



Subjetividade Transcendental e Alteridade:

Um estudo sobre a questão do outro em Kant e Levinas

2ª edição revista e ampliada

Evaldo Antonio Kuiava



Subjetividade Transcendental e Alteridade

*Um estudo sobre a questão do outro em
Kant e Levinas*

2ª edição revista e ampliada

Fundação Universidade de Caxias do Sul

Presidente:
Dom José Gislon

Universidade de Caxias do Sul

Reitor:
Gelson Leonardo Rech

Vice-Reitor:
Asdrubal Falavigna

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação:
Everaldo Cescon

Pró-Reitora de Graduação:
Terciane Ângela Luchese

Pró-Reitora de Inovação e Desenvolvimento Tecnológico:
Neide Pessin

Chefe de Gabinete:
Givanildo Garlet

Coordenadora da EDUCS:
Simone Côrte Real Barbieri

Conselho Editorial da EDUCS

André Felipe Streck
Alexandre Cortez Fernandes
Cleide Calgaro – Presidente do Conselho
Everaldo Cescon
Flávia Brocchetto Ramos
Francisco Catelli
Guilherme Brambatti Guzzo
Karen Mello de Mattos Marguti
Márcio Miranda Alves
Matheus de Mesquita Silveira
Simone Côrte Real Barbieri – Secretária
Suzana Maria de Conto
Terciane Ângela Luchese

Comitê Editorial

Alberto Barausse
Università degli Studi del Molise/Itália

Alejandro González-Varas Ibáñez
Universidad de Zaragoza/Espanha

Alexandra Aragão
Universidade de Coimbra/Portugal

Joaquim Pintassilgo
Universidade de Lisboa/Portugal

Jorge Isaac Torres Manrique
Escuela Interdisciplinar de Derechos Fundamentales Praeeminentia Iustitia/Peru

Juan Emmerich
Universidad Nacional de La Plata/Argentina

Ludmilson Abritta Mendes
Universidade Federal de Sergipe/Brasil

Margarita Sgró
Universidad Nacional del Centro/Argentina

Nathália Cristine Viecelli
Chalmers University of Technology/Suécia

Tristan McCowan
University of London/Inglaterra



Evaldo Antonio Kuiava

Subjetividade Transcendental e Alteridade

*Um estudo sobre a questão do outro em
Kant e Levinas*

2ª edição revista e ampliada



© do autor
2ª edição: 2023
Revisão: Ivone Justina Polidoro Franco
Editoração e Capa: Igor Rodrigues de Almeida

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
UCS – BICE – Processamento Técnico

K96s Kuiava, Evaldo Antônio

Subjetividade transcendental e alteridade [recurso eletrônico]
: um estudo sobre a questão do outro em Kant e Levinas /
Evaldo Antônio Kuiava. – 2. ed. rev. e ampl. – Caxias do Sul, RS
: Educs, 2023.

Dados eletrônicos (1 arquivo).

Apresenta bibliografia.

DOI 10.18226/9786558072904

ISBN 978-65-5807-290-4

1. Filosofia. 2. Ética. 3. Outro (Filosofia). 4. Kant, Immanuel,
1724-1804. 5. Levinas, Emmanuel. 1906-1995. I. Título.

CDU 2. ed.: 1

Índice para o catálogo sistemático:

1. Filosofia	1
2. Ética	17
3. Outro (Filosofia)	17.035.1
4. Kant, Immanuel, 1724-1804	1KANT
5. Levinas, Emmanuel, 1906-1995	1LEVINAS

Catalogação na fonte elaborada pela bibliotecária
Ana Guimarães Pereira - CRB 10/1460

Direitos reservados a:



EDUCS – Editora da Universidade de Caxias do Sul
Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 – Bairro Petrópolis – CEP 95070-560 –
Caxias do Sul – RS – Brasil
Ou: Caixa Postal 1352 – CEP 95020-972 – Caxias do Sul – RS – Brasil
Telefone/Telefax: (54) 3218 2100 – Ramais: 2197 e 2281 – DDR (54) 3218 2197
Home Page: www.ucs.br – E-mail: educs@ucs.br

“A aucun moment la tradition philosophique occidentale ne perdait à mes yeux son droit au dernier mot; tout doit, en effet, être exprimé dans sa langue; mais peut-être n’est-elle pas le lieu du premier sens des êtres, le lieu où le sensé commence” (EI 20).

*Aos mais próximos e sempre presentes,
hoje como ontem, os outros.*

ABREVIATURAS

Obras de Kant:

A – *Crítica da Razão Prática*

B – *Crítica da Razão Pura*

BA – *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*

Prol – *Prolegômenos a toda Metafísica Futura*

Obras de Levinas:

AE – *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*

CNI – “La conscience non-intentionnelle”. In: *Entre nous*

DVI – *De Dieu qui vient à l'idée*

EDE – *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*

EE – *De l'existence à l'existant*

EI – *Éthique et Infini*

EN – *Entre nous*

HAH – *Humanisme de l'autre homme*

NP – *Noms propres*

TI – *Totalité et Infini*

TA – *Le temps et l'autre*

TRI – “Transcendance et intelligibilité”. In: *L'Intrigue de l'Infini*

TIPH – *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO/ 10

INTRODUÇÃO/ 15

PARTE I: A ESTRUTURA DA SUBJETIVIDADE KANTIANA E O PROBLEMA DA ALTERIDADE/ 24

1. A SUBJETIVIDADE TEÓRICA/ 28

1.1. O sujeito empírico/ 28

1.1.1. A sensibilidade/ 30

1.1.1.1. O espaço e o tempo como *formas a priori* da sensibilidade/ 37

1.2. O sujeito *transcendental*/ 44

1.2.1. O entendimento/ 51

1.2.2. A *unidade transcendental* de apercepção/ 59

2. A SUBJETIVIDADE TEÓRICA PURA E A ALTERIDADE/ 73

2.1. A intersubjetividade/ 73

2.2. O discurso teórico e a relação intersubjetiva/ 77

3. A SUBJETIVIDADE PRÁTICA/ 90

3.1. O sujeito inteligível/ 90

3.1.1. A razão/ 93

3.1.2. A vontade/ 100

3.1.3. A boa vontade e o dever/ 105

3.1.4. A liberdade/ 111

3.1.5. A lei moral como fato da razão e a liberdade/ 123

3.1.6. Os princípios racionais da ordem moral/ 127

3.1.7. A lei moral fundamental e as suas formulações/ 135

3.1.7.1. A analogia da lei moral com a lei da natureza/ 140

3.1.7.2. A humanidade como um fim em si/ 146

3.1.7.3. A vontade como autolegisladora/ 151

4. A SUBJETIVIDADE PRÁTICA PURA E A ALTERIDADE/ 160

4.1. O outro (alter) como um fim em si mesmo/ 160

4.2. O sentimento moral e a relação ao outro/ 165

4.3. O discurso prático e a relação intersubjetiva/ 169

4.4. O *sensus communis*/ 175

4.5. A transcendência/ 180

PARTE II: LEVINAS E O PROCESSO DE DESTITUIÇÃO DA SUBJETIVIDADE MONOLÓGICA KANTIANA/ 186

1. A IDENTIFICAÇÃO DO EU: PSIQUISMO E SEPARAÇÃO/ 194

1.1. A auto-identificação/ 194

1.2. O viver de.../ 199

1.3. A vida econômica/ 211

1.4. O processo teórico/ 217

2. A *DESTRASCENDENTALIZAÇÃO* DO EU/ 229

2.1. A ideia do infinito/ 229

2.2. A significação do rosto (*visage*) como fundamento da lei moral/ 238

2.3. Rosto e vestígio/ 257

2.4. O imperativo ético: “Tu não matarás”/ 261

3. TRANSCENDÊNCIA ÉTICA E SUBJETIVIDADE/ 271

3.1. O desejo/ 275

3.2. A responsabilidade/ 282

3.3. A substituição/ 285

3.4. Do bem à justiça/ 292

CONSIDERAÇÕES FINAIS/ 297

REFERÊNCIAS/ 305

APRESENTAÇÃO

A obra do professor Evaldo Antonio Kuiava, que vem a público, é fruto do desenvolvimento consistente do pensamento da alteridade no Brasil, bem como das necessárias críticas aos paradigmas de pensamento da modernidade. Neste caso, de um lado, a força da obra crítica de Levinas, como um dos auges do pensamento filosófico mundial; de outro, a importância ética e teórica de um Kant, mas onde se demonstram mais uma vez as grandes insuficiências do pensamento tradicional diante da contemporaneidade. Um debate de fundamentações das mais caras para o saber ocidental, ao que o professor Evaldo faz passar pelos novos crivos éticos e pelas demandas do tempo, já com paradigmas filosóficos não mais idealistas ou apenas especulativos-transcendentais (metafísicos).

Subjetividade transcendental e alteridade, como um estudo sobre a questão do outro em Kant e Levinas, é uma empreitada que começa analisando profundamente a estrutura da subjetividade de modelo kantiano, na dimensão das consequências teóricas e também prática. O que o autor demonstra contundentemente, desde a chave de leitura da alteridade (outro como outro, e as implicações da subjetividade heterônoma – que não é apenas identidade, razão e liberdade), é que no esquema kantiano da subjetividade teórica – que tem como centro essa panaceia que tentou ser o *transcendental*, o “aparelho” gnosiológico do *ego* – aí, a alteridade ainda é escamoteada *tout court*. A saber, a inteligibilidade do humano, o sentido – eis a questão por excelência – todo ele é levado à identidade ou à identificação do *mesmo*, do *idem*, em última instância, dando base à constituição do eu como centro. Neste âmbito, a busca transcendental, o lugar da produção da verdade/realidade/

racionalidade, posta como Eu-subjetividade, ou seja como *consciência*, situa-se na linha cartesiana e na do Iluminismo, onde acompanhamos o “*eu* que amarra todas as experiências” de significação, mesmo quando busca simplesmente estabelecer as “condições de possibilidade *a priori*” de todo conhecimento possível. Eu e outrem, nesse contexto, são efetivados pelo prisma do fenômeno, dado no esquema transcendental, e mesmo no conceito e no sistema, já que aqui se escreverá a totalização megalomaniaca hegeliana.

Mas Kant, à luz de Evaldo e de Levinas, tem a grandeza da subjetividade prática, de um lugar numênico (um ‘em si’ intocado que tripudia da obsessão racionalista), do interesse *prático* subordinando o interesse teórico da razão.¹ As conquistas da ética kantiana não são negadas aqui, mas muito respeitadas a ponto de serem testadas à luz da última palavra em ética hoje: a ética da alteridade. Isto é muito justificável para quem sabe que Filosofia e textos sem hermenêutica e sem contextos são anacrônicos e vazios; aliás, é porque kantianamente ‘não há filosofia que se possa aprender, mas filosofia é filosofar’ que o puro crivo metafísico-idealista e iluminista da modernidade está enterrado, quando muito servindo de ideologia.

Por conseguinte, os grandes limites da subjetividade prática de modelo moderno são apontados aqui, o que significa dizer que mesmo a moral e o imperativo ético kantiano sofrem dos males da subjetividade monológica, fruto das ‘teorias da consciência’. Aqui, a determinação da lei moral é devedora apenas à autonomia do eu, mesmo na comunidade, aliás, comunidade dos *iguais*, dos *mesmos* transcendentais, a saber, do *alter ego*. O que o autor de-

¹ Tema interessante ainda, e que pode ser aproximado da alteridade de forma nova, é do *sublime* em Kant, como choque que joga em direção a elementos imponderáveis e grandiosos da natureza e do humano. Aqui falamos da relação entre ética e estética, o que já extrapola a obra em pauta.

monstra é que tal estrutura de igualação da subjetividade humana, mesmo considerando a intersubjetividade e até justamente por isso, não comporta o choque do outro como diferença – como o *Rosto* extrapolante do outro, conceito chave na investida levinasiana.

Não é negada aqui a atitude de respeito e a ética basilar de Kant; ela é clássica e até visível e necessária minimamente na vida humana.² Mas a constatação é que, se dependermos só dela, não teremos o que segue: uma fundamentação que contemple as novas descobertas em relação ao sujeito, uma instância que seja possível de diálogo com psicanálise e que não ignore o inconsciente, algo que leve em conta as mutações que o indivíduo humano e sua cultura atravessaram e atravessam, algo que repense as pretensões de universalidade, validade pretensamente universal desde os paradigmas do iluminismo e da ontologia ocidental, algo que contemple a questão da ética ambiental e bioética – para o que Kant é absolutamente insuficiente, como demonstrou, por exemplo, Hans Jonas em *Princípio responsabilidade*, bem como a questão das *gerações futuras*, excluídas em última instância da ética kantiana – enfim, algo que não ignore a contemporaneidade e a subjetividade como alteridade (si mesmo como outro), podendo dialogar amplamente com a diferença, temporalidade e historicidade – consubstanciada já nas culturas diversas, além do iluminismo redutor.

Urge, portanto, trazer à tona ainda mais a ética da alteridade, seja na perspectiva do outro homem, seja na do si mesmo como outro. “Desse modo o reconhecimento do outro como absolutamente outrem passa a ser a condição de possibilidade da ação moral e não mais a autonomia da

² Levinas, quando preso pelos nazistas, em meio à grande violação do outro, ao encontrar um cão sófrito com os presos do lugar, pronuncia uma famosa e significativa frase: “O último kantiano na Alemanha”. Em muitos casos de uso do poder, nem uma ética kantiana pode ser vislumbrada.

vontade racional que, por necessidade de universalizar as máximas, considera o outro como portador da humanidade, a saber: como um *fim em si mesmo*” (KUIAVA, 1998).

O que fica explícito é que a crítica de Levinas ao Eu autônomo e ao próprio âmbito ontológico inseparável do *egológico*, crítica tipicamente contemporânea, atinge também a Kant. Nele os últimos limites da razão ainda determinam todas as ações humanas de modo que a *lei moral* está pautada não mais que na liberdade, vontade e autonomia; veja-se que a lei parte da subjetividade e, então, atinge o outro; já para Levinas isto ocultaria a força da heteronomia e da alteridade em que estamos calcados como sujeitos, pois somos sujeitos *falantes*. Antes, algo vem de outrem! Levinas está no contexto da virada linguística, com o detalhe de que leva isto às últimas consequências em termos de subjetividade e linguagem como responsabilidade *originária*. Falar é responder desde a inquietude da alteridade que me habita; isto é, a responsabilidade, que exige a ética como filosofia primeira, não como moral conjugada da razão. O pleiteado é arrojado, mas tem a vantagem de não ser anacrônico, de considerar subjetividade concretas, na diferença, no tempo, no corpo, no sofrer humano. O face a face, o outro, funda a linguagem, pois não viemos do nada ou de formas vazias, mesmo transcendentais.

Nesse contexto dialógico, a palavra do outro é fundamental e não um *parte pris* da objetividade; para tanto, não é *suficiente considerar o outro como fim em si mesmo*; uma razão pura prática tem ouvidos pequenos para a alteridade, a não obedecer (*audere*: ouvir) suficientemente ao imperativo heterônimo da nova ética. A alteridade não vem para confirmar uma estrutura universal, seja a da intersubjetividade, pois esta ainda se pauta na reciprocidade dos iguais, dos proprietários, do que podem legislar, promulgar e beneficiar-se da *paz perpétua*. Por isso, o outro

não é apenas um *alter ego*; trata-se de levar a sério uma inevitável desconstrução e uma reconstrução de inteligibilidade, de sentido, na ética heterônoma; mas para o que querem simplesmente corroborar as conquistas da modernidade passada isso causa espanto.

Questão complementar é que, no veio do transcendental da subjetividade, e mesmo na fundamentação da moral e da subjetividade prática, a transcendência – o que supera o transcendental do conhecimento e da consciência do eu, e que aponta para novos caminhos de compreensão, agora na radicalidade ético-relacional – melhor dito, a exterioridade, reduz-se à imanência. Participação no mesmo gênero, *comunidade de eus*, mais um modo de *ser*, limites óbvios da razão, relação de conhecimento como poder, *síntese da unidade do eu penso*: É todo um discurso da modernidade, que atravessa também Kant, que já quebrou-se há muito tempo, teórica e praticamente.³ É nesse contexto que frutificam as fundamentações e proposições filosóficas e práticas de autores como Levinas, que sem escamotear a desconstrução de nosso tempo, vai à fonte do sentido, sentido do humano, pela alteridade, pelo outro modo *que ser*, escutando o ‘além da ontologia’ do mesmo, em busca da pluralidade e da paz que não obtura a diferença, mas que interpõe as figuras da alteridade na base de toda questão. Filosofia acima de tudo é questão, e questão que se auto questiona; não obstante, isto só pode ser feito a partir de outrem. Daí a grande força de ler Kant a partir da ética da alteridade, obra exemplarmente executada pelo professor Evaldo Antonio Kuiava.

Prof. Dr. Marcelo L. Pelizzoli

³ Seria preciso ainda para provar isso ler Nietzsche, Marx, Freud, Heidegger, Kafka, Adorno? Não bastam a desconstrução que o próprio tempo, a própria ciência a que Kant tanto amava, a arte, a cultura e as guerras impetraram diante dos olhos dos que querem retomar a modernidade?

INTRODUÇÃO

A modernidade, a partir de Descartes, coloca a razão humana como capaz de impor-se ao mundo e manipulá-lo. Nessa concepção, o homem, com o seu saber, passa a exercer o controle e o domínio sobre a natureza. Kant não é só influenciado por essa nova postura do homem como também a legitima, uma vez que a sua filosofia *transcendental* parte desse pressuposto. A tarefa dessa filosofia consiste em explicitar os fundamentos do pensamento e da ação. A capacidade de objetivação e de universalização do conhecimento teórico bem como a determinação do princípio de validação das normas do agir humano encontram-se na própria estrutura da subjetividade do eu. Assim, ao conceber o ser humano a partir da subjetividade, opera uma revolução nos moldes de Copérnico⁴, em dois pontos fundamentais.

A primeira mudança kantiana verifica-se no âmbito do conhecimento. Nela é assegurado um caráter criativo ao sujeito *transcendental*⁵, à consciência humana, enquanto elemento primordial do conhecimento do mundo fatural. Assim, a realidade não é mais concebida na sua totalidade. O ente não é mais considerado como tomando um espaço no conjunto das partes que formam o todo, mas como objeto para a consciência que lhe faculta sentido, fazendo dele seu

⁴ Kant, ciente das suas ideias inovadoras, no Prólogo à segunda edição da *Crítica da Razão Pura* (B XVI), compara-as com as de Copérnico. O caráter revolucionário funda-se, sobretudo, em uma nova posição do sujeito diante da objetividade, tanto no âmbito teórico (ciência), quanto no nível prático (moral).

⁵ Em geral, *transcendental* designa o princípio em virtude do qual a experiência é necessariamente submetida às representações *a priori* do eu, isto é, os objetos são necessariamente submissos aos sujeitos. Há algo de legislador na faculdade de conhecer, bem como na faculdade de *desejar*. É o *eu transcendental* quem comanda o conhecimento e a ação, ou seja, existem condições *a priori*, de parte do sujeito, que contribuem constitutivamente para a possibilidade da experiência.

escudo na esfera das incidências cognitivas. Por outro lado, essa excrescência da subjetividade, que começa no nível da razão teórica, alcança seu esplendor na razão prática em que a própria razão ordena a si mesma a lei moral enquanto vontade, determinando a fonte suprema da vida ética. A lei moral é própria da autodeterminação da autonomia da vontade humana.

O processo de humanização acontece, na medida em que o eu autônomo escolhe a ação conforme a sua vontade. A ética é o lugar da própria emancipação e, nesse sentido, de produção do ser humano como ser que se edifica a si mesmo na proporção em que se autodetermina. O humano acontece ali onde se efetiva a ação autônoma. A abolição de toda espécie de heteronomia é o caminho indispensável para a conquista do humano. O homem chega ao seu termo enquanto se autoconstitui, construindo seus alicerces, livre e conscientemente. E, como tal, é merecedor de respeito sem restrições, precisamente como fundador da lei moral, à qual se subordina incondicionalmente.

Para Levinas, nesse modo de pensar, o transcendente é sempre reduzido ao imanente, e a alteridade acaba sendo convertida ao mesmo sistema do eu. O outro acaba sendo sempre reduzido ao mesmo. O eu, a partir da sua autonomia e da sua hegemonia, forma um sistema em busca da objetivação. E, ao que parece, não tem encontrado aí o processo de humanização do homem. Ou seja, todo esse processo de humanização do homem, que está no campo da autodeterminação da vontade, enquanto plano da autonomia, é incapaz de sustentar a humanidade em paz.

As aspirações da modernidade, a autonomia, a liberdade, o processo de humanização e a emancipação aparecem, cada vez mais, como ideais inatingíveis pelo homem. As crueldades dilaceram e impedem tudo o que se

poderia vislumbrar de humano. Os fatos da história mais recente pouco de humanismo têm evidenciado: as guerras, o Fascismo, o Nazismo, o Stalinismo, e os diversos tipos de ditaduras, os campos de concentração, os arsenais nucleares, o terrorismo⁶, assombrando muitos povos e gerações, acrescidos do desemprego, da fome e da miséria, assolando os países não-desenvolvidos e ameaçando os países tidos como desenvolvidos, são indícios da urgência de uma nova racionalidade prática, para que se previna o homem do próprio homem, da sua inumanidade. A possibilidade inacreditável de autodestruição, alcançada pelo peculiar avanço científico, e a própria cientificação e tecnificação da vida humana, e mais, quando se pensa na manipulação genética, ameaçando suprimir o sujeito crítico e emancipado da história, fazem os ideais da *'Aufklärung'*, inaugurados pelo processo de secularização, parecer um devaneio típico do estágio inicial do desenvolvimento da humanidade, e que não evolui, na sociedade industrial do Ocidente.

O contexto civilizatório atual sugere questões que desafiam radicalmente a reflexão ética gestada na modernidade. Os paradigmas dessa modernidade não respondem às indagações levantadas pelo mundo contemporâneo. As construções teóricas, na tentativa de responder às questões da justificação das ações humanas e fundar os alicerces da sociabilidade, embasadas na autonomia do homem, na liberdade do sujeito, não fornecem uma resposta à altura da era em que se vive. Considerando que o projeto iluminista, ao fundamentar a moral, a partir da autonomia da vontade do homem, e não mais nas tradições ou na religião, revelou-se como incapaz de instaurar o humano, pode dizer-se que a razão humana, tal como se inscreveu, não abarca toda a

⁶ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Noms propres*. Paris: Fata Morgana, 1976, p. 07. As demais citações referentes a essa obra serão abreviadas pelas letras NP com a respectiva numeração no próprio corpo do texto. O mesmo procedimento será adotado em relação às outras obras do autor.

realidade e não mais responde às crises da civilização atual. A subjetividade humana é muito mais rica do que outrora foi interpretada e elaborada pela racionalidade egonômica. É preciso, portanto, um projeto filosófico alternativo para o quadro referencial vigente. É necessária uma ética que garanta o respeito à alteridade⁷. Urge a busca de um novo horizonte, a partir do qual os desafios e as interrogações possam receber uma resposta à altura do humano. É preciso uma nova racionalidade prática para repensar a ordem do humano e sua dignidade. Mister se faz revisar as bases sobre as quais se sustenta e se edifica a filosofia *transcendental*. No lugar do eu imperialista é necessário um eu ético, não mais centrado em si mesmo. Um eu marcado por uma nova subjetividade, que possa suportar a presença do outro, onde a responsabilidade não seja consequência de um livre-arbítrio.

Convém perguntar-se: por que os modelos de justificação das normas da ação humana não garantiram até agora a paz entre os homens? A filosofia prática ou a ética, pelo fato de se perguntar pelos princípios últimos que justificam as decisões, não terá que se tornar Filosofia Primeira, a partir da qual se possa justificar o agir humano, orientar o conhecimento, a busca da verdade? Não terá ela que se tornar, em vez de “amor à sabedoria”, “sabedoria do amor”, mudando seu alvo de referência de todos os seus fins para um outro foco? A filosofia prática não deverá indicar novos caminhos em função da construção de uma nova humanidade? Não será preciso conceber de outro modo a subjetividade marcada por uma racionalidade, a qual se produz na relação ética, a partir da relação concreta com o outro ser?

⁷ “Etimológicamente, el sustantivo *alteritas* está tomado del adjetivo *alter*, para indicar técnicamente la cualidad o el hecho de ser otro” (LÓPEZ, J. M. Aguilar, *Trascendencia y alteridad*. Estudio sobre E. Levinas. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S. A., 1992, p. 12, em nota).

Nesse sentido, as respostas de Kant às suas famosas indagações – *o que se pode saber, o que se deve fazer e o que cabe esperar*, e por último, *o que é o homem* – consideram também a alteridade? De uma forma mais específica, em relação à subjetividade teórica, a alteridade, enquanto *transcendente*, poderá ser enquadrada nas formas *a priori* da estrutura da subjetividade e ser representada em um conceito ou em um esquema *transcendental*, ficando restrita ao imanente, e sendo considerada como mero fenômeno, objeto de conhecimento, objetivada e fazendo parte do mesmo sistema do eu? E, em relação à subjetividade prática, na determinação da lei moral, ficará tudo reduzido à autonomia do eu, sem que o outro tenha participação? Ou, em outras palavras, a alteridade manifestada no “rosto” do outro homem não trará novidades à subjetividade kantiana, mas que, devido à sua estrutura monológica, ela não consegue intuir? Evidentemente, não é essa a preocupação de Kant em toda a sua filosofia crítica. Entretanto, se esse questionamento tem sentido, no nível de relações intersubjetivas, a maneira kantiana de conceber a subjetividade humana terá que ser repensada.

É nessa perspectiva que se coloca o objeto do presente estudo: a questão da alteridade em Kant e Levinas. A pergunta fundamental é pelas condições de possibilidade de uma relação ética de transcendência, a saber: pela ideia de uma inteligibilidade capaz de respeitar a alteridade do outro ser. Dito de outro modo, por uma razão que se produz na relação humana e que tem a capacidade de considerar o outro fora de qualquer espécie de objetivação teórico-prática⁸. Consoante isso, pergunta-se pela suficiência ou não da filosofia, tal como se inscreve no pensamento de Kant,

⁸ Para Levinas, isso não significa uma menor apreciação da razão e da aspiração da razão à universalidade. O que ele procura é deduzir da necessidade de um social racional exigências do intersubjetivo (EI 85).

para abordar a problemática da relação ao outro e, também, pela proposta de uma nova leitura, tendo como ponto de referência a recusa da dimensão *transcendental* da subjetividade monológica.

Na expectativa do desenvolvimento dessas questões, os objetivos imediatos deste estudo são: a) analisar a estrutura da subjetividade kantiana, centrada na noção do eu autônomo, com o intuito de descobrir se há nela um espaço para pensar o problema da relação ao outro; b) demonstrar que o paradigma kantiano é incapaz de estabelecer uma autêntica relação com o outro enquanto absolutamente outrem⁹; que o conceito de razão prática, como reino da moral em Kant, é insuficiente para fundamentar uma moral e, conseqüentemente, dar equilíbrio à humanidade; c) apresentar uma justificativa para que se repense a subjetividade humana, a partir de outras bases, visando uma nova racionalidade prática capaz de respeitar a alteridade do outro ser.

Embora o ambiente filosófico atual se esforce por tentar reunir os fragmentos de uma razão que se esfacelou, o presente trabalho não busca, simplesmente, restaurar conceitos já arruinados, mesmo porque a tentativa da filosofia prática de justificar as normas não foi suficiente para garantir a paz no mundo dos homens, ou seja, a razão prática não convenceu as vontades humanas. Considerando isso, procura-se, sobretudo, não mais a partir de Kant, reconstruir a ideia de como a Razão (Pura) pode tornar-se Ética (Prática) ou como é possível o imperativo categórico, reformulando-o e levando-o até às últimas conseqüências.¹⁰

⁹ O advérbio 'absolutamente' designa o fato de que a alteridade do outro não se estabelece com relação ao eu. Não se compara com ele dialeticamente (como A e não-A) e nem se deduz analiticamente dele (cf. LÓPEZ, *op. cit.*, p. 83).

¹⁰ O projeto de Habermas e Apel, com a filiação kantiana, *transcendental*, parece ter tido essa perspectiva. Habermas, por substituir a filosofia do

O objetivo também não é, simplesmente, apresentar a teoria kantiana e depois contrapor-lhe a filosofia de Levinas, mas, a partir do modelo *transcendental* kantiano, mostrar a sua limitação quanto ao problema da relação ao Outro e, posteriormente analisar como a ética, enquanto relação concreta com o rosto do Outro, pode produzir-se como razão, isto é, enquanto ‘Filosofia Primeira’.

Levinas vai propor a primazia da ética diante da ontologia. Para tanto, inspira-se na própria tradição filosófica¹¹, no passado, mas que precisa de novos ingredientes para ser repensada. A sua filosofia defronta-se com a retomada dos grandes ideais da ética, porém, a partir de um novo paradigma de pensamento. Ao defender o primado da ética, não apresenta um novo tratado, apenas busca um novo sentido¹², introduzindo elementos bíblicos, especialmente a lei mosaica – ‘não matarás’ –, a qual substituirá o impe-

sujeito por uma ‘teoria da ação comunicativa’, e Apel, por substituir a consciência pela comunidade como elemento da interpretação de signos. Ambos estão interessados na reconstrução programática do imperativo kantiano de universalidade lógica. No entanto, pouco ou nada lhes interessa o imperativo da *alteridade* (REGUERA, G. Bello. “Levinas y la reconstrucción contemporánea de la racionalidad práctica”. In: *Ética y Subjetividad*, p. 171).

¹¹ Dentro da tradição filosófica ocidental, Levinas faz referências a Platão (ideia do Bem); a Descartes (ideia do Infinito); a Husserl (ideia de Intencionalidade); a Heidegger (o significado de ‘Jemeinigkeit’) e a Kant (quanto ao imperativo categórico). Ao dialogar com esses filósofos, não nega que a última palavra seja a da filosofia ocidental; entretanto, o *sentido* do humano talvez não se encontre nessa tradição. Por isso, introduz na filosofia outras fontes, quais sejam, da sua tradição hebraica. A partir dos textos bíblicos, formula novas categorias, as quais lhe permitem articular o seu pensamento filosófico.

¹² Levinas afirma que sua tarefa não consiste em construir uma ética e que procura apenas encontrar-lhe o sentido. Porém observa que se pode construir uma ética em função daquilo que ele faz, mas não é propriamente este o seu tema (EI 95-96). É oportuno dizer: Kant da mesma forma não busca propor uma nova ética ou estabelecer normas para o agir humano, mas, a partir da “metafísica dos costumes”, encontrar seu fundamento. Kant procura uma justificação das proposições morais, ou seja, quer fundamentar um princípio moral no sentido de uma regra suprema de discernimento e julgamento para o agir ético dos homens. Assim, a ética deve refletir sobre as máximas, sobre a motivação e não diretamente sobre as ações humanas.

rativo categórico kantiano. A pergunta pelas condições de possibilidade do social passa por uma nova visão da subjetividade humana marcada por uma racionalidade que se produz na relação ética, a partir da relação concreta do *face a face* com o outro ser, isto é, na relação intersubjetiva onde a responsabilidade pelo outro se traduz em justiça¹³. Cumpre destacar que tudo isso requer, para o devido entendimento, uma original compreensão da subjetividade e da transcendência. Uma subjetividade constituída pela responsabilidade na interioridade do eu, isto é, anterior à própria liberdade de poder optar, do querer, ou de não responder aos apelos do outro. Uma racionalidade que se produz a partir de uma relação concreta em que o respeito passa a ser o fundamento da própria existência do sujeito. Essa problemática será desenvolvida em duas partes.

Na primeira parte, o esforço se concentra na exposição da estrutura da subjetividade kantiana. No processo da explanação analisa-se a subjetividade no âmbito teórico, procurando evidenciar se existe a possibilidade de considerar a alteridade para além da objetivação e, no âmbito prático, se a consideração do outro é suficiente para estabelecer uma relação de transcendência. Em ambas as esferas procura-se demonstrar o modo pelo qual a subjetividade se apresenta em relação ao outro. A segunda parte versa sobre o questionamento da subjetividade, que outrora foi interpretada por Kant, com a proposta de uma outra leitura, a partir do caminho seguido por Levinas. Busca-se explicitar a forma pela qual Levinas destitui o sujeito *transcendental* do seu poder de determinação das regras do conhecimento e da ação moral, tendo como ponto de partida o processo

¹³ Para Levinas, a relação interpessoal, que se institui com outrem, também se deve estabelecer com os outros homens; logo, há necessidade de moderar este privilégio de outrem; daí a justiça. Esta, exercida pelas instituições, que são inevitáveis, deve ser sempre controlada pela relação interpessoal inicial (EI 95).

de identificação do eu. Utiliza-se, porém, outro modelo. É apresentada uma nova compreensão da subjetividade, original, capaz de respeitar o outro na sua condição de *alter* e não de *idem*, evitando, assim, as consequências de uma filosofia que gera uma egologia, de uma racionalidade prática que fica restrita a um formalismo desprovido de conteúdo empírico.

Ainda que cada autor tenha um estilo literário próprio, o presente texto possui um fio condutor comum que permite uma coesão em torno do problema da alteridade. Na análise e na descrição dos textos, procura-se manter a originalidade do pensamento, tanto de Kant, quanto de Levinas, expondo os conceitos fundamentais com extratos de seus escritos, sem a preocupação com a distância histórica que os separa, bem como com a evolução cronológica de suas ideias, uma vez que há uma maneira peculiar de fazer filosofia, presente no conjunto das suas obras. Em Kant, a relação ao Outro está enraizada na dimensão *transcendental* do eu, evidenciada pelo seu método filosófico de investigação. Levinas, em contrapartida, para expor seu pensamento, usa o método fenomenológico. Porém, aos poucos ele se distancia do projeto da fenomenologia, a qual tinha por objetivo atingir as coisas mesmas. Ao ultrapassar a linearidade e a coerência conceitual, em relação à alteridade, evita a objetivação, pois o rosto do outro escapa da luminosidade da consciência. Desse modo, o reconhecimento do outro como absolutamente outrem passa a ser a condição de possibilidade da ação moral e não mais a autonomia da vontade racional que, por necessidade de universalizar as máximas, considera o outro como portador da humanidade, a saber: como um *fim em si* mesmo.

