiça” (LEVINAS, 1997, p. 144).

A justiça, para Levinas, é anterior aos modelos estabelecidos pela sociedade humana, surge no encontro do eu com o outro. O outro é o valor absoluto que humaniza o sujeito, responsabilizando-o. A relação eu-outro é uma relação sem reciprocidade, isto é, uma relação de gratuidade, de puro respeito o que torna possível a socialidade e o verdadeiro humanismo. No espaço comum ao eu e aos outros, há o contato, a sensibilidade. Estabelece-se uma comunidade de encontro que é o que permite ao eu ordenar o reconhecimento do outro, como outro. Dentro dessa perspectiva é que a relação social entre os homens deve ser entendida e desenvolvida.

A justiça, em Levinas, se faz pela importância da linguagem, da palavra que é expressa, quando o terceiro se aproxima e revela o outro. O terceiro de Levinas é a

⁶⁰ “Cómo es que se puede castigar y reprimir? Cómo es que hay una justicia?” (LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Madrid, Espanha: Gráficas Rogar, 2000, p. 75).

linguagem, através da qual se dá toda a relação com o outro, sempre mediatizada pela linguagem. Somente através da linguagem, do terceiro, posso acolher o outro e me expressar com ele e para ele. Esse terceiro, a linguagem, é necessária, porém ela não pode anular a alteridade, como faz o racionalismo, nem reduzir a alteridade a sentido, conforme a hermenêutica. Vemos aí um distanciamento entre Kant e Levinas. Kant segue na direção do racionalismo que anula a alteridade ao estabelecer que tudo passa pela razão e se centraliza no sujeito.

Na realidade, a relação com o outro nunca é só relação com o outro, pois o terceiro, a linguagem, desde sempre está representado no outro, ele é o meu próximo e o termo justiça se aplica muito mais à relação com o terceiro do que à relação com o outro. Isto faz com que a responsabilidade para com o outro e a justiça tenham uma relação extremamente estreita. É devido ao terceiro que se institui a lei, que significa a instituição de uma sociedade entre os homens diante da justiça. Por isso a justiça procedimental, a lei, o direito, é uma forma de linguagem, uma forma de instituir o sentido da justiça, de definir socialmente o que é justo ou não, porém ela é limitada e não pode ser identificada com a justiça como responsabilidade primeira, que é muito mais.

A universalização do saber exige um outro passo muito mais além da simples relação eu-outro. É a proximidade do terceiro ao lado do outro. Esta “relação interpessoal que estabeleço com o outro, devo também estabelecê-la com os outros homens; existe, pois, a necessidade de moderar esse privilégio do outro; é daí a justiça” (LEVINAS, 2000, p. 75). O eu, o outro e o terceiro, formamos comunidade, sociabilidade. A entrada do terceiro perturba a harmonia, mas é um ato mesmo da consciência, superando a possibilidade de abstração do ser; é a introdução da contradição. A entrada do terceiro, força o advento da justiça. “A sabedoria da justiça é a mesma sabedoria do amor: nasce na desigualdade mantida por mim em relação aos outros. A chegada do terceiro coincide com o nascimento da consciência, e o fundamento da consciência é a justiça” (MELO, 2003, p. 147). Da relação na qual a proximidade do outro confere significado, da minha relação com os outros decorre, para Levinas, a compreensão de justiça. Essa não é legalidade, não se reduz a simples prática de deveres ou ao que julga e rege as relações de maneira igualitária.

Mas é sempre a partir do Rosto, a partir da responsabilidade por outrem, que aparece a justiça, que comporta julgamento e comparação,

comparação daquilo que, em princípio, é incomparável, pois cada ser é único: todo outrem é único (LEVINAS, 1997, p. 144).

A consciência e a justiça acontecem ao mesmo tempo, mas a justiça só pode se estabelecer no âmbito da não-reciprocidade, da responsabilidade, de deveres sem finalidades, guiada unicamente pelo desejo. O terceiro se manifesta como uma exterioridade. O terceiro, que é linguagem, é anterior à lei. O compromisso do outro diante do terceiro apela à busca da justiça. Assim, o próximo respeitado, o terceiro, “não é aquele a quem se faz justiça, mas aquele com que é feita. O respeito é uma relação entre iguais. A justiça supõe esta igualdade original” (LEVINAS, 1997, p. 62). As leis que regem a prática da justiça são baseadas na igualdade entre os indivíduos, que não é a igualdade metafísica, mas é resultante da aplicação da justiça procedimental, da aplicação da lei para todos de forma isonômica.

A alteridade levinasiana tem no terceiro o referencial que se abre numa dimensão infinita, porque ele rompe a relação simétrica, se liberta do circuito egoísta totalizante da sociedade moderna, que propõe a lei como controle. O terceiro intervém e se interpõe para além daquilo que a sociedade moderna chama de moral. O terceiro se manifesta numa relação face a face, apela para a justiça: *nos proíbe de matar* e cobra uma resposta. A resposta para com ele é uma responsabilidade. Esse terceiro que é a linguagem, é o direito e a justiça instituída. Aqui podemos constatar uma diferença importante no confronto entre a alteridade de Levinas e o racionalismo de Kant. Apesar de ambos defenderem a importância do aparato de justiça, do direito instituído, cada qual fundamenta a legitimidade desse direito, da justiça procedimental, de forma diferente. Para Kant este fundamento está nos imperativos da razão prática que se concretizam na aplicação das máximas universais, enquanto para Levinas, o fundamento está na alteridade humana que se concretiza na forma de linguagem, no terceiro, necessário para entendê-la e aplicá-la. Mas, apesar das diferenças, há também aqui uma importante aproximação entre os dois pensadores: neste ponto ambos se reportam ao conceito de dignidade, pois a máxima universal da justiça kantiana e o princípio do terceiro que traz a justiça levinasiana, tem seu critério ético na dignidade humana.

A caridade e a justiça não se fundamentam em princípios que tenham origem numa revelação divina ou numa inspiração humana altruísta. A relação de alteridade é, por si só,

um estatuto ético, se estrutura numa relação entre o Eu, o Outro e o Terceiro. Nesse estatuto o outro não é minha propriedade, mas é meu próximo para o qual tiro da boca o único pedaço de pão para saciar a sua fome. Nesse estatuto, a justiça significa viver muito além da paz aparente, resultante de pactos violentos e interesseiros. O estatuto ético da alteridade é baseado no apelo daquele que pede pão, no outro que vem a mim, me interpela com seu olhar e exige a minha resposta; na exposição do rosto que reclama a impossibilidade de ser morto. A expressão “matar” significa negar o outro na sua integridade, nadificar. O estatuto da alteridade visa a limitação dos poderes à ação mortífera, nadificadora; visa uma resistência do outro como uma não-violência. Em *Totalidade e Infinito* Levinas faz a seguinte referência a isto: “A resistência do Outro não me provoca violência, não age negativamente; tem uma estrutura positiva: ética”⁶¹. A justiça ao outro é por si mesma, e resgata a dignidade do ser humano.

A justiça que pensa a sociedade moderna propõe a paz pela limitação e está a serviço da totalidade. Mas, para Levinas, o estatuto ético da alteridade é a obra que garante a liberdade. “Ele é garantia do fim da tirania e das suas conseqüências malélicas, chamadas atos de “justiça”. Levinas desconstrói a força violenta da tirania da lei que se me impõe pela força da guerra” (MELO, 2003, p. 206). Aquilo que se impõe pela força da guerra é um contrato que se estabelece a partir do medo, uma lei que governa a partir da força impositora e controladora do absoluto. “A totalidade é constituída pela violência e pela corrupção” (LEVINAS, 1997, p. 63). O estatuto levinasiano, como força que vem de fora do sujeito, como heteronomia absoluta, difere do estatuto totalitarista do contratualismo.

2.3 A alteridade

A tarefa central da obra de Levinas, em suas palavras, é o esforço em descrever a relação do Eu com a outra pessoa. Levinas defende que o outro não pode ser reduzido à compreensão, o outro não pode ser um objeto da minha experiência. Ele tem um especial interesse nessa questão, pela sua experiência pessoal de ter visto “o outro” aniquilado pelo poder da totalidade. Para Levinas, Kant é um dos representantes da filosofia ocidental na qual prevalece o conceito de totalidade, sob diversas formas, o que implica no

⁶¹ La resistencia del Otro no me hace violencia, no obra negativamente; tiene una estructura positiva: ética” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Salamanca: Gráficas Verona, 1999, p. 210).

aniquilamento do Outro. Enquanto Levinas descobre que a relação com o outro se dá no face-a-face, no rosto do outro, Kant parte do Si mesmo, afirmando a autonomia do sujeito para se conduzir moralmente. Para Kant o Eu é o si mesmo. O eu se coloca como modelo, como princípio. Tudo é reduzido a ele e assimilado por ele. O eu é uma entidade definida, completa. Sua orientação natural tende à unidade do si mesmo.

Levinas é, por excelência, o filósofo do outro. Ninguém como ele tem sublinhado o caráter absoluto da alteridade, sua primazia com respeito à própria subjetividade e sua anterioridade na ordem da dignidade e do tempo. Por essa condição do outro é possível o acesso à transcendência para romper o estreito círculo em que está fechada a subjetividade que concebe a alteridade como uma simples variante do Mesmo. A transcendência, em Levinas, parece alcançar uma importância inusitada e uma profundidade como não se tinha registrado antes. As páginas que se seguem estão dedicadas a descrever esta nova ótica do pensar a grandeza do sujeito ético a partir da alteridade.

A alteridade está no núcleo do pensamento de Levinas. Por alteridade ele entende a característica própria do outro, de ser realmente outro, fora da razão do mesmo, que é totalidade ou sistema, ou fora do outro eu. Ao nível da subjetividade, alteridade é aquilo que atravessa o eu, que não tem o seu centro em si, mas é corporeidade, vulnerabilidade, estranheza e infinitude. Alteridade é aquilo que, acompanhando o eu, o faz sempre extrapolar ou ir além de si.

É preciso considerar que a alteridade não é um termo relativo ao próprio sujeito, mas tem um caráter absoluto de anterioridade, isto é, a alteridade não pode estabelecer-se a partir de um sujeito já constituído, porque ela é anterior a ele, ela é anterior a toda iniciativa, anterior mesmo a toda humanidade. Para Levinas, a anterioridade da alteridade significa que o homem, antes de ser, já está comprometido a responder pelo outro⁶². Aí está o sentido mais profundo da subjetividade. A alteridade não se justifica pelo ser, pois vem de além do ser.

O outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita da resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior

⁶² “El prójimo me concierne antes de toda asunción, antes de todo compromiso consentido o rechazado. Estoy unido a él que, sin embargo, es el primer venido sin anunciarse, sin emparejamiento, antes de cualquier relación contratada. Me ordena antes de ser reconocido” (LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser, o mas allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987, p. 148).

a toda iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que constitui o próprio conteúdo do Outro; outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo (LEVINAS, 1980, p. 26).

Para Levinas, o outro não é alguém que tem alguma qualidade distinta das qualidades do mesmo, sua qualidade, seu constitutivo formal é precisamente a alteridade. A relação com o outro, que deve ser o lugar da transcendência, não pode consistir em um “até algo”, porque o “até” já supõe um exercício prévio por parte do sujeito, pois uma relação transcendente deve ser uma relação desinteressada no sentido moral e metafísico. Transcender é transcender ao ser mesmo, isto é o que ocorre quando a relação para com o outro é desinteressada. A responsabilidade pelo outro é anterior ao exercício da própria liberdade, anterior a qualquer exercício da própria espontaneidade. Levinas propõe uma alteridade anterior a toda iniciativa, a alteridade não é um elemento distintivo do outro, não está definida pela diferença específica, não consiste em ser de outro modo, mas a alteridade é constitutiva do Outro, de “outro modo que ser”, o absolutamente Outro é o Outro. Isto só é possível graças à idéia do infinito, pensamento que pensa além do que a idéia mesma contém. Aqui aparece o estreito vínculo entre a alteridade e a transcendência: somente o outro absolutamente outro, enquanto exceção à ordem, pode transcender em seu sentido mais pleno ao sujeito.

A partir desta exposição, vimos que a questão de Levinas se trata em ver como pode entender-se uma subjetividade não a partir de si mesma, mas a partir da anterioridade do outro. Levinas entende que o sujeito tem seu sentido a partir de fora de si, a partir de uma exterioridade, isto é, uma transcendência. Este sentido é precisamente o metafísico. Alteridade para Levinas é, em primeiro lugar, abertura metafísica para o outro. A alteridade está dada na abertura necessária do sujeito para o outro, é condição de possibilidade da existência humana.

A alteridade é a abertura necessária, sem a qual o sujeito humano não existe como tal. É uma característica nitidamente humana. Os animais não têm abertura metafísica para a alteridade, para reconhecer-se e reconhecer o outro. Por isso a alteridade é metafísica, ela não é uma opção do sujeito senão sua condição de sujeito. Se assim não fosse, a alteridade seria apenas mais um valor entre outros, como a liberdade, que depende do sujeito, do eu, quando na realidade é o contrário, pois a dimensão metafísica da alteridade é o fundamento de todas as outras reflexões. Todo o pensamento de Levinas é claramente metafísico, para bem e

para mal, por este motivo, porque ao fundamentar a alteridade como condição de possibilidade do sujeito, sua condição metafísica, ela se torna a condição de possibilidade de todas as demais dimensões da existência humana, de todos os valores, de todo o conhecimento, da epistemologia, da ciência, da sociedade, da cultura.

O que Levinas quer dizer com a alteridade é que existe algo de mistério e de profundo na relação eu-outro, anterior a todo conceito, toda lógica, toda teologia. O rosto é um outro modo de ser do sujeito, é manifestação do desejo, é diálogo, é significação, é o modelo de um humanismo libertador que tem no outro a sua libertação. Por outro modo de ser entende-se o ser que se desfaz de sua condição de ser, tornando-se puro desinteresse. A alteridade é a relação social originária. Ela se constitui com o rompimento da relação simétrica: ela é pura gratuidade.

A alteridade é o outro ser humano. É alguém que não pode ser conhecido, que não se esgota numa identidade nem numa explicação sobre sua pessoa, ou seja, o ser humano nunca pode ser reduzido a uma forma de conhecimento porque isto negaria a possibilidade de criação que a alteridade tem. “O Outro é sempre alguém por ser. Não pode ser conhecido nunca porque sempre se recria a si mesmo, revelando novos e inéditos modos de ser. [...] O humano se revela no outro como uma potencialidade infinita de ser diferente”⁶³. A experiência da alteridade nos revela o outro como alguém que a cada momento é diferente, o outro não é definido, ele é indefinição (RUIZ, 2006, p. 231), que se renova a cada prática de vida. O outro se recria numa abertura permanente, seu ser é uma possibilidade de ser, revelação criativa do humano. O outro constantemente se revela para ser sempre, novamente, conhecido. O outro é sempre diferente, modifica-se constantemente. Há um contínuo transcender-se em direção ao humano, que não é dado todo de uma vez, mas um caminho a percorrer.

O reconhecimento da alteridade do outro está relacionado à dimensão da dignidade da pessoa. A pessoa é humana quando sente o outro como alteridade, percebe o outro como alguém diferente de si. A diferença entre si e o outro, isto é, entre sujeito e alteridade, projeta a consciência de si e a percepção do outro para a criação de uma distância que possibilita o sentido. O elemento distintivo da alteridade é o reconhecimento da dignidade e

⁶³ RUIZ, Castor B. *As encruzilhadas do humanismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006, p. 230. Consultar LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 31. “Conhecer equivale a captar o ser a partir de nada ou a reduzi-lo a nada, arrebatar-lhe a sua alteridade”.

da singularidade do outro como alguém irreduzível a qualquer categoria que seja. Incentiva a diferença como fator de criação. A alteridade não normatiza o sujeito num modelo único de comportamento, mas ela se oferece como horizonte aberto para repensar a relação do sujeito consigo mesmo, a partir de uma relação com o outro. Esta nova relação deve ter como base a busca da realização humana, onde tudo deve ser construído e nada está prescrito de forma definitiva.

Na perspectiva da alteridade o crescimento pessoal depende da relação e interação com os outros que fazem parte do seu mundo. “A alteridade do sujeito se desdobra em múltiplas dimensões. O outro do sujeito é, principalmente, o outro ser humano que o gerou, o acolhe, com o qual se relaciona e com o qual inter-age ao longo de sua existência” (RUIZ, 2006, p. 101). A subjetividade está marcada pelos vários elementos que a convivência com os outros deixou registrados. A grandeza da alteridade do outro possibilita que o sujeito possa expandir sua existência muito mais do que se tivesse que fazê-lo só. Na alteridade a liberdade do sujeito se expande com a liberdade do outro por que o crescimento da pessoa depende das potencialidades das outras pessoas com as quais interage.

A alteridade está inscrita na concretude existencial de cada sujeito e entre os sujeitos. Toda alteridade gira em torno da responsabilidade irrecusável do eu pelo outro. Eu tenho uma obrigação e um dever de responder; eu sou responsável pela resposta que deve ser dada ao outro. “O eu, enquanto sujeito da ética, é responsável por tudo em relação a todos, sua responsabilidade é infinita” (LEVINAS, 1997, p. 270). Na base dessa responsabilidade encontra-se a liberdade. O movimento de resposta ao outro é colocar-se na atitude de escuta, isto é pura responsabilidade. Encontramos o sentido dessa liberdade na descoberta de uma autonomia que significa a sua abertura, a sua solidariedade, a sua capacidade de sofrer pelo outro e de obedecer ao apelo que lhe é feito. A liberdade, para Levinas se resume à vocação pelo próximo. O estatuto ético da relação com o outro, como rosto, é a via moral que garante a existência do sujeito investida como liberdade na heteronomia.

A originalidade do outro está na alteridade. O outro virá de fora, do além do ser e do mundo, o outro vem de outro tempo, é diacronia. Segundo Susin (1949, p. 200), o outro será desigual, invisível, intocável, impensável, inefável, não será um “dado” entregue aos meus poderes, nem mesmo um “fenômeno” manifestando-se à minha percepção ou

contemplação. O outro não se dará à satisfação, mas ele será antes ou além da vontade, da liberdade e da razão. Se o outro, como infinito, é impensável e inefável, como é possível ter algum contato com ele?

Em resposta, Levinas introduz aqui a temática bíblica: o contato se dá concretamente no pobre, no órfão, na viúva, no estrangeiro. Como alteridade, devo reconhecê-los como diferentes de mim: eles não têm alimentos, não tem roupa, nem habitação, tem necessidades sem poder satisfazê-las, ameaçados de morte, sem projetos e sem possibilidades. Existem no mundo, mas são estranhos ao mundo, expostos a todas as alienações. A eles se juntam outras tantas situações com a mesma condição de fundo.

Diante dessa realidade, eu sou responsável pelo outro que me interpela, especialmente pelo outro que sofre, pelo outro vitimado que me cobra justiça. Para o outro que me interpela e perante o qual sou responsável, a minha resposta se faz urgente. Não posso me omitir, estou obrigado a dar a única resposta possível, que é a justiça. Os marginalizados por todas estas faltas de ser estão ligados a exigências morais de reconhecimento e justiça. “A epifania do rosto como rosto abre a humanidade. O rosto na sua nudez de rosto apresenta-me a penúria do pobre e do estrangeiro; [...] A presença do rosto – o infinito do Outro – é indigência, presença do terceiro e ordem que ordena que mande (LEVINAS, 1980, p. 190 e 191). A alteridade do outro é absoluta e, ainda, necessária desde o ponto de vista moral. “Reconhecer quem ontologicamente está mal no próprio ser e não tem significado, é já reconhecer, desde o fundamento moral da realidade, uma alteridade para além da ontologia” (SUSIN, 1949, p. 202). Para Levinas, esta é sem dúvida uma relação possível e necessária.

A alteridade do outro entra no mundo como visita, como olhar, que brilha desde o além. Esta transcendentalidade do olhar não se encerra e não se revela por conteúdos, é total abstração. O olhar irradia a sua própria luz, luz da alteridade. Diante do olhar eu estou em face de uma face. O olhar é o segredo de toda abertura, é ele que põe fim à solidão, “[...] dele vem a luz na qual se poderá ver a luz do ser, a abertura pura e a exterioridade necessárias para que a realidade não se torne solidão” (SUSIN, 1949, p. 206). O olhar vem do além, é inapreensível, não se faz fenômeno; o olhar fala, a epifania do olhar é inteiramente linguagem e tem autoridade de alteridade. O rosto é alteridade situada além do desvelamento. O enigma consiste basicamente nisto: o infinito significando no finito; uma

visita ao mesmo tempo tão grande que pode ser inacreditável e tão pequena que pode ser rejeitada (SUSIN, 1949, p. 245). É um modo enigmático de envio e de ausência; uma relação irresolvível, indissolúvel entre o outro e o infinito para além dos fenômenos. Este enigma é necessário à transcendência, ao passo que a ética é o único modo de relacionamento possível na transcendência.

A negação da alteridade é o limite para a prática humana. “A alteridade de outrem é a ponta extrema do “tu não cometerás homicídio” e, em mim, temor por tudo o que meu existir, apesar de sua inocência intencional, corre o risco de cometer como violência e usurpação” (LEVINAS, 1997, p. 198). A destruição do mundo, a degradação da vida e a negação do outro ser humano são os referenciais do eticamente inaceitável. As práticas que ultrapassam os limites da alteridade se invalidam como práticas humanas aceitáveis porque não podemos passar por cima da dignidade do outro, da preservação do mundo e do respeito pela vida. “Todas as relatividades culturais são aceitáveis até o limite da alteridade”⁶⁴, pois o respeito pelo outro deve ser um critério universal.

A alteridade abre novas e infinitas possibilidades ao sujeito. Segundo Ruiz,

[...] não existe um caminho universal para ser pessoa, não há um padrão único para se viver a existência humana, não existe um único modo de realizar a dignidade humana. A alteridade se abre para a existência humana como oferta plural de possibilidades de ser. O humano tem que ser reinventado a cada dia e em cada sujeito. [...] A alteridade não é um fundamento fornecedor de verdades ou de princípios éticos conclusivos. Porém, é uma interlocução imprescindível para que a prática do sujeito e da sociedade se efetive como relação inter-subjetiva com o outro e interativa com o mundo no horizonte de um crescimento existencial da própria subjetividade (RUIZ, 2006, p. 218).

Considerando a alteridade, podemos afirmar que o processo de subjetivação se dá sempre como uma relação intersubjetiva. O outro não é um limite, pelo contrário, ele é a condição de possibilidade para que a subjetividade possa se realizar. A constituição da subjetividade, seu crescimento como pessoa, se dá a partir da relação com os outros. A

⁶⁴ RUIZ, Castor B. *As encruzilhadas do humanismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006, p. 219. Consultar também o capítulo “Alteridade e exclusão” em RUIZ, Castor B. *Os labirintos do poder*. Porto Alegre, RS: Escritos Editora, 2004, p. 261 e ss. Neste capítulo o autor desenvolve a questão da negação do outro através da sua objetivação, reduzido-o a categorias, e a legitimação da exclusão pela construção de padrões de normalidades, construindo uma verdade negativa sobre a alteridade do outro. O outro deixa de ser uma pessoa e passa a inserir-se numa categoria simbólica negativa.

alteridade oferece os critérios da ação, porém deixa em aberto as possibilidades do sujeito para definir seu estilo de vida.