PARTE I:

A ESTRUTURA DA SUBJETIVIDADE KANTIANA E O PROBLEMA DA ALTERIDADE

“Zwei Dinge erfüllen das Gemut mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, ja öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: *der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir*”¹⁴ (KpV A 288).

A questão básica que perpassa e orienta toda a presente análise do modelo kantiano de subjetividade é o problema da alteridade. Em vista da tematização dessa questão, cumpre expor a estrutura e a trajetória da subjetividade, tanto no nível teórico-cognitivo, quanto no nível prático-moral. Pode-se afirmar que Kant, na sua filosofia crítica, ao tratar da subjetividade, aborda a consciência empírica ou sujeito sensível, a posição do sujeito *transcendental* ou a consciência em geral, equivalente ao *eu penso*, e a dimensão do sujeito inteligível ou numênico¹⁵. Na primeira acepção situa-se o sujeito da sensibilidade, o eu psicológico, objeto do sentido interno, o qual recebe passivamente as afecções externas e as conforma espaço-temporalmente. No segundo significado, o sujeito *transcendental* é fundamento e condição subjetiva do conhecimento intelectual. Ele é a base de toda possível objetivação teórica e, enquanto inteligível, encontra-se fora do entrelaçamento dos fenômenos. Seus objetos¹⁶ não são dados na experiência, isto é, a sua

¹⁴ “Duas coisas enchem o ânimo de admiração e veneração sempre novas e crescentes, quanto mais frequentemente e com maior assiduidade delas se ocupa a reflexão: o céu estrelado sobre mim e a lei moral em mim” (A 289). Todas as citações correspondentes à *Crítica da Razão Prática* serão feitas no próprio corpo do texto, indicadas com a letra “A” e com a respectiva numeração.

¹⁵ Cf. CIFUENTES, A. Llano. *Fenomeno y transcendencia en Kant*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S. A. 1993, p. 306-307.

¹⁶ Entende-se por objeto, não apenas aquilo que é dado sensivelmente, mas também o conhecido por determinação conceitual ou mediante juízos.

capacidade objetivante não está mais limitada aos dados empíricos; estende-se às coisas *em si*, outrora inacessíveis.

O eu, enquanto empírico, psicológico, faz parte da natureza¹⁷, mas, devido ao seu caráter *transcendental*, é racional, finito e, por ser inteligível, é membro do reino dos fins¹⁸, necessitando de leis *a priori* para determinar o seu conhecimento e a sua conduta moral. Com essa modalidade apriorística ele impõe a sua legislação¹⁹, quer à natureza, quer às próprias ações²⁰. O processo acontece, na medida em que a sensibilidade recebe passivamente as sensações, o entendimento organiza e sintetiza os dados recebidos e ordenados no tempo e no espaço, e a razão realiza a síntese das categorias que são unificadas pela consciência do eu *transcendental*. Devido à sua autonomia lógica, em relação aos fenômenos, o eu *transcendental*, enquanto autoconsciência, é legislador da natureza²¹. É *transcendental*

Kant, além de atribuir um uso restrito a este termo, a saber: o objeto empírico, a coisa natural, considera também um significado mais amplo. Nesse caso, trata-se do objeto da razão prática, o qual é resultado de uma ação livre. Para um estudo mais detalhado, consultar (B 671 s) e (A 101s).

¹⁷ O termo *natureza*, em sentido lato, significa a realidade determinada por leis gerais, e designa simplesmente uma constituição formal: a regularidade, a ordenação segundo leis gerais (Prol § 14 nota 68). Para uma exemplificação mais ampla, ver *Crítica da Razão Pura* (B 446, em nota).

¹⁸ Por reino dos fins Kant entende a ligação sistemática, por leis comuns, de vários seres dotados de razão. Kant também se refere ao reino da natureza sob o ponto de vista teleológico; mas, estritamente, a noção de reino não se aplica a toda a união, porém apenas àquela dos seres racionais. KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, p. 75 (BA 74). De agora em diante, todas as citações correspondentes a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* serão feitas no próprio corpo do texto, indicando a letra BA com a respectiva numeração.

¹⁹ É o sujeito, com a sua capacidade intelectual, quem prescreve as leis à natureza e não a natureza que impõe as leis ao entendimento humano. A ordem das coisas é formada pela atividade intelectual; ou seja, as relações, as conexões, a ordem dos dados sensíveis são estabelecidas pelo sujeito pensante.

²⁰ Cf. LACROIX, Jean. *Kant e o Kantismo*. Porto-Portugal: Rés, s/d., p. 98-99.

²¹ “O entendimento não extrai as suas leis (a priori) da natureza, mas prescreve-as” (Prol. § 36).

a subjetividade dos princípios que regem o conhecimento. São as condições subjetivas que fazem possível a verdade científica dos fenômenos e a verdade universal da lei moral. Isto é, existem leis *a priori* da natureza que podem derivar da unidade da consciência, e leis *a priori* da razão, as quais podem provir da perspectiva da liberdade. No primeiro caso, são acerca do verdadeiro e do falso, desempenham seu papel na descrição, na predição e na explicação da realidade. No segundo caso, são leis práticas que dizem respeito à ação.

Os aspectos da subjetividade, cabe destacar, estão sempre correlatos à liberdade do sujeito. Embora, na dimensão empírica, praticamente não exista a liberdade, senão um mero arbítrio instintivo, na esfera *transcendental*, o eu é ativo, espontâneo, capaz de mover o conhecimento dos fenômenos. Tratar da liberdade propriamente dita somente é possível a partir da dimensão inteligível – numênica – do sujeito²². A espontaneidade do entendimento é uma certa forma analógica da liberdade. Todavia, essa espontaneidade faz referência somente à forma dos objetos e do seu conhecimento, enquanto que a matéria tem que ser dada. O fato é que, na eventualidade da liberdade prática, ela será o único fundamento dos seus próprios objetos, isto é, a liberdade supõe uma absoluta autonomia do eu, com respeito aos fenômenos da natureza sobre os quais pode operar ativamente e, no que tange à moralidade, é capaz de, sem interferência externa, determinar a lei moral como um “Fato da Razão”²³ pura prática.

O essencial é que a busca da objetividade na ciência, assim como a universalidade da lei moral em Kant, se fun-

²² Cf. CIFUENTES, *op. cit.*, p. 307.

²³ Para Kant, a lei moral é um dado único e exclusivo da razão, a qual não precisa ser justificada ou provada. Ela se impõe à consciência como um ‘fato da razão’ (*ein Faktum der Vernunft*) (KpV A 56).

damenta em um recurso da subjetividade²⁴. A existência dos objetos fora do eu e a fundamentação da realidade fenomênica, no âmbito teórico, e a realidade numênica, na esfera prática, dependem da atividade construtora do próprio sujeito autônomo.

²⁴ Entende-se por subjetividade o conjunto das faculdades cognitivas. Já em termos mais amplos pode-se afirmar que se trata de todos os fenômenos psíquicos da consciência.

A SUBJETIVIDADE TEÓRICA

1.1. O sujeito empírico

Identificar a estrutura da subjetividade teórica no nível do sujeito empírico, psicológico, é de suma importância para compreender todo o processo da constituição da subjetividade do eu em Kant. O sujeito individual, pertencente ao mundo empírico natural, vive no mundo em um determinado tempo. Pelo caráter empírico, observa o filósofo na *Crítica da Razão Pura*, o indivíduo humano faz parte da natureza, e seus atos estão sujeitos ao determinismo universal, diferenciando-se assim do caráter inteligível, pois, nesse aspecto, ele escapa do mundo dos fenômenos e passa a ser livre²⁵ (B 567).

É interessante notar, parafraseando Kant, que tanto o mundo fenomênico quanto o inteligível apresentam uma característica comum, a saber: não são transcendententes, no sentido de que não se encontram fora do horizonte do eu (A 288). Ambas as realidades estão presentes diante do sujeito que as vê e as religa de forma imediata com a consciência de sua existência (A 289). Tal é a ideia e a atitude metódica básica que faz coincidir a crítica teórica e a prática, na qual limita o conhecimento ao epistemologicamente imanente pela fundamentação do objeto em uma instância da própria subjetividade humana²⁶. Os fenômenos, sob o ponto de vista epistemológico, são de todo imanentes; porém, sob o ponto de vista ôntico, material, são transcendententes. Contudo, a sua conformação é obra do sujeito, de quem de-

²⁵ KANT Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. de Valério Rohden e Udo B. Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1987. Todas as citações correspondentes a esta obra serão feitas sempre no próprio corpo do texto, indicadas pela letra 'B' e com a respectiva numeração.

²⁶ Cf. CIFUENTES, *op. cit.*, p. 326.

pende, por ser uma mera representação²⁷. O fenômeno das coisas é produto da estrutura da subjetividade do sujeito, a saber: da sensibilidade.

No percurso do pensamento kantiano, se for analisado separadamente cada um desses mundos referidos, observa-se que a realidade fenomênica começa no lugar que o eu ocupa no mundo exterior dos sentidos. Nesse caso, conforme observa Cifuentes²⁸, o ponto de partida é o fenômeno sensível que se dá como representação da consciência²⁹ empírica do eu, porque os fenômenos são simples representações que se enquadram no tempo, seguindo leis empíricas. Pela consciência empírica, o sujeito se sente afetado de maneira passiva por representações que não provêm dele mesmo. Kant, na sua obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, afirma que todas as representações que afetam o eu, sem a intervenção do arbítrio, como no caso dos sentidos, dão a conhecer os objetos do modo como eles o afetam, ficando assim desconhecidos no que eles são em si mesmos. E, por mais que o entendimento, no nível *transcendental*, possa acrescentar, somente é possível chegar a conhecer os fenômenos e jamais as coisas em si mesmas (BA 106).

²⁷ Kant atribui uma significação ampla a este termo, considerando o gênero de todos os atos ou manifestações cognitivas, independentemente de sua natureza ou de similitude. Para ele, “o gênero é a *representação* em geral (repraesentatio). Sob ele está a representação com consciência (perceptio). Uma *percepção* que se refere unicamente ao sujeito enquanto modificação do seu estado é *sensação* (sensatio); uma percepção objetiva é *conhecimento* (cognitio). Este é ou *intuição* ou *conceito* (intuitus vel conceptus). A primeira refere-se imediatamente a ele, mediante um traço que pode ser comum a mais coisas. O conceito é ou *empírico* ou *puro*, e enquanto tem sua origem unicamente no entendimento (não na imagem pura da sensibilidade) denomina-se *notio*. Um conceito a partir de noções, que ultrapassa a possibilidade da experiência, é a *ideia* ou o conceito racional” (B 376-377).

²⁸ Cf. CIFUENTES, *op. cit.*, p. 326.

²⁹ Trata-se, aqui, de uma experiência interna que inclui o material múltiplo da intuição empírica.

Tal é o paradoxo: o eu não é um mero sujeito espiritual totalmente autodefinido porque está essencialmente implantado numa realidade, a qual o determina e o constitui. Para a devida compreensão do problema que se coloca é preciso identificar a constituição subjetiva da estrutura do espírito (*Gemut*)³⁰, da subjetividade do sujeito, por intermédio de um fio condutor, o qual inicia com a sensibilidade. Uma explicitação da tese kantiana, referente à subjetividade teórica, é de suma importância para que se possa, mais adiante, problematizar a questão da alteridade.

1.1.1. A sensibilidade

O sentir é permeabilidade, a efetiva abertura do eu ao mundo³¹. A sensibilidade (*Sinnlichkeit*), pura receptividade, poder de receber representações pelo modo como elas afetam o indivíduo, fornece a matéria do conhecimento pelas suas intuições³². O receber está situado no interior do espírito humano. A sensibilidade não é exterior ao sujeito da representação, ela faz parte da estrutura da subjetividade humana. Assim, para Kant, todo o conhecimento humano começa com a experiência (B 1). Através da sensibilidade, as coisas são apresentadas ao sujeito.

A esfera das operações, das atividades sensíveis do sujeito, é a sensibilidade. Trata-se da capacidade de receber sensações³³. Ou, em outras palavras, a sensibilidade é uma

³⁰ Entende-se por espírito (*Gemut*) a faculdade da espontaneidade conceitual ou a natureza considerada enquanto relação conceitual.

³¹ Cf. LACROIX, *op. cit.*, p. 54.

³² As intuições são representações singulares que se referem imediatamente a um objeto de experiência e que têm as suas fontes na sensibilidade. O tempo e o espaço são as intuições *a priori* da sensibilidade.

³³ A sensação é o estado do sujeito enquanto afetado pela presença de algo empírico, concreto. É ela quem fornece a matéria da intuição. Na Introdução da *Crítica da Faculdade do Juízo* (§ VII), Kant afirma que a sensação é o elemento puramente subjetivo da representação das coisas que estão fora do sujeito. Trata-se propriamente do elemento material da representação: o real, isto é, aquilo como é dado, algo existente. Na *Crítica da Razão Pura*

faculdade³⁴ puramente receptiva³⁵. Ela recebe passivamente a realidade fenomênica, os dados fornecidos pelos sentidos, o caos das impressões sensíveis que afetam o eu³⁶ (consciência) empírico. Na subjetividade o conhecimento é derivado de duas fontes, a saber: da sensibilidade e do entendimento (B 74).

A sensibilidade tem o poder de receber as representações (B 754). E, enquanto receptividade das impressões, ela traz elementos primeiros, básicos, embora não suficientes, para se obter um conhecimento. A subjetividade, nesse nível, é constituída de tal modo que a intuição não pode ser senão sensível, isto é, contém apenas o modo como o eu é afetado por objetos e, sem a sensibilidade, nenhum objeto seria dado. A sensibilidade, por ser a faculdade de intuições (*Anschauungen*), inclui todos os estados e modificações sensoriais que os empiristas pensavam ser a única base do

(B 376), o autor afirma que a sensação “é uma recepção que se refere unicamente ao sujeito enquanto modificação do seu estado”.

³⁴ O termo *faculdade* indica um conjunto de recursos intelectuais e psíquicos próprios da estrutura da subjetividade humana. Kant emprega esta palavra em dois sentidos. Em um primeiro sentido, faculdade remete para as diversas relações de uma representação em geral (conhecer, desejar, sentir). E, em um segundo sentido, faculdade designa uma fonte específica de representações (imaginação, entendimento, razão). Assim, as faculdades se distinguem pela diversidade de representações existentes. Para uma maior compreensão e análise, ver DELEUZE, Gilles, *A filosofia crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70, 1994, p. 11-18.

³⁵ A receptividade implica a capacidade de sofrer uma ação ou de registrar os efeitos da ação sofrida. Para Kant, receptividade é a capacidade de receber impressões (representações), opondo ao caráter ativo do entendimento, o qual é baseado na espontaneidade dos conceitos (B 74-75).

³⁶ A interpretação do eu como consciência, anunciada anteriormente por Descartes, é aceita por Kant. É no capítulo primeiro do segundo livro da *Dialética Transcendental* (B 400) que o filósofo expressa a sua doutrina do eu como “objeto do sentido interno”, ou seja, da consciência. Entretanto, para ele, “a consciência empírica que acompanha diferentes representações é em si dispersa e sem referência à identidade do sujeito” (B 133). Kant faz uma distinção entre o eu como objeto da percepção, ou do sentido interno, e o eu como sujeito do pensamento ou da apercepção pura, isto é, autoconsciência. Trata-se do eu da reflexão como a condição última do conhecer (B § 16).

conhecimento. O objeto é dado na sensibilidade, isto é, os fenômenos dependem essencialmente da subjetividade do eu. As impressões ou sensações constituem os dados da experiência sensível, cujo ato de conhecimento sensível, para Kant, se chama intuição. Esta é a referência imediata de um conhecimento com seus objetos: “Seja de que modo e com que meio um conhecimento possa referir-se a objetos, o modo como ele se refere imediatamente aos mesmos e ao qual todo pensamento como meio tende é a intuição” (B 33).

Em sentido comum, cabe ressaltar, conforme a acepção latina, *intueri* significa ver: “A visão direta e imediata de um objeto de pensamento atualmente presente ao espírito e apreendido em sua realidade individual”³⁷, isto é, a relação direta, sem nenhuma mediação, com um objeto qualquer. Tal relação implica a presença efetiva do objeto. Kant, por sua vez, introduz esse conceito e o expõe na *Estética*³⁸ *Transcendental da Crítica da Razão Pura*, dando o mesmo sentido do termo, e acentua que a intuição é o conhecimento ao qual o próprio objeto está diretamente presente. E nos *Prolegômenos* (§ 8) afirma, novamente: “a intuição é a representação, dependendo imediatamente da presença do objeto”³⁹. O objeto é aquilo que é dado como exterior ao sujeito e o coloca em contato com a realidade externa e, em outro sentido, o objeto é o que o eu coloca como à mercê de um ato de objetivação produzido pela inteligência. Portanto, para que haja um verdadeiro conhecimento

³⁷ LALANDE. “Vocabulaire technique et critique de la philosophie”. In. PASCAL, Georges. *O pensamento de Kant*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 48.

³⁸ A palavra *estética* provém do grego *αἴσθησις* e significa sensação, indicando que o assunto desta parte da obra é a faculdade da sensibilidade, considerada independente do entendimento.

³⁹ KANT, Immanuel. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Trad. Antônio P. de Carvalho. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959, p. 50. As demais citações serão realizadas no próprio corpo do texto, com a abreviação Prol. e o respectivo parágrafo.

objetivo, será preciso que o mesmo objeto seja, a um tempo, dado na sensibilidade e produzido pelo entendimento.

É preciso destacar, mais uma vez, que só há intuição quando um objeto é dado. Do objeto em si não há intuição, mas somente da impressão ou representação deste no sujeito do conhecimento, na própria estrutura da subjetividade do eu. Ou seja, para Kant, toda a intuição é sensível; os objetos dados ao homem são sempre os que o afetam, através da sensibilidade. Ora, a sensibilidade compreende a capacidade de sensação e intuição. Para elucidar melhor, pode-se afirmar que a sensibilidade é a faculdade das intuições ou a receptividade das impressões: “Pela sensibilidade nos são dados objetos e apenas ela nos fornece intuições” (B 33).

A sensibilidade não só é a *conditio sine qua non*, senão o momento em que um princípio possibilita o conhecimento. A propósito, convém observar que a intuição só se realiza como intuição sensível⁴⁰, porém, ela tem o caráter empírico e o aspecto puro. A intuição empírica é a que se realiza com o objeto, por meio de alguma sensação, quer dizer, se refere ao objeto mediante a sensação, pois está unida à matéria de alguma sensação presente. A intuição pura é a que não se relaciona com conteúdos de sensações, ela não possui nada que pertença à sensação. Não é outra coisa senão a forma pura da sensibilidade: o tempo e o espaço, os quais se encontram *a priori* na estrutura da subjetividade do sujeito, mais exatamente, no intelecto, e estão subjacentes a toda e qualquer experiência. Intuir sensivelmente um objeto não é

⁴⁰ Convém lembrar que Kant elabora ainda uma distinção entre a intuição sensível e a intuição intelectual. A intuição sensível é aquela de todo ser pensante finito, ao qual o objeto é dado: ela é, portanto, passividade, afecção. Isso significa que a consciência humana não está em contato com o objeto mediante o intelecto, mas mediante os sentidos. A intuição intelectual é, entretanto, originária e criativa; é aquela pela qual o próprio objeto é posto ou criado e, por isso, própria somente do Ser criador, de Deus.

ainda pensá-lo. Ocorrem outras relações para transformar as intuições em conceitos.

O *a priori* significa o conhecimento chamado puro porque é independente da experiência e faz parte de esquemas e princípios subjetivos. Já o conhecimento *a posteriori* é chamado empírico, porque depende do mundo sensível, da experiência. Puro significa, no sentido negativo, livre de elementos empíricos ou provenientes da experiência; positivamente, significa o que se tem originado na mesma mente e está caracterizado pela universalidade e necessidade. Desse modo, o *a priori*, embora surja como um elemento que não é derivado da experiência, é capaz de constituí-la. A experiência, proveniente dos dados materiais fornecidos *a posteriori*, é organizada segundo as categorias que provêm *a priori* da razão. Assim, a forma pura e a matéria simples por si não podem ser objeto de conhecimento. A forma é sempre a forma modeladora na matéria, e a matéria sempre enformada. A forma procede do pensamento e a matéria do conhecimento, da experiência. Por matéria se entendem as sensações. Estas, por si, carecem de regras e ordem, representando, assim, o verdadeiro caos. O pensamento organiza e cria a ordem, relacionando entre si os conteúdos das sensações. Isso ocorre mediante as formas da intuição e do pensamento. Nesse sentido, pode-se afirmar que o conhecimento não é fruto nem do sujeito e nem do objeto, mas o é da síntese da ação combinada do sujeito e do objeto. É o sujeito quem dá a forma; o objeto, por sua vez, fornece o conteúdo material, fenomênico. Assim, o conhecimento é resultado de elementos *a priori* e de elementos *a posteriori* e não é, portanto, uma reprodução passiva de um objeto, por parte do sujeito, mas uma construção ativa do objeto, por parte do sujeito.

O ponto de partida do conhecimento é a impressão produzida por um dado na sensibilidade; a questão da

intuição empírica abrange a relação com seu objeto, por meio da sensação. Assim, o objeto percebido pelo conhecimento, através da intuição empírica, chama-se *fenômeno* (*Erscheinung*), ou seja, aquilo que aparece. Kant lembra que o fenômeno é “o objeto indeterminado de uma intuição empírica” (B 34), o qual requer, assim como a intuição, distinção quanto à matéria e à forma. A matéria do fenômeno corresponde à sensação, aos dados sensíveis, ou melhor, às múltiplas sensações, que são as cores, os sons, os sabores, etc. A forma é o que faz com que o múltiplo do fenômeno possa ser ordenado em certas relações, pois a matéria de todo fenômeno é dada *a posteriori*. A forma se encontra *a priori* na própria estrutura da subjetividade do eu, isto é, no espírito, e pode ser considerada independente da sensação. Assim, pelo que se manifesta na exposição, o conteúdo da sensação é a matéria, a forma é aquilo que a ordena. Em outras palavras, a forma é o que lhe concede a moldura. As formas, o tempo e o espaço, de todos os fenômenos são universais e necessárias. Em síntese, o fenômeno é em geral o objeto do conhecimento enquanto condicionado pelas formas da intuição, a saber: pelo tempo e espaço e pelas categorias do entendimento. É nesse sentido que a matéria é necessariamente *a posteriori*, ao passo que a forma deve ser *a priori*, isto é, deve ser fornecida pelo próprio espírito⁴¹.

Os fenômenos não são completamente independentes de toda consciência e nem são uma mera soma de vivências subjetivas, senão os objetos de uma possível experiência, que aparecem para o sujeito. Os fenômenos não dizem o que são as coisas, mas como as coisas afetam os sentidos. O eu não conhece os fenômenos em si, apenas conhece o seu modo de intuição, como a sensibilidade que está sempre sob as condições de espaço e de tempo, originariamente

⁴¹ Cf. PASCAL Georges. *O pensamento de Kant*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 50.

referidas ao sujeito. Isso significa que Kant não busca o fundamento dos objetos empíricos na dimensão transcendente, senão no âmbito imanente da subjetividade humana. Evidencia, porém, que os fenômenos não são meras aparências. O que se atribui aos fenômenos é considerado como algo realmente dado; no entanto, as propriedades provêm do sujeito em sua relação ao objeto (B 69).

“O fenômeno é aquilo que de modo algum pode encontrar-se no objeto em si mesmo, mas sempre na sua relação com o sujeito, sendo inseparável da representação do primeiro. Desse modo, os predicados do espaço e do tempo são com justiça atribuídos aos objetos dos sentidos como tais, e nisto não há nenhuma ilusão. Ao contrário, se atribuo à rosa *em si* o vermelho, a Saturno os anéis ou a todos os objetos externos *em si* a extensão, sem atentar para uma determinada relação desses objetos com o sujeito e sem limitar o meu juízo a isso, então primeiramente surge a ilusão” (B 69, em nota).

Veja-se que o fenômeno é entendido no sentido de uma representação do objeto, é aquilo que se manifesta à consciência. É o objeto considerado a partir do modo como ele afeta o sujeito, isto é, submetido às formas puras da sensibilidade, a saber: o tempo e o espaço, e às categorias do entendimento.

Contudo, o caminho seguido por Kant, para explicitar a estrutura da subjetividade na esfera teórica, no nível da sensibilidade, prossegue pela demonstração de que há duas formas *a priori* da intuição sensível: o espaço e o tempo. No sentido mais exato, existem formas *a priori* na sensibilidade, na faculdade de sentir, e não apenas no entendimento ou na faculdade de pensar, dadas pelo sujeito *transcendental*. O conhecimento sensível se realiza no espaço e no tempo, nos quais a multiplicidade das impressões surge desorganizada ao sujeito, daí a necessidade de ordenamento da matéria dada. Pois toda sensação é destituída de bases que lhe dêem crédito. Em relação a essa situação, no percurso

do pensamento, Kant expõe a dualidade dessas formas aprióricas como condições do conhecimento sensível.

A questão que se coloca, fundamentalmente, nessa exposição, importa lembrar, é a estrutura da subjetividade do eu e não propriamente um estudo do conhecimento. A problemática remete, nessa estrutura teórica, ao lugar reservado à alteridade. Porém, antes de formular qualquer consideração, ou até mesmo de fazer alguma observação crítica e conclusiva a esse respeito, para a devida compreensão, é preciso seguir a argumentação kantiana na exposição de suas teses.

1.1.1.1. O espaço e o tempo como *formas a priori* da sensibilidade

A tese kantiana, segundo a qual o espaço e o tempo são formas *a priori* da sensibilidade e, como princípios do conhecimento apriórico, são formas puras da intuição sensível, se encontra demonstrada em duas etapas. Na primeira, na “exposição metafísica”⁴², o autor usa o argumento de que o espaço e o tempo não são conceitos tirados de experiências externas, mas são intuições puras ou formas *a priori*⁴³ da sensibilidade, que condicionam e tornam possíveis as percepções externas; na segunda etapa, na “exposição *transcendental*”⁴⁴, ele demonstra que o espaço e o tempo devem ser necessariamente a única condição de

⁴² Por *exposição* Kant entende a representação daquilo que pertence a um conceito. Ela é *metafísica*, na medida em que contém aquilo que apresenta o conceito enquanto dado *a priori* (B 38).

⁴³ É oportuno salientar que Allison realiza um estudo detalhado dos argumentos a favor do caráter *a priori* e do caráter intuitivo das representações de tempo e de espaço. O autor faz notar que não há um consenso entre os intérpretes sobre essas teses (ALLISON, Henry E. *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Barcelona: Anthropos, 1992, p. 141-189).

⁴⁴ Por *exposição transcendental* Kant entende a explicação de um conceito como um princípio, a partir do qual se possa compreender a possibilidade de outros conhecimentos sintéticos *a priori* (B 40).

possibilidade de explicar os conhecimentos sintéticos *a priori*.

O espaço e o tempo são as formas *a priori* nas quais se dispõe e organiza a multiplicidade de dados fornecidos pela sensação. Tudo o que aparece aos sentidos é ordenado e conformado subjetivamente. O espaço, cuja forma de seu “sentido externo” – propriedade da subjetividade do eu –, representa objetos como existentes fora do sujeito e reunidos nele mesmo, torna determináveis as figuras, o tamanho, a cor e as relações semelhantes (B 37). Já o tempo é a forma de seu “estado interno” por meio do qual o espírito se contempla a si mesmo intuitivamente. De todos os estados de espírito, quer sejam ou não referidos a uma realidade objetiva, não poderia existir um estado mental fora do tempo. O tempo torna-se real para o eu, através da organização da sua experiência⁴⁵. Cabe dizer que todo objeto fora do eu situa-se no espaço, e todas as determinações deste mesmo eu situam-se no tempo⁴⁶. Assim, pelo que se pode examinar, é no decurso de relações espaciais que o eu, ainda na subjetividade empírica, representa os objetos externos. E através de relações temporais, ele representa os estados internos. Nessa perspectiva, Kant adita que “o tempo não pode ser intuído externamente, tampouco quanto o espaço como algo em nós” (B 37). Daí a sua concepção de que o espaço e o tempo são formas *a priori* da sensibilidade; embora presentes subjetivamente no eu, têm uma validade objetiva na qual pode-se determinar um objeto real.

O tempo e o espaço pertencem à condição humana, ou seja, são propriedades da consciência, e não atributos do mundo exterior, físico. Tudo o que um sujeito percebe e experimenta no mundo acontece no tempo e no espaço. Se,

⁴⁵ Cf. SCRUTON, Roger. *Kant*. Lisboa: Publicações Dom Quixote. 1983, p. 59.

⁴⁶ Cf. PASCAL, *op. cit.*, p. 51.

por um lado, o conhecimento depende das impressões dos sentidos, por outro, a consciência, a razão humana, contém pressupostos indispensáveis para o modo como o homem percebe o mundo. No homem existem, portanto, certas condições que determinam a sua concepção do mundo. Isso significa que a consciência humana não é uma “fita virgem” que apenas registra as impressões sensoriais vindas de fora. Ela é também criativa; ela é uma instância formadora. A própria consciência coloca sua marca no modo como o ser humano percebe o mundo.

Em outras palavras, pode-se dizer que as formas puras da intuição, o tempo e o espaço, não são dados de fora, mas são formas subjetivas com as quais o sujeito ordena as sensações externas e os dados da experiência interna. Com efeito, as sensações podem ser intuídas uma ao lado da outra (espaço) ou uma colocada antes ou depois de outra (tempo). Fora do sujeito existe a coisa, o objeto, que estimula os sentidos. Os sentidos externos recebem estímulos sob a forma de espaço, de modo que toda sensação externa aparece extensa. Já os sentidos internos recebem os estímulos sob a forma de tempo, de modo que toda sensação ocupa um lugar no tempo. O fenômeno é o resultado da síntese dos dados sensoriais (matéria) sob a forma de espaço e de tempo. Fora dessas duas formas *a priori* universais e necessárias da sensibilidade não é possível conceber nenhuma experiência. As formas de tempo e de espaço se sobrepõem a todo e qualquer conhecimento, como, por exemplo, o matemático.

É oportuno, ainda, observar que as representações de espaço e de tempo não são conceitos elaborados pelo entendimento, pela subjetividade em nível *transcendental*. O espaço e o tempo não são somente de fato, mas também de direito, intuições puras da sensibilidade em que a explicação de um conceito como princípio é capaz de

expor a possibilidade de conhecimentos sintéticos *a priori*. Qualquer sensação que se refira a alguma coisa externa pressupõe a percepção do espaço; o tempo, por sua vez, está presente em todas as intuições: não se podem apreender a coexistência e a sucessão de duas coisas sem a percepção do tempo, porque ele nada mais é do que uma sucessão de consciência, na qual a diversidade das sensações se associa de maneira subjetiva. Da mesma forma, não é possível apreender o espaço pelo processo de abstração, pois ele não é uma imagem completa, nem esquemática, de algum objeto externo. Não existe nenhum objeto no mundo exterior que se possa chamar espaço. A mesma observação vale para o tempo. Além disso, o espaço e o tempo são algo de ilimitado, que não pode ser abrangido em conceito, o que equivale a dizer que o espaço e o tempo não são produtos da experiência nem de conceitos.

De acordo com a descrição já dada, o espaço não pode ser um conceito formado a partir da experiência exterior; ao contrário, toda experiência exterior o pressupõe. O espaço é a condição para que as sensações possam ser referidas ao sujeito e serve para que ele possa representar as coisas como fora de si e situá-las ao lado umas das outras ou em lugares diferentes. A representação do espaço é a condição e possibilidade dos fenômenos. Não é possível perceber um objeto fora do espaço, daí então a obrigatoriedade de ser *a priori*. As relações espaciais não são constitutivas dos próprios objetos em que o espaço é uma representação *a priori* necessariamente:

“O espaço é uma representação *a priori* necessária que subjaz a todas as intuições externas. Jamais é possível fazer-se uma representação de que não há espaço algum, embora se possa muito bem pensar que não se encontre objeto algum nele. Ele é, portanto, considerado a condição da possibilidade dos fenômenos e não uma determinação dependente destes; é uma representação *a priori*

que subjaz necessariamente aos fenômenos externos”⁴⁷ (B 39).

O espaço não é um conceito universal da razão. Conforme o dizer kantiano, “o espaço não é um conceito discursivo ou, como se diz, um conceito universal de relações das coisas em geral, mas sim uma intuição pura” (B 39). O espaço é indeterminado, é único. Os muitos espaços são partes dele, determinados secundariamente. Portanto, não são os objetos que tornam possíveis as representações, ao contrário, estas fundam-se no fato de o espaço ser determinável em si, na sua unidade, isto é, na estrutura da subjetividade empírica do eu.

Por fim, a representação do espaço inclui a infinitude: todo conceito pode ser referido a uma multiplicidade infinita de singulares, e é pensado como infinitamente determinante dos objetos a ele subjacentes. “O espaço é representado como uma magnitude infinita dada” (B 40). Portanto, é uma intuição pura, uma forma *a priori* da sensibilidade, o lugar em que as sensações são dadas e ligadas, de modo que daí resulta: primeiro, o espaço não existe nas coisas, senão enquanto são percebidas; segundo, só se pode falar de espaço sob o ponto de vista subjetivo; terceiro, não se pode falar de espaço, de seres extensos, senão do ponto de vista do homem; quarto, o espaço é a forma necessária da sensibilidade externa, onde as coisas só podem ser percebidas como justapostas no espaço.