Pensar a alteridade a partir da ética significa renunciar a promover a contradição. A experiência intersubjetiva, acontecendo nesse movimento que parte da revelação do outro como ser separado é uma acolhida da heteronomia, do mistério do ser, da estranheza do outro, e por isso mesmo é transcendência. Esse é um movimento rumo ao infinito, voltado para o absoluto. Implica uma abertura radical ao infinito, uma não apreensão do outro, e uma exigência: não matar. Por causa dessas implicações o pensamento ético seria sempre uma obra incompleta.

Levinas sustenta a tese da relação com a alteridade baseada no confronto, no cara-a-cara, na socialidade. A manifestação do outro é a experiência do absoluto, é revelação. O rosto é manifestação do desejo, é significação; o outro, meu próximo é abertura para o infinito. A alteridade do outro é a única via de imersão no mistério da criatura e do criador, e a redenção se realiza na imediatidade da relação ética. No amor do homem pelo outro se revela o amor de Deus e se descortina o novo modo de ser do humanismo.

2.3.1 O outro

Kant procura o fundamento da ética no eu, no sujeito transcendental; o outro é sempre um momento posterior ao eu. Dessa forma, a relação com o outro é uma decisão da autonomia do sujeito, por isso seu fundamento ético deve ser procurado no momento inicial da constituição da autonomia e nunca na exterioridade da alteridade.

Por outro lado, o estudo do outro é central no pensamento de Levinas. Ele expressa a medida da mais radical alteridade do outro em sua obra *De outro modo que ser, ou além da essência*, quando se refere à alteridade: o outro não é outro eu, ou alguém que é de outro modo. Para que seja verdadeiramente outro, não pode medir-se com o Mesmo⁶⁵. Levinas busca um “de outro modo” e um “mais além”, não como uma simples negação do ser, mas como sentido e a abertura do ser.

Um dos temas fundamentais para a filosofia de Levinas, e que foi amplamente desenvolvido no livro *Totalidade e Infinito*, é a afirmação da idéia de que a relação

⁶⁵ “Pasar a *lo otro* que el ser, de otro modo que ser. No *ser de otro modo*, sino *de otro modo que ser*” (LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser, o mas allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987, p. 45).

intersubjetiva é uma relação assimétrica. Para ele, o “eu” é responsável pelo “outro” sem esperar nada em troca, não há reciprocidade. Entende que a responsabilidade de um pelo outro é gratuidade total que rompe todo o interesse. Levinas vai até ao radicalismo total quando afirma, em *Ética e Infinito*, que o eu é responsável com uma responsabilidade total, que responde por todos os outros e por tudo nos outros, incluindo sua responsabilidade. Assim sendo, “na medida em que a relação entre o outro e eu não é recíproca, eu sou sujeição ao outro; e sou sujeito essencialmente nesse sentido” (LEVINAS, 2000, p. 82). A relação face a face é uma realidade de iguais separados, assimétricos, que se opõem. Essa oposição se dá no encontro entre o eu e o outro, no fato de sentir o seu olhar, de escutar o seu apelo e de ter que lhe dar uma resposta. É o apelo do outro que me escolhe e me convoca, me elege a responsabilidade da não-violência, da resistência à tirania.

Para Levinas, somente a consciência moral pode reconhecer o outro, mas esta só se produz sob a intervenção do outro. Dessa forma, “[...] desde o momento em que o outro me olha, eu sou responsável por ele sem nem sequer ter que assumir responsabilidades em relação a ele; sua responsabilidade me incumbe. É uma responsabilidade que vai além do que eu faço”.⁶⁶ A aproximação do outro não é uma relação intencional, não tem a ver com o fato de que o outro seja conhecido de mim ou não, mas ele se aproxima de mim essencialmente pela razão de que eu sou responsável por ele. “É precisamente neste chamado à responsabilidade do eu pelo rosto que o convoca, que o suplica e que o reclama, que outrem é o próximo do eu” (LEVINAS, 1997, p. 238). A responsabilidade, que não é uma exigência jurídica, é a impossibilidade de abandoná-lo sozinho.

Diferindo de Kant, cuja responsabilidade deriva da liberdade, Levinas antepõe a responsabilidade à liberdade. A subjetividade é livre enquanto responsável, a subjetividade foi eleita para ser responsável pelo outro. A liberdade é possível porque o outro apela à responsabilidade. “A precedência da responsabilidade em relação à liberdade supõe que o sujeito não está inteiramente dependente de uma vontade que se impõe, como única regra para o sujeito agir desse ou daquele modo” (MELO, 2003, p. 225). Se para Kant a liberdade existe como essência da natureza, para Levinas, ela só existe como prática da

⁶⁶ Ver em LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Madrid: Gráficas Rogar, 2000, p. 80. “[...] desde el momento en que el otro me mira, yo soy responsable de él sin ni siquiera tener que tomar responsabilidades en relación con él; su responsabilidad me incumbe. Es una responsabilidad que va más allá de lo que yo hago”.

subjetividade. Ele entende que o sujeito não é livre por natureza, ele se torna livre pela sua prática, que é sempre uma prática que está pré-cedida pela relação com o outro, pela alteridade que se apresenta à práxis do sujeito como sua relação constitutiva. Por isso a liberdade é uma prática correlativa à alteridade. O sujeito é livre sempre em relação a uma prática que por sua vez está confrontada com a dimensão da alteridade. A relação com o outro define o ser da liberdade do eu. O tipo de relação que o eu estabelece com o outro especifica se sua prática é uma prática de liberdade ou de sujeição. Só a prática que dá uma resposta de responsabilidade para com o outro se torna uma prática livre. Por isso a forma da responsabilidade, que é justiça, é que define o ser da liberdade.

A liberdade é o exercício paciente do sujeito responsável pelo outro, da encarnação do desejo insaciável do bem. Em Kant, a liberdade tem seu fundamento na responsabilidade e para Levinas, ao contrário, é a responsabilidade o fundamento da liberdade. Esse fundamento é relação ética, é religião. A relação com a alteridade é a medida do entendimento do ser livre. A liberdade se abre à razão na acolhida do rosto do outro. A liberdade tem seu fundamento na responsabilidade. Esse fundamento é relação ética, é religião. A relação com o rosto é a medida do entendimento do ser livre. A liberdade se abre à razão na acolhida do rosto do outro.

A manifestação do outro é a experiência do absoluto, é revelação. Enquanto o olhar é abertura ao infinito do outro, a palavra rompe o silêncio desse e põe o sujeito completamente frente ao outro: “ir na direção do outro é a abertura do humano no ser, em outramente que ser” (LEVINAS, 1997, p. 156). O evento da alteridade se concretiza no rosto falante. O olhar é fonte de sentido, é significação e linguagem, é anterioridade metafísica. O rosto é presença viva, é expressão. A alteridade do rosto é visibilidade absoluta, transcendência que ultrapassa o fenômeno em si mesmo. Levinas se preocupa em mostrar como a alteridade deve compreendida: “a manifestação do outro não é um fenômeno, não é uma identificação, não é um movimento fenomenológico. A epifania do outro é uma visitação enigmática do outro modo de ser” (MELO, 2003, p. 10). A abertura passiva do ser para o outro implica uma paixão que redime, que liberta o outro da sua condição de necessitado. E isso tem implicações éticas: é a redenção do pobre, da viúva, do órfão, do estrangeiro. A substituição do Uno pelo outro é fazer-se pequeno, humilhar-se a si mesmo, assumir a condição de oprimido, esvaziar-se a si mesmo pelo outro. O outro é a via

da verdade, é abertura para o infinito, é modalidade de ser. Este é um humanismo que vai “além da essência”.

A alteridade do outro, da vida e do mundo⁶⁷ são critérios de referência a partir dos quais o sujeito deve produzir seu estilo de vida e os valores respectivos, ela não diz como se deve viver, mas é referência para se construir princípios e valores que possam orientar a prática ética. “A alteridade é um critério do agir ético que não impõe um princípio universal de ação e nem propõe um código de valores naturais, ela atua como referência para discernir e orientar as práticas éticas, pondo como limite a negação do outro” (RUIZ, 2006, p. 220). A alteridade é uma oferta e não uma imposição.

2. 3. 2 O rosto

De acordo com o pensamento kantiano, a questão central da ética é o conceito. Nunca a singularidade existencial nem a maleabilidade da relação. Só o conceito pode apresentar a rigidez de uma lei universal, única e obrigatória, na qual ele pretende fundamentar a ética. A qualidade da relação inter-pessoal deriva das máximas que o imperativo categórico impõe como necessárias, elas são, antes de mais nada, conceitos racionais que podem ser deduzidos da lei moral.

Em contraposição a Kant, pode-se dizer que a maior contribuição filosófica de Levinas está na análise da relação interpessoal, caracterizada pela manifestação do rosto. O rosto humano é o diferencial do discurso ético: ele é o que mostra, o que fala e também o que faz silêncio. O rosto é pura revelação. Na significação do rosto temos a idéia do infinito. “O rosto significa o infinito” (LEVINAS, 2000, p. 87). O vestígio deixado na relação com o rosto do outro é vestígio do infinito. A relação com o infinito é o núcleo fundamental da relação ética, porque o outro se manifesta como insondável, sempre diferente, sempre inédito; não pode ser conhecido, não pode ser reduzido a conceito, não pode ser objetivado de nenhuma forma. Essa criatividade insondável do outro coloca ele na dimensão do infinito; ele é infinitamente incomensurável, infinitamente incognoscível, infinitamente indeterminado, é sempre diferente, sempre outro. É no rosto que se manifesta

⁶⁷ O mundo é um outro a quem o ser humano reconhece como diferente de si, mas também se percebe como parte integrante. O mundo é o outro com o qual nos confrontamos e vivemos a separação, o distanciamento e, ao mesmo tempo, a necessidade de inserir-se nele. Consultar RUIZ, Castor B. *As encruzilhadas do humanismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006, p. 51. Também LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 139.

essa dimensão insondável do outro. Essa relação situa a alteridade, o outro, no horizonte da experiência do Infinito, com o qual o rosto se relaciona.

Entrar na órbita do rosto significa sair rumo ao não identificável, rumo ao enigma. É uma órbita diferente do “mim mesmo”. O rosto é significação sem contexto, o que quer dizer que o outro não é um personagem num contexto. No sentido habitual do termo, toda significação é relativa a um contexto, ou seja, o sentido de algo depende da relação que tem com outra coisa. Com respeito ao rosto dá-se o contrário. O rosto é por si só, sentido. Ele não pode converter-se em um conteúdo que o pensamento abarca. O rosto fala, interpela, exige uma resposta.

Desde toda a eternidade um homem responde por um outro. De único a único. Que ele me olhe ou não, “ele me diz respeito”; devo responder por ele. Chamo rosto o que, assim, em outrem, diz respeito ao eu – me concerne – lembrando, por detrás da postura que ele exhibe em seu retrato, seu abandono, seu desamparo e sua mortalidade [...]. Apelo do rosto do próximo que, em sua urgência ética, adia ou apaga as obrigações que o “eu interpelado” deve a si próprio e onde a preocupação pela morte de outrem pode, no entanto, ser mais importante para o eu do que a preocupação consigo (LEVINAS, 1997, p. 291).

A autêntica relação do eu com o outro é a resposta, como responsabilidade⁶⁸. Esta relação ética está além do saber, é assumida pelo discurso. O “dizer” é o fato de que ante o rosto eu não fico aí a contemplá-lo: eu respondo⁶⁹. É difícil calar-se na presença de alguém. A simples presença do outro já provoca em mim uma resposta. Mesmo a minha indiferença para com ele, mesmo ignorá-lo, já é uma resposta.