Em relação ao tempo, Kant faz uma análise similar à do espaço. A primeira argumentação, sobre a sua natureza, intenta mostrar que o tempo não é derivado da experiência, nem é um conceito universal, senão uma forma pura da intuição. Observem-se alguns conceitos: “O tempo não é um conceito abstraído de qualquer experiência (B 46). Isso

⁴⁷ O grifo é nosso.

ocorre, porque, a simultaneidade ou a sucessão só é percebida pelo fato de que uma intuição de tempo a precede. Nada se percebe na experiência sem os fundamentos *a priori*. Só assim se pode representar algo existente ao mesmo tempo ou em tempos diversos. “O tempo é uma representação necessária subjacente a todas as intuições” (B 46). Pode-se imaginar um tempo sem fenômenos; porém, é impossível pensar que não existe tempo. Ele é *a priori*. “Sobre essa necessidade *a priori* também se funda a possibilidade de princípios apodícticos das relações do tempo, ou de axiomas de tempo em geral” (B 47). Um princípio não pode ser extraído da experiência, pois é ele quem fundamenta a mesma. É no tempo que um fenômeno se sucede a outro, e por isso ele é a forma sob a qual o ser humano pode intuir a realidade. “O tempo não é um conceito discursivo ou, como se diz, um conceito universal, mas uma forma pura da intuição sensível” (B 47). Não é possível conceber tempos diferentes, senão como partes do mesmo tempo, e isso é fundamental. As diversas partes do tempo, concebidas sempre como limitações de um tempo único, supõem sempre a representação originária do mesmo como ilimitada. Daí a necessidade de existir a intuição imediata que sirva de fundamento. “A infinitude do tempo nada mais significa senão que toda magnitude determinada do tempo só é possível mediante limitações de um tempo uno subjacente” (B 48). Assim, o tempo não existe nas coisas e nem subsiste por si mesmo, é a forma do sentido interno da intuição do sujeito e do seu estado interior. É a condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral. É a condição subjetiva da percepção dos mesmos.

Para Kant, cada sensação tem impressa a marca da organização temporal e espacial. Porém, é o sujeito *transcendental* quem ordena a sucessão indeterminada de suas representações, as quais se referem ao espaço preenchido

materialmente, segundo leis lógicas e categóricas, transformando e organizando com isso toda a natureza que aparece no tempo⁴⁸. Isto é, a essência da experiência é a síntese e requer, portanto, a intervenção ordenadora e construtora da atividade do sujeito *transcendental*, sem a qual não haveria mais do que uma sucessão de sensações.

A experiência, nesse sentido, é uma experiência racional, referida à intuição empírica em que as funções estruturantes *a priori* saem ao encontro do dado empírico e o constituem em objeto. Tudo o que é dado ao sujeito é relativo a ele. Prescindindo da condição subjetiva, todas as propriedades espaciais e temporais dos objetos desaparecerão juntamente com o próprio tempo⁴⁹. Cabe ressaltar que, ao falar de condições subjetivas, Kant não está preocupado com a estrutura do aparelho sensorial, mas com a estrutura da subjetividade em geral, a qual é comum a todos os seres racionais (B 59). Nessa perspectiva, o mundo exterior é organizado aprioristicamente, de acordo com a forma subjetiva que cada indivíduo tem de vê-lo, e que é comum a todos.

Se a função da sensibilidade é apenas a receptividade do conhecimento do eu, então o conhecimento não se encerra na intuição dada ou no modo como o sujeito é afetado por algo. A objetividade do fenômeno acontece não só quando aparece ao sujeito, senão quando sua conformação é operada pelas estruturas transcendentais. Isso equivale a dizer que a sensibilidade não é propriamente reflexiva, pois nela temos apenas uma sucessão de percepções. Os fenômenos da experiência, para se tornarem objetivos, devem alcançar uma unidade sintética (B 196). A reflexão *transcendental*

⁴⁸ Cf. GRAYEFF, Felix. *Exposição e interpretação da filosofia teórica de Kant: um comentário às partes fundamentais da Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Edições 70, s/d., p. 56-7.

⁴⁹ Cf. PASCAL, *op. cit.*, p. 57.

se realiza primeiro no nível do entendimento (*Verstand*). O sensível, embora seja imprescindível, é o ponto de referência empírico do dinamismo reflexivo, o qual, por sua vez, se localiza no domínio *transcendental*. Assim, é preciso passar para o segundo nível da análise da subjetividade do eu, seguindo uma sequência argumentativa, sem que se tenha o propósito de apenas reconstruir o pensamento de Kant. Pode-se, então, utilizar a argumentação kantiana e, a partir dela, tirar as consequências desse modo de compreender a subjetividade, sob o ponto de vista de um outro modo de concebê-la, tendo como pano de fundo o problema da relação intersubjetiva e, mais especificamente, a questão da alteridade.

1.2. O sujeito *transcendental*

Sem dúvida, a análise da subjetividade revela que Kant concede ao sujeito uma importância decisiva para a sua filosofia crítica. A discussão kantiana do conceito de eu é uma das partes mais sutis e significativas da sua filosofia. Somente a partir de uma investigação sobre o sujeito é que se podem estabelecer normas para a ação e tecer considerações sobre a possibilidade dos objetos de conhecimento. Porém, a *revolução copernicana* consiste exatamente, não em filosofar *sobre* o sujeito, mas fundamentalmente *desde* o sujeito. Assim, este estudo se justifica, pois, embora comece com a identificação da estrutura da subjetividade, das suas possibilidades e das suas limitações, é a partir daí que se pode repensar a *racionalidade prática*. Mesmo que isso implique, também, uma nova compreensão da própria interioridade do sujeito, da subjetividade humana, do “psiquismo” humano.

Cabe, no momento, investigar quem é e que função exerce o *sujeito transcendental* em nível teórico; mas, primeiro deve ser buscada uma explicitação do termo

transcendental. Sabe-se que Kant assume uma posição original e rica em matizes, porém de difícil compreensão, em torno desse conceito, visto que não se encontra em suas obras uma definição única, clara e objetiva. Em princípio, faz referência ao conhecimento *a priori* dos objetos, isto é, à possibilidade ou ao seu uso *a priori*. “Denomino *transcendental* todo conhecimento que em geral se ocupa, não tanto com objetos, mas com nosso modo de conhecimento de objetos, na medida em que este deve ser possível *a priori*” (B 25). Aceitando essa premissa, pode-se afirmar, se essa noção diz respeito ao modo de conhecer *a priori* os objetos, que se refere, não só ao objeto e nem só ao sujeito, senão às estruturas subjetivas que são as necessárias condições de objetividade dos mesmos. Sendo assim, o *transcendental* diz respeito à possibilidade que o sujeito tem de relacionar-se com os objetos da experiência e não designa propriamente a forma ou conceito puro oriundo do pensar. Em outras palavras, o *transcendental* é aquilo que compete a qualquer ser enquanto conhecido; é a condição de possibilidade à qual deve estar submetido qualquer objeto de conhecimento. Em suma, é a formalidade incluída em qualquer conhecimento. Disso decorre a distinção entre o *a priori* e o *transcendental*. Enquanto o *a priori* indica aquilo que independe da experiência, o *transcendental* indica a condição de possibilidade da mesma. Nessa perspectiva, Kant coloca toda sua ênfase na relação de um novo tipo de objetividade, a saber: uma objetividade crítica com um sujeito originalmente concebido. Vale dizer, a objetividade dos objetos está localizada no âmbito do sujeito *transcendental*.

Já nos *Prolegômenos* Kant afirma que o termo *transcendental* “nunca significa relação do nosso conhecimento com as coisas, mas só relação com a *faculdade cognitiva*” (*Prol.* § 13). Isso quer dizer que *transcendental* tem a ver, não com o fato, senão com o fundamento do conhecimento objetivo;

não se refere a algo psicológico, mas situa-se no âmbito de uma lógica peculiar, uma lógica do entendimento puro. O plano *transcendental* é eminentemente lógico e transcende a mera autoconsciência empírica, a qual apenas se limita a registrar o fato. Assim, o *transcendental* designa aquele conhecimento “(...) pelo qual conhecemos como é que certas representações (intuições ou conceitos) são ampliados ou possíveis unicamente *a priori*”⁵⁰ (B 80). Ele não se determina pela experiência, ao contrário, é o determinante, mas sempre referindo-se a objetos empíricos. Não existe por si só, pois, nesse caso, seria transcendente, ou seja, estaria além de tudo que é encontrado na experiência. Mais adiante, ainda nos *Prolegômenos*, Kant afirma que o termo *transcendental* “(...) não significa o que ultrapassa toda experiência, mas o que, em rigor de expressão, a antecede (*a priori*), sem outra finalidade que não seja possibilitar exclusivamente o conhecimento da experiência” (*Prol.* Apêndice, nota).

A diferença estabelecida entre *transcendental* e *transcendente* poderia ser definida pelo primeiro termo, exprimindo as leis da razão, as regras e condições da faculdade de conhecer impostas *a priori* à experiência. Ou seja, caracteriza-se pelos elementos formais, embora, sendo incorporados à experiência, da qual são constitutivos, não derivem da experiência. Já o termo *transcendente* qualifica tudo aquilo que vai além da experiência, do mundo empírico, o nùmeno, a coisa *em si*, não-acessível ao conhecimento, pois as condições subjetivas necessitam dos objetos e, com isso, limitam seu uso aos fenômenos empíricos. Enquanto o *transcendental* está em toda experiência, como seu elemento formal, o *transcendente* está excluído de qualquer experiência. Disso decorre ser a filosofia *transcendental* o estudo do modo como os objetos da experiência chegam a constituir-se em tais objetos na base das formas aprióricas

⁵⁰ O grifo é nosso.

no espírito, sendo assim “(...) o sistema de todos os princípios da razão pura” (B 27). Obviamente, nesse sentido, ela se opõe à antiga metafísica transcendente, bem como ao psicologismo e ao relativismo.

É importante ainda destacar que, em Kant, o termo *transcendental* assume um novo sentido se comparado com a noção clássica. Colomer, comentando essa questão, afirma que

“na metafísica tradicional designava as condições universais do ente enquanto ente. *Omne ens est unum, verum, bonum*, etc. Em Kant significa, por outro lado, as condições ou estruturas *a priori* do sujeito cognoscente enquanto sujeito cognoscente. Essas estruturas são as que tornam possível o conhecimento científico com o seu caráter de universalidade e necessidade”⁵¹.

Para Kant, *transcendental* se opõe ao empírico e designa as condições ou estruturas *a priori* do sujeito que tornam possível, embora apenas no seu aspecto fenomênico, o conhecimento do objeto. Tais estruturas tornam possível o conhecimento científico com seu cunho de universalidade e necessidade. *Transcendental* refere-se às estruturas *a priori* das faculdades de conhecer, as quais viabilizam o conhecimento ao sujeito. É nesse sentido que a filosofia *transcendental* de Kant se opõe à antiga metafísica a qual se denomina *filosofia do ser*, tornando-se uma filosofia idealista do modo *a priori* de conhecer o mundo de objetos, o qual é determinado por essas formas. Tal filosofia considera o conhecimento proveniente só do entendimento ou da razão como ilusório. A verdade só se alcança na experiência. Por outra, não há conhecimento que não se origine da experiência (*Prol.* Apêndice). Porém, existem estruturas *a priori* que a possibilitam. Tal é o novo paradigma inaugurado por Kant.

⁵¹ COLOMER, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger: la filosofía trascendental*: Kant. Barcelona: Biblioteca Herder, 1986. v. I., p. 72.

Todavia, é preciso observar que Kant não se apegou rigorosamente a nenhum desses significados de *transcendental*. Se, por um lado, *transcendental* é o que antecede a experiência e não o que está além, por outro, significa o que é independente da experiência ou de princípios empíricos (B 642). Em suma, com base no significado que Kant explicitamente aceita, podem chamar-se *transcendentais* só os conhecimentos que têm por objeto elementos *a priori*, mas não podem ser chamados *transcendentais* os próprios elementos. Assim, por exemplo, são *transcendentais* a *estética*, a *lógica* e as suas partes, mas não as intuições puras, as categorias ou as ideias. Além disso, constata-se que esse uso não é extremamente rigoroso, pois Kant chama *transcendentais* as ideias e, ainda, de *unidade transcendental* o *eu penso* (B 132). Em um sentido amplo, conforme observa Deleuze, “*transcendental* qualifica o princípio de uma submissão necessária dos dados da experiência às representações *a priori* e, correlativamente, de uma aplicação necessária das representações *a priori* à experiência”⁵². *Transcendental* é a condição suprema⁵³ à qual deve estar sujeito qualquer tipo de conhecimento. É a partir dessas exposições que se pode entender o significado do termo *revolução copernicana*⁵⁴, *revolução* esta operada por Kant tanto no nível teórico científico, quanto no prático moral⁵⁵.

⁵² Cf. DELEUZE, *op. cit.*, p. 21.

⁵³ As condições supremas da sensação, estudadas na *Estética Transcendental*, são o tempo e o espaço. As dos juízos, abordadas na *Analítica Transcendental*, são as categorias. As do raciocínio, objeto de estudo da *Dialética Transcendental*, são as ideias.

⁵⁴ Kant descreve a sua *revolução*, embora não use esse termo, ao nível teórico, no Prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura* (B XVI). A tese básica, por ele defendida, revela que os objetos são regidos pelo sujeito do conhecimento e não o contrário. Sobre este tema existe um estudo relevante. Ver: MORRIS, Engel. Kant's Copernican Analogy: A re-examination. *Kant-Studien*, nr. 59, 1963, p. 243 – 251.

⁵⁵ Entretanto, na esfera prática não atua propriamente o sujeito transcendental, lógico, mas o sujeito inteligível, numérico e autônomo, totalmente afastado do mundo empírico, porque a atividade do sujeito *transcenden-*

A *revolução copernicana* demonstra que as “(...) intelecções da metafísica clássica só têm sentido dentro dos limites da experiência humana”⁵⁶. O conhecimento científico se funda em uma subjetividade universal e necessária, que não tem um sentido psicológico-individual, senão *lógico-transcendental*. Com isso, Kant pretende fundamentar as estruturas *a priori* do conhecimento desde as condições do sujeito. O mundo das coisas existentes, e dos acontecimentos, está reabsorvido na trama do eu. O eu, enquanto sujeito, é o centro da realidade como ordenador da experiência. Não existe mais ordem nas coisas a serem descobertas, é o pensamento quem ordena a realidade. A problemática do conhecimento, bem como a da ação, tem que ser resolvida no contexto de um subjetivismo *transcendental*. Se o caráter espacial e temporal dos fenômenos é determinado pela estrutura subjetiva da sensibilidade humana, então o fundamento da unidade da natureza universal e necessária deve buscar-se, não nas coisas mesmas, mas nos poderes da mente. Sua unidade é dada pelas condições ou formas subjetivas do pensamento humano. A justificação da objetividade científica não se obtém por um recurso à realidade em si, senão pela atividade do sujeito *transcendental*. Sintetizando, as formas subjetivas são condições e o fundamento de todo conhecimento, visto que, kantianamente falando, sem elas nenhum objeto pode ser dado ao sujeito cognoscente.

Quando Kant afirma, na *Crítica da Razão Pura*, que os “(...) objetos têm que se regular pelo nosso conhecimento” (B XVI), e não o contrário, na verdade persegue algo mais

tal não pode ultrapassar os limites da experiência. Enquanto o sujeito, na dimensão *transcendental*, é potenciado de ação epistemológica objetiva, capaz de conformar os fenômenos dados segundo suas próprias leis, o sujeito inteligível é capaz de determinar por si só a lei moral, tendo acesso à coisa *em si*. Mais adiante, essas atribuições serão esclarecidas com mais detalhes.

⁵⁶ CIFUENTES, *op. cit.*, p. 43.

do que uma refutação da metafísica tradicional. “Não se limita a superar o racionalismo, o empirismo e o ceticismo; funda, sobretudo, uma nova posição do sujeito a respeito da objetividade”⁵⁷. O sujeito é a fonte de onde surge toda a legalidade formal e universal da natureza. Assumindo essa posição como determinada, através do subjetivismo *transcendental*, Kant pretende superar o objetivismo transcendente bem como o subjetivismo empírico⁵⁸. Essa constatação revela que o filósofo, ao menos na determinação da objetividade do conhecimento, supõe um sujeito geral, ignorando qualquer instância transcendente e até mesmo a individualidade do eu empírico, psicológico. Pois o sujeito empírico não pode proporcionar um fundamento para a ciência, do contrário se cairia no relativismo. A objetividade se realiza, e nisso consiste a mudança de paradigma e o caráter “revolucionário”, na medida em que “as condições da possibilidade da experiência em geral são ao mesmo tempo condições da possibilidade dos objetos da experiência” (B 197). Se esse é o núcleo central da filosofia kantiana, então o conceito central é o de sujeito *transcendental*.

O sujeito *transcendental* corresponde ao segundo momento da estrutura da subjetividade do eu kantiano. A subjetividade *transcendental* equivale ao *eu penso* (*Ich denke*). O *eu penso* é chamado por Kant de *unidade transcendental* (B 132), a consciência, ou a autoconsciência, que determina e condiciona toda a atividade cognitiva. O eu, embora fundamentalmente esteja inserido em uma realidade que o define e o constitui, é um sujeito espiritual capaz de se autodefinir. Tal é o paradoxo do eu, usando a expressão de Lacroix, “ao mesmo tempo é dado e doador, constrói-se e recebe-se”⁵⁹. Mas, o significado básico do hu-

⁵⁷ HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Barcelona: Herder, 1986, p. 53.

⁵⁸ Cf. CIFUENTES, *op. cit.*, p. 116.

⁵⁹ *Op. cit.*, p. 54.

manismo racionalista kantiano está fundado, no lugar da transcendência do ser, na autonomia do sujeito. No âmbito teórico, o sujeito *transcendental* está voltado aos dados fornecidos pela sensibilidade em busca da elaboração da matéria dada, elevando-a à unidade do pensamento. Por outro lado, é capaz de elaborar conceitos puros independentes das intuições sensíveis; mas, se estes não estiverem voltados aos fenômenos, serão puras ilusões: “Na ausência de intuição, todo o nosso conhecimento carece de objetos, e então permanece interiormente vazio” (B 87). Assim, o *transcendental* deve estar voltado ao imanente, não se podendo afastar do mundo empírico, para a elaboração do conhecimento.

É importante lembrar que essa tese já é defendida na *Resposta à pergunta: o que é o Iluminismo*, momento em que Kant invocava a emancipação do homem frente à orientação de Outrem; frente a uma incapacidade de entendimento: “*Sapere aude!*”⁶⁰ Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo”⁶¹. O uso do pensamento, da inteligência, é o caminho para sair da *menoridade*. Este é o anúncio inicial de Kant que faz depender a objetividade teórica e a universalidade prática da atividade criativa e construtora do sujeito *transcendental*. Para explicitá-lo melhor, é preciso, no entanto, especificar primeiro a ação da faculdade do entendimento (*Verstand*), relacionando-a com a faculdade da sensibilidade, e assim chegar à fonte superior comum de ambas, o sujeito pensante.

1.2.1. O entendimento

Enquanto a sensibilidade faz parte da estrutura do sujeito psicológico empírico, o entendimento está na esfera

⁶⁰ Literalmente: “*Ousa saber!*”

⁶¹ KANT, Immanuel. “Resposta à pergunta: que é o Iluminismo?” In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 11.

do sujeito *transcendental*. Porém, é preciso observar que já na *Estética transcendental* Kant esboça a noção de sujeito *transcendental*⁶². O espaço e o tempo são estruturas *a priori* do sujeito em que são dados todos os objetos sensíveis, sendo, assim, a condição de possibilidade para toda e qualquer experiência. Entretanto, é preciso ter claro: o entendimento não tem o poder de intuição. E mais, “o entendimento puro distingue-se inteiramente, não apenas de todo o empírico, mas até mesmo de toda a sensibilidade. É, portanto, uma unidade subsistente por si, auto-suficiente e que não pode ser aumentada por nenhum acréscimo provindo do exterior” (B 89). Disso decorre que o entendimento não se caracteriza pela receptividade, ao contrário, pode pensar os dados fornecidos pela sensibilidade. Enquanto espontaneidade, ele produz representações através dos conceitos. Kant se expressa da seguinte forma: “Pela *sensibilidade* nos são dados objetos e apenas ela nos fornece *intuições*; pelo entendimento, ao invés, os objetos são *pensados* e dele se originam *conceitos*” (B 33).

Tal é a ideia que justifica a afirmação dada na Introdução da *Crítica da Razão Pura*: “Embora todo o nosso conhecimento comece *com* a experiência⁶³, nem por isso todo ele se origina *da* experiência” (B 1). Compreende-se, assim, e isso já está expresso com toda a evidência, que o conhecimento resulta da interseção das intuições e conceitos⁶⁴. As intuições e os conceitos constituem os elementos

⁶² Cf. COLOMER, *op. cit.*, p. 96. Para uma compreensão mais ampla da teoria *transcendental* da sensação, ver MARZOA, F. Martínez. *Reller a Kant*. Cap. V. “*Aclaraciones en relación con la teoría transcendental de la sensación*”, p. 48 – 55.

⁶³ Convém chamar a atenção para o fato de que Kant usa o termo experiência de forma ambígua. Muitas vezes, o conceito de experiência aparece como uma forma de expressar a intuição sensível. Por outro lado, para ele, a experiência apóia-se na unidade sintética dos fenômenos, ou seja, implica a ordem e a regularidade dos dados sensíveis.

⁶⁴ Para Kant, o conceito é uma representação geral comum a vários objetos, isto é, o conceito é sempre algo universal que serve como regra. Isto

de todos os conhecimentos e, de acordo com a descrição realizada por Kant, os conceitos sem as intuições, que sejam conformes a eles e, no mesmo sentido, as intuições, sem os conceitos, não podem gerar conhecimento algum. O essencial é que ambas as faculdades, sensibilidade e entendimento, estejam sempre em relação. Do contrário, “sem sensibilidade nenhum objeto nos seria dado, e sem entendimento nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas” (B 75). Continuando, afirma ser necessário tornar os conceitos sensíveis e as intuições compreensíveis. O que se deve entender por isto? O conhecimento surge a partir da unidade das duas faculdades, as quais são distintas, mas não devem ser separadas, nem confundidas. Há uma *circularidade transcendental*, entre elas, na expressão de Colomer, isto é, “o entendimento se apóia na sensibilidade. [Já] a sensibilidade se introduz no entendimento”⁶⁵. A relação estabelecida entre elas é como conteúdo e forma. O primeiro, proveniente da sensibilidade de maneira imediata e sem reflexão, não constitui um verdadeiro conhecimento. O entendimento unifica a multiplicidade empírica e a torna cognoscível. Os dados fornecidos pela sensibilidade só se tornam conhecimento, graças às formas puras do pensar. Conhecer é ordenar, organizar, reunir a multiplicidade sensível em conceitos.

Ora, o entendimento pode ser compreendido, em sentido negativo, como sendo uma faculdade não-sensível. Positivamente, como uma faculdade de produzir, no próprio sujeito, representações, ou seja, a espontaneidade do conhecimento (B 75). O conhecimento do entendimento é um conhecimento via conceitos. Portanto, não intuitivo

significa que um conceito funciona como um princípio organizador do conhecimento, como um meio para reunir uma série de representações em uma unidade.

⁶⁵ *Idem, ibidem*, p. 81.

imediatos, mas lógicos, “discursivos” (B 93). Ainda, segundo Kant, os conceitos do entendimento podem ser puros ou empíricos. São empíricos, quando supõem a presença de um objeto. São puros, quando contêm apenas a forma de pensar os objetos. Somente estes são possíveis *a priori* e são classificados em categorias. Também não se pode esquecer que os conceitos puros procedem da espontaneidade do entendimento e repousam sobre *funções*. Por função se entende “(...) a unidade da ação de ordenar diversas representações sob uma representação comum” (B 93). Elas são manifestação da própria espontaneidade do entendimento, assim como as impressões o eram da receptividade da sensibilidade⁶⁶. Com efeito, a síntese das representações é fruto da capacidade de imaginação. É ela que unifica os fenômenos provenientes da sensibilidade, formalizando suas relações e unificando-os segundo as estruturas *a priori*. A ação do entendimento consiste em reportar essa síntese a conceitos em torno de um eu *transcendental*. Tal é a função *transcendental* das duas faculdades⁶⁷.

O conhecimento humano não é intuitivo, senão lógico-discursivo ou dialético.⁶⁸ A ação do entendimento traduz-se em um fazer construtivo, mas não-transcendente. É uma ação em nível *transcendental*, imanente, que se justifica, na medida em que se ocupa da reflexão e da relação eficaz, objetiva, de um sujeito com o seu objeto. Para este estudo, interessa aqui o fato de que a subjetividade *transcendental* estabelece o fundamento para a transcendência intersubjetiva. A intersubjetividade somente se expressa naquilo que é comum a todos, ou seja, em relação às estruturas *a priori* que possibilitam a objetivação. Quando Kant assinala que o entendimento prescreve leis à natureza, não se refere ao

⁶⁶ *Idem, ibidem*, p. 108.

⁶⁷ *Idem, ibidem*, p. 203.

⁶⁸ “O conhecimento de cada entendimento, pelo menos o humano, é um conhecimento mediante conceitos, não intuitivo, mas discursivo” (B 93).

entendimento do sujeito cognoscente individual, senão ao entendimento do sujeito em geral. A forma como o espírito humano organiza a experiência não é transcendente, mas *transcendental*. Kant quer significar, com tal adjetivo, que essa forma, longe de ser derivada da experiência, tem o poder de torná-la possível⁶⁹. Assim sendo, todos os processos de objetivação devem ser os mesmos para todo ser humano. Vale dizer, a objetividade em Kant está ligada à intersubjetividade.

Pode-se, então, perguntar: a relação humana interpessoal também se enquadra nessa estrutura de subjetividade? Ou a relação interpessoal terá que se manter em uma outra estrutura para que se produza, não a objetivação, mas o humano, traduzido, aqui, em respeito, em justiça pelo outro ser? Se a ação do entendimento é espontânea, como fica então essa espontaneidade diante da alteridade? Poderá ela ser reduzida à unidade do eu? E mais, essa estrutura *transcendental* poderá ser válida no âmbito das relações intersubjetivas, humanas? Não se pretende, no momento, responder a essas questões. Essa problematização será aprofundada oportunamente, visando a racionalidade prática, embora a ação, no nível teórico, pelo simples fato de ser uma ação, já implica questões de ordem moral.

Retomando o fio condutor, em toda a estrutura apresentada, o fundamental é que o entendimento não faz outro uso dos conceitos do que julgar por meio deles (B 93). Isso significa que o eu ordena as diversas representações em uma unidade superior. Essa ordenação, mais elevada, nada mais é do que o próprio julgar, pois ela se verifica no juízo. Os juízos relacionam as diversas representações unidas nos conceitos, de modo a poder-se “reduzir todas as ações do

⁶⁹ Cf. ALLISON, *op. cit.*, p. 196. “Para Kant, la experiencia en sí misma consiste en juzgar (y no en la mera recepción de dados sensibles)”.

entendimento a juízos⁷⁰. Assim, o entendimento em geral pode ser representado como uma *faculdade de julgar*” (B 94). O próprio Kant observa que havia definido o entendimento como a faculdade de pensar. Pois bem, se pensar é conhecer por conceitos, e os conceitos são predicados de um possível juízo, então, sintetizando, pensar é julgar.

Dentro dessa perspectiva, julgar é estabelecer relações entre representações e reduzi-las à unidade. Assim, para encontrar as diversas funções do entendimento, Kant distingue as diferentes formas lógicas dos juízos e as organiza, tomando por base a classificação dos lógicos, embora de forma mais sistemática. Sob o ponto de vista da *quantidade*, os juízos podem ser singulares, particulares e universais; da *qualidade*, afirmativos, negativos e infinitos; da *relação*, os categóricos, hipotéticos e disjuntivos, e da *modalidade*, os problemáticos, assertóricos e apodíticos (B 95). Essas são as diferentes funções que reduzem à unidade as representações. Na sequência da tábua dos juízos, Kant deduz a tábua das categorias⁷¹, porque, por detrás das funções dos juízos, existem “formas *a priori* pelas quais se realiza a síntese de uma multiplicidade dada na intuição”⁷². Confirmando essa interpretação, Cifuentes assinala que “essa objetivação unificadora só pode vir aos fenômenos sensíveis pela ação do entendimento que informa nossas intuições sensíveis segundo os modos *a priori*, através dos quais se pensam necessariamente as coisas, ou seja, pelas *categorias*”⁷³.

⁷⁰ Para fazer um estudo mais aprofundado da teoria kantiana do juízo, ver ALLISON, *op. cit.*, p. 123-140.

⁷¹ Note-se que as categorias, enquanto formas ou funções fundamentais do entendimento, são algo bem diverso das categorias de Aristóteles que, por sua vez, são os gêneros supremos ou os predicados universais.

⁷² Cf. PASCAL, *op. cit.*, p. 65.

⁷³ “Esta objetivación unificadora sólo puede advenir a los fenómenos sensibles por la acción del entendimiento, que informa nuestras intuiciones sensibles según los modos a priori, a través de los cuales se piensan necesariamente las cosas, es decir, por las categorías” (CIFUENTES, *op. cit.*, p. 107).

As categorias são funções que regulam e tornam possível a unidade formal da experiência. Ou seja, elas condicionam o conhecimento formal e correspondem às formas lógicas dos juízos acima mencionados. À *quantidade* correspondem a *unidade*, a *pluralidade* e a *totalidade*; à *qualidade*, a *realidade*, a *negação* e a *limitação*; à *relação*, a *inerência e subsistência* (*substantia et accidens*), a *causalidade* e *dependência* (*causa e efeito*), a *comunidade* (*ação recíproca entre agente e paciente*); à *modalidade*, a *possibilidade – impossibilidade*, *existência – não-existência*, *necessidade – contingência* (B 106). Esta é a lista de todos os conceitos originalmente puros da síntese, contidos *a priori* pelo entendimento.

Essas categorias impõem à intuição a unidade presente nos juízos. Elas são as formas de uma experiência em geral: “Toda síntese pela qual se torna possível, mesmo a percepção está sob as categorias e, visto que a experiência é conhecimento mediante percepções conectadas, as categorias são condições da possibilidade da experiência e, portanto, valem também *a priori* para todos os objetos da experiência” (B 161). Mais adiante, Kant afirma que as categorias “são conceitos que prescrevem leis *a priori* aos fenômenos, por conseguinte à natureza como conjunto de todos os fenômenos (*natura materialiter spectata*)” (B 163). Assim, a cada forma lógica do juízo corresponde um conceito puro do entendimento.

Convém ressaltar que as categorias têm uma dimensão *transcendental* e não transcendente. Não estão além da experiência, mas anteriores a ela e atuando como condição de possibilidade da própria experiência. Elas condicionam legitimamente a experiência e, por isso, possuem um

valor objetivo, embora seja somente dentro dos limites da experiência⁷⁴.

“Por isso, a validade objetiva das categorias enquanto conceitos *a priori* repousa sobre o fato de que a experiência (segundo a forma do pensamento) é possível unicamente por seu intermédio. Com efeito, então as categorias se referem necessariamente e *a priori* a objetos da experiência, porque só mediante elas pode chegar a ser pensado um objeto qualquer da experiência”⁷⁵ (B 126).

Se, por um lado, as categorias condicionam todo o conhecimento e a própria experiência, por outro, elas não se sobrepõem às coisas *em si* e, do mesmo modo, o conhecimento que delas se vale não pode estender-se ao numênico. Isso ocorre, porque as categorias dizem respeito à relação sujeito-objeto e, por isso, não se aplicam a uma eventual coisa *em si*, numênica, que vai além dessa relação objetivante. Com efeito, as categorias constituem as determinações objetivas de relação e, portanto, para Kant, são válidas para todo ser pensante finito. O juízo é sempre uma conexão entre representações, mas tal conexão não é subjetiva, a saber: ela é feita em conformidade com uma categoria, segundo um modo, uma regra, que é comum a todos os sujeitos e que, portanto, objetiva o que se vincula na percepção.

Contudo, as categorias são as formas de pensamento que se originam da própria dinâmica da atividade mental, cujos padrões transcendentais são válidos para toda a espécie humana. Assim, a intersubjetividade do conhecimento ocorre no sujeito que universaliza e, cabe ressaltar,

⁷⁴ “La pretendida aplicación de las categorías a los objetos que no se han dado en la percepción no puede, pues, originar conocimiento. Todo intento de los metafísicos para lograr conocimientos *de este modo* está condenado al fracaso. Cualquier metafísica *de este tipo es*, a lo sumo, una disposición universal a caer en alucinaciones teóricas que han de ser diagnosticadas y curadas” (KÖRNER, W. S. *Kant*. 3. ed. Madrid: Alianza Editorial, 1983, p. 61).

⁷⁵ O grifo é nosso.

isso ocorre também com a moral. Enfim, pela tábua das categorias se estabelecem, então, não o acordo com as estruturas objetivas do ser, mas os modos formais ou lógicos do pensar. Nesse sentido, Allison faz notar que elas possuem uma função puramente intelectual como condições de juízo. É por isso que elas são chamadas de conceitos puros do entendimento⁷⁶.

Kant, mesmo reconhecendo a existência das categorias como condições *a priori* da experiência, pretende demonstrar que elas não são apenas de fato (*quid facti*), mas, também, de direito (*quid iuris*)⁷⁷. Em outros termos, enquanto na “dedução metafísica” torna evidente que as categorias são as condições subjetivas do pensar, impondo aos dados da intuição sensível às formas *a priori*, na “dedução *transcendental*” mostra que as categorias são produzidas pelo entendimento puro ou, mais especificamente, pela unidade do eu pensante. Se as categorias têm sua origem no sujeito, então a unidade das suas diversas funções reside na autoconsciência *transcendental* como origem de toda síntese.

1.2.2. A *unidade transcendental* de apercepção⁷⁸

Para Kant, todo o conhecimento está conectado, em definitivo, a um ponto supremo, a saber: ao *eu penso* ou à “unidade *transcendental* da autoconsciência” (B 132). Essa unidade é assim denominada para designar, a partir dela, a possibilidade do conhecimento *a priori*, provando, assim, a validade objetiva das categorias: “A *unidade transcendental* da apercepção é aquela pela qual todo o múltiplo dado numa intuição é reunido num conceito do objeto e, em vista disso, denomina-se *objetiva* (...)” (B 139) Por isso, “o *eu*

⁷⁶ ALLISON, *op. cit.*, p. 197.

⁷⁷ Cf. COLOMER, *op. cit.*, p. 113. O grifo é nosso.