O imperativo ético, para Kant, emerge do interior da consciência do sujeito, enquanto que para Levinas ele surge da alteridade. A relação com o rosto é desde o princípio ética. É o que nos proíbe matar, porque o não matar é uma exigência ética (LEVINAS, 2000, p. 72 e 75). A primeira palavra do rosto é *não matarás*. Ela é uma ordem. É como um mandamento que existe na aparição do rosto. O evento do rosto como resistência e interdição, é o núcleo do estatuto ético da alteridade. A definição desse

⁶⁸ Levinas, ao trabalhar essa questão da responsabilidade para com o outro, afirma que o rosto do próximo significa uma responsabilidade irrecusável. Ele diz que “a vontade é livre de assumir a responsabilidade no sentido que quiser, mas não tem a liberdade de rejeitar essa mesma responsabilidade, de ignorar o mundo palpável em que o rosto de outrem a introduziu” (Em *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 196).

⁶⁹ “Pero el decir es el hecho de que ante el rostro yo no me quedo ahí a contemplarlo sin más: le respondo” (LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Madrid: Gráficas Rogar, 2000, p. 80).

estatuto supõe a interdição de não matar, a deferência absoluta ao outro, e a responsabilidade. O estatuto não é um fim, mas uma modalidade de relação que faz do sujeito alguém que não se degenera, que sofre pelo outro, que carrega o desejo do bem. A responsabilidade é o que caracteriza a existência subjetiva do sujeito e, também, é o que possibilita um discurso ético.

A aproximação do rosto é um modo de comunicação. Nela existe significação que só pode ser expressa numa linguagem ética. “O rosto do próximo significa para mim uma responsabilidade irrecusável que antecede a todo consentimento livre, todo pacto, todo contrato”⁷⁰. O rosto é um modo irredutível, segundo o qual o ser pode se apresentar na sua identidade. Para Levinas, “a apresentação do rosto põe-me em relação com o ser. O *existir do ser* [...] efetua-se na inadiável urgência com que ele exige uma resposta” (LEVINAS, 1980, p. 190). Trata-se de dizer a identidade mesma do eu humano a partir da responsabilidade que, de maneira exclusiva, incumbe o sujeito de tal maneira que, humanamente, ele não pode recusar, não pode se furtar à resposta.

Segundo Levinas, a análise do rosto é o pressuposto de todas as relações humanas. É expressão de um modelo de humanismo libertador que tem no outro a sua libertação. O rosto é um outro modo de ser do sujeito, é manifestação do desejo, é diálogo, é significação. Por outro modo de ser entende-se o ser que se desfaz de sua condição de ser, tornando-se puro desinteresse. No dizer de Levinas, significa a

Instauração de um ser que não é para si, que é para todos, que é, de uma vez, ser e desinteresse; o para si significa consciência de si; o para todos significa responsabilidade para com os outros, suporte do universo. Este modo de responder sem compromisso prévio – responsabilidade para com o outro – é a própria fraternidade humana anterior à liberdade. O rosto do outro na proximidade, mais que representação, é vestígio irrepresentável, modo do Infinito (LEVINAS, 1987, p. 185).

A novidade da reflexão ética levinasiana, em relação à ética kantiana, é marcada pela epifania do rosto, que é o modo como o outro se manifesta. A epifania do rosto que é a sua aparição, sua manifestação, é também visitação e vestígio. O termo epifania tem sua origem nas tradições cristãs antigas, nas quais ele é usado para designar uma aparição

⁷⁰ “El rostro del prójimo significa para mí una responsabilidad irrecusable que antecede a todo consentimiento libre, a todo pacto, a todo contrato” (LEVINAS, Emmanuel. “*De otro modo que ser, o mas allá de la esencia*”. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987, p. 150)

divina ao homem. Levinas a usa para marcar a passagem da fenomenologia à ética e seu sentido, nesse contexto, dá a entender que o outro não aparece a mim como um fenômeno, mas como a proximidade de um enigma. Nesse enigma, o vestígio é para o pensamento ético, presença do absoluto. A epifania da visitação enigmática é todo o dizer ético, resultado do apelo do rosto e da exigência de não matar.

Para Kant a máxima moral da consciência é a lei ética inscrita na consciência moral do sujeito, enquanto para Levinas a significação do rosto é anterioridade ética. Esta significação se apresenta para Levinas como heteronomia absoluta. O rosto é oferta de sentido ao outro, como outro, para o Mesmo. No instante da epifania do rosto, o Mesmo sofre a manifestação da significação como experiência. A manifestação do rosto é uma experiência reveladora, supera o limite do desvelamento. “No acesso ao rosto, certamente há também um acesso à idéia de Deus” (LEVINAS, 2000, p. 78). Sua manifestação é a experiência do absoluto; o rosto é presença viva, fala sem mediações. O rosto é o que tem de mais expressivo no outro e, ao mesmo tempo, o rosto do outro está desprotegido. “O rosto na sua nudez de rosto apresenta-me a penúria do pobre e do estrangeiro; mas essa pobreza e esse exílio que apelam para os meus poderes visam-me, não se entregam a tais poderes como dados, permanecem expressão de rosto” (LEVINAS, 1980, p. 190). A nudez do rosto é a visibilidade do próximo que se revela ao Mesmo. O outro estabelece comigo uma relação na qual se desfaz o imperialismo do Mesmo e do Eu.

O acesso ao outro, que se dá na concretude do rosto, aponta para a sua infinitude. O rosto é mais que uma centelha do Infinito é o Infinito nele mesmo. O rosto é a expressão que significa e dá significado à ética da alteridade pensada por Levinas. O rosto é alteridade situada além do desvelamento, completa exterioridade, inteira relação e comunicação sincera e abertura. O rosto fala por si e é, para o outro, única identidade reconhecida como realidade que se revela sem ser dominado. O descobrimento do rosto é abandono de si.

2. 3. 3 O desejo

A intenção de Kant, ao formular sua teoria ética, foi a de criar critérios universais e necessários: as máximas. Para implementar tal tarefa teve que catalogar o desejo humano como um princípio instável da natureza, uma dimensão que conduz ao interesse e ao

egoísmo. Ele considera o desejo fugaz, histórico e subjetivo por natureza e, portanto, incapaz de propiciar qualquer fundamentação para uma moral que se pretende universal e necessária. Já para Levinas, ter desejos e necessidades faz parte do ser humano, pois a natureza nos impele a desejar, a vida nos faz sempre querer mais. Sempre novos desejos e novas necessidades nos assolam, para novas satisfações. Mas existe um desejo que está para além das satisfações: o desejo metafísico. Este desejo nos remete ao infinito porque é desejo do outro, do absolutamente outro. Levinas sustenta a tese da transcendência: a abertura ao outro que é um ser humano e a abertura ao Outro que é o infinito. Nós somos seres para o infinito e a transcendência dá o caráter de inviolabilidade, ou seja, o outro é sagrado porque é infinito. A transcendência é a abertura ao outro que vai até o infinito, porque só o infinito pode dar sentido. A responsabilidade pelo outro é a base da moral que se orienta pelo desejo do infinito. Sustenta a necessidade de buscar a saída de si mesmo indo ao encontro do outro, de abrir-se ao outro, pois o sujeito não encontra em si toda a significação.

A ética da alteridade deve ser instaurada a partir da infinitude do infinito. Esta é a sua base, a qual Levinas chama de desmedida, que significa pensar além do que é pensado. O sujeito que excede a existência é puro desejo, é a idéia do infinito, o mais contido no menos; “[...] o desejo não pode ser satisfeito, ele se alimenta de si mesmo e aumenta com a sua satisfação” (LEVINAS, 2000, p. 78). Por isso,

O Desejo do Outro – a socialidade – nasce num ser que não carece de nada ou, mais exatamente, nasce para além de tudo o que lhe pode faltar ou satisfazê-lo. [...] O Desejável não preenche meu Desejo, mas aprofunda-o, alimentando-me, de alguma forma, de novas fomes (LEVINAS, 1996, p. 56).

Na relação com o outro não existe saber, somente desejo. Mas é um “desejo insaciável, não porque corresponde a uma fome infinita, mas porque não é apelo de alimento” (LEVINAS, 1980, p. 50). O desejo do infinito nunca será satisfeito, ele é a insatisfação completa. O desejo é considerado a medida, a infinitude do infinito, é o que garante a instauração do infinito no rosto, o que torna o rosto do outro inapreensível. O rosto, que é um outro modo de ser do sujeito, é manifestação do desejo.

O homem é um ser pleno de desejo, imediatamente voltado ao desejável, mas também, consciência e sinceridade. O mundo é repleto de possibilidades de satisfação.

Porém, esse desejo não se satisfaz em um mundo cheio de coisas para usufruir, mas na necessidade de buscar os outros. Levinas identifica o desejo do outro com a socialidade. O homem existe em relação às coisas e em relação aos outros. O desejo do outro é o movimento fundamental que dá orientação e sentido. É para a alteridade que o desejo se move. Ele desenvolve esta análise no livro *Humanismo do Outro Homem*, onde ele afirma que no desejo o eu põe-se em movimento para o outro (LEVINAS, 1996, p. 56). Em outra obra, *Da Existência ao Existente* Levinas diz que: “Ser no mundo é a própria possibilidade do desejo” (LEVINAS, 1998, p. 49), e a satisfação é um retorno a si mesmo. Nessa perspectiva, podemos dizer que a relação com o infinito não se dá no âmbito do saber, mas no do desejo.

O desejo do outro nasce para além de tudo que possa satisfazê-lo, é um desejo que não acaba. É a presença do infinito em um ato finito. “É isto o desejo: queimar de um fogo diverso que o da necessidade que a saturação apaga, pensar além daquilo que se pensa. Por causa desse excesso inassimilável, por causa deste além, chamamos a relação que une o Eu a Outro de idéia do infinito” (LEVINAS, 1993, p. 62). A idéia do infinito não é como se fosse uma intencionalidade que se realiza em seu objeto, mas o infinito desconcerta a intencionalidade. “A idéia do Infinito é Desejo” (LEVINAS, 1993, p. 62), desejo do outro que compromete a identificação do eu consigo mesmo. É para a alteridade que o desejo se move. “O desejo do outro, que nós vivemos na mais banal experiência social é o movimento fundamental, o elã puro, a orientação absoluta, o sentido” (LEVINAS, 1993, p. 57). No desejo o eu põe-se em movimento para o outro.

Desejo e necessidade são distintos. A necessidade se satisfaz, o desejo não. A necessidade é um vazio da alma e o desejo é uma aspiração pelo desejável. A necessidade pode ser satisfeita pela fruição das coisas do mundo. Mas, “a metafísica deseja o Outro para além das satisfações” (LEVINAS, 1980, p. 22). Nós desfrutamos das coisas do mundo, mas não podemos desfrutar das pessoas porque o outro não é fruição, mas revelação e acolhimento. O desejo é metafísico, por isso é insaciável. Em *Totalidade e Infinito* Levinas diz que: “o desejo metafísico [...] é desejo que não poderemos satisfazer” (LEVINAS, 1980, p. 22). O desejo pode ser entendido como algo que está sempre por fazer. A necessidade, nascida em mim, tende à satisfação e renasce após cada satisfação, cavando

novo vazio para nova satisfação. O desejo não parte do sujeito, mas vem do outro, do seu infinito.

O desejo é, de fato, relação ao outro, a quem é incontido, a quem deborda [...]. O desejo é alimentado com mais desejo e assim cria mais desejo. Esta impossibilidade de apaziguamento se deve ao infinito [...]. É o infinitamente distante que, aproximando-se não se torna finito, mas se dá em sua infinitude e por isso não encurta, mas aumenta a distância, abrindo à infinição, alimentando o desejo com a infinição (SUSIN, 1949, p. 266).

O natural no ser humano é ser transcendente: ele deseja sempre mais, tem uma tendência a sair de si e buscar aquela plenitude que não tem (em si), vai além dos limites dos sistemas para afirmar sua individualidade. Transcender é sair de si, buscar além. A transcendência é uma dimensão de infinito que nunca se consegue alcançar. Transcender, sair de si, buscar além, esse é o desejo. Esse desejo tem uma dimensão de infinito porque é inalcançável. Então, o que o homem deseja? Deseja o absoluto, o absolutamente outro. Em *Totalidade e Infinito*, a esse respeito, lê-se:

O Outro metafisicamente desejado não é “outro” como o pão que como, como o país em que habito, como a paisagem que contemplo, como, por vezes, eu para mim próprio, este “eu”, esse “outro”. Dessas realidades, posso “alimentar-me” e, em grande medida, satisfazer-me, como se elas simplesmente me tivessem faltado. Por isso mesmo, a sua alteridade incorpora-se na minha identidade de pensante ou de possuidor. O desejo metafísico tende para uma *coisa inteiramente diversa*, para o *absolutamente outro* (LEVINAS, 1980, p. 21).

Para Levinas, a idéia do infinito consiste em pensar mais do que aquilo que é pensado. “O eu, em relação com o infinito, é uma impossibilidade de deter sua marcha para frente, impossibilidade de desertar do seu posto” (LEVINAS, 1993, p. 22). É não mais poder furtar-se à responsabilidade, pelo contrário, quanto mais se assume esta responsabilidade, mais se torna responsável.

O desejo faz parte do ser humano, a natureza nos impele a desejar e este impulso está ligado à liberdade. É uma experiência bem humana porque a vida nos faz sempre querer mais. O desejo caracteriza uma dimensão de plenitude que está fora de nós, é desejo de completude, de felicidade, desejo sempre insaciável que nos transforma em sujeitos desejanter. Tem relação com os anseios da humanidade: felicidade, justiça, paz e tudo o mais.

2. 3. 4 O infinito

A noção kantiana do infinito põe-se como um ideal da razão, como a projeção das suas exigências num além como o acabamento ideal do que se dá como inacabado, sem que o inacabado se confronte com uma experiência privilegiada do infinito, sem que ele tire dessa confrontação os limites da sua finitude (LEVINAS, 1980, p. 175).

Kant, seguindo o modelo cartesiano, compreende o infinito como uma idéia. Sendo assim, só o conceito capta o infinito ou a idéia de infinito. Assim, o homem, aparentemente finito, é dotado, pela razão, de uma estrutura aberta para o infinito, para as idéias. Mas, embora Kant tende a definir o infinito pelo conceito, e embora ele não tenha feito dessa experiência um elemento de sua filosofia, ele não pode deixar de reconhecer que uma certa experiência do infinito é impossível: a existência de Deus é indemonstrável pela razão.

Kant se aproxima de Levinas ao reconhecer que o conhecimento do Infinito é impossível pela razão porque o infinito supera o conceito, por isso Deus escapa a qualquer conceito. Levinas considera que realmente Deus escapa a qualquer conceito, assim como o outro, e que o conhecimento do Infinito é impossível pela razão. O Infinito, na verdade, é uma experiência, é uma vivência emergente da dimensão metafísica do ser humano. A experiência do Infinito é correlativa à experiência da alteridade.

Para Levinas, o homem é para além do ser, na relação com o outro ao infinito. A subjetividade é constituída pelo outro, isto é, o homem é em relação ao outro. É a alteridade que anima a subjetividade. A idéia do infinito, que provém do outro, já está na relação; ela é a própria relação social. Levinas entende a idéia do infinito como exterioridade: origina-se de fora de mim, desde o exterior, e vem a mim posta por outro. O outro relaciona-se acima do ser, como infinito.

A idéia do infinito não parte, pois, de Mim, nem de uma necessidade do Eu que avalie exatamente os seus vazios. Nela o movimento parte do pensado, e não do pensador. É o único conhecimento que apresenta esta inversão – conhecimento sem *a priori*. [...] O Infinito não é “objeto” de um conhecimento – o que o reduziria à medida do olhar que contempla – mas o desejável, o que suscita o Desejo, isto é, o que é abordável por um pensamento que a todo instante *pensa mais do que pensa*. (LEVINAS, 1980, p. 49).

Aqui nós podemos ver que Levinas pensa exatamente ao contrário de Kant. Em Kant dá-se a inversão, ou seja, tudo parte do pensador (do sujeito) e não do pensado. O sujeito, pela sua razão, utilizando categorias *a priori* é o agente do conhecimento e da moralidade. Para Kant, tudo é reduzido à medida do olhar de quem contempla, enquanto para Levinas o Infinito escapa ao olhar de quem o contempla. Levinas afirma em *Totalidade e Infinito* que a noção kantiana do infinito põe-se como um ideal da razão.

Para Levinas, a idéia do infinito se explica pela idéia de alteridade. Esta idéia não é propriedade do sujeito, mas é uma idéia que se revela, ela é debordamento: nela o pensado ultrapassa o pensamento, o *ideatum* é maior do que a idéia, é o mais no menos. A idéia do infinito, mais que pensamento, é desejo. Enquanto o pensamento iguala, o desejo põe numa relação que deborda. É pensar algo a mais do que o pensamento possa conter. Conforme Levinas,

É preciso indicar desde já os termos que exprimirão a desformalização ou a concretização desta noção, totalmente vazia na aparência, que é a idéia do infinito. O infinito no finito, o mais no menos que se realiza pela idéia do Infinito, produz-se como Desejo. Não como um Desejo que a posse do Desejável apazigua, mas como o Desejo do Infinito que o desejável suscita, em vez de satisfazer. Desejo perfeitamente desinteressado – bondade (LEVINAS, 1980, p. 37).

A relação com o infinito é relação de desejo. O desejo metafísico é um movimento que parte para fora de si, para um além. E conforme Levinas, ele tem uma outra intenção: deseja o que está para além de tudo o que pode simplesmente completá-lo. É desejo para além da fome que se satisfaz, da sede que se mata. “Desejo insaciável, não porque corresponde a uma fome infinita, mas porque não é apelo de alimento. Desejo que é insaciável, não pelo fato da nossa finitude, mas como desejo absoluto” (LEVINAS, 1980, p. 50). Desejo sem satisfação, para quem a alteridade tem um sentido: alteridade de Outrem, como a do Altíssimo, não como o céu, mas o invisível. “A própria dimensão da altura é aberta pelo desejo metafísico” (LEVINAS, 1980, p. 22). Na exigência ética existe um infinito porque ela é insaciável.

Para entender o que é o infinito, Levinas, num primeiro momento, aceita a idéia cartesiana⁷¹, isto é, de que não temos o infinito a partir de nós, porque o que esta idéia tem em vista, é infinitamente maior do que o próprio ato de pensar, ou seja, o pensamento não pode ter produzido algo que o ultrapassa, seria necessário que esse algo tivesse sido posto em nós, pois a razão, por ser finita, não pode pensar o infinito. Logo, teríamos que admitir que existe um ser infinito que pôs em nós a idéia do infinito. Mas Levinas logo se afasta de Descartes, pois há uma grande diferença entre as suas teorias, que deve ser considerada: para Descartes o infinito é uma idéia e para Levinas ele é uma experiência.

Para Levinas, a idéia do infinito é uma experiência, que ele chama de experiência privilegiada do infinito. A idéia do infinito não é uma reminiscência, não é contemplação, mas relação com a exterioridade do outro, ela é uma experiência relacional, não tem o caráter de uma abstração de algo que se oferece, mas é conquista do outro sobre a eguidade do Eu. Ele também associa a idéia do infinito a uma desmedida: pensar além do que é pensado (MELO, 2003, p. 115), ou seja, a infinitude do infinito que é a base sobre a qual a ética da alteridade deve ser construída. Para ele o infinito é o desejável, aquilo que suscita o desejo, isto é, o que pode ser abordado por um pensamento que a todo instante pensa mais do que pensa.

O infinito não é objeto de um conhecimento [...], mas o desejável, o que suscita o Desejo, isto é, o que é abordável por um pensamento que a todo o instante *pensa mais do que pensa*. O infinito não é por isso um objeto imenso, que ultrapassa os horizontes do olhar. É o desejo que mede a infinidade do infinito, porque ele constitui a medida pela própria impossibilidade de medida. A desmedida medida pelo desejo é rosto (LEVINAS, 1980, p. 49).

O pensamento de Levinas está sob o signo da transcendência, isto é, desejo de sempre mais, tendência a sair de si, buscar a plenitude, a completude. A transcendência é uma busca do outro, do além; uma dimensão de infinito que nunca se consegue alcançar, pois não podemos conhecer verdadeiramente o outro, porque é enigma, é mistério. O outro, que vem desde o além, ao passar pelo ser, deixa seu vestígio. É no vestígio que reside a significação e a transcendência. O homem não pertence ao mundo e não pertence a si

⁷¹ “Parto de la idea cartesiana del Infinito, donde el *ideatum* de esta idea, es decir, eso a lo que esa idea apunta, es infinitamente mayor que el acto mismo por el cual lo pensamos” (LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Madrid: Gráficas Rogar, 2000, p. 77).

mesmo. Ele é abertura ao além, vestígio de uma alteridade infinita que se revela no face a face. O homem significa mais pela sua vocação que pelo seu ser.

A transcendência é a abertura ao outro que vai até o infinito, porque só o infinito pode dar sentido. O infinito ganha significado a partir da responsabilidade para com o outro, de um para o outro, de um sujeito que sofre por todos. Ninguém pode dizer em nenhum momento, que tenha cumprido todo o dever, pois sempre há uma abertura para além do que se delimita, esta é a manifestação do infinito.

Para Levinas, o homem é um ser pleno de infinito desejo que se volta para a necessidade de buscar os outros. A idéia do infinito se produz na relação do Mesmo com o Outro, pois acredita que o particular e o pessoal interferem no campo em que se verifica a produção do infinito. O desejo do outro nasce para além de tudo que possa satisfazê-lo, desejo de algo que vem de fora, este é o movimento fundamental, o sentido. A relação que une o Eu ao Outro, Levinas a chama de idéia do infinito, porque “a idéia do infinito implica um pensamento do Desigual” (LEVINAS, 2000, p. 77). Ele associa a idéia do infinito à metafísica, que se manifesta nas noções de desejo e responsabilidade, que são sempre desejo do infinito e responsabilidade infinita. O infinito é o próprio de um ser transcendente que, enquanto transcende o infinito, é o absolutamente outro.

CONCLUSÃO

Esta pesquisa tem a pretensão de comprovar a hipótese de estudo por nós elaborada, a respeito da possibilidade ou da impossibilidade de haver um diálogo entre dois modelos de moral supostamente contraditórios como Autonomia e Alteridade, desenvolvidos por Kant e Levinas, para se pensar uma nova ética. Ao longo de nossa análise ficou claro que, mesmo na aparente e real divergência dessas duas filosofias há alguns pontos de conexão que consideramos pertinente expor e desenvolver como forma de diálogo possível entre os dois filósofos.

A questão que se coloca é a de confrontar duas perspectivas filosóficas sobre a fundamentação da moral, para avaliar as condições de diálogo que possibilitem reconsiderar algumas contribuições de ambas as perspectivas na consecução de uma ética em que autonomia e alteridade não sejam irreconciliáveis, mas complementares. Ambas categorias remetem por um lado à exterioridade que julga qualquer autonomia e invalida o sentido absoluto -racional- da autonomia, tal como Levinas a concebe, ou ao critério de discernimento -ético- da verdadeira autonomia, que reafirma o sentido do sujeito ético, como pensa Kant.