⁷⁸ Cf. SCRUTON, *op. cit.*, p. 63; cf. ALLISON, *op. cit.*, p. 224.

penso tem que *poder* acompanhar todas as [...] representações, pois, do contrário, seria representado [...] algo que não poderia de modo algum ser pensado, o que equivale a dizer que a representação seria impossível ou, pelo menos [...], não seria nada” (B 131-132). Essa unidade *transcendental* é a suprema condição unificadora de toda a experiência e pressuposta por qualquer experiência.

Convém observar que a intuição pode ser dada como representação antes do ato de pensar, mas toda a multiplicidade dos dados possui uma referência necessária à unidade *transcendental*. Do contrário, a multiplicidade representada não seria pertencente ao sujeito ou lhe seria estranha. A unidade que o sujeito realiza “(...) não é uma conclusão a partir da experiência, mas uma pressuposição da mesma”⁷⁹. Todas as representações devem pertencer a uma autoconsciência tida como única, mas válida para todos, isto é, universal. Formar representações pressupõe uma unidade mais elevada como legisladora e construtora da experiência fenomênica. Por isso, como destaca Höffe, “a unidade *transcendental* é o pressuposto que possibilita toda a síntese empírica e categorial”⁸⁰. Assim, a representação da consciência é espontânea, não pode pertencer à sensibilidade e nem ser dada por ela.

“A apercepção é, para Kant, a função intelectual pela qual se referem à consciência do *Eu penso* todas as percepções. É o princípio da unidade sintética que condiciona toda outra síntese, isto é, todo outro conhecimento; porque todo conhecimento é, segundo Kant, uma *síntese* construtiva de dados sensíveis pelo conceito”⁸¹.

Essa representação, o *eu penso*, chama-se *apercepção pura* ou *originária*, para diferenciar-se da empírica, pois toda a variedade da intuição está sujeita às condições dessa

⁷⁹ SCRUTON, *op. cit.*, p. 64.

⁸⁰ *Op. cit.*, p. 94. O grifo é nosso.

⁸¹ Cf. CIFUENTES, *op. cit.*, p. 109-110.

unidade. A unidade, nela contida ou por ela provida, é a unidade última, isto é, “(...) a representação da unidade universal que encerra em si todas as outras representações”⁸². É, também, *transcendental*, porque não pode derivar da experiência; ao contrário, como já foi referido, é a condição de possibilidade da mesma. A unidade, que o eu apreende no seu ponto de vista, não é uma conclusão da experiência, mas uma pressuposição da mesma. Sintetizando: enquanto na *apercepção* empírica o eu acompanha com a consciência cada uma das representações, com a *apercepção* pura o eu as compõe e é consciente da própria síntese⁸³. A unidade *transcendental* de *apercepção* fornece a descrição do ponto de vista do eu, a saber: a unidade da consciência da qual não se pode duvidar, do contrário, deixar-se-ia de ser autoconsciente.

Para precisar melhor essa problemática, pergunta-se como é possível essa unidade de *apercepção*. Antes de buscar uma resposta kantiana é preciso, no entanto, explicitar a origem do termo. O significado específico da *apercepção* foi utilizado pela primeira vez por Leibniz, para designar a consciência clara e distinta.⁸⁴ Conforme assinala

⁸² Cf. GRAYEFF, *op. cit.*, p. 147.

⁸³ Para Kant, o conceito de síntese, em um sentido amplo, é reduzido a toda e qualquer espécie de atividade cognitiva: “Por síntese entendo, no sentido amplo, a ação de acrescentar diversas representações umas às outras e de conceber a sua multiplicidade num conhecimento” (B 103). Por outro lado, em um sentido mais restrito, o autor distingue a síntese pura, na qual o “múltiplo não é dado empiricamente, mas *a priori* (como o múltiplo no espaço e no tempo), da síntese empírica, em que o múltiplo é dado empiricamente” (B 103). Além do mais, no § 24 (B 151) Kant faz referência à síntese figurada (*Synthesis Speciosa*) para distinguir da síntese intelectual (*Synthesis Intellectualis*). Ambas são, pois, *transcendentais*, não apenas porque elas mesmas procedem *a priori*, mas porque constituem a possibilidade de qualquer outro conhecimento. Enquanto a síntese intelectual unifica um múltiplo puramente pensado, a figurada é uma síntese do múltiplo da intuição sensível (B 151).

⁸⁴ Cf. COLOMER, *op. cit.*, p. 118; cf. SCRUTON, *op. cit.*, p. 63; cf. GRAYEFF, *op. cit.*, p. 147.

Scruton, significa a “experiência da autoconsciência”⁸⁵. Ela é a consciência das próprias percepções, isto é, consiste na imediata consciência do sujeito de que as experiências simultâneas lhe pertencem.

Enfatizando, a *apercepção* é uma propriedade exclusiva do homem, pois as percepções são acompanhadas da capacidade de refletir, do *eu penso*. Por isso, a característica fundamental da *apercepção* é a potencialidade de objetividade, visto que ela é o princípio da unidade sintética capaz de condicionar todas as outras sínteses, a saber: todo e qualquer tipo de conhecimento. Sem a unificação da sucessão pelo *eu penso*, não se constituiria nenhum tipo de saber e, conseqüentemente, o eu não teria consciência de sua existência. Enfim, a *apercepção* ou o *eu penso*, não é uma realidade psicológica, senão uma possibilidade da unificação da experiência considerada como espontaneidade ou atividade criativa e criadora do próprio conhecimento. Também, no sentido mais preciso, segundo Colomer, “não se trata evidentemente do eu no sentido ontológico cartesiano de *res cogitans*, de substância pensante, senão do eu no sentido lógico transcendental do *sujeito de conhecimento*”⁸⁶.

A resposta à pergunta acima, qual seja, como é possível a unidade de *apercepção*, requer a retomada do raciocínio do próprio autor. Trata-se, pois, de uma das partes mais significativas e difíceis de serem esmiuçadas. Sabe-se que Kant meditou muito para escrever essa seção da *Crítica da Razão Pura*. Se, por um lado, as páginas (§ § 15-20) são as mais fecundas e determinantes em toda a sua obra, contendo o núcleo central da sua filosofia, por outro lado, impõem uma série de questionamentos. Cabe perguntar se a “unidade *transcendental de apercepção*” ou, em outras palavras, o *sujeito transcendental*, universal, não

⁸⁵ Cf. SCRUTON, *op. cit.*, p. 63.

⁸⁶ *Op. cit.*, p. 117-118.

negligencia a singularidade da alteridade. Ora, quando se fala em conhecimento e ética, na filosofia *transcendental*, o discurso é enunciado por um sujeito universal e repousa na racionalidade formal e abstrata, cuja relação se dá entre o sujeito e o objeto, no nível epistemológico, e entre o sujeito e a sua *criação*, a lei moral, no nível ético. Isto é, a estrutura *transcendental* racional é o princípio supremo para o pensamento (teoria, conhecimento) e para a ação (prática, moral). Levando em consideração tal tese, é possível afirmar que o sujeito *transcendental* é um princípio lógico, formal, que não tem alteridade. Ou, então, reduz a alteridade a uma forma lógica, sintética e conceitual, formando, assim, um único sistema, no qual tudo fica absorvido na trama do eu, não permitindo uma relação intersubjetiva à altura do humano. Assim, a vontade humana obedece à normatividade da razão, cumprindo sua função moral. Antes, porém, de aprofundar essas questões, é necessário analisar o restante da estrutura da subjetividade kantiana.

Para Kant, a unidade de *apercepção* é possível, na medida em que cada uma das representações vem acompanhada de consciência e, para haver consciência de si, é preciso que as representações desordenadas se unam umas às outras. Em outras palavras, a unidade do *eu penso* é possível pela síntese dos elementos múltiplos dados na intuição, mas somente na medida em que o for de forma consciente. E ao ligar a multiplicidade das representações é possível que o eu se represente a si mesmo (B 133).

“Enquanto dada *a priori*, a unidade sintética do múltiplo das intuições é, portanto, o fundamento da identidade da própria *apercepção*, que precede *a priori* todo o (...) pensamento determinado. A ligação não se encontra, porém, nos objetos e não pode ser quiçá tirada dos mesmos pela percepção e desse modo primeiramente acolhida no entendimento, mas é unicamente uma operação do entendimento, que nada mais é senão a faculdade de ligar *a*

priori e de submeter o múltiplo das representações dadas à unidade da apercepção. Este é o princípio supremo de todo conhecimento humano”⁸⁷ (B 134-135).

Resta, ainda, observar que a *apercepção*, ao incluir uma síntese de representações, não é possível, senão através da consciência dessa síntese ou, então, da autoconsciência. Originariamente, o *eu penso* é uma unidade *a priori* sintética. Daí a denominação kantiana de “unidade sintética da apercepção” (B 136), na qual reside o fundamento último da unidade do objeto⁸⁸, e a identidade do sujeito. É óbvio que ambos os aspectos se relacionam entre si, mas, para que a multiplicidade das representações dadas na intuição se converta em objetos de experiência, é necessária a união sintética em uma autoconsciência. “A autoconsciência não é senão a consciência da natureza organizada”⁸⁹, surgindo *via transcendental*, e não de forma empírica, psicológica, isto é, oriunda da capacidade lógica de unificar a diversidade dada pela intuição ou, então, como consciência da síntese categórica. A unidade sintética da diversidade das intuições, como dada *a priori*, é, por sua vez, o fundamento da identidade da autoconsciência. Indica-se, nesse ponto, que a identidade da consciência é uma proposição analítica, podendo ser expressa pelo enunciado “eu sou eu”, mas, para tanto, é preciso pressupor uma unidade sintética (B 133). Assim, conforme observa Colomer, “o simples eu não oferece nenhuma multiplicidade de representações. Estas hão de ser-nos dadas pela intuição sensível e reunidas assim na consciência”⁹⁰. Por outro lado, observa Allison que “sem tal sujeito teríamos meramente a multiplicidade de elementos e não a concepção de sua unidade”⁹¹.

⁸⁷ O grifo é nosso.

⁸⁸ Nesse contexto, para Kant, o “objeto, porém, é aquilo em cujo conceito é reunido o múltiplo de uma intuição dada” (B 137).

⁸⁹ GRAYEFF, *op. cit.*, p. 149.

⁹⁰ *Op. cit.*, p. 118.

⁹¹ *Op. cit.*, p. 226.

Por isso, o que o eu pensa é ele quem pensa, e não se reencontra como sendo o mesmo em todas as representações, senão porque opera uma síntese que reduz a multiplicidade das suas representações à unidade⁹². Vale dizer, toda a síntese, enquanto função do próprio entendimento, supõe a unidade da consciência nela mesma (síntese), pois todas as representações pertencem ao eu. Conclui-se, então:

“a unidade da consciência é aquilo que unicamente perfaz a referência das representações a um objeto, por conseguinte a sua validade objetiva e portanto que se tornem conhecimentos, e sobre o que enfim repousa a própria possibilidade do entendimento” (B 137).

Se a unidade sintética da consciência é a condição de possibilidade objetiva do conhecimento, reunindo a multiplicidade intuitiva em uma síntese maior, em um conceito do objeto, então é preciso ter presente a distinção que Kant faz entre a unidade objetiva da consciência *transcendental* e sua unidade subjetiva considerada empírica. A unidade subjetiva é derivada da transcendental, pois “concerne ela mesma a um fenômeno e é contingente” (B 140). Tem assim apenas uma validade particular, subjetiva, enquanto a unidade transcendental é universal, portanto, como já foi visto, válida para todo e qualquer conhecimento, tendo com isso um valor objetivo.

De qualquer forma, quem opera o ato de conduzir os conhecimentos dados à unidade de apercepção é o juízo. “(...) um juízo não é senão o modo de levar conhecimentos dados à unidade objetiva da apercepção” (B 141). Ele é o “(...) ato pelo qual a realidade fenomênica conhecida é validade constituída”⁹³. Há uma organização lógica *a priori* da consciência que não permite a mera associação de representações. É nesse sentido que o juízo é constitutivo

⁹² Cf. PASCAL, *op. cit.*, p. 69.

⁹³ GRAYEFF, *op. cit.*, p. 166.

do objeto, permitindo também a unidade da consciência. Apreendendo o objeto, o eu apreende-se como sujeito. “Não há objeto e sujeito, senão pelo juízo, e a função lógica do juízo é o ato pelo qual as representações são ligadas e reduzidas à unidade da apercepção”⁹⁴. Assim, a objetividade procede da subjetividade na qual os objetos do conhecimento são regidos pelo sujeito, e não o contrário. A unidade do objeto tem sua origem na unidade da consciência, isto é, no *eu penso*.

Note-se que o *eu penso* foi exposto fundamentalmente como não-psicológico ou empírico. O eu empírico, como já foi enunciado, é dado na intuição, é o eu individual e que vive no mundo em um determinado tempo. O eu, no nível *transcendental*, como observa Höffe, “possui seu lugar metodológico previamente a toda experiência e constitui a origem da unidade afirmada em todo juízo. A apercepção transcendental é o sujeito da consciência em geral e, por isso, é o mesmo e idêntico em toda consciência e autoconsciência”⁹⁵. Tanto a objetividade quanto a subjetividade têm aí a sua origem que se manifesta na estrutura formal do sujeito pensante. Veja-se que, nesse nível, a intersubjetividade só se dá naquilo que é comum a todos. Ou seja, a relação intersubjetiva pressupõe uma unidade, a saber: o eu *transcendental* ou uma consciência em geral, ou uma atividade organizadora, segundo leis universais, de todas as representações possíveis, de todas as consciências empíricas. Com efeito, a atividade organizadora, comum em todo sujeito, se expressa como unidade *transcendental* da autoconsciência manifestando-se no *eu penso*. A consciência geral não age fora das consciências individuais, visto que o *eu penso* não pode ser abstraído do sentido interno (tempo), próprio da consciência empírica, que se torna autoconsciência, porque

⁹⁴ PASCAL, *op. cit.*, p. 70.

⁹⁵ *Op. cit.*, p. 96.

através dela age o sujeito *transcendental*, a consciência universal. De fato, o *eu penso* é o unificador do múltiplo em conceitos de objetos, portanto, legislador da natureza e construtor do mundo da experiência. Malgrado isso, restará saber se essa estrutura *transcendental* é suficiente para tratar o problema da alteridade como absolutamente outrem.

Levando em consideração o aspecto paradigmático, no sentido de que o *eu penso* é a condição de possibilidade de todo conhecimento, é preciso ainda considerar a questão de que a *apercepção* é a base sobre a qual assenta originariamente a representação do próprio eu. Se o eu é construtor da experiência fenomênica, então ele se representa a si mesmo também no sentido fenomênico? Em parte, pelo exposto, já está respondido. Afirmou-se, anteriormente, que a unidade de *apercepção* é possível devido ao fato de que cada representação é acompanhada de consciência, mais exatamente, quanto o eu tem consciência da síntese dos múltiplos elementos dados na intuição. Disso conclui-se, levando em consideração a ideia do sentido interno, quanto à sua forma, isto é, o tempo, o eu só é capaz de apreender o seu próprio eu como fenômeno, e não o que ele é um si mesmo.

A questão que se coloca é saber como o eu, o *eu penso*, se distingue do eu que intui a si mesmo (B 155). O eu pode intuir a si mesmo, e nisso não há qualquer contradição. Intuir o seu próprio eu, conforme explicita Grayeff⁹⁶, é representá-lo com as suas qualidades através do sentido interno cuja forma é o tempo. Ainda segundo sua análise, o eu dado na intuição é o eu empírico, sensível que se compõe de sensações reportadas à natureza, isto é, de sensações das quais ele tem consciência enquanto representação. Assim o eu, enquanto objeto da intuição, é o conjunto das suas

⁹⁶ GRAYEFF, *op. cit.*, p. 186.

sensações transformados numa consciência⁹⁷. Entretanto, observa Kant que

“a apercepção e a unidade sintética de modo algum é tão idêntica ao sentido interno; muito antes, enquanto fonte de toda ligação aquela se dirige ao múltiplo das *intuições em geral* e sob o nome de categorias, antes de toda intuição sensível, a objetos em geral” (B 154).

Como se percebe, Kant tem uma dificuldade, a qual ele mesmo reconhece (B 155), de explicitar como o eu pode ser objeto para si mesmo. O caminho seguido por ele, na exposição da sua teoria do eu, revela, por um lado, o eu enquanto dado na intuição e sendo concebível como um ser fenomênico que está no tempo, como algo duradouro e ‘sucessível’, comum como qualquer outro objeto. Por outro lado, o eu enquanto númeno, como coisa *em si*, tendo de ser pensado como inteligível, é independente do tempo e da ordenação sintética dos dados intuídos. Mas esse nível não é possível de ser atingido via conhecimento, pois todo conhecimento, não só do eu, como de qualquer objeto fenomênico exige, como já foi demonstrado, a presença das intuições sensíveis. Daí a possibilidade de conhecer somente o eu enquanto fenômeno. Na acepção – a consciência da identidade contínua do eu –, o eu *transcendental*, assim como as formas *a priori* da sensibilidade e as categorias do entendimento, jamais se manifestam sozinhas, mas sempre como elemento constitutivo de alguma experiência. Por isso, o eu *transcendental*, qualquer que seja ele *em si*, permanece incognoscível. No *eu penso*, o homem conhece a si mesmo, não tal qual é, mas tal qual aparece, isto é, conhece a si como conhece todos os demais objetos, como simples fenômenos.

Todavia, afirma Kant, na síntese *transcendental* do múltiplo das representações em geral, na unidade sintética

⁹⁷ *Idem*, p. 186.

originária da *apercepção*, o eu é consciente de si mesmo, não como aparece e nem como é em si mesmo, mas somente que é. Para ele, a representação do *eu penso* é um pensamento e não uma intuição: “Esta *representação* é um *pensar*, não um *intuir*” (B 157). Tal afirmação conduz à tese de que o eu pensante não pode conhecer senão as suas próprias operações, mais exatamente, seus pensamentos. O *eu penso* tem consciência de que é, mas só se conhece mediante alguma coisa. Por conseguinte, a existência não é um fenômeno e, de igual modo, não é uma ilusão. Porém, sua determinação acontece somente via intuição. Daí a impossibilidade do conhecimento do eu *em si*. O eu se conhece apenas como aparece a si próprio. “A consciência de si mesmo está, por isso, bem longe de ser um conhecimento de si mesmo” (B 158).

A autoconsciência é uma consciência do seu eu apenas como existente. O *eu penso* expressa somente o ato de determinar sua existência (B 158, em nota). Veja-se que este é o ato de autodeterminação existencial como um ser pensante finito. A noção de infinito, posta mais tarde como um ideal da razão, supõe o finito. Mais exatamente, em Kant, o infinito é acrescido e desenvolve-se a partir do finito. Assim o infinito, ao qual se refere o finito, marca a referência anticartesiana da sua filosofia, tal como se encontra posteriormente na filosofia de Heidegger⁹⁸. Se a consciência da espontaneidade do eu é apenas uma consciência da sua existência enquanto sujeito pensante, então a essência do eu não é cognoscível. Então conclui-se que a autoconsciência e o autoconhecimento, embora se identifiquem, não são a mesma coisa. Reside, aqui, portanto, a divergência de Kant na concepção do *cogito* cartesiano.

⁹⁸ Conforme Levinas, “a finitude kantiana descreve-se positivamente pela sensibilidade, tal como a finitude heideggeriana pelo ser para a morte” (TI 214).

Entretanto, Kant não nega a ideia fundamental do pensamento de Descartes, na medida em que atribui ao *eu penso* a condição necessária de todo o conhecimento; porém, atribui ao *eu penso*, no nível *transcendental*, um significado totalmente diferente. Enquanto o *cogito* cartesiano tem uma característica ontológica, o *cogito* kantiano é estritamente lógico, formal, exercendo apenas a sua função epistemológica, no nível teórico⁹⁹. No nível prático, se impõe uma instância mais elevada, a saber: o eu inteligível totalmente desvinculado da realidade fenomênica. O *eu penso* “não é um objeto da experiência interna, não é uma substância; porém tampouco seu contrário, um acidente; não possui existência, é tampouco um não-ser”, explicita Höffe¹⁰⁰. Desse modo, em princípio pode-se concluir que o *sujeito transcendental* é uma ilusão. Realmente, trata-se apenas de um aspecto formal. Para a devida compreensão, é necessário ter presente, com efeito, se comparado com Descartes, o fato de que Kant desdobra o pensamento (lógico) e o ser (ontológico). Atribui ao *eu penso* um valor *transcendental*, puramente formal, e ao *eu sou*, um valor existencial, puramente fenomenal. Enquanto isso Descartes inscreve o pensamento no próprio ser¹⁰¹.

Para Descartes, “se o eu duvidar de qualquer objeto de pensamento, resta o sujeito que se torna para si mesmo o seu próprio predicado, isto é, seu próprio objeto: duvidar do mundo é crer em si, é afirmar-se substancialmente”¹⁰².

⁹⁹ Na verdade, Kant tentou uma solução intermediária entre Descartes e Hume. Descartes afirmara que o eu é cognoscível imediatamente e em si mesmo; sabe-se que Hume, por sua vez, sustentara que o eu é uma ideia fictícia, uma pura ilusão. Kant admite, como Descartes, a realidade do eu, mas exclui dele, com Hume, o conhecimento do *em si*.

¹⁰⁰ *Op. cit.*, 132.

¹⁰¹ Cf. LACROIX, *op. cit.*, p. 52. Para um estudo mais aprofundado sobre o *cogito* em Descartes e Kant, consultar o primeiro capítulo – “Cogito kantien et cogito cartésien” – (p. 5-59) da obra de LACHIEZE – REY, Pierre. *L'Idéalisme kantien*. 3. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1972.

¹⁰² *Idem*, p. 49.

O pensador francês encontra na dúvida a certeza do *eu pensante*: “Duvido, logo existo (*dubito, ergo sum*). Como a dúvida é uma forma de pensamento, cabe dizer: penso, logo existo (*cogito, ergo sum*). Existo como ser pensante (*res cogitans*) que difere nitidamente de todas as coisas corpóreas do mundo exterior (*res extensae*)”¹⁰³.

Ao contrário, para Kant, não há nenhuma intuição para o *eu penso*, sem conteúdo de pensamento. O eu não conhece a sua própria existência, senão às custas das representações dos objetos. “Sendo origem de todas as categorias, [o eu] não é definível no categorial”¹⁰⁴. Se o eu acompanha todas as representações, então ele não pode afastar-se delas e tornar-se para si mesmo o seu próprio objeto. Em outras palavras, se o *eu penso* é condição de possibilidade de toda objetividade, então não pode ser objetivável. Não pode ser apreendido à parte, não pode transformar-se em uma intuição incidindo sobre o eu substancial. Contudo,

“a grandeza do *Cogito* kantiano é que ele é pura reflexão e recusa qualquer intuição. E a reflexão é o esforço para se reaprender a si próprio a partir dos seus pensamentos e dos seus actos. Não há apreensão imediata de si, nem uma pretensa evidência psicológica, nem uma impossível intuição intelectual, nem um qualquer iluminismo místico”¹⁰⁵.

Se o único conhecimento que se pode obter é referente ao eu empírico, e o eu enquanto nùmeno, coisa *em si*, não é conhecido, visto que o homem possui apenas intuições sensíveis, então, o *eu penso* não se conhece *em si*, como *res cogitans* ou alma substancial, mas apenas como atividade *transcendental*, isto é, nos modos de sua estrutura funcional. E, a estrutura da subjetividade, no nível da inteligibilidade, numênica, impede que o ser humano fique satisfeito somen-

¹⁰³ HÖFFE, *op. cit.*, p. 132.

¹⁰⁴ *Idem*, p. 132.

¹⁰⁵ LACROIX, *op. cit.*, p. 53.

te com a experiência, com o sensível. A dimensão inteligível não é conhecida, mas pode ser pensada. Assim, o sujeito inteligível, numênico, é o que pode ser pensado para além dos fenômenos. Seguindo o raciocínio kantiano, e com o objetivo de explicitar toda a estrutura da subjetividade, cabe ainda investigar a função que exerce o eu inteligível (numênico) no nível prático, isto é, na determinação da lei moral, com a perspectiva de encontrar aí um espaço para a alteridade. Mas, convém fazer primeiramente algumas considerações com relação à natureza intersubjetiva, partindo da estrutura teórica da subjetividade *transcendental*.

A SUBJETIVIDADE TEÓRICA PURA E A ALTERIDADE

2.1. A intersubjetividade

Toda a análise da estrutura teórica da subjetividade kantiana revelou que o real fenomênico é o conteúdo da síntese *a priori*, e as intuições do tempo e do espaço, bem como as categorias do entendimento, são as formas *transcendentais*, válidas para toda e qualquer experiência. Trata-se aqui de uma experiência racional, referida à intuição empírica na qual as funções estruturantes *a priori* saem ao encontro do dado empírico e o constituem em objeto. Tudo o que é dado ao sujeito é relativo a ele. Todas as propriedades espaciais e temporais dos objetos desaparecem juntamente com o próprio tempo, se prescindidas da condição subjetiva. Inferir a questão da intersubjetividade, a partir desses princípios absolutos e necessários, é a tarefa que se põe neste momento. Apesar de Kant não abordar especificamente a problemática da natureza intersubjetiva,¹⁰⁶ é possível tirar como consequência lógica sua posição em relação a este problema.

Em Kant, a subjetividade *transcendental* fundamenta a transcendência, sendo esta uma transcendência, não *transfenomênica* ou *metafenomênica*, mas intersubjetiva. Graças a ela, existe a universalidade do saber científico.

¹⁰⁶ “Preocupado por establecer las leyes universales de la subjetividad, Kant no abordó, de hecho, la cuestión de las personas. Pues el sujeto es sólo la esencia de esas personas y, como tal, no permite determinar su multiplicidad al igual que la esencia ‘hombre’, en el pensamiento de Spinoza, no permite determinar la de los hombres concretos. Kant coloca, pues, el problema del otro entre los problemas ajenos a su *Crítica*. En lo que se refiere a la relación interpersonal yo-tú, ni siquiera se encuentra aludida en su obra” (MECA, Diego Sánchez. *Martin Buber: Fundamento existencial de la intercomunicación*. Barcelona: Editorial Herder, 1984, p. 44).

“Não cabe fazer do *transcendental* um uso transcendente; só é lícito realizar um uso imanente, isto é, limitado ao conhecimento dos fenômenos dados na nossa consciência empírica. A única transcendência que o uso correto das categorias possibilita e permite é a transcendência *intersubjetiva*, graças à qual é a ciência universalmente válida; porém, os mesmos pressupostos epistemológicos que a fundamentam fecham o acesso à transcendência *transfenomênica*”¹⁰⁷.

A intersubjetividade – aquilo que concerne às relações entre vários sujeitos – se constitui antes de mais nada no próprio sujeito que universaliza o conhecimento. O eu *transcendental* mantém uma esfera que não é apenas individual, subjetiva, pois as suas estruturas formais *a priori* são universais, válidas para todos os sujeitos. Assim ele inclui todos os indivíduos, formando uma comunidade *a priori* universal. Desse modo, para Kant, os processos de objetivação devem ser os mesmos para todo o ser humano. A objetividade está ligada à intersubjetividade. E esta somente se manifesta em relação às estruturas *a priori* que possibilitam a objetivação, ou seja, naquilo que é comum a todos¹⁰⁸. Com efeito, quando o filósofo assinala que o entendimento prescreve leis à natureza, não se refere ao entendimento do sujeito cognoscente individual, senão ao entendimento do sujeito em geral. A forma como o espírito humano organiza a experiência não provém do transcendente, ela é um atributo da subjetividade humana *transcendental*. Assim, a natureza do eu e de um outro eu é a mesma. A intersubjetividade ocorre, não porque o eu mantém uma relação com outrem, mas porque todos operam do mesmo modo em relação à

¹⁰⁷ CIFUENTES, *op. cit.*, p. 121.

¹⁰⁸ “É justamente pelo fato de esta atividade organizadora e formadora do espírito humano ser comum a todos os sujeitos, [que] Kant atribui ao homem uma subjetividade que ele chama de ‘normal’, e, por isso mesmo, *objetiva*, porque dela todos somos partícipes, e é justamente graças a esta normalidade de nossa natureza espiritual que é superado o *relativismo cético* de David Hume” (GALEFFI, Romano, *A filosofia de Immanuel Kant*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1986, p. 107).

realidade fenomênica. Infere-se, então, que, em Kant, a intersubjetividade evidencia apenas uma natureza comum em que o eu e o outro fazem parte do mesmo sistema.

“A possibilidade do diálogo entre os homens ou [...] a possibilidade da *intersubjetividade* enraíza-se na pertença a uma mesma razão universal, mas, por outro lado, esta razão é formal; se, por um lado, ela implica a presença de um conteúdo sempre empírico, quer no nível do seu uso teórico, quer no seu uso prático, em contrapartida, ela não se define senão pelo fato de não implicar conteúdo nenhum”¹⁰⁹.

A objetividade e a universalidade não provêm da experiência intersubjetiva. O sujeito não precisa de outrem para confirmar a sua experiência da realidade, pois a estrutura *transcendental* é comum a todos. O discurso é sempre enunciado por um sujeito universal e repousa na racionalidade formal e abstrata de cada um, cuja relação, em nível epistemológico, realiza-se entre o sujeito e o objeto, entre o *cogito* e o *cogitatum*. Cada sujeito, cada consciência, ao buscar o conhecimento, organiza o mundo exterior aprioristicamente, de acordo com as suas formas subjetivas, as quais são compartilhadas por todos os seres racionais¹¹⁰. Pelo motivo de que todo ser humano é partícipe dessa atividade organizadora e formadora é que a subjetividade se torna objetiva, universal. Nesse momento, a intersubjetividade se reduz a uma intersubjetividade *transcendental*, na qual não há uma autêntica experiência intersubjetiva, pois ela está centrada na transcendência imanente do *eu penso*.

Kant, ao falar de condições subjetivas, não está preocupado com a questão da intersubjetividade ou com os

¹⁰⁹ RENAUD, Michel. “Subjectividade e desejo na Crítica Kantiana da Razão Prática”. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga: outubro – dezembro, Tomo XLIV, 1988, Fasc. 4. p. 476 – 477. O grifo é nosso.

¹¹⁰ Para Kant, o modo de perceber os objetos, enquanto fenômenos, é peculiar a todo homem (B 59).

indivíduos na sua singularidade¹¹¹, mas com a estrutura da subjetividade em geral.

“Para que o termo ‘subjetividade’ não induza a erro, deve excluir-se desde logo toda subjetividade privada enquanto diversidade do individual. A de Kant é uma subjetividade coletiva e, portanto, comunicativa e pública. Esta subjetividade é o sujeito da ‘consciência em geral’ do conhecer e abarca até a subjetividade da sociedade empírica e suas regras”¹¹².

O objetivo de Kant consiste em explicitar a estrutura *transcendental* da subjetividade humana. O sujeito *transcendental* é um princípio universal presente na individualidade de cada um¹¹³. A relação intersubjetiva pressupõe a unidade *transcendental* como uma atividade organizadora segundo leis universais de todas as representações possíveis em todas as consciências empíricas individuais. Essa atividade organizadora, comum em todos os sujeitos, se exprime como unidade *transcendental* da autoconsciência e se manifesta no *eu penso*. Tanto a objetividade quanto a intersubjetividade têm aí a sua origem manifestada na estrutura formal do sujeito pensante. A consciência geral não age fora das consciências individuais, visto que o *eu penso* não pode ser abstraído do tempo, próprio da consciência empírica, que se torna autoconsciência, porque através dela age o sujeito *transcendental*, a consciência universal.

Desse modo, a intersubjetividade se resolve nos limites de uma extensão em que tudo se exaure e se encerra

¹¹¹ “Ora a subjetividade é *a priori*, transcendental; ela não depende das condições concretas e sempre contingentes da sua realidade individualizada” (RENAUD, *op. cit.*, p. 476).

¹¹² JASPERS, Karl. *Los grandes filósofos*. Madrid: Editorial Tecnos, 1995, p. 316.

¹¹³ “El sujeto trascendental no es individual sino común a toda la especie humana (sólo naturalmente en cuanto condición formal del conocimiento científico: no se piense aquí en ningún tipo de hipótesis ontológica; se trata de un sujeto exclusivamente epistemológico). Por ello he podido hablar, a este nivel, de una ‘trascendencia’ intersubjetiva” (CIFUENTES, *op. cit.*, p. 307).

no mesmo. O eu *transcendental*, universal, age na consciência individual de cada um e, por isso, a subjetividade se revela como intersubjetividade. O eu e os outros possuem uma estrutura cognitiva, uma natureza comum, que serve como fundamento da intersubjetividade *transcendental*. Em outras palavras: a intersubjetividade acontece, porque todos possuem uma estrutura *a priori* peculiar a cada sujeito. Há uma natureza presente em todos, intersubjetiva, que se retrata no eu singular. Aqui, a alteridade apenas corrobora o fato da universalidade da estrutura *transcendental* da subjetividade objetivante, visto que ela faz parte dessa natureza comum. A alteridade figura apenas como uma confirmação da subjetividade universal, participando do mesmo mundo, da mesma natureza, pois só há um mundo, uma só natureza, presente na unidade de cada consciência, que por sua vez implica outras, formando, assim, uma estrutura intersubjetiva.

Se a constituição estrutural do *eu penso* inclui todos os outros, então se deduz que há uma intersubjetividade na própria estrutura *transcendental* da subjetividade humana. Porém, essa estrutura *transcendental* intersubjetiva será suficiente para abarcar o problema da alteridade como absolutamente outrem?

2.2. O discurso teórico e a relação intersubjetiva

Na estrutura da subjetividade teórica, tal como se inscreve em Kant, toda a realidade exterior ao sujeito se reduz à realidade fenomênica. É o sujeito, com a sua estrutura ativa e organizadora, quem prescreve e impõe ordem às coisas. Tudo o que se lhe apresenta e o afeta é objetivado por ele. O além do ser não é introduzido no mundo, pois a objetivação não permite a sua manifestação, ainda que presente ou significante no âmbito das relações humanas. Para Kant, a estrutura *transcendental* da subjetividade é

eminentemente lógica, formal. A sua originalidade é ter percebido, antes de Husserl¹¹⁴, que a relação com a realidade não é alguma coisa que se intercala entre a consciência e o objeto, mas que, na relação com o objeto, é a própria consciência que circunda e atribui significado a ele. Isso permite ultrapassar a problemática da relação sujeito-objeto, pois a consciência está sempre presente ao objeto. Cabe agora demonstrar como essa relação ocorre, tendo por referência a concepção da consciência como atividade espontânea, a saber: a ideia de que as condições de possibilidade de toda e qualquer experiência estão presentes na própria estrutura da subjetividade do sujeito cognoscente.

A subjetividade humana, cognoscitiva, funciona para Kant “(...) como um olho fosforescente o qual vê a realidade que ele mesmo ilumina com a sua própria luz”¹¹⁵. Mas, esse olhar não poderá distorcer e modificar aquilo que se reflete na consciência, vindo da realidade exterior? Para evitar tal situação – e nisso consiste a crítica à metafísica tradicional – Kant afirma que a capacidade humana de conhecer se limita ao que aparece, ou seja, à realidade como fenômeno. Entretanto, o conhecimento teórico e a sua justificação não se baseiam na análise do dado no fenômeno, senão na análise de como ocorre e como se objetiva esse fenômeno. Como a organização da experiência é sempre imanente, a transcendência, que, por sua vez, nesse contexto, é intersubjetiva, se mantém presa ao imanente, possibilitando

¹¹⁴ Husserl, ao retomar o sentido clássico, recuperado por Brentano no século XIX, fala da intencionalidade da consciência. A essência da consciência humana é a intencionalidade, ou seja, só existe enquanto “consciência de algo”. Tudo o que é visado pelo sujeito é correlativo à intencionalidade da sua consciência. Em outras palavras, a intencionalidade constitutiva da consciência é *Sinnggebung* (doação de sentido). É a partir dessa doação de sentido que se fundamenta toda a objetividade do saber filosófico. Para uma análise mais detalhada, ver LEVINAS, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1974, p. 7-52.

¹¹⁵ GALEFFI, *op. cit.*, p. 107.

a objetivação e a universalização do conhecimento. Com efeito,

“já que Kant se propõe, com sua filosofia *transcendental*, determinar as condições de possibilidade, não só do objeto de conhecimento em geral, senão também das diversas categorias de objetos – o objeto físico, o objeto matemático, o objeto belo, o objeto com caracteres teleológicos –, *os outros*, enquanto tais *outros*, haveriam de representar também, para ele, um tipo particular de objeto que se oferece a nossa experiência”¹¹⁶.

Não há aqui qualquer incoerência com o pensamento kantiano enquadrar a relação humana interpessoal na sua filosofia *transcendental*, pelo fato da objetividade ser constituída intersubjetivamente. O eu *transcendental*, como já foi explicitado, é o universal presente na singularidade de cada sujeito pensante. Desse modo, e sendo consequente com o modo de pensar do autor, *pergunta-se como é possível* o conhecimento do outro, ou seja, quais são as condições que possibilitariam uma experiência do outro e que alcance significativo teria tal experiência¹¹⁷. Para responder a tais indagações, é preciso ter presente a doutrina kantiana do *idealismo transcendental*¹¹⁸, segundo a qual os fenômenos, sem exceção, são meras representações, e não coisas *em si* mesmas: tudo o que é intuído é intuído no espaço ou no tempo, a saber: todos os objetos de uma experiência possível para o sujeito humano não passam de fenômenos, não possuem uma existência fundada em si e fora do pensamento (B 519). Tal é o limite do conhecimento que se apresenta motivado por uma estruturação inelutável do modo de

¹¹⁶ MECA, *op. cit.*, p. 44. O grifo é nosso.

¹¹⁷ *Idem*, p. 44.

¹¹⁸ “Também o chamei às vezes de idealismo *formal* para distingui-lo do *material*, isto é, do comum, que duvida da existência das próprias coisas exteriores ou a nega. Em certos casos, parece aconselhável utilizar preferentemente esta expressão à acima, a fim de evitar qualquer falsa interpretação” (B 519, em nota).

operação do sujeito. Não é possível abarcar algo para além do fenômeno fornecido pela sensibilidade.

De acordo com a descrição dada, e tomando por base os pressupostos epistemológicos acima referidos, pode-se sustentar a tese de que o conhecimento do outro não se reveste de nenhuma característica peculiar para Kant. A manifestação do outro não é diferenciada da apresentação das coisas. Na afecção, o eu percebe o outro como a si mesmo, enquanto fenômeno, objeto de experiência. O outro torna-se para o eu um objeto configurado como síntese realizada conjuntamente pelas formas *a priori* da sensibilidade e pelas categorias do entendimento¹¹⁹. Em outras palavras, a alteridade, enquanto manifestada à consciência do sujeito pensante, entende-se no sentido de uma representação, enquanto fenômeno. A alteridade é o objeto considerado a partir do modo como ele afeta o sujeito, porém tal modo de afetar submete-se à estrutura formal do sujeito pensante. A estrutura do fenômeno é delimitada pela espontaneidade da consciência. Uma das consequências que lhe pode ser atribuída, em razão disso, é que tratar o outro como fenômeno equivale a deixar de tratá-lo como sujeito.

Para confirmar a tese referida acima, faz-se mister salientar que na afecção o eu empírico, sensível, recebe passivamente o transcendente na sua imanência. Com efeito, essa passividade – característica da sensibilidade – não permite a manifestação das diferenças. Tudo o que é percebido pela consciência o é de acordo com as formas de espaço e de tempo, e com as categorias do entendimento. As categorias, conforme a doutrina kantiana, dizem respeito somente à relação sujeito-objeto, estabelecendo as determinações objetivas dessa relação, por isso válidas para todo e qualquer ser racional finito. As categorias não permitem, portanto, uma relação sujeito-sujeito e nem um emprego

¹¹⁹ Cf. MECA, *op. cit.*, p. 45.

à coisa *em si*, sendo que tal relação cairia fora da esfera cognoscitiva. O conhecimento é sempre uma síntese construtiva dos dados sensíveis pelo conceito. O entendimento desenvolve a função sintetizadora, na qual a multiplicidade de dados sensíveis é levada, através das condições cognitivas *a priori*, à *apercepção transcendental*, que os unifica e os determina. Portanto, todas as representações, em qualquer intuição sensível, têm que estar sob a condição pela qual tão-só o eu pode conhecê-las, na identidade de si mesmo, como suas representações¹²⁰. O eu, a autoconsciência, se situa como fundamento absoluto e inabalável de todo o conhecimento e de toda a verdade. Trata-se, sobretudo, de uma atitude filosófica que consiste em manter a ideia de que o eu configura toda a realidade.

Face à problemática levantada, qual seja, a manifestação de outrem não se diferenciar da manifestação das coisas, convém ainda salientar que, no processo de construção do conhecimento, Kant privilegia o modo de ser da consciência, o sujeito. Ao dar prioridade à consciência enquanto ativa, ele pretende mostrar que o ser natural, a realidade material, não determina o modo de ser da consciência, mas, ao contrário, a realidade fenomênica subjugá-se às estruturas formais do sujeito cognoscente, pelo que a investigação científica não ultrapassa o mundo fenomênico. Na percepção imanente não se verifica a distinção entre o aparecer e aquilo que se anuncia nesse aparecer, ou seja, entre o aparecer e o ser. Para Kant, os dados sensíveis por si mesmos nada dizem e não constituem experiência alguma, pois são apenas matéria *cega* que, por sua vez, transforma-se em experiência pela atividade da consciência. Em síntese, é o sujeito epistemológico quem prescreve a ordem à realidade transcendente a si. Desse modo, ajusta toda transcendência aos seus moldes, e a reduz à sua esfera imanente. Trata-se,

¹²⁰ Cf. CIFUENTES, *op. cit.*, p. 109-110.

sobretudo, de um empreendimento filosófico, no qual se busca assimilar toda a transcendência ao plano epistemológico do pensamento, e de uma compreensão da subjetividade humana radicada na ideia de uma instância formadora e determinante do sentido da realidade.

A partir da estrutura subjetiva, *transcendental*, o sujeito é quem determina o sentido¹²¹ à realidade. A consciência não é apenas uma placa na qual se registram passivamente as impressões sensoriais vindas de fora do eu. Ela é uma instância criativa, pois coloca sua marca no modo como se percebe o mundo exterior, atribuindo-lhe significação. O outro é enformado nas estruturas *a priori* da sensibilidade e do entendimento, confundindo-se com o próprio eu. No processo de objetivação, o eu universal é quem move o discurso, limitando todo sentido a sua esfera. O eu absoluto é o ponto central para onde convergem as coisas, como para uma natural posição de repouso. O discurso, a linguagem, é limitada pelo sujeito cognoscente e se fecha dentro dos horizontes da consciência identitária ou na sua vontade de sistema e de conhecimento. Em outras palavras, a consciência, por ser espontânea e ativa, uma vez afetada por outrem, ao despertar, dá-lhe sentido, ou melhor, enquadra-o nos esquemas *transcendentais*.

Como, para Kant, o discurso teórico-cognoscitivo se encerra na estrutura subjetiva, o conhecimento não é algo que de fato possa ser compartilhado por uma comunidade concreta; ao contrário, fecha-se na subjetividade *transcendental* do sujeito. Nesse contexto, a apresentação de outrem não constrange a imanência inexorável e austera do mesmo. A consequência disso é que há uma privação do sentido da

¹²¹ Entende-se por *sentido* a forma como o *eu penso* se refere ao objeto constituído na sensibilidade, a saber: como uma representação subjetiva, mas, pelo fato de que o processo de objetivação é o mesmo para todos, ele é também universal.

transcendência, ou seja, há um fechamento a uma dimensão real de alteridade no próprio ser. A alteridade é algo pensado como objeto, como portadora de propriedades (predicados), mas não como propriedade de algo mais. A intuição – caráter de ser afetado por – não permite ir além do conhecimento do objeto fenomênico.

Face ao exposto, poder-se-ia dizer: nessa estrutura teórica da subjetividade *transcendental*, não se produz o humano, a saber: a justiça, a responsabilidade e o respeito pelo outro ser. Ao contrário, realiza-se somente a objetivação. No sistema teórico, o outro não se constitui como outro. O outro, enquanto fenômeno, não consegue furtar-se às especificações determinantes da estrutura formal do sujeito do conhecimento. A alteridade conforma-se à ação espontânea do entendimento e, em suma, se reduz à unidade *transcendental*. O fundamento dessa unidade objetivante está no sujeito, no *eu penso*, que acompanha todas as representações (B131-132). O *eu penso* é a condição de possibilidade de todo ser; por isso, toda transcendência é objetivada por ele. O eu, como espontaneidade e atividade, faz do outro, enquanto fenômeno, imagem ou manifestação encarcerada. Nessas condições, o outro, na imanência, mantém-se calado, não fala por si, possuindo uma forma modelada e sem vida.

Tendo presente todo esse estatuto filosófico, a saber: a maneira como Kant procede na sua fundamentação do conhecimento, pode-se afirmar que o sujeito *transcendental*, universal, negligencia a singularidade de cada ser e não percebe, na relação discursiva, o novo que a alteridade poderá trazer. Toda novidade, que poderia ser introduzida pelo outro ser, é reduzida à sua forma lógica conceitual, formando um único sistema, no qual tudo se resolve na intriga, na trama do eu. A presença da alteridade não fere a imanência radical do mesmo. Em suma, a estrutura da

subjetividade teórica não permite uma relação intersubjetiva à altura do humano. Malgrado isso, a subjetividade *transcendental*, por ser identificadora e universal, revela-se, sobretudo, na obsessão do resultado, a saber: na procura do efetivo fundamento sólido e, por conseguinte, resiste a toda e qualquer originalidade que se poderia instaurar na relação com o transcendente (alteridade). Ela não permite pensar e estabelecer uma autêntica relação com a alteridade. Tenta-se, sobretudo, a apropriação da transcendência do outro, suprimindo toda e qualquer diferença. O outro, fenomenologicamente transcendente, se reduz ao fenômeno, visto que a sua transcendência, para além do fenômeno, esbarra no sujeito que dita as regras e fornece o sentido de toda a realidade discursiva.

Kant, na tentativa de superar o racionalismo dogmático, bem como o empirismo, viu-se obrigado a enraizar, na dimensão *transcendental* da subjetividade, o fundamento do conhecimento. O saber científico do objeto fenomênico se fundamenta na transcendência cognoscitiva e autônoma da subjetividade *transcendental*. Mas, como já foi expresso, essa subjetividade *transcendental*, eminentemente radical, revela-se, sobretudo, na busca de solidez dos seus fundamentos e, portanto, resiste a toda e qualquer inquietude que possa transcender a sua esfera. Ela não consegue captar a luz, que nela se reflete, vinda da realidade exterior. Ao contrário, é ela quem a ilumina. A presença de outrem não ultrapassa o invólucro formal do eu. Na subjetividade teórica a alteridade conforma-se à estrutura formal do eu pensante e, por isso, não pode ser pensada em termos de conhecimento, com fins objetivos. Assim sendo, revela-se a necessidade de um outro interesse que não seja apenas o de conhecer. A relação intersubjetiva precisa ir além da relação objetiva. De acordo com essa asserção, a atividade do sujeito cognoscente, a espontaneidade *transcendental*, não

seria necessário torná-la ética, justificando a sua existência e superando, assim, seu monismo pelo qual toda realidade exterior é reduzida a sua unidade, e ordenada conforme a sua estrutura lógico-formal? Por outro lado, na busca de explicitação da constituição *transcendental* da consciência universal e de não aceitar nada fora da sua esfera, Kant terá *realmente* esquecido a alteridade?

Pelo que se pôde observar, a preocupação kantiana em acentuar o caráter universal da subjetividade humana, isto é, do ser na sua totalidade, revela o fato de que, no âmbito teórico, a consciência do sujeito, sem dúvida, não se distingue de outrem por ser cognoscitiva. No âmbito teórico, as diferenças jamais se manifestam. Com efeito, a questão está em saber como deverá ser a subjetividade para não objetivar o outro. Em outras palavras, como evitar que a alteridade, enquanto transcendente, seja reduzida ao mero fenômeno pela estrutura formal do sujeito pensante, embora tal *apriorismo* seja necessário para ocorrer a unidade da multiplicidade empírica? Terá qualquer alcance a filosofia *transcendental* kantiana, no sentido de considerar a alteridade, sem tentar abarcá-la na totalidade do *eu penso*, senhor absoluto do saber?

Como o *transcendental* só tem um uso imanente, o eu só consegue conhecer a aparência fenomênica do outro e não como um *em si*, transcendente, ou como um outro ser distinto. A apreciação de outrem somente se tornará notória, para Kant, no caminho da ética, especificamente na segunda formulação do imperativo categórico. Essa tese é de suma importância, porque abre a perspectiva para que, na esfera prática, a alteridade não seja desconsiderada na determinação da lei moral. No âmbito prático, o outro será contemplado para além da esfera teórica, permitindo uma nova configuração à problemática da alteridade.

Entretanto, pode-se afirmar que ainda na *Crítica da Razão Pura* evidencia-se a possibilidade de considerar o outro para além da objetivação, momento em que, para Kant, a realidade não se esgota no fenômeno, embora somente esse seja objeto de conhecimento. O autor parece apontar uma saída para a problemática da objetivação, na medida em que a dimensão numênica, da qual o homem participa, não é objeto de conhecimento. Nesse sentido, a alteridade, enquanto númeno, não poderá ser objetivada e escapará a toda e qualquer determinação espaço-temporal. Justiça se faz a Kant, levando em consideração a atividade cognoscitiva, pois desde a sua *Primeira Crítica*, o eu só poderá conhecer a aparência fenomênica do outro e não como um *em si* incondicionado.

“Porém, o que constitui o outro como outro, isto é, como pessoa distinta de mim, é oculto para mim. Desde a perspectiva kantiana, o outro como pessoa – da mesma forma que eu mesmo como pessoa – não pode ser objeto de conhecimento teórico ou especulativo”¹²².

Na medida em que se confere à realidade humana a metódica distinção kantiana entre fenômeno e númeno¹²³, e tomando por base a sua doutrina do idealismo *transcendental*, o ser humano, enquanto fenômeno, se encontra configurado pelas determinações da natureza e, desse modo, torna-se passível de estudo e de análise, seja através da ciência, seja por meio da especulação racional¹²⁴. Mas, enquanto númeno, foge de qualquer especificação cognitiva: “Como ser racional e, portanto, pertencente ao mundo inteligível, o homem não pode pensar nunca a causalidade

¹²² MECA, *op. cit.*, p. 45.

¹²³ Embora Kant já tenha feito a distinção entre os dois mundos – o sensível (fenomênico) e o inteligível (numênico) – na *Dissertatio* de 1770, a sua afirmação de que a realidade humana participa desses dois mundos encontra-se, especificamente, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (BA 107-109) e no Prefácio da *Crítica da Razão Prática* (A 9-13).

¹²⁴ Cf. MECA, *op. cit.*, p. 45

da sua própria vontade, senão sob a ideia da liberdade” (BA 103), afirma Kant. O que está além do fenômeno é a coisa *em si*, o incondicionado, o numênico, o qual pode ser pensado, mas não pode ser conhecido dentro da estrutura teórica da subjetividade humana.

O que Kant entende por númeno comporta uma certa analogia com a posição de Levinas em relação à alteridade. Com efeito, Kant não concebe o númeno em termos de alteridade¹²⁵. Nesse sentido, a sua crítica à tradição metafísica não se revela ainda como insuficiente, quando vem à tona a problemática da alteridade? No momento talvez não seja o mais importante a questão de Kant conceber ou não a alteridade em termos de númeno, como um *em si* e incondicionado, embora a sua filosofia abra tal possibilidade. O fundamental, no momento, parece ser a sua crítica à metafísica que, conforme a tradição, pretendia abarcar a totalidade do ser, para além da experiência. O mérito de Kant está justamente em colocar os limites do conhecimento humano, condicionando à esfera imanente toda e qualquer tentativa de abarcar a realidade para além do mundo fenomênico. Isso permitirá, com o desenvolvimento da fenomenologia husserliana, uma nova postura em relação à alteridade, especialmente com Levinas.

Para Levinas, o outro não será mais um objeto que surge como os demais objetos. A alteridade aparecerá como algo que não se coaduna com os esquemas *transcendentais*. Ela emanará uma luz própria, e não dependerá do eu para lhe atribuir sentido. O seu modo de aparecer não será mais algo que estará entrelaçado com as coisas do mundo empírico¹²⁶.

¹²⁵ Cf. BAKIRDJIAN, S. S. “Kant y Levinas: la imposibilidad teórica de la Metafísica”. In: *Stromata*, n. 3/4, ano XXXVII – Julio – Diciembre, 1981, p. 168.

¹²⁶ Cf. BRITO, J. H. Silveira. “Levinas, Husserl e a Consciência Activa”. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga: Janeiro – Março, Tomo XLVII – 1991, Fasc. 1. p. 94.

A alteridade, enquanto transcendência, como um fim *em si* mesmo, absoluto e incondicionado, na relação, no encontro, não se encontrará à mercê do eu. Perante a alteridade, o eu será incapaz de exercer a sua atividade cognitiva, ou seja, subsumi-la e reduzi-la à sua forma lógica e conceitual. Por mais que o eu procure objetivá-lo, o outro sempre se lhe escapará, mantendo assim a sua transcendência¹²⁷. Isso não quer dizer que o eu não possa conhecer o outro, mas o que objetivamente o eu conhecerá do outro não será o outro, porém a sua forma delineada, o seu modo de aparecer, e não ele mesmo como um *em si*, incondicionado.

O que se quer demonstrar basicamente, aqui, em relação a Kant, é a sua fundamental contribuição filosófica, na medida em que sua tese revela que o *em si* é incognoscível. A estrutura lógica que explica esse *em si* não é mesma estrutura lógica do conhecimento humano, tampouco a da ordem da natureza; e nem é a do processo interno da subjetividade *transcendental*, na qual se estabelece uma relação espontânea e intencional entre o sujeito e o objeto. Para Kant, apesar de na relação discursiva o entendimento manter a sua atividade espontânea, por sua própria natureza, e se colocar com o outro em pé de igualdade, pois o processo de objetivação é o mesmo para todos, onde cada consciência mantém a sua unidade absoluta, o *em si* jamais se torna presente fenomenalmente à consciência do sujeito. Nesse sentido, a relação humana não pode ser da ordem dos fenômenos.

A relação humana, desde a perspectiva kantiana, deve seguir uma outra ordem. Essa ordem não pode ser buscada nas estruturas da consciência teórica porque seu interesse teórico deve subordinar-se ao seu interesse prático (A 215). Kant parece ser claro, quando afirma que o absoluto, ou a coisa *em si*, não é um conteúdo válido para a intuição sen-

¹²⁷ *Idem*, p. 92.

sível e para o entendimento humano, mas para uma outra ciência, não a da natureza, mas a dos costumes.

Para Kant, a realidade não é somente aquela fenomênica. Na verdade, ele separa o reino da moral e o reino da natureza, em cujo conhecimento liga o intelecto à determinação espaço-temporal. O objeto do inteligível é imaterial, e por isso os eventuais conhecimentos, que a razão pode ter deles, devem ser absolutamente *a priori* e sem recurso aos dados da experiência nem às intuições espaço-temporais. Assim, tais objetos são pensados, mas não conhecidos consoante as categorias da ciência. Porém, isso não impede que possam ser pensados e conhecidos como condições indispensáveis e absolutas da ciência dos costumes. Desse modo, como atingir a dimensão inteligível? O acesso ocorre no âmbito prático. A moral foge da determinação espaço-temporal. Kant tenta, sobretudo, fundar na autonomia da razão pura e prática a ciência natural e a ciência humana, a saber: a moral, o direito, etc., independentemente da metafísica.

A SUBJETIVIDADE PRÁTICA

“A razão humana é por natureza arquetônica, isto é, considera todos os conhecimentos como pertencentes a um sistema possível” (B 502).

3.1. O sujeito inteligível

Enquanto o sujeito, no nível *transcendental*, é o fundamento e a condição subjetiva de todo conhecimento objetivo intelectual, cuja atividade objetivante não ultrapassa os limites da experiência, o sujeito inteligível tem uma estrutura que se encontra fora do enlaçamento com os fenômenos. A realidade (*Wirklichkeit*) não é mais dada na sensibilidade e conformada espaço-temporalmente, mas, ao contrário, o sujeito é a causa da sua própria realidade (*Realität*), do seu próprio objeto¹²⁸, a saber: o bem (*das Gute*) e o mal (*das Böse*). Nesse caso, o sujeito é livre, e sua autonomia é absoluta, pois sua capacidade de objetivação não se limita mais ao empírico, mas estende-se a coisas *em si*, às realidades *transcendentes*. Agora, porém, na relação com os seus objetos, não busca mais o conhecimento, mas sim a realização dos mesmos no exercício da liberdade.

O sujeito inteligível, numênico, bem como seu mundo objetivo próprio, são ontologicamente transcendent¹²⁹. Já no nível *transcendental*, o sujeito não tem um caráter ontológico, nem imanente e nem transcendente. Consiste apenas em um aspecto puramente formal, lógico, estritamente epistemológico comum a todos. Ele é a síntese das estruturas *a priori* que fazem possível o objeto (*Gegenstand*). Isto é, “como função *a priori*, sem conteúdos próprios, o sujeito *transcendental* determina *a priori* o objeto segundo

¹²⁸ Para uma análise mais detalhada, ver ALLISON, *op. cit.*, p. 221-223.

¹²⁹ Cf. CIFUENTES, *op. cit.*, p. 307.

a forma”¹³⁰. Essa comparação visa, sobretudo, alertar para um aspecto que não é bem claro em Kant. Na verdade, como se percebe, “(...) Kant navega entre duas doutrinas: a de que o eu *transcendental* é uma espécie de perspectiva e a de que é uma coisa *numenal* distinta”¹³¹. Neste estudo não cabe aprofundar tal distinção. As referências já dadas indicam, de qualquer forma, uma diferenciação. Entretanto, cumpre salientar que, na verdade, trata-se de duas teorias sensivelmente diferentes sobre a natureza do núneno¹³² e que na análise da estrutura da subjetividade, foi dividido, em dois

¹³⁰ COLOMER, *op. cit.*, p. 199. O grifo é nosso.

¹³¹ SCRUTON, *op. cit.*, p. 111. O grifo é nosso.

¹³² Convém chamar a atenção sobre a natureza do núneno, pois já na primeira edição da *Crítica da Razão Pura* (109) Kant afirmara que o núneno é incognoscível quanto à sua natureza. O núneno manifesta-se somente com as suas formas *a priori*. Por isso, a sua existência é indiscutível, porque sem ele não seria possível conhecer nem mesmo o fenômeno. Com efeito, ele é o substrato da realidade empiricamente concebida, é a causa do fenômeno. Assim, existindo o fenômeno, existe também o núneno. Na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, Kant fala do sentido negativo e positivo de núneno: no sentido negativo, o núneno é *aquilo que* não é objeto da intuição (percepção); no sentido positivo, é o que é objeto de uma intuição não-sensível (B 307). Mas, nesse caso, é preciso admitir uma intuição intelectual, a qual não é possível, pois ela se encontra fora do poder de conhecimento humano. Isso significa que não é possível aplicar as categorias do entendimento aos objetos não considerados como fenômenos, isto é, aplicá-las para além dos limites da experiência, o que implicaria uma intuição não-sensível e uma *significação positiva* de núneno. Para Kant, o conceito de núneno é algo “necessário para não estender a intuição sensível até às coisas em si mesmas e, portanto, para restringir a validade objetiva do conhecimento sensível” (B 310). Por isso, deve ser entendido somente em *significação negativa* (B 309), ou seja, como um *conceito-limite*, com o objetivo de restringir as pretensões da sensibilidade (B 311). Entretanto, o conceito de núneno, compreendido somente no sentido negativo, *o que não é objeto da intuição sensível*, é limitado e incompatível com a sua função real. É positivo o conceito de núneno, quando ele circunscreve os fenômenos e não é regido por ninguém. É positiva a concepção de núneno, se, por exemplo, se concebe, de acordo com Kant, um núneno ou *coisa em si* como *não só um não fenômeno*, senão como algo que de algum modo *afeta*, no âmbito prático, o ser humano, embora, na esfera teórica, possa apenas ser pensado. Assim, “o conceito de núneno, isto é, de uma coisa que não deve ser absolutamente pensada como objeto dos sentidos, mas como coisa em si mesma (unicamente por um entendimento puro), não é de modo algum contraditório, pois não se pode afirmar que a sensibilidade seja o único modo possível de intuição” (B 310).

níveis: a dimensão do sujeito *transcendental* e a dimensão do sujeito inteligível. Não se trata aqui de uma duplicação ontológica, isto é, de duas realidades ontologicamente distintas, mas de dois níveis estruturais da subjetividade. O sujeito *transcendental*, na verdade, ocupa um lugar intermediário entre o sujeito empírico e o sujeito inteligível, numenal. A dimensão *transcendental* faz parte da estrutura da subjetividade kantiana e cumpre a sua função teórica, enquanto espontaneidade, conformadora e sintetizante dos fenômenos sensíveis. A partir dessas considerações resta ainda saber como ela opera no nível prático, porém, neste momento, sem nenhum vínculo empírico. Para tanto, é preciso admitir, embora não seja possível de ser demonstrado via conhecimento, um sujeito numênico, inteligível, isto é, livre.

A subjetividade do eu, na esfera inteligível, não tem nenhuma conexão com os fenômenos. O sujeito, enquanto númeno, foge a toda e qualquer determinação de tempo, “pois o tempo é tão-somente a condição dos fenômenos, mas não das coisas em si mesmas” (B 567). Continuando, Kant afirma:

“É verdade que este caráter inteligível jamais poderia ser conhecido imediatamente, pois nada podemos perceber, a não ser enquanto aparece; entretanto, ele teria que ser *pensado* conformemente ao caráter empírico, da mesma forma como, de um modo geral, temos que idear um objeto *transcendental* como o fundamento dos fenômenos, mesmo que nada saibamos sobre o que ele é em si mesmo”¹³³ (B 568).

Parafraseando a citação kantiana, pode-se afirmar que, se, por um lado, esse caráter inteligível não é objeto de conhecimento, por outro, pode ser compreendido, na mesma proporção que a dimensão empírica, isto é, da forma como se concebe um eu transcendental, servindo de fundamento

¹³³ O grifo é nosso.

aos fenômenos. Ora, “a razão é, pois, a condição permanente de todas as ações de arbítrio sob as quais se manifesta o homem” (B 581). Ou, mais exatamente, a inteligibilidade é peculiar à razão. O caráter numênico, inteligível, é a própria razão, furtando-se às circunstâncias da sensibilidade e, logo, não dependendo de nenhuma determinação de tempo por uma causa prévia. A razão exige que o homem seja livre, sendo responsável pelos seus atos, assim como a liberdade moral, prática, requer a liberdade *transcendental*. Para compreender essa circularidade, é preciso explicitar melhor a função da razão no seu uso teórico e, também, no seu uso prático para, posteriormente, esclarecer a questão da liberdade, visto que o homem, como ser racional e finito, não pode privar-se dos princípios *a priori* para determinar seu agir.

3.1.1. A razão

Kant é contrário ao conceito de razão como faculdade dos conhecimentos certos e à ideia de se obterem conhecimentos verdadeiros por meros conceitos, próprios dos racionalistas, para os quais as duas acepções significavam o mesmo. Entretanto, aceita a concepção de que a razão é a faculdade de conhecimento em geral, embora resida aí a sede da aparência e da ilusão *transcendental*¹³⁴. E inversamente à ideia de conhecer, via conceitos, defende a tese de que a razão só pode pensar o incondicionado, mas não pode conhecê-lo. Ao incondicionado faltam as condições do conhecimento objetivo, isto é, as intuições e os conceitos do entendimento.

¹³⁴ “La ilusión trascendental consiste en considerar la tendencia natural del pensamiento a lo incondicionado como una ampliación del pensamiento, en tomar los resultados del pensamiento como objetivamente válidos y en creer que se ha encontrado un conocimiento auténtico de alcance global. El término apariencia designa un conocimiento presunto que sólo se revela como engañoso en un análisis profundo” (HÖFFE, *op. cit.*, p. 129-130).

Sob o ponto de vista específico, na *Dialética Transcendental da Crítica da Razão Pura*, Kant, ao fazer uma analogia com o entendimento, apresenta dois conceitos básicos de razão, a saber: uma faculdade lógica e uma faculdade *transcendental*. Observe-se a afirmação kantiana:

“Da razão como do entendimento há um uso meramente formal, isto é, lógico, uma vez que a razão abstrai de todo o conteúdo do conhecimento; mas há também um uso real da mesma, uma vez que contém a origem de certos conceitos e princípios que não toma emprestados, nem dos sentidos nem do entendimento” (B 355).

Conforme o exposto acima, no primeiro caso, trata-se de um poder de inferir mediatamente, isto é, “mediante este uso lógico, a razão visa apenas realizar uma unidade subjetiva de conceitos do entendimento”¹³⁵. Ora, “todo o [...] conhecimento parte dos sentidos, vai daí ao entendimento e termina na razão, acima da qual não é encontrado [...] nada mais alto para elaborar a matéria da intuição e levá-la à suprema unidade do pensamento” (B 355). Nesse uso lógico, enquanto o entendimento, sendo uma faculdade de regras, conhece através dos conceitos os quais se referem às intuições sensíveis, a razão, ao contrário, toma como ponto de partida os conceitos do entendimento e opera com eles de modo meramente lógico, fomentando a ilusão e a aparência *transcendental* (B 352-353). Isso ocorre, porque o silogismo opera com conceitos e juízos puros, não com intuições, inferindo a partir de princípios supremos e incondicionados.

A partir desse uso lógico da razão, compreende-se a estrutura *transcendental* da mesma, isto é, como faculdade de conhecer sinteticamente por meros conceitos, visando assim uma unidade objetiva que somente será alcançada

¹³⁵ ROHDEN, Valério. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo: Ática, 1981, p. 101.

através da liberdade prática, embora isso gere um problema metafísico de grande envergadura. A razão pura busca o incondicionado, ou seja, “a condição última de todas as condições. O incondicionado é a recusa do inacabado, da dependência; é a exigência de uma conclusão, de uma perfeição, de um ideal”¹³⁶. A tese central revela que a razão pode pensar o incondicionado, mas não pode conhecê-lo. Assim, os elementos constituintes da estrutura *transcendental* são as ideias, isto é, conceitos puros que são os fundamentos do exercício da atividade racional (B 383). As três ideias *transcendentais* são: a alma, o mundo e Deus. Essas ideias dizem respeito a algo ao qual toda experiência é subordinada, mas que jamais são objeto de experiência (B 367). Contudo, a razão pura, ao buscar a unidade suprema, na tentativa de conhecer um mundo além dos fenômenos, não consegue demonstrar, nem positiva, nem negativamente, se a alma é ou não imortal, se a vontade é ou não livre e se Deus existe ou não existe. Isto é, a razão pura não pode pronunciar-se nem a favor e nem contra a imortalidade, a liberdade e Deus. Tal é o limite da pretensão do conhecimento humano: todo o conhecimento que transcende a experiência é impossível. A razão, com todos os princípios *a priori*, não indica nada mais do que simples objetos de experiência possível; fora disso nada mais pode ser conhecido. Essas teses abrem a perspectiva de encontrar-se espaço para pensar a *alteridade*, sem abarcá-la na totalidade do eu, tomada como *em si*, incondicionada, transcendente, ou seja, como fundamento primeiro e último da racionalidade e do sentido do humano. Mas, na estrutura da subjetividade kantiana, não se evidenciará uma contrariedade, pois o numênico, o *em si*, não será acessível e objetivável no caminho da ética?

Para Kant, só há conhecimento de experiência, se esta for imanente. Entretanto, imanente não é só o que per-

¹³⁶PASCAL, *op. cit.*, p. 88.

tence, como algo constitutivo, ao sujeito cognoscente ou atuante, senão também tudo o que se encontra inscrito na dinâmica das relações do homem no mundo, tanto no nível do conhecimento objetivo, como na práxis da ética. O que é transcendente, inacessível, para a razão teórica, torna-se imanente para a razão prática. Assim, a lei moral se impõe ao sujeito enquanto é-lhe imanente, enquanto reside em seu eu numênico, e se mostra como um fato da razão. Assim, a transcendência se faz, mais uma vez, *imanência* e tudo se passa na subjetividade do eu.