A tarefa principal neste trabalho de pesquisa consistiu em analisar o sujeito kantiano a partir da constituição de sua epistemologia, isto é, de seu modo de conhecer, para ver como ele evoluiu para a ontologia, ou seja, seu modo de ser, para daí derivar a autonomia pela qual está pautada sua ética. Começamos o estudo de Kant pelo sujeito, pois toda sua filosofia se baseia no sujeito transcendental, nos conceitos *a priori* da razão, sendo a ética uma dedução desse modelo de sujeito. Fizemos um estudo comparativo entre o sujeito transcendental de Kant e o sujeito levinasiano, sendo o segundo considerado a partir da alteridade que o compromete como sujeito responsável pelo seu próximo, da qual deriva sua

ética, e constitui a própria estrutura de determinação da vida humana, considerada em profundidade. A estrutura metodológica de nossa pesquisa colocando em paralelo as principais categorias dos dois autores possibilitou estabelecer uma relação de contraste e similaridade entre eles. Na relação de contraste a filosofia de Levinas inverte os princípios filosóficos de Kant sobre o sujeito. Para mostrar a diferença, ou inversão, que ele faz a respeito da ética kantiana, ele pensa primeiro a alteridade para depois pensar a ética para, por fim, constituir a subjetividade. A Ética levinasiana é a constituição metafísica do sujeito, a alteridade é a condição de possibilidade dessa subjetividade, por isso a subjetividade em Levinas, não é o momento de partida, mas o de chegada, pois o sujeito se constitui a partir da alteridade, que é anterior.

A conclusão a que chegamos a partir desse estudo, é que, embora haja divergências evidentes e irreconciliáveis entre as duas perspectivas filosóficas, há possibilidade de construir pontes de diálogo filosófico entre elas. A nossa pesquisa mostrou que os pontos de diálogo entre as duas filosofias se concentram em alguns conceitos básicos que aproximam os dois pensadores e outros que os distanciam. Dentre os conceitos básicos que possibilitam estabelecer um diálogo, e que podem contribuir para redesenhar uma nova perspectiva de fundamentação para a ética podemos destacar sinteticamente o conceito de dignidade.

Nesta conclusão apresentaremos de forma resumida uma síntese dos principais pontos de divergência dos dois autores para, a seguir, mostrar que a dimensão da socialidade e da dignidade do ser humano, presentes nas máximas kantianas, e a categoria levinasiana da alteridade, são categorias filosóficas que possibilitam o almejado diálogo. Elas, ao final das contas, resultam numa só: o humano como critério ético definitivo.

1. A perspectiva ontológica do ser ou a metafísica da alteridade?

A construção da metafísica levinasiana parte da crítica à ontologia que se afirma como fundamento da verdade. Para ele, a metafísica deve preceder a ontologia porque a ontologia não é uma relação com o outro, mas a redução do Outro ao Mesmo.

Levinas contesta a afirmação kantiana do primado da ontologia sobre a ética e do primado do conceito sobre o individual. Para ele a ontologia afirma o primado da liberdade com respeito à ética. Ele considera que esta noção de liberdade é a consagração do Mesmo e a justificação do extermínio de toda alteridade. Se a ontologia, como filosofia primeira,

não questiona o Mesmo, então ela é uma filosofia da injustiça e do poder que leva fatalmente à dominação imperialista e à tirania. Para Levinas, colocar a ontologia antes da metafísica, a liberdade antes da justiça, é um movimento no Mesmo, anterior à obrigação para com o Outro.

A metafísica, para Kant, é o estudo das condições de possibilidade de todo o conhecimento humano e de toda a experiência humana possíveis, estuda as condições universais e necessárias da objetividade em geral, as maneiras pelas quais o sujeito, ou a razão teórica, põe a realidade, estabelece os objetos do conhecimento e da experiência, estabelece os conceitos e, enfim, é o conhecimento do modo como os seres humanos, enquanto expressões do Sujeito Transcendental definem e estabelecem realidades. Para Levinas, pensar o outro pelo conceito não é metafísica, mas uma forma de negá-lo. Não se pode conceituar o outro sob pena de torná-lo nada. Metafísica, para ele, é a ética, é o respeito ao outro, e não tematização e conceitualização. Estas não são relações de paz com o outro, mas relações de supressão, de posseção do outro.

A objetivação e a posse das coisas leva à satisfação das necessidades e ao cumprimento das exigências básicas do viver no mundo. *Ontologia* é esse complexo exercício de posse, de exploração, de objetivação, de conhecimento e constituição do mundo, mas que nem sempre garante a todos o acesso àquilo que cumpre a função de manter a vida. A abundância de uns pode significar a carência ou a pobreza de outros, a quem lhes é negado o acesso ao necessário para a manutenção e reprodução da vida. É nessas situações de assimetria, segundo Levinas, que a ética se inscreve, a fim de promover limites ao “meu poder de poder” (LEVINAS, 1980, p. 176). Para ele, a relação ontológica entre os seres humanos é uma relação de redução do outro à posse, objetivação, exploração e egoísmo que tudo pretende agarrar e fazer seu. Por isso, segundo Levinas, a ontologia traduz uma filosofia do poder e da violência, ou ainda, a dominação imperialista, a tirania e o poder do Estado. Ela só pode relacionar-se com o outro neutralizando-o, e na medida em que o neutraliza, ela pode compreendê-lo e abarcá-lo pela razão. Mas Levinas defende que o outro não pode ser tematizado: não sou eu quem decide como o outro é, é ele que vai me revelar o que ele é. O outro não pode ser reduzido porque constantemente se revela, e o Eu vai ter que acolher esta revelação. Esta é a metafísica, a atitude ética de respeito e acolhimento.

A crítica de Levinas consiste na idéia de que Outrem não é redutível ao Eu e a seus pensamentos, porque é transcendente, o que indica a propriedade de ultrapassar a si próprio, fruto de seu desejo de exterioridade. Quando o outro é explicado pelo sistema, ele tem sua alteridade negada. Possuir o outro é “matá-lo”. É esse o seu ponto central: a negação da primazia da ontologia sobre a metafísica.

A partir da crítica de Levinas, podemos entender porque a originalidade da filosofia é vista como ética e não mais como ontologia: porque o que está em jogo, desde o início, não é um desejo de compreender o ser das coisas, mas sim uma relação fundamental com o outro. A ontologia reduz o ser a conceito, a existência a logos, a alteridade a razão. A ontologia procura os fundamentos do ser no logos, reduzindo-o a uma compreensão ontológica da existência. Essa redução supõe uma aniquilação da metafísica que é abertura, separação, diferença, alteridade, ou seja, de outro modo que ser.

2. O sujeito transcendental de Kant ou a subjetividade-alteridade de Levinas?

Kant, indagando sobre o que é a própria razão e sobre a sua capacidade ou não de conhecer a realidade, chega à conclusão que o conhecimento dá-se pelo sujeito, que não é uma subjetividade pessoal, este ou aquele indivíduo, mas é uma razão pura universal pela sua estrutura, a mesma para todos os seres humanos em todos os tempos e lugares, ou seja, um sujeito transcendental. A racionalidade é a essência desse sujeito; o que há de absolutamente necessário e de universal no conhecimento provém da razão e das suas estruturas próprias, que se apresentam como condições *a priori*, transcendentais, do conhecimento. O sujeito transcendental é racional porque ele tem os *a priori* da razão e se identifica com o entendimento que está estruturado pelas categorias do esquematismo transcendental, os conceitos puros do entendimento.

O entendimento encontra-se estruturado pelas categorias, que Kant considera fundamentais, como puros conceitos *a priori* do entendimento, porque não se pode pensar sem eles e sem os princípios que deles derivam. O que nosso conhecimento pode atingir é um conjunto de fenômenos, estruturados com a ajuda das formas *a priori* da sensibilidade, das categorias e dos princípios que delas derivam. Esse conjunto identifica-se com a natureza, considerada como a totalidade estruturada dos fenômenos, aos quais o entendimento impõe as suas leis *a priori*.

Segundo a teoria de Levinas, a lógica do ser no mundo consiste em que há um “eu” separado, retirado, recolhido em sua morada, que originariamente vive de fruição das coisas do mundo, mas que, por outro lado, esse eu se desloca e constitui o mundo onde se situa sua morada e onde ele se move. Mas a realidade é que não há apenas um eu, mas muitos “eus” que se movem no mundo e o compartilham.

Esta realidade leva Levinas a propor uma metafísica fundada na experiência concreta do outro, que é um ser que, ao mesmo tempo em que tem necessidades reais como fome e frio, brilha em seu rosto toda a dignidade da humanidade. Esta é uma experiência anterior à liberdade, como capacidade de eleger, na qual todo o egoísmo da subjetividade está colocado em jogo. É a construção de um projeto que não está apoiado na universalidade da razão nem na objetividade da totalidade, mas na interpelação do outro. A raiz dessa metafísica se encontra na compreensão do ser que não cabe em si mesmo, do ser que se torna transcendente no fato de ser um existente enredado pela realidade. Para entrar nessa concepção de metafísica é necessário evadir-se do conceito de ser e despertar para uma nova realidade, a realidade do existente que foge do radicalismo do mesmo, ou seja, o fato do eu ser si mesmo.

O sujeito levinasiano é para-o-outro, caracteriza-se por uma infinita responsabilidade da qual ninguém pode livrá-lo. Daí pode-se dizer que o sujeito levinasiano é uma força na passividade, um poder de substituir, uma condenação que o coloca na difícil busca da liberdade. Sua tarefa é responder ao outro, de quem chega mesmo a tornar-se totalmente responsável. A condição da subjetividade é a condição de refém, explicada pela passividade para além da identidade do Mesmo. Pela passividade da substituição tem-se uma abertura capaz de ultrapassar a essência do Ser, é uma transcendência, pois ela ultrapassa o primado da totalidade. Mover-se no mundo e possuir o mundo como seu é tornar concreto o modo de ser “do viver de... e fruir no mundo com gozo”. O eu que se move no mundo possuindo e constituindo-o como seu mundo, é um ser humano que se encontra separado e liberto.

3. A divergência no fundamento da ética: a razão para Kant, o outro para Levinas.

A ética é a dimensão constitutiva do sujeito, tanto em Kant como em Levinas, porém com fundamentos diferentes. Para Kant, o fundamento da ética repousa exclusivamente na razão, no eu, que descobre a lei moral. O eu é a grande categoria kantiana na medida que o

eu se identifica com o sujeito e o sujeito é transcendental. A moralidade fundada sobre a autonomia da razão realiza sua possibilidade a partir do sujeito que se auto-compreende como razão de todas as suas escolhas e como autodeterminação da lei. Se a razão determina infalivelmente a vontade, ela é imprescindível para se derivar as ações das leis.

Para Levinas, ao contrário, a ética se fundamenta no outro ser humano, que não é aquele que descobre a lei moral, mas é ele mesmo a lei moral, a medida para o agir ético do sujeito. O outro, que se apresenta como alteridade, cobra a minha responsabilidade de respeitá-lo. A minha resposta ao outro já é a própria ética que se faz concreta no encontro com o rosto do outro.

A grande novidade que Levinas proclama é que o sujeito não é a última instância para se entender a realidade. Este é o grande giro ético do pensamento de Levinas: o outro é a nova dimensão, é a partir dele que a moralidade se instaura. O outro como absolutamente outro é uma transcendência anterior a toda razão e ao universal.

4. Os conceitos de autonomia em Kant e alteridade em Levinas e sua importância para a constituição da ética em cada um dos pensadores.

A principal diferença entre os nossos dois pensadores é que Kant fundamenta sua ética nos conceitos transcendentais *a priori* do sujeito, enquanto Levinas fundamentará a subjetividade na relação com a alteridade. A ética é a constituição metafísica do sujeito, a alteridade é a condição de possibilidade da sua subjetividade.