Desse modo, a razão humana, para Kant, aplica-se a dois objetivos: o teórico e o prático. A razão pura e a razão prática são duas funções da mesma faculdade que procede sempre por princípios *a priori* e é, portanto, em ambos os casos, razão pura, ou seja, independente de toda e qualquer experiência sensível. Enquanto na *Crítica da Razão Pura* a preocupação é limitar a razão cognoscitiva à esfera da experiência, isto é, estabelecer limites e possibilidades, no sentido de aceitar somente como objeto de conhecimento os objetos sensíveis intuídos no tempo e no espaço e pensados pelas categorias do entendimento, na *Crítica da Razão Prática* a preocupação é totalmente oposta. Nesse caso, a razão prática, para poder determinar a lei moral, deve esvaziar-se de todos os conteúdos empíricos. Convém ressaltar que pura é a razão considerada como não contendo nada de empírico e, por isso, capaz de operar sozinha *a priori*. Com efeito, no caso do seu uso teórico, na busca do conhecimento, Kant critica as suas pretensões, isto é, de querer prescindir da experiência e alcançar por si só o objeto de conhecimento. Aliás, isso passa a ser legítimo no seu uso prático, voltado para a ação moral, na determinação da vontade. A lei moral não pode ser fundamentada na razão empiricamente condicionada, sob pena de cair na descrença. Entretanto, para Kant existe uma razão pura prática

que, por si só, sem misturar-se a motivos dependentes dos impulsos e da sensibilidade, ou seja, da experiência, pode mover e determinar a vontade, eliminando todo problema ulterior acerca da sua legitimidade e das suas pretensões. Enquanto a razão pura gera os princípios do conhecimento puro e lhe concede leis *a priori*, a razão prática, operando da mesma forma, é criadora dos princípios da ação moral, expressos, em síntese, no imperativo categórico, facultando ao sujeito, não apenas uma orientação à busca do saber, mas também à sua conduta. Na sequência argumentativa, é preciso, afirma Kant,

“[...] elaborar uma crítica, não da razão *pura prática*, mas da razão *prática* em geral. Pois, a razão pura, quando primordialmente se tiver provado que existe uma assim, não precisa de crítica alguma. É ela própria que contém a regra para a crítica de todo o seu uso. A crítica da razão prática em geral tem, pois, a obrigação de impedir a razão empiricamente condicionada de pretender fornecer exclusivamente o princípio de determinação da vontade” (A 30-31).

É por esse motivo que o título da segunda obra é *Crítica da Razão Prática*, e não *Crítica da Razão Pura Prática* (A 3). Desse modo, a razão, no seu uso prático, preenche o lugar vago deixado na *Crítica da Razão Pura* quanto à descrição do mundo, lugar este que o agente moral deve ocupar¹³⁷. Tal é a passagem programática da primeira para a segunda crítica. Não é mais necessário criticar a razão pura prática, mas a faculdade prática em geral, condicionada empiricamente por motivos já expressos na exposição acima.

A tese central kantiana busca demonstrar que a razão pura prática é capaz de determinar a vontade humana, a

¹³⁷ O lugar vago diz respeito à antinomia da liberdade, a qual não é possível demonstrar pela *razão pura*. Porém, pela razão prática o sujeito é compelido a aceitar que é livre, embora pelo entendimento o negue. Foi assim que Kant percebeu que deve existir uma solução para essa antinomia, visto que, na esfera prática, o emprego da razão é legítimo. Assim, esse lugar vago é preenchido pela razão pura prática com a lei moral.

ação moral. Assim, “a razão é prática, quando possui em si própria um fundamento suficiente para a determinação da vontade com vista à realização dos seus objetivos”¹³⁸. Em outras palavras, é prática a razão que opera por princípios *a priori* na determinação da vontade. Pergunta-se, então: qual é o objetivo ou, mais precisamente, interesse¹³⁹ da razão? “A razão, como faculdade de princípios, determina o interesse de todas as forças do ânimo, mas ela própria determina o seu” (A 216). Kant atribui a cada faculdade do espírito um interesse. Assim, há um interesse da razão no seu uso especulativo e, também, no seu uso prático: “O interesse do seu uso puro especulativo consiste no *conhecimento* do objeto (*Objekt*) até aos mais elevados princípios *a priori*, o do uso prático na determinação da *vontade*, em relação ao fim último e completo” (A 216). Enquanto o interesse da razão pura é a sistematização dos fenômenos, que constituem a natureza sensível, o interesse da razão prática é o *em si*, numênico. O ser humano não se satisfaz com o saber fenomênico, tende naturalmente para o incondicionado, busca o *em si*, o numênico, na tentativa de realizar os ideais supremos.

Os dois tipos de interesses não existem no mesmo plano, pois diferem em natureza. Isso acontece de tal modo que a razão pura não efetua progresso especulativo,

¹³⁸ ROHDEN, *op. cit.*, p. 31.

¹³⁹ Para Kant, interesse é “um princípio que contém a condição sob a qual unicamente se fomenta o seu exercício” (A 216). “Interesse é aquilo por que a razão se torna prática, isto é, se torna em causa determinante da vontade” (BA 122 em nota). Para uma exposição mais detalhada sobre a questão do conceito de interesse, na filosofia kantiana, ver ROHDEN, *op. cit.*, p. 49-91. Nessa obra, o autor discorda da crítica de Habermas a Kant, no sentido de que todo o interesse da razão estaria fundamentado em um interesse de conhecimento via reflexão. Na sua análise, fundamentada nos próprios textos de Kant, defende a tese de que o interesse especulativo é secundário e até derivado do interesse prático. Nesse sentido, Cifuentes ressalta que, para Kant, o interesse da razão consiste, sobretudo, em garantir sua própria autonomia e, com ela, a da ciência e a da moral (*op. cit.*, p. 312).

quando entra no domínio prático. Por exemplo, as ideias *transcendentais* não obtêm um alcance maior, sob o ponto de vista cognoscitivo, no âmbito prático. Mas, se, por um lado, os interesses diferem, por outro lado, não pode haver conflito entre eles, porque os fins últimos devem possuir uma unidade para poderem promover o interesse da humanidade. Todo interesse implica um conceito de *fim*. E os fins últimos a serem realizados se encontram no âmbito prático, a saber: no exercício da liberdade. Disso decorre que o interesse especulativo da razão está subordinado ao interesse prático. Daí o primado¹⁴⁰ da razão prática.

O primado da razão prática, em relação à especulativa, ocorre na medida em que ela supre suas dificuldades e exigências, as quais ficavam restritas às ideias condicionadas à experiência e, com isso, não podendo ser demonstradas. Há uma necessidade, na transição entre as diversas medidas do conhecimento que se possa ter das coisas, de outorgar um destino a tudo aquilo que não tenha um uso teórico. Sendo assim, sob o ponto de vista moral, todas as investigações teóricas e todos os interesses da razão se justificam. Por outro lado, no uso prático, as ideias têm um alcance maior, sobretudo porque recebem uma conotação moral. Somente a lei moral constitui o objetivo final, concebendo o ser racional como um fim em si no uso da sua liberdade. Não é em relação à necessidade, mas em relação à liberdade que devem ser julgados os atos.

Em suma, o primado da razão prática significa, para Kant, a superioridade de interesses frente aos quais os demais estão subordinados. A razão prática é anterior e superior à especulativa. A prioridade no homem não é a teoria,

¹⁴⁰ “Por primado entre duas ou mais coisas ligadas pela razão entendo eu a prioridade de uma delas ser o primeiro princípio determinante da conexão com todas as outras. No sentido mais restrito, prático, primado significa a superioridade do interesse de uma, enquanto o interesse das outras está subordinado” (A 215).

mas um fazer, uma práxis, a qual implica uma liberdade não-condicionada pelas leis da natureza, objeto de estudo da razão pura, e uma vontade, pela qual o homem por si só, sem nenhuma interferência empírica, possa determinar sua ação.

3.1.2. A vontade

A vontade (*Wille*) faz parte da dimensão inteligível do sujeito humano. Embora possua diversas acepções, para Kant, é razão prática. Na *Grundlegung*, ele a define como a capacidade do ser racional de agir, não somente segundo as leis, como é o caso da natureza, mas “segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios” (BA 36). Em outras palavras, trata-se da faculdade de agir mediante representações racionais, apontadas como regras objetivas ou leis práticas ou, ainda, como “uma espécie de causalidade livre de seres vivos, enquanto racionais” (BA 97). A vontade é uma potencialidade positiva, uma causalidade racional (BA 119).

Na *Crítica da Razão Prática*, Kant retoma o mesmo sentido dado anteriormente, afirmando que a vontade é “uma faculdade de determinar a sua causalidade pela representação de regras” (A 57). Entretanto, nesse ponto faz uma distinção entre vontade e vontade pura. A vontade, nesse contexto, é interpretada como um modo de relação entre o entendimento puro e a faculdade de desejar. A conexão estabelecida entre o entendimento e a faculdade de desejar chama-se vontade. Ora, quando o entendimento puro, isto é, a própria razão, é prático pela representação de uma lei, a vontade passa a denominar-se vontade pura. Veja-se o texto de Kant:

“Além da relação em que se encontra com os objetos (no conhecimento teórico), o *entendimento* tem também uma relação com a faculdade de desejar que, por isso, se

chama vontade, e a vontade pura, tanto quanto o entendimento puro (que em tal caso se chama razão), é prática pela simples representação de uma lei. A realidade objetiva de uma vontade pura ou, o que é a mesma coisa, de uma razão pura prática é, numa lei moral, dada por assim dizer *a priori* por um fato (*Faktum*); pois, assim se pode chamar uma determinação da vontade, que é inevitável, embora não se baseie em princípios empíricos” (A 96).

A vontade, quando orientada pela razão, é uma vontade pura. Pressupor no homem uma vontade pura é algo imprescindível, pois, do contrário, não haveria a possibilidade de fundamentar a moralidade da ação, ou seja, não existiria uma causalidade de ordem moral. Somente a vontade pura é capaz de adotar leis como princípios para o agir humano. Ela é desprovida de conteúdo e não se determina por nada do exterior, mas por si mesma. Sendo essa a sua condição, a vontade cria a lei a que se submete, a qual não é dada de fora por algum objeto material, ainda que este seja configurado como sublime. “A vontade dá a forma da sua própria determinação, sob pena de o ato decorrente não ser moral”¹⁴¹. É justamente essa natureza formal da vontade que lhe garante universalidade, e a sua natureza autolegisladora a torna independente de todo motivo externo, seja ele sensível ou não.

Com efeito, os conceitos de vontade e vontade pura implicam uma causalidade que, contudo, pode ser distinta. Enquanto, no primeiro caso, há uma causalidade natural, no segundo, a causalidade é livre. “No conceito de uma vontade, porém, está já contido o conceito de uma causalidade, por conseguinte, no de uma vontade pura, o conceito de uma causalidade como liberdade”, afirma Kant (A 96-7). A causalidade como liberdade não é determinada pelas leis naturais e, por isso, não é passível de uma intuição empí-

¹⁴¹ SALGADO, C. Joaquim. *A ideia de justiça em Kant: Seu fundamento na liberdade e na igualdade*. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 1995, p. 156.

rica, como um modo de provar a sua realidade (*Realität*). Mas, com isso, justifica de modo perficiente a sua realidade objetiva, visando, não o uso teórico, mas o uso prático da razão.

Desse modo, afirmar que a vontade é a capacidade de agir segundo conceitos ou princípios não significa saber quando se trata de uma ação baseada em representações de ordem material (natural) ou livre. Por isso, a distinção entre causalidade natural e causalidade livre é de suma importância para a determinação do agir moral, pois, a partir dela, é possível saber quando o princípio, por exemplo, é meramente técnico, condicionado empiricamente ou, então, moral. “No primeiro caso, o conceito determinante da causalidade é um conceito de ordem natural; no último, um conceito baseado na liberdade. Todas as prescrições técnicas chamam-se regras de habilidade. Somente as prescrições que se fundam sobre conceitos de liberdade chamam-se leis práticas”¹⁴². Sendo assim, o conceito de vontade implica o de liberdade no sentido de uma causalidade da razão.

A intencionalidade da vontade pura não depende de condições sensíveis, mas absolutamente do conceito de liberdade como seu princípio¹⁴³. “Só a vontade pura, e por isso, formal e autônoma (livre, não afetada por qualquer móvel ou inclinação), não-empírica, pode construir a ética e dar moralidade às ações dos seres racionais”¹⁴⁴. A sensibilidade não pode interferir na determinação do agir moral. A causa, o motivo da ação moral deve ser representado totalmente *a priori* pela razão.

A moralidade requer que a liberdade pertença à vontade. O ser humano, quando age, não simplesmente determinado

¹⁴² ROHDEN, *op. cit.*, p. 129.

¹⁴³ *Idem.*

¹⁴⁴ SALGADO, *op. cit.*, p. 156.

pelas lei naturais, faz escolhas. “Por conseguinte, uma vontade, à qual só a pura forma legisladora da máxima pode servir de lei, é uma vontade livre” (A 51-2). A vontade é livre (*freier Wille*) quando independe das condições empíricas, pertencentes ao mundo sensível. Não é a matéria da lei, mas somente a forma legisladora, enquanto contida na máxima, pode constituir um fundamento de determinação da vontade (A 52). Nesse sentido, é preciso que essa vontade, embora seja ela mesma determinante, encontre na lei um princípio de determinação. “Vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa” (BA 99). A vontade livre age motivada pela representação da lei moral, submetendo todas as determinações de ordem natural à razão. Ela produz efeitos no mundo sensível, isto é, promove ações morais.

Face ao exposto, cumpre ainda destacar que o agir mediante as representações de leis é uma condição inerente e exclusiva dos seres racionais. Enquanto as coisas da natureza física atuam automaticamente, os homens agem a partir de princípios fundados na sua própria racionalidade. Nos seres vivos irracionais, a ação está completamente condicionada pelas necessidades naturais. Nos homens, ao contrário, as ações e as decisões da vontade não podem ser inteiramente determinadas, pois entrariam em conflito com a possibilidade da liberdade. Ser capaz de agir segundo representação das leis, a saber: segundo princípios, significa possuir uma vontade. Ser dotado de vontade é não se deixar determinar na ação por motivos de ordem sensível, material.

A vontade é uma propriedade do homem enquanto racional. Em outras palavras, é na condição de ser racional que o ser humano considera a si como possuidor de uma vontade. Entretanto, o homem é também um ser sensível, tem uma dimensão empírica, natural, e a sua vontade é afetada

pela sensibilidade. Mesmo assim, Kant afirma que “acima da vontade afetada por apetites sensíveis sobrevém ainda a ideia dessa mesma vontade, mas como pertencente ao mundo inteligível, pura, prática por si mesma, que contém a condição suprema da primeira, segundo a razão” (BA 112). Nesse sentido, a determinação da vontade individual, subjetiva e contingente, está dada pela sujeição dessa vontade aos princípios da razão prática, que são os mesmos princípios da vontade geral, objetiva e legisladora, princípios que determinam, em última instância, um âmbito racional de fins válidos para todos os membros racionais da comunidade racional¹⁴⁵. A concepção de que a vontade é uma causalidade racional leva em conta o ser racional em geral, não simplesmente o indivíduo singular¹⁴⁶. A vontade prática geral se distingue da vontade contingente individual, no mesmo sujeito e, por isso, os aspectos subjetivos, as inclinações, as paixões naturais, embora inerentes ao sujeito, não interferem na determinação dos princípios morais¹⁴⁷. Por outro lado, o fato de o ser humano ser dotado de vontade (razão prática), ou seja, possuir a capacidade de agir por princípios e participar do mundo inteligível, não elimina a constituição natural de ser propenso a agir não-moralmente. Como ainda permanece a tendência do sujeito de escolher princípios heterônomos para a sua ação, a vontade não o determina *necessariamente*. Aceitar isso seria atribuir ao homem uma vontade de ordem divina, não afetada por

¹⁴⁵ Nesse sentido, Delbos afirma que “é porque as leis morais valem para a vontade de um ser racional em geral que elas valem para a nossa própria vontade” (DELBOS, *op. cit.*, p. 253).

¹⁴⁶ “É verdade que o conceito de ser racional é sugerido pelo homem, mas não se limita a ser uma generalização de certas características do homem. Kant distingue entre condição geral da moralidade, o ser racional, e o homem que, porque racional, é um ser moral, apesar da sua realidade empírica” (BRITO, *op. cit.*, p. 28).

¹⁴⁷ Como se percebe, na análise da subjetividade na esfera prática, Kant demonstra que toda investigação sobre a ética deve ser feita independentemente das condições sensíveis do sujeito.

inclinações sensíveis. A vontade humana não é perfeita. Ela se sujeita, não só à razão, mas também às inclinações sensíveis. Sendo assim, agir segundo a representação de leis se constitui, acima de tudo, em *dever*. Para os sujeitos humanos, dotados de vontade, as leis se apresentam sob a forma de deveres, isto é, como imperativos (fórmulas dos mandamentos). Para compreender melhor essa problemática, é preciso fazer uma analogia entre o conceito de dever (*Sollen*) com a boa vontade¹⁴⁸.

3.1.3. A boa vontade e o dever

Kant, na primeira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, ao tratar da *transição do conhecimento moral da razão vulgar para o conhecimento filosófico*, inicia com uma célebre afirmação: “Neste mundo, e até mesmo fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação, a não ser uma só coisa: uma *boa vontade*” (BA 1). Se a vontade não for boa, todos os *talentos* do espírito humano, o discernimento (*Verstand*), a agudeza de espírito (*Witz*) e a capacidade de julgar (*Urteilkraft*), embora desejáveis e considerados muitas vezes como bons, podem tornar-se maus e até prejudiciais. Cabe ressaltar o mesmo em relação aos *dons da fortuna*: o poder, a riqueza, a honra, a saúde, bem como, em relação às qualidades de *caráter*: a coragem, a habilidade nas decisões e a perseverança. O valor depende do uso que se faz desses dons, pois eles podem ser bem ou mal utilizados. Até mesmo as qualidades superiores, como o autodomínio, a moderação, a reflexão, não podem ser consideradas como bens *em si* mesmos. A bondade dessas virtudes depende da vontade

¹⁴⁸ “Todos os imperativos se exprimem pelo verbo *dever* (*sollen*), e mostram assim a relação de uma lei objetiva da razão para uma vontade que segundo a sua constituição subjetiva não é por ela necessariamente determinada (uma obrigação)” (BA 38).

que as anima¹⁴⁹. A boa vontade é a condição indispensável para o ser humano ser digno da felicidade (BA 2). É ela quem dá valor à ação humana.

Mas, o que torna boa a vontade? “A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é, em si mesma” (BA 4). A vontade é boa *em si* e não pelo fim proposto ou pela obra realizada. Ela é um verdadeiro bem moral, sem nenhuma condição que possa torná-la má. Dizendo de outro modo, a bondade ou a maldade de uma vontade não consistem na capacidade ou não de atingir determinados fins, mas somente na intenção que a prescreve e a notifica. Ela não é considerada pelo seu conteúdo, pela sua utilidade, ou por qualquer outro fator estranho que possa motivá-la na ação. Como um brilhante, a boa vontade deve luzir por intermédio de sua própria luz, como alguma coisa que *em si* mesma tem o seu pleno valor. Nada pode acrescentar ou tirar qualquer coisa desse seu valor absoluto.

“Ainda mesmo que por um desfavor especial do destino, ou pelo apetrechamento avaro duma natureza madrasta, faltasse totalmente a esta boa vontade o poder de fazer vencer as suas intenções, mesmo que nada pudesse alcançar, a despeito dos seus maiores esforços, e só afinal restasse a boa vontade [...], ela ficaria brilhando por si mesma como uma jóia” (BA 4).

Importa notar, para a devida compreensão, que a vontade humana não é absolutamente boa. Ela é também afetada pelas inclinações egoístas, particulares. Por isso, por natureza é uma má vontade. As mais diversas qualidades do humano em geral não garantem por si só o comportamento moral. É preciso que os seres racionais submetam a sua vontade aos princípios, os quais somente podem

¹⁴⁹ Cf. BRITO, *op. cit.*, p. 42.

ser estabelecidos pela razão. Assim, a boa vontade só se manifesta, na medida em que é determinada pela razão. A razão prática deve exercer influência sobre a vontade. Para Kant, o verdadeiro destino da razão é o de produzir uma vontade, “não só *boa* quiçá como *meio* para outra intenção, mas uma *vontade boa em si mesma*” (BA 7).

Mas, é preciso justificar os motivos que levam a razão a dever governar a vontade. É justamente isso que Kant procura fazer, desde a primeira seção da *Grundlegung*, afirmando que a felicidade não pode ser o móbil da ação moral. Em um ser dotado de razão e vontade, se o objetivo final da sua natureza fosse o seu *bem-estar*, a felicidade, a natureza teria escolhido muito mal a razão para executar suas intenções. “Pois todas as ações que esse ser tem de realizar nesse propósito, bem como toda a regra do seu comportamento, lhe seriam indicadas com muito maior exatidão pelo instinto, e aquela finalidade obteria por meio dele muito maior segurança do que pela razão” (BA 5), afirma Kant. Nesse sentido, constata que quanto mais as pessoas fazem uso da sua razão, em função do gozo da vida e da felicidade, mais se afastam do verdadeiro contentamento, pois se sobrecarregam de fadigas e não conseguem ser felizes. Tal fato faz surgir neles um certo ódio à razão (*misologia*), considerando, inclusive, que são mais felizes aqueles que se orientam pelo instinto natural. Ocorre que, nesse caso, a natureza evita que a razão caia no *uso prático* e se atreva a engendrar, com as suas fracas luzes, o plano da felicidade e dos meios de a alcançar, ou seja, a natureza chama a si a escolha dos fins e, também, a dos meios, e tem como sábia prudência confiar ambas as coisas simplesmente ao instinto (BA 5).

A afirmação kantiana de que a razão não é apta para ser a guia da vontade humana, no que diz respeito ao bem-estar e à satisfação das necessidades naturais, visto que o instinto inato consegue isso com mais êxito, procura manifestar o

verdadeiro papel da razão, qual seja, o de produzir uma boa vontade. Esse é o seu destino prático supremo, mesmo que isso possa causar danos aos fins das inclinações egoístas, à própria felicidade. Agir conforme a razão exige a coerção dos instintos e o controle das paixões humanas, ou seja, requer que a ação seja segundo regras prescritas livremente por ela. Sendo o homem dotado de razão, isso revela que ele não deve seguir a determinação mecânica da natureza, ser conduzido pelas inclinações sensíveis. Para que uma ação seja moralmente considerada, deve ter a sua origem na razão. Contudo, esse pressuposto demonstra que existe na razão pura uma dimensão prática.

A fim de melhor compreender a natureza da boa vontade¹⁵⁰, é preciso explicitar o conceito de dever. Para Kant, “o conceito do *dever* [...] contém em si o de boa vontade” (BA 8), mas agrega-lhe a ideia de certas restrições subjetivas, as quais provêm do fato de no homem a razão coabitar com a sensibilidade e a vontade não obedecer necessariamente à primeira, senão que pode deixar-se determinar pelos móveis da segunda¹⁵¹. Somente a ação feita *por dever* tem valor moral. O cumprimento do dever é o critério para julgar se uma vontade é boa. As ações contrárias ao dever são incompatíveis com uma boa vontade.

Para melhor analisar a noção de dever, convém ressaltar, inicialmente, que as ações podem ser *contrárias ao dever*, *conformes ao dever* e realizadas *por dever*. As ações *contrárias ao dever* são fáceis de serem reconhecidas, porque estão em contradição com ele e, por isso, Kant não as leva em conta para fazer um estudo mais detalhado. Do mesmo modo devem ser desconsideradas aquelas ações

¹⁵⁰ Para Kant, o conceito de boa vontade encontra-se presente no senso comum, mais especificamente, no bom senso natural (*der natürlliche gesunde Verstand*).

¹⁵¹ Cf. SIMON, René. *Moral*. 4. ed. Barcelona Editorial Herder, 1981, p. 267.

realizadas *conforme* ao dever, uma vez que são praticadas por outras tendências, sem nenhuma *inclinação imediata*. Para explicitar essas questões, Kant usa exemplos. Veja-se o caso do comerciante que não reajusta o preço dos seus produtos. Segundo o autor, ele pode fazê-lo por diversos motivos: primeiro, por um interesse egoísta, visando apenas a clientela; segundo, por uma *inclinação imediata*, qual seja, pelo amor que sente em relação aos seus clientes. Embora essa atitude seja digna de louvor, ainda não pode ser considerada moralmente válida¹⁵²; terceiro, *por dever*. Somente nesse caso existe valor moral. Toda a ação que tem por motivo determinante outra coisa que não a pura forma do dever vai contra as prescrições da boa vontade. A boa vontade é aquela que age *por dever* e não contrária ao dever. Agir por dever significa estar diante de uma ação com verdadeiro valor moral.

Para Kant, “uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, *não no propósito* que com ela se quer atingir, mas na máxima – princípio subjetivo – que a determina” (BA 13). Desse modo, o valor moral não depende do objeto da ação, “mas do *princípio do querer*, segundo o qual a ação, abstraindo de todos os objetos da faculdade de desejar, foi praticada” (BA 13). Os propósitos que estão associados às ações e aos efeitos, como fins e móveis da vontade, não podem conferir nenhum valor moral a essas ações. O valor moral reside no *princípio da vontade*, abstraindo todos os fins que possam ser realizados em uma ação. Assim, a vontade está entre a lei *a priori*, formal, independente de toda e qualquer experiência, e o seu móbil *a posteriori*,

¹⁵² É importante considerar que agir por motivos altruístas não significa necessariamente que a vontade seja boa. Embora os atos altruístas possam coincidir com o que de fato exige o dever, eles são realizados, não porque o dever ordena, mas simplesmente por inclinações de ordem natural. Kant faz uma distinção entre o dever e as outras inclinações, sejam elas físicas ou psicológicas.

material. Portanto, uma ação praticada por dever terá de ser determinada pelo princípio formal do querer em geral. Objetivamente, o que determina a vontade é a lei moral e, subjetivamente, o respeito a essa lei.

Conforme já foi explicitado, o valor de uma ação moral não depende do seu objeto, do fim pretendido, das vantagens, mas unicamente da obediência ao dever pelo dever. Com efeito, o “*dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei*” (BA 15). O respeito à lei é o único móvel subjetivo para a ação para quem queira agir por dever. Somente uma vontade que age por dever, pelo respeito que deve à lei, pode chamar-se boa absolutamente e sem nenhuma restrição. Entretanto, como saber se uma ação é praticada por dever ou por uma outra inclinação?

O critério para saber se a ação é praticada por dever ou por outras inclinações é o princípio da universalização das máximas. Para saber se uma ação pode ser considerada moralmente válida, é preciso que o agente, o sujeito da ação, possa querer que a sua máxima se converta em uma lei universal. Essa é a tese básica a que chega Kant. O princípio que determina a vontade deve ser universal, ou seja, a simples conformidade da ação com uma lei válida para todos. A universalidade é a forma da lei. O conteúdo é o objeto visado. Mas, como este não tem valor moral, a obediência à lei deve ser independente do conteúdo da lei. Assim sendo, nada resta à vontade senão conformar-se a uma lei universal das ações em geral.

Para concluir, convém ainda ressaltar o fato de que Kant procura sempre afastar da moralidade todos os elementos empíricos, pois, longe de poder fundamentá-la, eles alteram a pureza dos costumes. A vontade inteiramente boa é a que se apresenta independente de todas as influências dos princípios contingentes que a experiência possa facul-

tar. Os objetos das inclinações possuem somente um valor condicional. A boa vontade deve agir em conformidade com a lei. A partir dessa concepção, decorre toda a crítica ao seu formalismo. Embora essa acusação seja verdadeira, visto que a moralidade depende da forma pura, e não do conteúdo, é impossível agir sem o conteúdo da ação moral. Ao que parece, o autor não tem a pretensão de afirmar que o sujeito tem a obrigação de agir sem inclinação, mas que a intenção da ação seja sempre a lei moral, dada *a priori* pela própria razão. Para explicar como isso acontece, é preciso saber em que consiste a liberdade. A liberdade, embora seja reconhecida somente mediante a lei moral, passará a ser, pois, a condição de possibilidade do imperativo categórico, o fundamento da moralidade.

3.1.4. A liberdade

A liberdade, sendo a base de todo o sistema filosófico kantiano, possui diversas acepções entre as quais, pode-se dizer, há uma compatibilidade. Primeiramente, ela é entendida no sentido cosmológico, isto é, como “a faculdade de iniciar *por si mesmo* um estado, cuja causalidade, pois, não está, por sua vez, segundo a lei da natureza, sob uma outra causa que a determinou quanto ao tempo” (B 561).

Kant, no mesmo texto, nega o uso cosmológico da ideia de liberdade, entendida como o início de causas fenomênicas na natureza. Nessa construção teórica, tal concepção seria um absurdo, pois conduziria a razão a dificuldades intransponíveis, momento em que se apresenta sob a forma de uma causalidade, ultrapassando os limites da experiência possível. Por isso, em princípio, parece que a liberdade é “a verdadeira pedra de escândalo para a filosofia” (B 476). A razão especulativa, quando pretende conceber uma causalidade incondicionada para a série condicionada dos

eventos empíricos, cai naturalmente em antinomias¹⁵³, a saber: em paralogismos, isto é, em contradições insolúveis. As leis naturais jamais podem ser submetidas à causalidade da liberdade. Sendo assim, a liberdade tem que ser entendida como independente das leis da natureza (B 475). Por não estar subordinada às leis da natureza, ou a uma outra causalidade, e por não conter nada de empírico, é a liberdade *transcendental* pura (não-psicológica ou empírica). Com isso, seu objeto também não pode ser determinado na experiência. Enquanto faculdade de autodeterminação, isto é, espontaneidade racional, ela é capaz de produzir uma série de eventos, precedendo todo e qualquer fato sensível. A causalidade livre não faz parte do mundo sensível, isto é, não é constituinte da ordem causal dos fenômenos. Com efeito, Kant, ao analisar a terceira antinomia da razão, na *Crítica da Razão Pura*, recorre à sua doutrina do idealismo *transcendental*¹⁵⁴ e consegue mostrar, distinguindo o sensível do inteligível, ou seja, o fenômeno da coisa *em si* (númeno), que a liberdade *transcendental*, enquanto capacidade de iniciar espontaneamente¹⁵⁵ um estado e cuja

¹⁵³ A antinomia revela as contradições em que segue a razão entre duas afirmações ou refutações demonstradas aparentemente com igual valor. Trata-se de um conflito em que a razão se encontra consigo mesma, em virtude dos seus próprios processos. Especificamente, em relação à terceira antinomia, entre liberdade e necessidade natural, Kant mostra que tanto a tese – “existe uma causalidade mediante a liberdade” – quanto a antítese – “tudo no mundo acontece meramente segundo leis da natureza” (B 472) – podem, sob o ponto de vista dogmático, ser provadas. Para resolver o conflito entre ambas, o autor mostra os dois sentidos em que a *causa* deve ser compreendida, a saber: a fenomenal e a numênica.

¹⁵⁴ A doutrina do idealismo *transcendental* consiste no fato de que “(...) tudo o que é intuído no espaço ou no tempo, portanto, todos os objetos de uma experiência possível para nós, não passam de fenômenos, isto é, meras representações, que, tal qual são representados, como entes extensos ou séries de mudanças, não possuem uma existência fora de nossos pensamentos e fundada em si” (B 519). Para um estudo mais aprofundado sobre a doutrina do idealismo *transcendental* kantiano, consultar ALLISON, *op. cit.*, p. 29-68.

¹⁵⁵ Este termo indica que uma ação é espontânea, quando o seu princípio é intrínseco naquele que age. Trata-se de um poder do homem de determi-

causalidade não está temporalmente determinada, não é impossível. O que significa dizer que é possível, ao sujeito humano, iniciar espontaneamente um estado. Entretanto, “a questão de *como* tal faculdade é possível não requer tão necessariamente uma solução”¹⁵⁶ (B 476). Visto que, da mesma forma que a razão ultrapassaria todos os seus limites, se tentasse explicar *como* a razão pura pode ser prática, a tentativa de explicar *como* é possível a liberdade excede os limites da capacidade humana. Explicar como a liberdade produz determinados efeitos no mundo natural vai além da potencialidade da razão humana. A razão explica somente o que é dado à experiência ou o que é exposto segundo leis naturais. Para Kant, nesse contexto, a liberdade “(...) vale somente como pressuposto necessário da razão num ser que julga ter consciência de uma vontade, isto é, de uma faculdade bem diferente da simples faculdade de desejar” (BA 121). Aqui, a liberdade é apenas uma ideia que não pode ser conhecida e nem ser concebida; apenas pode ser afirmada a sua possibilidade *a priori* pela razão pura.

Na medida em que se estabelece uma separação entre a ordem do ser e a ordem do dever-ser, ou seja, entre o mundo sensível e o mundo inteligível, a antinomia passa a ser uma realidade ilusória e aparente. Com a distinção entre o mundo sensível e o mundo inteligível, o aparente escândalo muda de forma. Afirmar a possibilidade da liberdade concomitantemente com as leis naturais seria uma contradição.

nar-se a si próprio com independência das leis empíricas. Allison (*op. cit.*, p. 490) identifica uma distinção entre uma *espontaneidade absoluta da vontade* e uma *espontaneidade meramente relativa ou condicionada* na filosofia kantiana, embora Kant não a faça de uma forma explícita. Rohden (*op. cit.* p. 147), do mesmo modo, chama a atenção sobre a necessidade de se distinguirem duas significações do termo espontaneidade em Kant: a) “uma espontaneidade, que se pode denominar *espontaneidade transcendental*, pela qual se entende a espontaneidade da vontade e da razão”; b) “uma espontaneidade que se pode denominar *espontaneidade psicológica* e que está contida na faculdade de arbitrio”.