Levinas tem a pretensão de questionar o valor absoluto do símbolo de autonomia tão valorado pela modernidade. A autonomia do sujeito que a modernidade construiu dá uma forte ênfase no modo individualista do sujeito. Por esta perspectiva, muitos consideram que o exercício da autonomia está associado à busca dos próprios interesses. Levinas é sempre contra essa lógica, para ele a relação é de desinteresse, pura gratuidade. A relação entre o Eu e o Outro é o início, o surgimento do sujeito, da razão da filosofia. Esta relação escapa à relação sujeito-objeto e abre uma brecha por onde se implanta a ética como filosofia primeira, sobre a qual poderá erguer-se uma nova filosofia como filosofia do amor.

Kant se preocupou em procurar as estruturas essenciais da vida moral, o que fez, por meio de um método totalmente abstrato, isolando os elementos simples, *a priori*, que são as suas condições necessárias e sem as quais não se poderia falar de moralidade. Ele está persuadido que a moralidade é uma questão de intenção: a consciência moral não aprecia os

nossos atos pelos seus resultados, mas pela máxima que os move, isto é, a intenção que nós temos ao agir. Reportando-se a uma lei posta pela nossa vontade, o respeito implica a consciência de nossa participação no valor da lei, realça a estima que nós podemos ter de nós mesmos e acentua o caráter de nossa dignidade.

Os imperativos categóricos nos prescrevem que atuemos pura e simplesmente em conformidade com a lei. Se a lei caracteriza-se pela universalidade, a fórmula pela qual pode enunciar-se o imperativo categórico é: *Age só segundo a máxima que possas querer ao mesmo tempo que ela seja uma lei universal*. Esta máxima considera apenas a sua fórmula necessária, abstraindo de todo o conteúdo material e de todo ato moral. Para Kant, na moralidade, as máximas das nossas ações, universalizáveis, devem poder constituir uma ordem moral, que ele chama de natureza ética.

Mas não basta, para a moralidade, que a vontade atue em conformidade com as leis, porque é da sua natureza perseguir fins. Segundo Kant, o homem deve ter um fim último, que possua um valor absoluto. Esse fim é o próprio homem, como ser racional, sujeito de todos os fins, que não deve se subordinar a nenhum fim particular. Assim Kant chega à seguinte fórmula: *Age de tal maneira que trates a humanidade, tanto na tua pessoa como na de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como um fim e nunca como um meio*. Com esta fórmula ele afirma o valor absoluto da pessoa, e isto deriva da própria razão.

Dessa forma, a alteridade humana, o Outro, ganha uma importância primordial na filosofia kantiana. Ela designa o homem no que ele tem de mais íntimo, que é a sua união estreita com a lei moral, que é santa porque inviolável, tornando, assim, santa também a humanidade, garantida por uma ordem em que a lei governa. Esta lei não se impõe de forma heterônoma, ela deriva da própria vontade. É o próprio homem quem promulga a legislação universal, por isso ele é um fim em si mesmo. A vontade de todo o ser racional deve ser concebida como uma vontade legisladora universal, pois é na lei que encontramos o nosso *eu*, isto é, como seres racionais nós promulgamos uma legislação à qual estamos sujeitos. Kant enfatiza que, apesar da universalidade dessa lei, ela brota da vontade de todo ser racional, que por isso deve ser considerada como uma vontade legisladora universal.

Ele estabelece, assim, o princípio fundamental da moralidade, tal como ele a concebe: a autonomia. Este princípio estabelece que entre a pessoa e a lei moral há uma relação de obediência à lei justificada pelo motivo de ser o seu autor e isto, para Kant, é uma

forma de manifestar a liberdade. A noção de autonomia é a única que pode definir o verdadeiro princípio da vida moral. O princípio supremo do dever é o princípio da autonomia da vontade e a moralidade é a relação das ações com a autonomia da vontade.

Para Kant, na moralidade, as máximas das nossas ações devem poder constituir uma ordem moral. Olhando sob a ótica de Levinas, pode-se pressupor que as máximas, embora elas definam que o sujeito é quem deve decidir seu agir, elas só podem ser consideradas universais a partir dos outros, exteriores ao sujeito. O sujeito reconhece a máxima e ao reconhecê-la, aplica-a como lei moral, se ela tiver as condições de necessidade e universalidade. Mas não é o sujeito quem determina se uma máxima é universal ou não; quem dá essa condição é o outro. Como a universalidade da máxima não é um *a priori* da razão, a razão do sujeito descobre, ou não, se existe universalidade numa máxima moral. Mas se ela existe, ela é sempre correlativa ao Outro.

Na tentativa de fazer uma interpretação que aproxime a autonomia da alteridade, aparece aqui, pois, o principal ponto de conexão em que o absolutismo da autonomia de Kant deixa de ser tal, pois a universalidade da lei moral, ou seja, a universalidade das máximas depende essencialmente do outro. Ela não pode ser mera dedução racional, a razão opera como reconhecimento da validade universal da máxima, porém essa validade é dada por uma exterioridade, a alteridade do outro. Não é a razão do sujeito que determina se uma máxima moral é universal ou não, ela só reconhece a universalidade, mas não a institui. Quem institui o valor da universalidade é o Outro.

Neste sentido, a alteridade humana é o critério de universalidade das máximas morais, pois uma máxima só pode ser universal quando aplicada para todos os sujeitos. Se uma máxima moral não respeitar a alteridade do outro ela não poderá ser considerada lei universal, daí que a lei universal das máximas morais não é um *a priori* do sujeito transcendental, mas depende do outro. As leis morais, os preceitos, só podem ser morais se respeitarem os outros. Se em algum ponto de sua aplicabilidade vierem a agredir ou diminuir a alteridade do outro, imediatamente eles deixam de ser leis morais ou preceitos éticos. A validade ou a invalidação da lei moral e dos preceitos passa a depender não do sujeito transcendental nem do imperativo categórico, mas da alteridade do outro.

5. Sobre o sentido da dignidade humana

Nesta altura da nossa conclusão tentaremos desenvolver os pontos de conexão constatados pela análise feita até aqui, e que vem de encontro à tese levantada a respeito da possibilidade de haver diálogo entre Kant e Levinas, dois pensadores com teorias, aparentemente contraditórias, a respeito da ética.

a) Acreditamos não nos enganar ao afirmar que a possibilidade de diálogo entre Kant e Levinas se torna bastante clara e tranqüila na questão que se refere ao respeito e à dignidade do ser humano. Sobre o conceito de dignidade pode-se afirmar que este é um dos conceitos básicos que vincularam a autonomia e a alteridade, ou seja, Kant e Levinas. Cada um dos dois autores define e entende de forma diferente o conceito de dignidade humana e, contudo, ambos almejam o mesmo sentido: o humano como critério ético definitivo.

Para Kant, no reino dos fins tudo tem ou um preço ou uma dignidade (KANT, 2005, p. 77). Ao afirmar isso, ele está dando o sentido mais importante porque o preço é o valor que o sujeito coloca nas coisas, mas a dignidade é o valor que a pessoa tem por si mesma. Quando uma coisa está acima de todo o preço e, por isso não permite equivalente, então ela tem dignidade. Este conceito é fundamental para se estabelecer as conexões de convergência e divergência entre Kant e Levinas, no que diz respeito aos conceitos de autonomia e alteridade.

Para Kant a dignidade é prévia ao preço, ou seja, pertence ao reino dos fins porque só o ser humano é um fim em si mesmo, dado que, aquilo que é condição para algo que seja fim em si mesmo, não tem um preço, mas um valor interno que é a dignidade. Isso significaria que para Kant a dignidade é um valor anterior à liberdade, o sujeito só é moralmente livre se respeita a dignidade do outro, que é um fim em si mesmo. A dignidade do outro é prévia ao julgamento, ela está dada pelo valor intrínseco que tem antes que o sujeito possa dar algum valor.

A dignidade, para Kant, ao ser vinculada ao reino dos fins, escapa da lógica dos conceitos *a priori* da razão transcendental. A dignidade só pode ser identificada como tal a partir do outro. É a alteridade respeitada e potencializada que determina quando a dignidade está vigente. Dizer que dignidade pertence ao reino dos fins significa que o valor do que seja digno é definido pelo outro. A alteridade do outro é que delimita o que é digno ou não. O sujeito reconhece essa dignidade, porém o seu valor é instituído pela alteridade do outro.

A liberdade, em Kant, se desenvolve como obediência à lei moral, porém essa lei é moral quando respeita a dignidade do outro como um fim em si mesmo. O valor da dignidade, enquanto valor moral, não depende da dedução transcendental do sujeito nem do imperativo moral da sua consciência, mas da alteridade do outro. Sendo assim, a liberdade, enquanto obediência à lei moral significaria respeito ao outro, ou seja, obediência à alteridade do outro.

Paradoxalmente, e a partir do próprio argumento de Kant chegamos a uma espécie de contradição performativa onde a autonomia da consciência moral depende do respeito da dignidade humana e, como consequência, o exercício da liberdade se identifica com o respeito ou “obediência” ao outro. A alteridade humana se infiltra, através da dignidade como fim último que só pode ser definido como tal a partir da alteridade do outro, no valor absoluto da autonomia que desta forma fica dependente como tal da alteridade.

Para Levinas a dignidade é reconhecimento do outro, mas o outro não pode ser uma alteridade que oprime e submete o sujeito, nesse caso a dignidade do sujeito é seu próprio critério moral para se opor à vontade do outro quando essa vontade é uma vontade dominadora que nega a sua dignidade. A alteridade, enquanto obediência ao outro, não pode ser um absoluto, principalmente quando ela desrespeita a dignidade do sujeito, que é sua alteridade. Deste modo a alteridade não pode ser considerada um absoluto independente do sujeito, pois a dignidade como fim último exige que o sujeito, a sua alteridade, seja respeitado como valor ético absoluto. A dignidade humana passa a vigorar como um critério ético que remete à alteridade e ao sujeito evitando tanto o absolutismo da autonomia como a tirania do outro. A dignidade, como princípio da alteridade para Levinas, deriva da irredutibilidade do outro ao eu. A idéia de infinito é precisamente o que expressa a impossibilidade de encontrar um conceito que possa amordaçar a alteridade do outro. O outro é precisamente o que não se pode neutralizar em um conteúdo conceitual. Nesta perspectiva, o nosso diálogo possível entre Kant e Levinas, tem no conceito de dignidade humana a sua concentração.

b) Outro ponto de conexão que aproxima os nossos pensadores diz respeito à dimensão da socialidade, como elemento constitutivo da ética em ambos os pensadores. A ética kantiana tem um caráter individualista, em sua partida, ou seja, inicia a partir do

indivíduo pela questão da liberdade da vontade. No entanto, Kant demonstra nos imperativos categóricos que a ética é uma construção coletiva. Esses imperativos têm um caráter social porque levantam a questão da universalidade. Kant parte do indivíduo para mostrar que para viver em sociedade moralmente, seria bom que todos agissem conforme o dever. “De fato somos membros legislantes de um reino moral possível pela liberdade, representado pela razão prática para o nosso respeito” (KANT, 2003, p. 289).

O sujeito submete-se à lei universal que o desapropria de si mesmo como ser particular para o instaurar como pessoa. A lei moral traz a capacidade de cada um se libertar de si mesmo em prol da sociedade para ser derradeiramente livre. A singularidade da pessoa é secundária em relação à submissão a lei. É a partir da lei que reconheço o outro e o respeito mútuo que as pessoas têm umas pelas outras provém da sua submissão comum à lei. A dimensão da socialidade, em Kant, está contida nos imperativos categóricos: 1- “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”⁷². 2 - “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”⁷³. Segue daí que todo ser racional, como fim em si mesmo, deve poder considerar-se como legislador de todas as leis, ao mesmo tempo em que está submetido a elas. Sua dignidade decorre do fato de tomar suas máximas do ponto de vista dele próprio e, ao mesmo tempo, do ponto de vista de todos os demais seres racionais, ou seja, as outras pessoas, que também são legisladoras universais.