¹⁵⁶ O grifo é nosso.

Prosseguindo, afirma Kant: “Se os fenômenos são coisas em si mesmas, então não é possível salvar a liberdade” (B 564). Desse modo, a solução kantiana à antinomia ocorre a partir da concepção de que a causalidade livre não pertence ao mundo sensível, isto é, não é um componente da série causal dos fenômenos e seus efeitos, mas uma lei que integra uma ordem de natureza inteligível, a qual serve de fundamento da própria realidade fenomênica (B 565).

“Se os fenômenos por nada mais são tomados do que por aquilo que de fato são, ou seja, por meras representações interconectadas segundo leis empíricas, e não por coisas em si, então eles mesmos têm que ter fundamentos que não são fenômenos. No que tange à sua causalidade, no entanto, tal causa inteligível não é determinada por fenômenos, apesar de que os seus efeitos se manifestem e possam, desse modo, ser determinados por outros fenômenos. Ela está, pois, juntamente com a sua causalidade, fora da série, ao passo que os seus efeitos são encontrados na série das condições empíricas. Em consequência, o efeito pode ser encarado, ao mesmo tempo, como livre, no que se refere à sua causa inteligível, e como um resultado de fenômenos segundo a necessidade da natureza, no que se refere aos fenômenos” (B 565).

Aquilo que acontece na natureza segue as leis naturais, mas o que é causado pela ação humana pode ser estabelecido pela razão, não sendo, pois, naturalmente determinado. A ação humana consiste na independência ou total ausência de leis naturais. Sendo assim, a ideia *transcendental* de liberdade “constitui o conteúdo da espontaneidade absoluta da ação como o fundamento próprio da imputabilidade¹⁵⁷ da mesma” (B 476). Essa proposição revela uma dimensão importante do ser humano, qual seja, a capacidade de iniciar uma série de causas.

¹⁵⁷ O termo imputabilidade significa, nesse contexto, que a liberdade é considerada como causa de uma ação. Imputar (*imputare*) é atribuir uma ação a alguém como sendo a sua causa. Desse modo, para Kant, a lei moral não é imputada a Deus ou aos móveis sensíveis, ela é fruto da autonomia da vontade humana.

O ser humano, sob o ponto de vista da liberdade, não é objeto de estudo de uma ciência particular empírica, sendo que a razão, no seu uso prático, não tem nada a ver com o conhecimento empírico da natureza humana, mas, sobretudo, com a análise da faculdade racional prática, considerando a afirmação de um possível princípio moral capaz de determinar a vontade.

Como a experiência não se fecha sobre si mesma, uma vez que na relação de causalidade não se pode chegar a obter a totalidade de condições, a razão cria a ideia de uma espontaneidade, enquanto capacidade de iniciar por si própria uma ação sem qualquer anteposição causal. A espontaneidade “é aquela cuja causalidade não está inserida na série fenomenal de eventos, mas é um início próprio de uma série que se inscreve no mundo fenomenal”, observa Zingano¹⁵⁸. Isso não significa que não exista causalidade na natureza. Com a concepção de que os objetos não são coisas *em si*, Kant, com efeito, concilia natureza e liberdade. O que acontece na natureza sujeita-se às leis naturais, mas o início de um estado de coisas, causado pela ação humana, pode ser instituído pela razão. Entretanto, se as leis naturais comandam os eventos na natureza, o que desencadeia uma série não necessariamente obedece às leis do mundo sensível. Assim, com a possibilidade de iniciar espontaneamente um estado, o sujeito racional, motivado pela lei moral, pode agir de forma autônoma e tomar decisões independentes das leis naturais.

A liberdade *transcendental* ultrapassa as fronteiras do condicionamento dos eventos empíricos. Mesmo que as ações humanas constituam, elas mesmas, uma série de eventos empíricos, sendo determinadas em uma ordem temporal, marcadas pelo determinismo natural, quando

¹⁵⁸ ZINGANO, A. Marco. *Razão e história em Kant*. São Paulo: CNPq / Brasiliense, 1989, p. 139.

consideradas do ponto de vista da liberdade da vontade, são postas sob uma condição ou em causalidade transcendente que não possui aplicabilidade de modo determinado aos eventos da natureza. Desse modo, o homem, embora faça parte do mundo sensível e esteja submetido à causalidade natural, visto que sua natureza é sensivelmente constituída, é considerado a partir de seu caráter inteligível, manifestando nada mais que a capacidade de autodeterminação da sua vontade enquanto ser racional e finito. Assim, o homem pode ser causa do mundo, conquanto seja somente em sentido moral ou prático, através de suas ações, manifestadas pela ciência, técnica, arte e por toda e qualquer expressão cultural¹⁵⁹.

Ainda na *Crítica da Razão Pura*, Kant afirma que “é sobremaneira digno de nota que o conceito prático de *liberdade* se funde sobre a ideia *transcendental* da mesma (561). Enquanto a liberdade *transcendental* é definida como um poder espontâneo para iniciar um estado – “espontaneidade absoluta da ação” (B 476) – e que não é extraída da experiência, senão é antes pensada como a própria lei universal da experiência, a liberdade no sentido prático é definida como “a independência do arbítrio da *coerção* por impulsos da sensibilidade” (B 562). A autodeterminação implica uma espontaneidade racional, em que a causalidade em sentido prático é capaz de produzir leis para o arbítrio¹⁶⁰. Disso decorre que o ser humano não tem um *arbitrium brutum* (animal), mas *arbitrium liberum*, isto é, um livre-arbítrio inerente a ele enquanto possuidor da capacidade de determinar-se por si mesmo para o agir (B 562), ou seja, livre de

¹⁵⁹ Cf. ROHDEN, *op. cit.*, p. 98.

¹⁶⁰ Arbítrio implica uma possibilidade de escolha, que contudo não é liberdade. O sujeito, no seu caráter empírico, fenomênico, possui um arbítrio empírico que constitui a causa empírica de todas as suas ações (B 580). O livre-arbítrio supõe uma dimensão subjetiva da vontade enquanto capacidade de decidir e de agir segundo máximas, a saber: regras subjetivas da ação.

toda e qualquer dependência ou sujeição aos impulsos sensíveis. Nesse sentido, o livre-arbítrio é a condição pela qual se podem determinar normas morais. Sem o livre-arbítrio, seria impossível agir sob o aspecto seja ele moral ou imoral.

A ação humana tem sempre como fundamento princípios racionais, pois o ser humano por natureza possui um *arbitrium liberum*, motivo pelo qual pode iniciar por si mesmo uma série de acontecimentos, isto é, a razão possui uma dimensão prática. Nesse sentido, o sujeito, ao contrário dos animais, não age instintivamente; embora seja afetado pela sensibilidade, não é determinado por ela. Assim, o arbítrio implica uma resolução mediante a vontade, sendo que a determinação sofre uma coerção, comandada pela natureza sensível, inclinações e desejos, por um lado, e pelas leis práticas impostas pela razão pura prática, por outro lado. Com efeito, o arbítrio, para ser livre, precisa mostrar-se como absoluta espontaneidade, e que se submeta às leis da razão. O homem possui uma capacidade interna de autodeterminação. O agir humano pressupõe sempre um processo de decisão mediante o qual ele escolhe seus princípios subjetivos, a saber: suas máximas. Entretanto, os motivos de sua determinação podem resultar da sensibilidade, e as máximas de sua escolha podem girar em torno dos interesses sensíveis. Nesse caso, para Kant,

“um arbítrio é puramente *animal* (*arbitrium brutum*), quando não pode ser determinado senão mediante impulsos sensíveis, ou seja, *patologicamente*. Um arbítrio, porém, que pode ser determinado independentemente de impulsos sensíveis, e portanto por motivações que só podem ser representadas pela razão, chama-se *livre-arbítrio* (*arbitrium liberum*), e tudo o que se interconecta com este último, seja como fundamento ou seja como consequência, é denominado *prático*” (B 830).

Pelo fato de o ser humano possuir, por um lado, uma estrutura racional (numênica) e, por outro, sensível (fenomê-

nica), os princípios de determinação da vontade podem ser condicionados, quando determinados pelos impulsos sensíveis, quais sejam, instintos, emoções, sentimentos de prazer, de dor, ou incondicionados, quando visam ações racionais. O livre-arbítrio denota que o ser humano age apenas segundo princípios racionais. Mas, isso não significa que o sujeito realmente determine seu agir de acordo com princípios morais. Desse modo, para resolver um possível conflito entre os móveis sensíveis e inteligíveis, Kant vai estabelecer uma distinção entre os dois tipos de princípios racionais, isto é, os imperativos categóricos, ou seja, princípios objetivos, os quais ordenam necessariamente e universalmente a agir, conforme suas determinações, mesmo a despeito de todas as tendências, inclinações ou disposições naturais, denominados princípios subjetivos ou imperativos hipotéticos. O livre-arbítrio por si só não conduz a uma ação moralmente válida. Mas, nem por isso existe uma contradição em conceber que um indivíduo, portador de um livre-arbítrio, possa agir tão-somente segundo interesses egoístas, portanto, para quem os princípios morais não têm qualquer valor. Contudo, ficam reservadas a possibilidade de agir e a validade das normas morais a todo ser, cuja faculdade de desejar se caracterize por um livre-arbítrio.

Em suma, o livre-arbítrio funda-se na liberdade *transcendental*; do contrário, não haveria liberdade prática e sim arbítrio “bruto”, não podendo, portanto, iniciar por si mesmo uma série de eventos, porque a supressão da liberdade *transcendental* equivaleria a impossibilidade de pensar uma liberdade prático-moral (B 562). Por outra, para Kant, é preciso idear um objeto *transcendental*, no caso a liberdade, como fundamento dos fenômenos – da liberdade prática –, mesmo que nada se saiba sobre o que ela é em si mesma (B 568). Kant concebe a ideia *transcendental*

de liberdade enquanto condição lógica da inteligibilidade da experiência. Do contrário, se toda a causalidade no mundo fosse determinada pelas leis da natureza sensível, conseqüentemente não existiria o livre-arbítrio. As decisões seriam tomadas conforme a necessidade natural. Portanto, a liberdade *transcendental*, que se exprime via lei moral, é a causa que determina a vontade de todo ser racional. A liberdade, além de preencher uma necessidade lógico-teórica da razão, é o fundamento da imputabilidade das ações humanas em geral. Ela é concebida em função de uma compreensão da própria realidade fenomênica.

No Prefácio da *Crítica da Razão Prática*, Kant afirma que a liberdade é a “*pedra angular* de todo o edifício de um sistema da razão pura” (A 5), ou seja, ela não só é o fundamento da prática moral, mas de todo sistema crítico, sendo assim a peça chave do seu sistema filosófico¹⁶¹. A liberdade é a *conditio sine qua non* da lei moral. Sem a liberdade, não existe ação moral. Sob o ponto de vista teórico, como já foi explicitado, é entendida como espontaneidade, isto é, como uma ideia de um início absoluto de uma série causal. Do ponto de vista prático, é entendida, *negativamente*, como independência de determinações empíricas ou estranhas e, *positivamente*, como autodeterminação.

A liberdade é negativa, quando não toma nada emprestado da experiência, ou seja, quando é independente em relação às condições empíricas, sendo que também não pode ser provada empiricamente. É positiva, quando é capaz de dar início, por si mesma, a uma série de eventos. Veja-se que esse conceito, positivo e negativo de liberdade,

¹⁶¹ “C’est la liberté la clef de voûte du système kantien et cette liberté c’est le thème central de la *Critique de la Raison Pratique*”. HYPPOLITE, Jean. *Génèse de la phénoménologie de l’esprit de Hegel*. Paris: Aubier-Montaigne, 1946. v. 2, p. 454.

está expresso ainda na *Primeira Crítica*¹⁶². Entretanto, mais adiante, Kant afirma que a razão especulativa busca apenas solucionar o conflito em que se via enredada. O objetivo do autor, na *Primeira Crítica*, é demonstrar que a liberdade não entra em conflito com a causalidade natural e que a antinomia é apenas aparente¹⁶³ (B 586). A liberdade, nesse contexto, não passa de uma ideia *transcendental*, “(...) mediante a qual a razão pensa iniciar absolutamente a série das condições no fenômeno, através daquilo que não é condicionado pelos sentidos” (B 586). A liberdade *transcendental*, enquanto diversa da causalidade natural, à qual se submetem os acontecimentos da realidade sensível, permite o estabelecimento de um novo espaço para pensar o problema do agir humano, agora no âmbito prático.

A passagem da liberdade *transcendental* para a liberdade prática, isto é, relacionada com a vontade, vai acontecer na terceira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. A ideia de causalidade espontânea, tratada na *Primeira Crítica* no sentido cosmológico, será pensada positivamente em termos práticos como autodeterminação, a saber: como autonomia e, negativamente, no sentido de não ser determinada pelo sensível. Assim, a liberdade prática, negativa, será definida como uma propriedade da vontade de agir independentemente de qualquer determinação estranha:

“A *vontade* é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e liberdade seria a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independentemente de causas estranhas que a determinem. [...] A de-

¹⁶² “Esta sua liberdade não pode ser encarada, de um modo exclusivamente negativo, como uma independência frente a condições empíricas (pois mediante tal a faculdade da razão cessaria de ser uma causa dos fenômenos), mas ela também pode ser indicada positivamente por uma faculdade de iniciar espontaneamente uma série de eventos” (B 581-2).

¹⁶³ Sobre a teoria kantiana da liberdade na *Crítica da Razão Pura*, ver ALLISON, *op. cit.*, p. 469-596.

finição da liberdade que acabamos de propor é negativa e, portanto, infecunda para conhecer a sua essência” (BA 97-8).

Entretanto, se, por um lado, essa definição de liberdade é estéril, pois, a partir dessa definição negativa, não é possível determinar sua natureza, por outro lado, a partir dela, decorre um conceito positivo de liberdade. Assim, a liberdade positiva será concebida em termos de autonomia, ou como “propriedade da vontade de ser lei para si mesma” (BA 98).

Essa relação entre o conceito de liberdade e o problema da autonomia revela que, se o homem não fosse livre, nada poderia causar e, conseqüentemente, estaria totalmente determinado pela necessidade natural. Todo ser racional, enquanto pessoa, dotado de uma vontade, só pode agir *sob a ideia da liberdade*¹⁶⁴. Somente assim, em sentido prático, será verdadeiramente livre (BA 101). Desse modo, para Kant, “a liberdade é a condição de possibilidade da autonomia e tem que ser atribuída a todo ser racional que tenha vontade, porque só assim ele pode agir”, atesta Brito¹⁶⁵. No mesmo sentido, Rohden complementa Brito, ao afirmar que, ao seu ver, a liberdade “não se torna simplesmente o fundamento autodeterminante do homem como *um* sujeito, mas ao mesmo tempo a sua autodeterminação *universal* enquanto ente *racional*”¹⁶⁶. Isso parece vir ao encontro da definição de liberdade da *Crítica da Razão Prática*.

¹⁶⁴ “Como ser racional e, portanto, pertencente ao mundo inteligível, o homem não pode pensar nunca a causalidade da sua vontade senão sob a ideia da liberdade, pois que independência das causas determinantes do mundo sensível (independência que a razão tem sempre de atribuir-se) é liberdade. Ora, à ideia da liberdade está inseparavelmente ligado o conceito de *autonomia*” (BA 109).

¹⁶⁵ BRITO, J. H. Silveira de. *Introdução à Fundamentação da Metafísica dos Costumes, de I. Kant*. Porto: Edições Contraponto, 1994, p. 78.

¹⁶⁶ ROHDEN, *op. cit.*, p. 124.

Na *Crítica da Razão Prática* Kant define a liberdade prática como “legislação própria da razão pura e, como tal, prática” (A 59). Ou, ainda, “como causalidade de um ser enquanto ele pertence ao mundo inteligível” (A 238). Essa definição positiva de liberdade, enquanto causalidade da razão pura em seu uso prático, indica que ela não está subordinada a qualquer determinação empírica e não precisa de intuições sensíveis para determinar o seu objeto, a saber: a lei moral. A razão considera-se a si mesma como livre e, conseqüentemente, é autora dos seus princípios, independentemente da causalidade natural (BA 101). Ser livre é agir racionalmente. Tudo isso significa que a vontade de qualquer ser racional tem que ser uma vontade própria, determinada por si mesma, sob a ideia da liberdade (BA 101), de modo que “vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa” (BA 98). Mas, esse modo de dispor os conceitos entre a liberdade e a lei prática incondicionada resulta no problema do círculo vicioso, atestado pelo próprio Kant¹⁶⁷. Acrescenta que, na ordem das causas eficientes, o ser humano considera-se livre para submeter-se às leis morais na ordem dos fins e, ao mesmo tempo, submete-se a essas leis, porque atribui a si a liberdade da vontade. “Pois, liberdade e própria legislação da vontade são ambos autonomia, portanto conceitos transmutáveis, um dos quais, porém, não pode, por isso mesmo, ser usado para explicar o outro e fornecer o seu fundamento” (BA 105). Malgrado isso, constata-se a mesma situação na *Segunda Crítica*, momento em que Kant afirma que “a liberdade e a lei prática incondicionada referem-se, pois, uma a outra” (A 52). Mais adiante, retoma-o com outros termos, ressaltando que os conceitos de liberdade e de lei moral “(...) estão tão indissolúvelmente unidos que se

¹⁶⁷ “Mostra-se aqui – temos que confessá-lo francamente – uma espécie de círculo vicioso do qual, ao que parece, não há maneira de sair” (BA 104).

poderia definir a liberdade prática pela independência da vontade relativamente a toda a lei diferente da lei moral” (A 167-8). A saída, para essa problemática do círculo vicioso, aparece somente no momento em que Kant retoma a discussão sobre a dimensão do inteligível.

A questão tratada é a de que Kant faz essa conexão entre os conceitos, acima referidos, para evidenciar a inevitável pressuposição da liberdade, embora não seja possível demonstrar como ela é possível para formular a lei moral. Do contrário, o homem não conseguiria agir moralmente. Especificamente, no que concerne à terceira Seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, a ocupação com o caráter conceitual revela o objetivo kantiano de apresentar primeiro todas as condições de possibilidade para o agir moral, provando *a priori* a existência da lei prática expressa através do imperativo categórico. Para compreender melhor essa problemática, mister se faz aprofundar mais a conexão existente entre a lei moral e a liberdade.

3.1.5. A lei moral como *fato da razão* e a liberdade

“On conviendra aisément qu’il importe au plus haut point de savoir si l’on n’est pas dupe de la morale”¹⁶⁸ (TI préface).

A lei moral – “age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (A 54) – para Kant é uma proposição sintética *a priori*, isto é, possui a singularidade de não estar fundada sobre intuições sensíveis. Do mesmo modo, ela não pode ser edificada em intuições inteligíveis, visto que tais intuições são vedadas ao ser humano. A capacidade cognitiva humana não vai além da experiência.

¹⁶⁸ “Facilmente se concordará que importa muitíssimo saber se não nos iludiremos com a moral.”

Nesse sentido, a lei moral é um dado único e exclusivo da razão.

A consciência da lei é um *fato da razão*¹⁶⁹ (ein Faktum der Vernunft, A 55-6). Trata-se de um fato certo *a priori*, não-dependente do empírico. “É [...] o fato único da razão pura, que assim se proclama como originalmente legisladora (*sic volo, sic iubeo*)” (A 56). A natureza legisladora da razão submete imediatamente a vontade, como independente de qualquer condição empírica, a obedecer à lei moral. Essa lei moral, sendo um resultado de uma máxima que busca a sua validade, não externamente, mas na própria razão, vai aparecer sob a forma do imperativo categórico que, por sua vez, será o critério mais elevado de validação moral.

A lei moral, além de ser desprovida de qualquer elemento empírico, não diz respeito ao conhecimento teórico dos objetos. Ela é dada como um *fato da razão* pura, de modo que os sujeitos têm consciência *a priori* como apodicticamente certa, isto é, determinada (movida) *a priori* objetivamente (A 81). Ela “mantém-se firme por si mesma” (A 82). Não necessita de nenhuma justificação teórica ou sustentação empírica. Quer dizer, a razão pura em si mesma é prática, porque determina a vontade, sem que entrem em jogo outros fatores. Trata-se de uma acusação da própria consciência de modo imediato. Nessa perspectiva, convém

¹⁶⁹ BECK (“Das Faktum der Vernunft: zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik”. *Kant-Studien*, v. 52, nr. 3, 1960-61, p. 278) relaciona as diferentes significações que Kant atribui, na *Crítica da Razão Prática*, à expressão *fato da razão*: (das Bewusstsein des moralischen Gesetzes) “a consciência da lei moral” (A 55-6); (das Bewusstsein der Freiheit) “a consciência da liberdade da vontade” (A 72); (das Gesetz) “a lei” (A 55, A 81, A 74); (die Autonomie im Prinzip der Moralität) “a autonomia no princípio da moralidade” (A 72, A 63); (eine unvermeidliche, aber nicht auf empirischen Prinzipien beruhende Willensbestimmung) “uma determinação da vontade, que é inevitável, embora não se baseie em princípios empíricos” (A 96); (ein wirklicher Fall, worin gewisse Handlungen eine intellektuelle Kausalität voraussetzen) “um caso real em que certas ações pressupõem tal causalidade intelectual, sensivelmente incondicionada” (A 186-7). Cf., também, ROHDEN, *op. cit.*, p. 38-46; cf. ZINGANO, *op. cit.*, p. 143-171.

lembrar que a razão pura, em seu uso teórico, também remetia a um *fato da razão*, a saber: à função *transcendental* do sujeito. Entretanto, salienta Kant (A 73), há uma diferença essencial que distingue a razão pura especulativa da razão pura prática. No primeiro caso, continha as condições de possibilidade de conhecimento, sem lançar mão das intuições sensíveis e, por isso, era válido somente para objetos de experiência. O *em si*, o numênico, embora não tenha sido objeto de conhecimento, visto negativamente, foi salvaguardado por Kant enquanto possível de ser pensado. Agora,

“a lei moral, embora não forneça nenhuma *vista*, proporciona, contudo, um fato absolutamente inexplicável a partir de todos os dados do mundo sensível e do âmbito global do [...] uso teórico da razão, fato esse que anuncia um puro mundo inteligível, o *determina até positivamente* e dele [...] permite conhecer alguma coisa, a saber: uma lei” (A 74).

Essa lei, como *fato da razão*, não necessita ser deduzida teoricamente ou induzida empiricamente, mas ela se impõe por si mesma. O *fato da razão* é o ponto de partida da moralidade em que a consciência da responsabilidade e do dever supõe que o homem seja livre. Ora, a lei moral é a condição sob a qual o homem pode primeiramente tornar-se consciente da liberdade. Enquanto a liberdade é a *ratio essendi* da lei moral, a lei moral constitui a *ratio cognoscendi* da liberdade, isto é, se a lei moral não fosse pensada pela razão humana, não haveria possibilidade de admitir a liberdade e, se não houvesse liberdade, não haveria a lei moral (A 6, em nota).

O *fato da razão* somente pode ser explicado admitindo-se a liberdade. A consciência da lei moral não deriva de nada anterior, nem mesmo da consciência da liberdade. Ao contrário, adquire-se a consciência da liberdade pelo motivo de que, antes, se tem a consciência do dever, o qual

se manifesta diretamente à razão. Em outras palavras, é mediante a lei moral que se chega à consciência da liberdade como propriedade da vontade. A consciência da lei moral ordena o querer segundo a forma da lei. Por isso, trata-se de um juízo sintético *a priori*. Juízo que traz novidade, não de ordem fenomênica, mas algo como condição necessária e universal do agir moral. Em suma, dar-se o dever implica a liberdade. É na categoria de *ratio essendi* que a liberdade é pressuposta para a consciência que se tem da lei como válida para a vontade humana. A lei moral somente precede a liberdade enquanto *ratio cognoscendi* desta, ou seja, ela é a condição pela qual o sujeito torna-se consciente da liberdade¹⁷⁰. “A liberdade é exposta pela lei moral, seu fato é tanto a lei como a consciência da lei”, observa Zingano¹⁷¹. Isso está de acordo com o estudo feito por Beck, o qual procura mostrar que a expressão *fato da razão* tem dois sentidos diferentes: às vezes, é a consciência da lei, outras, é a própria lei¹⁷². No primeiro caso, trata-se de um fato articulado subjetivamente, isto é, mediante um sentimento que se origina na própria razão e não nos sentidos; no segundo caso, objetivamente. É a partir desse sentido objetivo que se pode afirmar: a razão prática manifesta-se através da lei moral. Veja-se a afirmação de Delbos:

“Assim, é pela lei que se revela a nós a razão pura prática, e esta lei tem por característica excluir das máximas da vontade toda regra que repousa, seja sobre a experiência, seja sobre uma vontade exterior, de não deixar subsistir para elas outra regra que a forma objetiva de uma lei em geral”¹⁷³.

Assim, a consciência da lei moral se impõe como uma proposição sintética *a priori*, cujo fundamento racional é

¹⁷⁰ ROHDEN, *op. cit.*, p. 40.

¹⁷¹ ZINGANO, *op. cit.*, p. 149.

¹⁷² BECK, *op. cit.*, p. 279-80.

¹⁷³ *La philosophie pratique de Kant*. 3. ed. Paris: PUF, 1969, p. 348.

independente de intuições puras ou empíricas. Ou seja, primeiro vem a lei moral (o dever) como *fato da razão*, e depois desse fato infere-se a liberdade como seu fundamento e sua condição. Isto é, a razão prática determina a vontade por si mesma, mediante um *fato da razão* ligado à consciência da liberdade da vontade. É da lei moral que o sujeito se torna imediatamente consciente, a qual se oferece a ele e o conduz diretamente ao conceito de liberdade. “A liberdade e a lei prática incondicionada referem-se, pois, uma à outra” (A 52). Em outros termos, justificam-se mutuamente, sendo que a lei moral surge como *fato da razão*, e a liberdade, fundada em seu uso teórico e aceita como postulado na razão prática, converge na autonomia. Esta é capaz de determinar sua própria lei, tornando-se a base de todo sistema filosófico kantiano. Em relação a essa situação, acrescenta Rohden: “Sob o ponto de vista da autonomia, a liberdade não é simplesmente submetida a uma lei, mas se torna igualmente seu fundamento”¹⁷⁴.

Veja-se que esse conceito positivo de liberdade, isto é, a autonomia da vontade, se relaciona estreitamente com a lei moral. Isso só é possível, porque a inteligibilidade faz parte da estrutura da subjetividade humana, ou seja, na condição de ser racional, inteligível, existente como uma coisa *em si*, é que o sujeito pode admitir que é livre. Por isso, o argumento do *fato da razão* significa que a moralidade se realiza efetivamente; por outro, a liberdade adquire um caráter objetivo, deixando de ser um conceito problemático. Ela assume um caráter assertórico, isto é, real, mediante uma lei moral.

3.1.6. Os princípios racionais da ordem moral

A filosofia moral kantiana parte do pressuposto de que a razão tem o poder de determinar a vontade humana.

¹⁷⁴ ROHDEN, *op. cit.*, p. 123.

“Tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir *segundo a representação das leis*, isto é, segundo princípios”¹⁷⁵ (BA 36). Somente o homem pode ser protagonista das ações, sejam elas morais ou imorais. Para tanto, deve-se pressupor uma vontade (*Wille*), uma faculdade de agir de acordo com a representação de um princípio do querer. E, como para agir em obediência à lei é necessária a razão, “a vontade não é outra coisa senão razão prática” (BA 36), isto é, “a vontade é a razão a agir”¹⁷⁶.

Ora, “princípios práticos são proposições que contêm uma determinação geral da vontade, a qual inclui em si várias regras práticas” (A 35). Trata-se de regras gerais determinadas pelos homens, enquanto racionais, a partir das quais suas ações se originam. Nesse sentido, tais princípios ou juízos práticos ocupam, na *Crítica da Razão Prática*, o lugar que na *Crítica da Razão Pura* correspondia aos juízos sintéticos *a priori*¹⁷⁷. Em outras palavras, os princípios práticos não derivam de nenhum dado sensível, eles são *a priori*, formais, porque não se fundamentam em fins subjetivos, mas são dados somente pela razão humana. Com efeito, esses princípios podem ser subjetivos ou objetivos, máximas¹⁷⁸ ou leis: são subjetivos ou máximas, quando

¹⁷⁵ “Enquanto uma lei natural é uma regra segundo a qual algum fenômeno deve absolutamente verificar-se, e não pode deixar de verificar-se e traduz, portanto, fielmente, o comportamento constante de uma realidade já em ato, em circunstâncias estreitamente determinadas, a lei moral, ao invés, é uma máxima segundo a qual, em qualquer circunstância, alguma coisa deveria acontecer, mesmo se não acontece sempre de fato. A primeira, em suma, não cria nada de novo e se limita a explicar o que já existe; a segunda, ao invés, visa realizar um supremo ideal de conduta que, embora não nos seja dado encontrá-lo nunca perfeitamente realizado, não podemos todavia desistir – como homens – de todo esforço para que se realize. No primeiro caso, temos uma determinação necessária (*müssen*), no segundo caso uma determinação por meio da liberdade (*sollen*)” (GALEFFI, *op. cit.*, p. 136).

¹⁷⁶ BRITO, *op. cit.*, p. 55.

¹⁷⁷ Cf. COLOMER, *op. cit.*, p. 211.

¹⁷⁸ Cf. OLIVEIRA, M. A. Ética e práxis histórica. p. 43. Para Höffe, as máximas em Kant possuem as seguintes características: a) “são determinações

implicam uma condição que é considerada pelo sujeito somente para a sua vontade; são objetivos ou leis práticas, quando implicam uma condição que é conhecida como objetiva, ou seja, válida para uma vontade de todo e qualquer ser racional (A 35).

Em uma nota na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant afirma que, enquanto a máxima, a saber: o princípio subjetivo da ação, é o princípio segundo o qual o sujeito *age*, a lei, no entanto, é o princípio segundo o qual o sujeito *deve* agir. Enquanto a máxima contém a regra prática que determina a razão em conformidade com as condições do sujeito, muitas vezes em conformidade com a sua ignorância ou até com as suas inclinações, a lei é o princípio objetivo, válido para todo o ser racional (BA 51, em nota).

Ainda sobre a determinação geral da vontade, a qual consiste em uma autodeterminação, Kant chama a atenção para duas possibilidades: a primeira é quando a razão só, e unicamente ela, determina a vontade. Nesse caso, as ações do agente, que são conhecidas objetivamente como necessárias, o são também subjetivamente. Sendo assim, a vontade é uma faculdade de escolher somente aquilo que a razão reconhece independente das inclinações. Mas isso só é possível para uma vontade *santa*¹⁷⁹. Entre os seres humanos não acontece dessa maneira. A segunda possibilidade é quando a razão não determina por si só, e de modo suficiente, a vontade. Entre os homens, a vontade não é *em si* plenamente conforme à razão. Ela está sujeita às condições

da vontade”; b) “são sentenças de base”; c) “são regras autopostas”; d) “são regras para os motivos de determinação de nossa vontade”; e) “são motivações últimas”.

¹⁷⁹ A vontade *santa* (*heilige Wille*), para Kant, é aquela que age sempre segundo a lei moral. Ela não é afetada pela sensibilidade como é o caso da vontade humana (BA 39). Na *Crítica da Razão Prática*, a define como “uma vontade tal que é incapaz de máximas opostas à lei moral” (A 57).

subjetivas, aos impulsos ou inclinações sensíveis, que nem sempre coincidem com as leis objetivas. Nesse sentido, as ações humanas, embora sejam reconhecidas como objetivamente necessárias, são subjetivamente *contingentes* (BA 47). Em outras palavras, a vontade pode também ser determinada por móveis subjetivos que nem sempre concordam com as condições objetivas, ou seja, sendo ela não determinada de modo definitivo, possuindo a singularidade de poder optar entre a obediência ou não a uma lei, seja ela moral ou imoral.

Tal é a condição do agente racional: agir por princípios não significa necessariamente agir impulsionado pela representação de uma lei. A vontade humana não é por natureza obediente aos princípios racionais. Obrar por princípios não significa necessariamente ser impelido pela razão pura, mas por máximas subjetivas que concordam contingentemente com a lei, com o princípio objetivo. Para o ser humano, “a representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade, chama-se mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se *imperativo*, ou seja, o modo como ele se exprime” (BA 37). Ora, em Kant os imperativos são formados pelo verbo dever, mas com sentido de *sollen*. “Todos os imperativos se exprimem pelo verbo *dever* (*sollen*) e mostram assim a relação de uma lei objetiva da razão para uma vontade que, segundo a sua constituição subjetiva, não é por ela necessariamente determinada (uma obrigação)” (BA 38). Disso decorre que o ser humano, enquanto pertencente ao mundo sensível, por um lado, se submete a leis naturais, a saber: a regras já determinadas, as quais se exprimem por um dever no sentido de *müssen*; por outro, enquanto pertencente ao mundo inteligível, ao reino da moral, ele não segue necessariamente a determinação objetiva da razão que se expressa, nesse caso, por um dever no sentido de *sollen*. Contudo,

se um juízo moral, que vem sob a forma de um imperativo formulado com o verbo *dever* (*sollen*), não exprime uma coincidência necessária entre um querer da vontade e o seu mandamento, então os imperativos são fórmulas que mostram a relação de leis objetivas do querer em geral com a imperfeição subjetiva de um ente racional¹⁸⁰.

Os imperativos são mandamentos ou deveres, ou seja, regras que expressam a necessidade objetiva da ação. Eles dizem o que se deve ou não se deve fazer, embora a intervenção dos fatores emocionais e empíricos possa desviar a vontade das suas determinações. Isto significa que o sujeito, perante o imperativo, a saber: diante da obrigação, pode exercer sua liberdade de escolha, no sentido de livre-arbítrio, comenta Brito¹⁸¹. Convém lembrar que o livre-arbítrio supõe uma dimensão subjetiva da vontade, enquanto capacidade de decidir e de agir segundo máximas, isto é, regras subjetivas da ação. Contudo, a necessidade representada pelo *dever* (*sollen*) poderá ser considerada como meio para um fim ou como fim em si mesma¹⁸². Isso, Kant vai chamar, no primeiro caso, de imperativos hipotéticos e, no segundo, de imperativos categóricos. Observe-se o próprio texto de Kant:

“Ora, todos os *imperativos* ordenam ou *hipotética* ou *categoricamente*. Os hipotéticos representam a necessidade de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira). O imperativo categórico seria aquele que nos representasse uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade” (BA 39).