A lei aparece em nós como o princípio do respeito que revela ao homem a sua dignidade fundamental, a de ser legislador universal. A relação que há entre a dignidade humana e o agir moral é que somente o respeito à lei é o impulso que pode dar à ação um valor moral. Somente nossa própria vontade, se agir sob a condição de uma legislação universal, possível por suas máximas, é o objeto do respeito. O que se respeita no outro é a presença da lei moral nele. O respeito caracteriza o ser moral do homem: é preciso agir de

⁷² Na edição alemã lê-se “handle nur nach derjenigen *Maxime*, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde”. (*Grundlegung zur metaphysik der sitten*. Hamburg: PhB, 1962, p. 42). Na edição em português está em KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2005, p.59.

⁷³ Esta máxima, na edição alemã está assim escrita: “Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst”. (*Grundlegung zur metaphysik der sitten*. Hamburg: PhB, 1962, p. 52). Na edição em português está em KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2005, p.69.

tal forma que cada um trate a humanidade, em sua própria pessoa e em todas as pessoas, sempre e ao mesmo tempo, como um fim. Ser um fim em si, ser uma pessoa, significa a condição de possibilidade de todo o conteúdo da teoria moral. O fato dos homens se tratarem mutuamente como fins exige o reconhecimento do universal em cada um.

O sujeito transcendental poderá utilizar-se da razão para discernir quando uma máxima é universal ou não, quando um preceito é moral ou não. O imperativo categórico do sujeito moral poderá ser sua condição de possibilidade do discernimento ético, contudo, uma vez que a validade da máxima moral depende da sua universalização e esta requer que o outro seja respeitado na sua dignidade, a alteridade humana passa a ser o critério ético que valida ou invalida a universalidade da norma moral e das máximas. Conseqüentemente a alteridade se institui como o critério moral da universalidade sem a qual a universalidade não pode ser identificada e os preceitos ou máximas ficariam restritos a mera interpretação subjetiva e não universalizável.

O princípio da virtude é que devemos agir de acordo com uma máxima de fins que promovam a perfeição e a felicidade dos outros. A virtude requer que sejamos movidos por nossa consciência do princípio moral básico. “Kant admite que uma preocupação direta com o bem dos outros tem um papel motivacional imediato da moralidade” (SCHNEEWIND, 2001, p. 573). Para Kant, os homens constroem coletivamente a ética, pois o dever refere-se a todos os membros da sociedade em igual medida. O princípio supremo do dever é o princípio da autonomia da vontade. A moralidade e a humanidade são as únicas que possuem dignidade e “toda a dignidade da humanidade consiste precisamente nessa capacidade de ser legislador universal” (KANT, 2004, p. 70), ao mesmo tempo em que está submetida por essa lei.

Para Levinas, a ética não poderia existir fora da perspectiva da socialidade, ela é a sua base. O outro é o começo de toda relação ética, o outro é o valor absoluto que humaniza o sujeito, incumbindo-o de responsabilidade pelo seu próximo. A vocação do sujeito é amar o outro e acolhê-lo como única lei. A relação eu-outro, sendo uma relação de gratuidade, torna possível a socialidade e o verdadeiro humanismo. A sociabilidade encontra-se no seio da própria relação ética, o que constitui uma nova ordem que se dá na órbita do outro. O sujeito é despertado para a imediatidade do para-o-outro como responsabilidade.

A alteridade está inscrita na concretude existencial de cada sujeito e entre os sujeitos. Toda alteridade gira em torno da responsabilidade irrecusável do eu pelo outro. Eu tenho uma obrigação e um dever de responder; eu sou responsável pela resposta que deve ser dada ao outro. Na base dessa responsabilidade encontra-se a liberdade. O movimento de resposta ao outro é colocar-se na atitude de escuta, isto é pura responsabilidade. Encontramos o sentido dessa liberdade na descoberta de uma autonomia que significa a sua abertura, a sua solidariedade, a sua capacidade de sofrer pelo outro e de obedecer ao apelo que lhe é feito. A liberdade, para Levinas se resume à vocação pelo próximo. O estatuto ético da relação com o outro, como rosto, é a via moral que garante a existência do sujeito investida como liberdade na heteronomia.

Ainda para Levinas, a ética da alteridade protege o ser humano da tentação de reduzir o outro a um dado do conhecimento. No pensamento de Levinas, “a relação do eu com o Outro não é primeiramente conceitualização, porque esta equivale à redução do Outro ao eu, ao Mesmo” (LEVINAS, 1999, p. 36). O conceito, o universal que se põe entre a singularidade do objeto conhecido e o sujeito despoja o indivíduo de sua alteridade.

No contexto de uma sociedade onde a lei e a justiça fazem violência aos fracos, aos deficientes, aos trabalhadores, às mulheres, às minorias raciais e a todos os empobrecidos, a ética da alteridade é uma retórica que fere os ouvidos da justiça cega, é um modo de ser que não se conforma com o direito e a justiça guiados por princípios que são puro interesse. A socialidade, para Levinas, constitui uma nova ordem onde a justiça somente tem sentido se conserva o espírito de gratuidade que anima a idéia de responsabilidade para com os outros.

c) Há ainda mais um ponto de aproximação entre Kant e Levinas, no que diz respeito à questão da alteridade. Esta aparece mais claramente em Kant em passagens de uma extensa série de Notas, em alemão *Bemerkungen*, escritas por Kant e publicadas em 1942 por Lehmann sob o título de *Gesammelte Schriften*. Algumas dessas notas fazem referência a Rousseau e, segundo Schneewind, Kant atribui a ele a “sua conversão a uma atitude nova e permanente sobre a importância de se respeitar a posição moral das pessoas comuns” (SCHNEEWIND, 2001, 532). De acordo com esse autor, Kant teria dito as seguintes palavras a respeito de Rousseau:

Rousseau me colocou no meu devido lugar. Essa superioridade ofuscante se desvanece, eu aprendo a respeitar o homem, e me consideraria mais inútil que o trabalhador comum se não acreditasse que essa observação concederia a todos os demais um valor para restaurar os direitos da humanidade (KANT apud SCHNEEWIND, 2001, p. 532).

Em outra passagem dessas mesmas Notas, Kant também comenta que deve-se eliminar a injustiça antes de ser virtuoso e deixar de lado tudo o que oprime os outros. Segundo ele, ninguém deve oprimir seus semelhantes. Isto nos dá a entender que a dimensão da alteridade está presente nos pensamentos desse grande filósofo.

Já Levinas tem na alteridade o centro de toda a sua filosofia, como foi amplamente demonstrado e, acreditamos, não carece de mais explicações. Apenas é preciso ressaltar que a ética da alteridade é uma filosofia solidária, uma filosofia da abertura ao outro, da acolhida e da hospitalidade, que responsabiliza o eu pelo outro numa relação de respeito. Esta ética, ou seja, a dimensão da alteridade também já está presente em Kant, mesmo que de forma muito incipiente e velada.

Para finalizar, vou me valer de uma reflexão do professor Castor B. Ruiz, na obra *As encruzilhadas do humanismo*, quando ele se refere aos questionamentos sobre o fundamento e o critério último da ética, ele afirma estar certo de que não podemos encontrar um fundamento sólido inamovível que ofereça verdades absolutas, nem valores naturais objetivos, nem princípios éticos que sejam universais e práticos ao mesmo tempo. Contudo, ele acredita ser a alteridade um critério de discernimento ético a partir do qual *deve* pautar-se toda prática humana. Esse dever a que o autor se refere, não é o dever-ser kantiano, nem uma opção do sujeito, mas é um dever “que surge da abertura que o sujeito tem para interagir com o outro e acolher os questionamentos e a riqueza que o outro tem para lhe oferecer” (RUIZ, 2006, p. 218). Como o caminhar da filosofia dirige-se para a verdade, deve voltar-se para o outro. A redescoberta da alteridade, na luz da verdade, deve ser interpretada como a possibilidade de uma ética do infinito articulada sobre o amor e a justiça.

A título de esclarecimento, quero acrescentar que tenho consciência de que, dada a complexidade da temática abordada, pela sua amplitude e também, porque não dizer, pelas dificuldades encontradas por querer trabalhar com dois autores que, reconhecidamente resultam difíceis até para pesquisadores experientes, e mesmo tendo feito uma pesquisa

séria e metodologicamente bem organizada sobre o tema, esta pesquisa deixa em aberto hipóteses sobre a fundamentação da ética em Kant e Levinas, assim como a tentativa de aproximação conceitual entre ambas requereriam um novo projeto. O tema é muito pertinente, amplo e os autores dão um excelente suporte bibliográfico que possibilita o aprofundamento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AQUINO, Marcelo F. de. **Sistema e liberdade**. Revista Síntese, V. 31, n. 101, p. 301 a 331, Belo Horizonte: 2004.

CHALIER, Catherine. **Levinas - a utopia do humanismo**. Tradução de Antônio Hall. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

COSTA, Márcio Luis. **Levinas: uma introdução**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

CRAMPE-CASNABET, Michèle. **Kant: uma revolução filosófica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

DELEUZE, Gilles. **Para ler Kant**. Rio de Janeiro: Livraria F. Alves Editora, 1976.

FABRI, Marcelo. **Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Da existência ao infinito: Ensaio sobre Emmanuel Levinas**. Rio de Janeiro: Ed. PUR – Rio; São Paulo Loyola, 2006.

HARTNACK, Justus. **La teoría Del conocimiento de Kant**. Madrid: Ediciones Cátedra, 1977.

HECK, José. **A liberdade em Kant**. Porto Alegre: Editora Movimento, 1983.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Tradução de Christian V. Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, Immanuel. **Grundlegung zur metaphysik der sitten**. Hamburg: PhB, 1962.

_____. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, 5ª edição.

_____. **Crítica da razão prática**. Edição Bilíngüe. São Paulo: Martins Fontes, 2003. Tradução de Valério Rohden.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2005.

_____. **Kritik der reinen Vernunft**. Hamburg: Felix Meiner, 1956. Philosophische Bibliothek.

_____. **Kritik der praktischen Vernunft**. Hamburg: Felix Meiner, 1959. Philosophische Bibliothek.

_____. **Kant I**. Os pensadores. São Paulo: abril Cultural, 1980.

LÉVINAS, Emmanuel. **Da existência ao existente**. Campinas, SP: Papyrus Editora, 1998.

_____. **De otro modo que ser, o mas allá de la esencia**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987.

_____. **Entre nós**. Ensaios sobre a alteridade. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

_____. **Ética e infinito**. Madrid, Espanha: Gráficas Rogar, 2000.

_____. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

_____. **Transcendência e inteligibilidade**. Tradução de José Freire Colaço. Lisboa: Edições 70, 1991.

_____. **Totalidad y infinito**. Ensayo sobre la exterioridad. Salamanca: Gráficas Verona, 1999.

_____. **Totalidade e infinito**. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1980.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. **Ética e Direito**. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

LOPEZ, Jose Maria Aguilar. **Trascendencia y alteridad** – Estudio sobre E. Levinas. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1992.

MELO, Nélio Vieira de. **A Ética da alteridade em Emmanuel Levinas**. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 2003.

PELIZOLLI, Marcelo. **O eu e a diferença: Husserl e Heidegger**. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 2002.

ROHDEN, Valério. **Interesse da razão e liberdade**. São Paulo: Editora Ática, 1981.

RUIZ, Castor Bartolomé. **As encruzilhadas do humanismo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

_____. **Os labirintos do poder**. Porto Alegre, RS: Escritos Editora, 2004.

SALGADO, Joaquim Carlos. **A idéia de justiça em Kant**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995.

SCHNEEWIND, J. B. **A invenção da autonomia**. Tradução de Magda França Lopes. São Leopoldo: editora Unisinos, 2001.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Sentido e Alteridade**: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 2000.

SUSIN, Luiz Carlos. **O Homem messiânico**. *Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre, RS: EST/Vozes, 1984.

DICIONÁRIOS:

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GAUGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Tradução Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2000.