Os imperativos hipotéticos apresentam uma ação como boa em relação a um fim determinado, e os categóricos uma

¹⁸⁰ Cf. DELBOS, *op. cit.*, p. 283.

¹⁸¹ BRITO, *op. cit.*, p. 56.

¹⁸² Cf. GALEFFI, *op. cit.*, p. 138.

ação como necessária por ela mesma, incondicionalmente. Em outras palavras, no primeiro caso, eles determinam a vontade somente sob a condição de se alcançar determinados objetivos, os quais podem agradar ou não. Eles são universais, enquanto válidos para todo e aquele sujeito que pretende alcançar o termo final previamente estabelecido. Assim, a sua necessidade está condicionada àquilo que se pretende, ou seja, como meio para um fim, visto que a ação da vontade reporta a outra coisa que se quer e, por isso, depende desse querer. Mas, esse tipo de preceito não encerra a necessidade absoluta de uma regra, embora o mando esteja sempre submetido a uma condição. No segundo caso, a lei possui a peculiaridade de determinar *a priori* e sem nenhuma condição o querer de uma vontade. Ela impõe uma ação à vontade, não como meio para outra coisa, mas absoluta e incondicionalmente, como objetivamente necessária por si mesma. Assim, os imperativos categóricos são regras de ação com validade absoluta para todo seres racionais em toda e qualquer circunstância. Em suma, enquanto as máximas são válidas somente para um determinado sujeito, e os imperativos hipotéticos possuem um valor que depende da necessidade de uma ação como meio para se obter um fim, os imperativos categóricos têm a singularidade de serem absolutamente incondicionados, mandam em absoluto, sem terem em conta nem condições, nem consequência; por isso, são próprios para a determinação da moralidade.

Para compreender melhor o pensamento moral de Kant, é preciso ter presente ainda a sua distinção no âmbito dos imperativos hipotéticos: a ação é boa em vista de uma intenção ou do fim a ser atingido, o qual pode ser *possível* ou *real*. Isso significa que um princípio prático pode ser *problemático* ou *assertórico*. Já “o imperativo categórico, que declara a ação como objetivamente necessária por si, independentemente de qualquer intenção, quer dizer sem

qualquer outra finalidade, vale como princípio apodítico” (BA 40). Esse imperativo determina uma ação, sem aspirar a qualquer resultado, cuja bondade da ação está na sujeição à lei, e não no que com ela se pode pretender.

Face à problemática, a pergunta “o que devo fazer?” pode ser entendida e respondida de três maneiras diferentes, dependendo da motivação racional imposta à vontade (BA 43). Podem-se considerar os princípios práticos em relação ao diverso grau, ou melhor, de acordo com diversa forma de coação, à qual a vontade se sujeita para adequar-se a ela na ação¹⁸³. Assim, os princípios práticos *problemáticos* (possíveis) podem ser denominados como *regras de habilidade*, isto é, de *destreza*; os *assertóricos* (reais) podem ser chamados de *conselhos de prudência*, e os *apodíticos*, *mandamentos* da moralidade (BA 43). Além do mais, de acordo com a descrição kantiana, os de primeiro grau poderiam ser nomeados de *técnicos*, pertencentes à arte; os de segunda ordem, *pragmáticos*, “isto é, regras abertas a uma determinação não-dada”¹⁸⁴, referindo-se ao bem-estar; e os de terceira, *morais*, pois são pertencentes à livre conduta em geral, aos costumes (BA 44). Com efeito, para a devida compreensão, faz-se necessário explicitar melhor esses conceitos, exemplificando-os.

No que diz respeito à natureza dos imperativos, isto é, às *regras da habilidade* (destreza), podem-se enquadrar exemplos de ordem prática das ciências em geral, no sentido da parte mais propriamente *técnica* de cada ciência, cuja forma de proceder é prescrita como meio hábil para melhor realizar o fim determinado. Em outras palavras, para um objetivo bem-definido, como, por exemplo, o caso de um médico que segue determinadas prescrições para curar um doente. Mas, como esse tipo de preceitos só serve para

¹⁸³ Cf. HÖFFE, *op. cit.*, p. 172.

¹⁸⁴ ZINGANO, *op. cit.*, p. 45.

realizar uma finalidade, são problemáticos, pois eles têm o mesmo valor como os de um envenenador que quer matar alguém. Nesse sentido, “se a finalidade é razoável e boa, não importa aqui saber, mas tão-somente o que se tem de fazer para alcançá-la” (BA 41), esclarece Kant. A preocupação é em relação ao procedimento, em saber se ele é eficaz ou não.

Em relação à segunda espécie de imperativos, a saber: aos *conselhos de prudência*, esses estão voltados para objetivos gerais, identificando-se com as prescrições que visam o bem-estar, como, por exemplo, a busca da felicidade. Pelo fato de que todos os seres humanos a perseguem como uma necessidade real, o imperativo que a representa é assertórico. Em outras palavras, a felicidade é uma necessidade natural, e a sua procura é um objetivo e uma finalidade que todos os seres humanos possuem¹⁸⁵. Dado que ela é entendida de diversas maneiras, e a consecução dos objetivos a ela ligados depende de numerosas circunstâncias, que frequentemente não se podem dominar, os imperativos voltados para a busca da felicidade só podem ser *conselhos de prudência*. Assim, os preceitos de prudência¹⁸⁶ continuam a ser hipotéticos, “pois a ação não é ordenada de maneira absoluta, mas somente como meio para uma outra

¹⁸⁵ “Ser feliz é necessariamente o anelo de todo o ser racional, mas finito e é, por conseguinte, um inevitável princípio determinante da sua faculdade de desejar” (A 45). Para uma determinação mais precisa do conceito de felicidade para Kant, ver o § 83 da *Crítica da Faculdade do Juízo*.

¹⁸⁶ “A palavra prudência é tomada em sentido duplo: ou pode designar a prudência nas relações com o mundo, ou a prudência privada. A primeira é a destreza de uma pessoa no exercício de influência sobre outras para as utilizar para as suas intenções. A segunda é a sagacidade em reunir todas essas intenções para alcançar uma vantagem pessoal durável. A última é propriamente aquela sobre a qual reverte mesmo o valor da primeira; e quem é prudente no primeiro sentido mas não no segundo, deste se poderá antes dizer: é esperto e manhoso, mas em suma é imprudente” (BA 42, em nota). Para Kant, a prudência que, conforme a tradição clássica implicava um agir virtuoso, o qual caracterizava a ação levando em conta o outro sob o pano de fundo de um bem-estar conjunto, é antes de tudo astúcia, comenta Zingano. Ainda, segundo ele, somente a razão prática é capaz de uma abertura à alteridade, *op. cit.*, p. 46.

intenção” (BA 43). Em síntese, os imperativos hipotéticos são analíticos, visto que os objetivos de uma ação, ligados a uma vontade, são deduzidos a partir de um fim desejado e repousam sobre a seguinte asserção: “Quem quer o fim, quer os meios”.

Por último, os imperativos categóricos não são condicionados à consecução de nenhum outro fim, mediante um determinado procedimento. Eles comandam imediatamente esse procedimento como bom *em si mesmo*. Por isso, eles não concernem à matéria da ação e com o que dela deve resultar. Referem-se, portanto, à forma e ao princípio dos quais a ação mesma deriva. A bondade da ação está na obediência à lei e não no que com ela se pode pretender. Com as palavras de Kant: “O essencialmente bom na ação reside na disposição, na intenção (*Gesinnung*), seja qual for o resultado” (BA 43). Contudo, tendo já estabelecido que a lei moral é um imperativo categórico, incondicionado, válido por si mesmo, é preciso ainda esclarecer as suas conotações essenciais, bem como analisar as fórmulas que o expressam, observando, no processo, se há uma abertura à alteridade.

3.1.7. A lei moral fundamental e as suas formulações¹⁸⁷

O imperativo categórico, a lei moral, possui na sua essência o caráter de universalidade e necessidade absoluta. O que segue exprime a sua fórmula suprema: “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer*

¹⁸⁷ Para compreender a necessidade das diversas formulações do imperativo categórico, convém chamar a atenção para o fato de que, para Kant, todas as máximas são compostas de uma *forma*, uma *matéria* e uma *determinação completa*. A *forma* consiste na universalidade, ou seja, o imperativo moral exprime-se de tal modo que as máximas têm de ser convertidas em leis universais da natureza. A *matéria* é o próprio fim. O ser racional, enquanto fim da natureza e fim em si mesmo, “tem de servir a toda a máxima de condição restritiva de todos os fins meramente relativos e arbitrários” (BA 80). A *determinação completa* prescreve “que todas as máximas por legislação própria devem concordar com a ideia de um reino possível dos fins como um reino da natureza” (BA 80).

que ela se torne lei universal”¹⁸⁸ (BA 52). A partir desse preceito, podem-se deduzir todas as máximas de onde provêm as ações morais, mas não o seu conteúdo, e sim a sua forma universal. Por isso, o imperativo categórico precisa ser o princípio formal de todos os deveres, a expressão da própria lei moral, à qual a máxima – princípio subjetivo da ação – tem que se conformar. Sendo assim, o dever (*sollen*) consiste em um mandamento objetivo, válido, incondicional e necessariamente, para a vontade de um ser racional, independentemente da consideração do objeto do querer, o qual ao mesmo tempo é afetado sensivelmente. Ele é o único ao qual se pode atribuir a denominação de lei pura prática.

Se o imperativo categórico não é outra coisa senão a obrigatoriedade da máxima de se conformar com a lei, e se essa lei não pode valer pelo seu conteúdo, então o imperativo só pode expressar a necessidade da máxima de se conformar à lei segundo a sua forma, isto é, a sua universalidade¹⁸⁹. “Ora, de uma lei, quando se eliminou toda a matéria, isto é, cada objeto da vontade (como princípio determinante), nada mais resta do que a simples forma de uma legislação universal” (A 48-9), esclarece Kant. Assim, a essência do imperativo consiste precisamente na sua validade, em virtude de sua forma de lei, a saber: por sua racionalidade incondicionada. “O imperativo categórico, por mais abstrato que possa parecer, é a forma suprema de toda a obrigatoriedade, o grau perfeito da racionalidade prática”¹⁹⁰. Esse imperativo tem validade absoluta para

¹⁸⁸ “Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde”. Essa fórmula, apresentada na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, será mantida por Kant na *Crítica da Razão Prática*, nestes termos: “Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”. As demais formulações derivadas, presentes na *Grundlegung*, não serão mais repetidas na *Segunda Crítica*, visto que o objetivo de Kant é manter o rigor conceitual.

¹⁸⁹ Cf. SIMON, René. *Moral*. Barcelona: Editorial Herder, 1981, p. 270.

¹⁹⁰ HÖFFE, *op. cit.*, p. 174.

todo o ser racional em qualquer circunstância. Dizendo de outro modo, com palavras de Kant, “só a lei traz consigo o conceito de uma *necessidade incondicionada*, objetiva, e consequentemente de validade geral” (BA 43), à qual deve-se obedecer, mesmo que ela se defronte com uma inclinação empírica. Nesse sentido, Delbos acrescenta que

“o imperativo categórico não se limita a prescrever um ato logicamente pressuposto em um querer anterior; ele liga verdadeiramente a vontade à lei, em vez de ligar simplesmente, sob a aparência de lei, a vontade a quaisquer de suas determinações materiais; consequentemente ele liga a vontade à lei. Não pelas ações particulares que a vontade realiza, mas pela máxima que serve de princípio às suas ações”¹⁹¹.

A lei moral funciona assim, pois ordena a respeitá-la enquanto lei, ou seja, “declara a ação como objetivamente necessária por si, independentemente de qualquer intenção” (BA 40). Ela não consiste em ordenar certas coisas, por mais sublimes que possam parecer. Isso significa que a lei moral não depende do conteúdo. A lei prática impõe uma ação à vontade, não como meio para outra coisa, senão absoluta e incondicionalmente, como objetivamente necessária em si mesma. Um ser racional deve representar suas máximas (subjetivas) como leis práticas universais, porém não como princípios que determinam a vontade pela matéria, mas simplesmente pela forma (A 48). O imperativo categórico não afirma “faça isto para alcançar aquilo”, mas apenas “faça isto, pura e simplesmente”¹⁹². A lei moral não visa nenhum objeto material, nem sequer um fim determinado, senão a conformidade da ação com a lei. Ela obriga a vontade e não as ações particulares. A relação da vontade humana com a lei é de dependência, que se exprime como uma obrigação a agir segundo a forma da lei.

¹⁹¹ DELBOS, *op. cit.*, p. 289.

¹⁹² SIMON, *op. cit.*, p. 271.

Para Kant, a lei moral só pode ser formal, e não material. A moralidade não depende das coisas que se querem, mas sim do princípio pelo qual o sujeito as quer. “Precisamente aqui está a grandeza e a fraqueza da teoria ética de Kant. Ele percebeu que o homem não pode ficar no nível da pura obediência a normas: ele precisa de um princípio que legitime sua obediência”, comenta Oliveira¹⁹³. O princípio da moralidade não é o conteúdo, mas a forma. A lei que depende do conteúdo é material. Para que uma lei prática seja universal, os princípios que prescrevem a vontade não podem ser materiais: “Todos os princípios (*Prinzipien*) práticos que pressupõem um *objeto* (*Objekt*) (matéria) da faculdade de desejar, enquanto princípio determinante da vontade, são no seu conjunto empíricos e não podem fornecer nenhuma lei prática” (A 38). E, segundo Kant, quando se subordina a lei moral ao conteúdo, cai-se no empirismo ou no utilitarismo, pois, nesses casos, a vontade é determinada pelo conteúdo, conforme este lhe agrade ou não.

Para ilustrar melhor essa questão, convém lembrar que Kant entende por matéria da faculdade de desejar um objeto (*Gegenstand*) cuja realidade (*Wirklichkeit*) é desejada (A 38). De fato, na medida em que o desejo de um objeto precede uma norma de conduta, sendo a condição para acolhê-la, esse princípio será sempre empírico. Em uma outra proposição, o filósofo de Königsberg afirma que “todos os princípios práticos materiais são, enquanto tais, no seu conjunto, de uma só e mesma espécie e classificam-se sob o princípio geral do amor de si ou da felicidade pessoal” (A 40). Isso não significa que o homem não deva buscar a felicidade. A questão é: a busca da felicidade, isto é, a determinação para alcançá-la, não pode ser convertida em uma lei moral com valor universal.

¹⁹³ *Op. cit.*, p. 146.

A natureza essencial da lei moral está na adequação da vontade à forma da lei. A lei moral não consiste em ordenar esta ou aquela coisa, ou seja, não se refere àquilo que Kant chama de matéria da vontade, pois refere-se à intenção com que algo é feito. Em última instância, a moralidade não depende das coisas que se querem, mas sim do princípio pelo qual o sujeito às quer, a saber: a moralidade não consiste naquilo que se faz, mas no como se faz aquilo que se faz. Para muitos intérpretes de Kant, como chama a atenção Delbos¹⁹⁴, o imperativo categórico seria um traslado do Decálogo revelado a Moisés no Monte Sinai¹⁹⁵. Kant teria transferido para a sua linguagem filosófica o princípio evangélico, segundo o qual a moral não consiste naquilo que se faz, mas sim na intenção, no como se realiza uma ação. Com efeito, embora haja rastros bíblicos na moral kantiana, é preciso ter clareza da diversidade existente em relação à moral cristã. A diferença fundamental entre a lei dada no Sinai e o imperativo categórico resume-se no fato de que,

“na moral kantiana, o imperativo tem origem no próprio homem, independentemente de qualquer influência que sobre ele seja exercida, isto é, o imperativo tem origem numa razão humana autônoma, a Lei dada no Sinai aos judeus, pelo contrário, tem origem em Deus, isto é, tem uma origem fora do homem; há, neste caso, uma radical heteronomia”¹⁹⁶.

Para Kant, o que vem de fora do sujeito, como ordem extrínseca, é heterônomo; portanto, não serve para determinar a vontade. É por isso que ele afirma que a lei moral só pode ser formal, e não material. O imperativo moral se revela como uma síntese *a priori*, isto é, não baseado na

¹⁹⁴ *La philosophie pratique de Kant*, p. 286 (nota 1).

¹⁹⁵ Para um estudo mais aprofundado sobre essa questão, ver TERNAY, H. d'Aviau de. *Traces bibliques dans la loi morale chez Kant*. Paris: Beauchesne, 1986.

¹⁹⁶ BRITO, *op. cit.*, p. 58.

intuição sensível, nem na experiência; ele é de tipo numérico, provém da razão humana. “Expressão da lei moral, o imperativo categórico contenta-se em ordenar que a máxima escolhida pela vontade possa, sem contradizê-la ou sem restringir a potência prática da vontade, revestir o caráter de universalidade que pertence a toda lei”¹⁹⁷. Com isso, “Kant estabelece com o imperativo categórico um critério supremo de ajuizamento para a moralidade e, com ele, o reajuste correspondente, para toda a conduta humana”, afirma Höffe¹⁹⁸. Contudo, da forma básica Kant formula mais três secundárias para melhor representar o princípio da moralidade. Convém, para compreender melhor esse princípio moral, examinar as demais formulações, considerando os diferentes modos de representação: primeiro, o sentido de se conceber um princípio válido como lei universal da *natureza*; segundo, o modo pelo qual se deva tomar a humanidade ou a pessoa como um fim em si e jamais como meio; terceiro, a disposição de considerar a vontade como legisladora universal.

3.1.7.1. A analogia da lei moral com a lei da natureza

A primeira fórmula, derivada do imperativo categórico, manifesta a exigência de universalidade da lei moral, agregando-lhe o conceito de natureza. A universalidade da lei, a qual implica a relação a uma lei universal da natureza, ou seja, iguala a máxima à universalidade da natureza, se exprime nestes termos: “*Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza*”¹⁹⁹ (BA 52). Entendendo a natureza como um sistema de objetos, isto é, a realidade das coisas, regidas por leis universais, Kant confere analogicamente esse conceito ao caso

¹⁹⁷ HÖFFE, *op. cit.*, p. 100.

¹⁹⁸ *Op. cit.*, p. 171.

¹⁹⁹ “*Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte*” (BA 52).

da moralidade. Nessa relação, “não se trata de absorver a lei moral a um caso legal da natureza; trata-se, ao contrário, de poder pensar a lei moral em analogia com a lei da natureza. O ponto em comum, que sustenta esta analogia, é que ambas, enquanto leis, são universais”, explicita Zingano²⁰⁰. É imoral toda a máxima que não desempenha esse papel, a saber: a universalidade.

Entretanto, é preciso chamar a atenção para o fato de que a lei moral é universal, mas não como o é a lei natural. Com efeito, há uma natureza dos seres racionais e uma natureza dos objetos sensíveis. Enquanto uma lei natural não pode deixar de se realizar, a lei moral nem sempre se concretiza, visto que a vontade humana não se subordina somente à razão, mas também às inclinações sensíveis, podendo por isso se dissuadir. A exigência de uma lei natural, portanto, consiste em sua inevitável realização, ao passo que a necessidade da lei moral consiste em valer para todo e qualquer ser racional, sem nenhuma exceção. Em relação a essa situação, a lei moral implica o dever no sentido de *sollen*. Já o ser necessário, em sentido natural, expressa o dever no sentido de *müssen*, embora ambos os casos se caracterizem pela universalidade de obrigação. Com efeito, ainda em relação à lei moral, convém observar que a lei não é uma obrigação para um ser racional que não é dotado de sensibilidade, pois, nesse caso, as máximas de tal vontade concordam de uma forma automática com a determinação da lei. Ela tem o caráter de obrigação somente para o ser pertencente à esfera racional, e concomitantemente ao mundo sensível, pois o agente tende, com naturalidade, a realizar os interesses das inclinações, levando-as em conta no momento de determinar as suas máximas, e não simplesmente a pura forma da lei. Nessa perspectiva, “a

²⁰⁰ *Op. cit.*, p. 47.

necessidade objetiva de uma ação por obrigação chama-se *dever*” (BA 86), mas no sentido de *sollen*.

Depois de apresentar a primeira fórmula derivada do imperativo categórico, Kant, seguindo o critério de divisão entre os deveres para consigo e para com os outros, deveres perfeitos e deveres imperfeitos, a saber: os que permitem exceção, recorre a alguns exemplos, tais como: manter a vida, manter uma promessa, desenvolver os talentos e ser benevolente, com o objetivo de estabelecer o princípio de todos os deveres possíveis. No caso dos dois primeiros exemplos, pela simples universalização da máxima, não sendo cumpridos, revela-se uma contradição. Entretanto, os deveres imperfeitos, ainda que se mostrem sem sentido em sua negação, não apresentam propriamente contradição com uma lei universal da natureza²⁰¹. Mesmo que esses exemplos, apresentados por Kant na *Grundlegung*, tenham gerado muita polêmica, para a devida compreensão, é oportuno especificar melhor cada um deles.

No primeiro exemplo, uma pessoa que, por motivos razoáveis, chega ao desprezo pela sua vida, embora esteja em posse da razão, pergunta a si mesma se não será contrário ao dever suicidar-se. E pretende então saber se a máxima da sua ação poderia por acaso tornar-se uma lei universal da natureza. Mas logo percebe que uma natureza, cuja lei fosse a de destruir a vida, em virtude daquele sentimento em que o objetivo é suscitar a sua conservação, entraria em contradição consigo mesma e, portanto, não poderia subsistir como lei da natureza. Portanto, uma natureza em que um ser confere à faculdade racional o desejo de suprimir a sua existência anula o próprio princípio (BA 53-4).

O mesmo processo ocorre no segundo caso em que um sujeito se vê forçado pela necessidade de tomar dinheiro

²⁰¹ Cf. ZINGANO, *op. cit.*, p. 48.

emprestado. Porém, ele sabe que não poderá restituí-lo e, mesmo assim, faz a promessa para obter o empréstimo. Tendo consciência da situação, pergunta a si mesmo se não é proibido e contrário ao dever de livrar-se de apuros dessa maneira. Embora perceba que, levando adiante o princípio do amor de si ou da própria conveniência, seja talvez suficientemente conciliável com o seu bem-estar futuro, suscita uma outra questão, a saber: se é justo ou não. E, questionando se a sua máxima poderá tornar-se uma lei universal da natureza, percebe, desde logo, que ela é necessariamente contraditória. A universalidade de uma lei, segundo a qual cada sujeito possa prometer, quando necessitado, com o propósito de não manter sua palavra, tornaria impossível a própria promessa e a finalidade que por meio dela se queria alcançar (BA 55). A falsa promessa não pode converter-se em uma lei universal da natureza, pois, dessa maneira, ninguém confiaria nas promessas de outros.

Assim é também o caso do sujeito que possui talentos naturais e que, ao cultivá-los, poderia, através deles, ser um homem mais proveitoso em muitos aspectos. Tendo consciência da sua realidade, prefere ficar acomodado, sem se esforçar por desenvolver essas qualidades naturais. Entretanto, ele se questiona se a máxima de descuidar de seus próprios dotes, além de concordar em si mesma com a tendência à ociosidade, concorda com o dever. Percebe logo que uma natureza com tal lei universal poderia, contudo, subsistir, mesmo que o sujeito deixasse em desuso os seus talentos e procurasse apenas empregar a sua vida na busca do prazer, do divertimento ou propagar sua espécie. Mas ele não pode querer que essa sua máxima se torne uma lei universal da natureza. “Pois, como ser racional, quer ele necessariamente que todas as suas faculdades se desenvolvam, porque lhe foram dadas e lhe servem para toda a sorte de fins possíveis” (BA 56).

Por último, do mesmo modo, um sujeito que pensa em sua própria felicidade, sem querer participar da felicidade do próximo, não estaria em contradição consigo mesmo, mas o estaria com a ideia de que existe uma reciprocidade de relações entre os seres que a compõem. Portanto, é impossível querer que tal princípio tenha um valor universal como lei da natureza.

Contudo, com esses exemplos Kant apenas indica os múltiplos deveres possíveis que derivam do único princípio básico, cujo agente racional tem que *poder querer* que uma máxima sua se transforme em lei universal (BA 57), frente a todos os deveres para consigo e para com os outros seres racionais. O sujeito, dotado de razão, logo percebe que certas ações entram em contradição com o princípio de universalização das máximas e, por isso, ele não as pode considerar como válidas para todos. Assim é também naquelas situações em que as ações não são contraditórias com uma lei universal da natureza, e uma vontade que a ela obedece não tem sentido e entra em conflito consigo mesma. Contudo, seja qual for a desobediência ao imperativo, ela será sempre considerada como uma exceção, isto é, um desvio da regra geral. O querer tem que ser sempre universal, e somente o imperativo exprime essa universalidade. Ora, é preciso ter presente que em matéria de moral o exemplo somente pode servir para tornar o imperativo mais visível e mostrar que ele é realizável. Contudo, jamais em um exemplo se pode querer fundamentar uma lei moral, pois essa lei, para Kant, deve ser fundada independentemente da realidade dada, a saber: *a priori*, como um *fato da razão*, conforme já foi tratado. Com efeito, resta ainda o problema da justificação da lei, ou seja, saber qual é a sua finalidade. Assim, “se a lei existe, então tem ela de estar já ligada (totalmente *a priori*) ao conceito de vontade de um ser racional em geral” (BA 62).

Ora, a ação moral consiste na perfeita conformidade da máxima à representação de uma lei objetiva, isto é, na adequação do princípio subjetivo que induz a vontade a querer a mesma ação. A vontade, para Kant, nesse contexto, “é uma faculdade de se determinar a si mesmo a agir em conformidade com a representação de certas leis” (BA 63). Assim sendo, o que serve à vontade como princípio objetivo para se determinar é o *fim* (*Zweck*). Quando esse fim é dado pela pura razão, deve ser válido para todos os seres racionais (BA 63), explicita o autor. Do contrário, o que contém somente o princípio da possibilidade da ação, cujo efeito é um fim almejado, chama-se *meio* (*Mittel*). Para evitar uma interpretação ambígua, “Kant distingue entre *fins subjetivos* ou relativos que se baseiam sobre impulsos e *fins objetivos* que se referem a motivos válidos para cada ser racional”, comenta Galeffi²⁰². “O princípio subjetivo do desejar é o *móbil* (*Triebfeder*), o princípio objetivo do querer é o *motivo* (*Bewegungsgrund*)” (BA 63). Os móveis são subjetivos e aparecem a uma vontade particular como objeto do desejo egoísta, portanto, sem um conteúdo moral. Os motivos são objetivos, válidos para todos os seres racionais, ou seja, podem ser postos em relação a toda vontade como objeto do querer. Conclui-se, então, que os fins subjetivos não se exprimem categoricamente. “Se o princípio prático concerne a móveis, então ele expressa-se hipoteticamente; se concerne a motivos, então ele é categórico”²⁰³. O fim de uma vontade pura não pode ser um fim subjetivo, pois, nesse caso, a vontade busca um fim válido somente desde seu ponto de vista, e a regra de sua ação só pode ser um imperativo hipotético. Contudo, para fundamentar um imperativo categórico, é preciso, para Kant, “alguma coisa cuja existência em si mesma tenha um valor absoluto e que,

²⁰² *Op. cit.*, p. 150.

²⁰³ ZINGANO, *op. cit.*, p. 48.

como *fim em si mesmo*, possa ser a base de leis determinadas” (BA 64). Ora, o único ser existente na natureza que possui um valor absoluto é o homem. Somente ele pode ser um *fim em si*. Com as palavras de Kant: “O homem e, de uma maneira geral, todo o ser racional, *existe* como fim em si mesmo, *não só como meio* para o uso arbitrário desta ou daquela vontade” (BA 64). Sendo a natureza humana o princípio de toda apreciação, não pode ser considerada em relação a uma outra coisa, senão em si mesma.

3.1.7.2. A humanidade como um *fim em si*

Kant, ao introduzir a noção de *fim* (*Zweck*) dentro da ordem moral, demonstra a possibilidade do imperativo categórico. Trata-se de um novo sentido, pois anteriormente essa concepção era considerada apenas como critério para diferenciar o imperativo hipotético do categórico. Ora, só pode ser um fim objetivo, válido para todo ser racional, um *fim em si*. Precisamente a pessoa humana é um ser racional, por conseguinte, enquanto razão e vontade, é um *fim em si*. Com efeito, a proposição de que o homem existe como um *fim em si mesmo* decorre do princípio básico de que “a natureza racional existe como *fim em si*” (BA 66). O que torna legítima a afirmação da existência da pessoa como um *fim em si* é o fato de que o homem faz parte do mundo inteligível, a saber: da natureza racional. Esse reconhecimento inaugura a moralidade, ou seja, viabiliza a possibilidade de fins objetivos na determinação do agir humano.

O ser humano tem consciência de sua natureza²⁰⁴ racional, e por isso há, para a faculdade de fins, isto é, para

²⁰⁴ Nesse contexto, cabe salientar que o conceito de natureza possui um cunho teleológico. Com efeito, pode ser mais bem compreendido por analogia com o conceito de natureza da razão especulativa. No mundo sensível, o homem está submetido à causalidade mecânica da natureza, ou seja, é guiado pelas leis naturais. No mundo inteligível, “a natureza racional distingue-se das restantes por se pôr a si mesma um fim” (BA 82) e deve ser guiada por leis morais.

a vontade, um fim a respeitar, e não somente um meio a utilizar²⁰⁵. Sendo assim, ele deve querer referir todo fim objetivo, não só à sua vontade, mas ao querer de todos os seres racionais²⁰⁶. É isso que dá o reconhecimento da humanidade como um *fim em si*. Segundo Kant, “o homem em todas as suas ações, tanto nas que se dirigem a ele mesmo como nas que se dirigem a outros seres racionais, têm sempre de ser considerado *simultaneamente como fim*” (BA 65). Ora, a lei moral, graças à qual o agente racional se reconhece como um *fim em si*, impõe a ele que respeite tal finalidade em qualquer outro sujeito, e se exprime nestes termos: “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” (BA 66-7)²⁰⁷. Desse modo, aquilo que permite ao sujeito definir a humanidade é, também, concomitantemente, aquilo que o leva a respeitar em qualquer outro membro desta. “Humanidade não é o conjunto de animais biologicamente classificáveis num mesmo gênero; humanidade não é o conjunto da produção cultural pela qual os homens dominam o mundo. Humanidade é a recepção do outro como fim mediante meu próprio pôr-me como *fim em si*; é a instauração de uma comunidade racional de agentes”²⁰⁸.

A formulação do imperativo, fundamentada no reconhecimento da humanidade como finalidade *em si*, como já foi anunciado, pressupõe o princípio de que a natureza racional existe como *fim em si*. Kant, baseado nesse elevado conceito, concebe o homem, não como uma coisa entre outras, mas acima de tudo e de todos. Aqui fica claro o obje-

²⁰⁵ Cf. HÖFF, *op. cit.*, p. 102.

²⁰⁶ Cf. ZINGANO, *op. cit.*, p. 59.

²⁰⁷ “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” (BA 66-7).

²⁰⁸ ZINGANO, *op. cit.*, p. 59.

tivo do autor em evidenciar a excelência do homem sobre os outros seres da natureza²⁰⁹, isto é, em situá-lo legitimamente como finalidade última de toda a natureza. O que legitima isso é que o homem deve e pode até, enquanto ser racional, colocar-se como fim, com total autonomia, sem considerar suas relações com os demais seres. Somente o homem tem um valor absoluto, os demais seres têm um valor relativo.

“Todos os objetos das inclinações têm somente um valor condicional, pois, se não existissem as inclinações e as necessidades que nelas se baseiam, o seu objetivo seria sem valor. As próprias inclinações, porém, como fontes das necessidades, estão tão longe de ter um valor absoluto que as tornem desejáveis em si mesmas, que, muito pelo contrário, o desejo universal de todos os seres racionais deve ser o de se libertar totalmente delas” (BA 65).

Assim, todos os objetos das inclinações sensíveis do homem, os objetos dos seus desejos, têm sempre um valor condicionado pela própria faculdade de desejar. O valor das coisas depende das suas necessidades e inclinações. Aquelles seres que carecem de razão têm valor relativo, a saber: como meios e, por isso, são chamadas de *coisas*. Estas estão ao serviço do homem, na sua pessoa e na pessoa do outro. “A natureza racional distingue-se das restantes, por se pôr a si mesma um fim” (BA 82). Os seres dotados de razão chamam-se *pessoas* (BA 65), pois são fins *em si* pela sua natureza e, enquanto tais, são portadores de um valor absoluto e uma dignidade inviolável. Por isso, não podem ser considerados e usados como instrumentos para se alcançar determinados fins subjetivos.

Caso a pessoa humana não fosse considerada como um *fim em si*, “se todo o valor fosse condicional, e por conseguinte contingente, em parte alguma se poderia encontrar um princípio prático supremo para a razão” (BA 65-6). Ou seja, “não restaria coisa alguma dotada de valor

²⁰⁹ Cf. GALEFFI, *op. cit.*, p. 150.

absoluto, o que impossibilitaria a existência de um imperativo categórico”²¹⁰. Se há um imperativo categórico, ele deve ter como fundamento o próprio ser humano. Por isso, Kant afirma, no que diz respeito à vontade humana, que deve haver um princípio prático supremo, *a natureza como fim em si*, e um imperativo categórico, para que, enquanto princípio *objetivo* da vontade, sirva de lei prática universal. Continuando, acrescenta: É assim que o homem deve-se representar, necessariamente, em toda a sua existência (BA 67). Trata-se, aqui, de um princípio subjetivo das ações, ao lado do princípio objetivo, “do qual como princípio prático supremo, se tem de poder derivar todas as leis da vontade” (BA 67).

O autor, como se percebe, quer acentuar, neste momento, o aspecto subjetivo que informa o imperativo (objetivo), ou seja, a vontade na qual a norma moral se introduz. Até este momento, a sua preocupação era a de destacar o ponto de vista da objetividade da norma, sem levar em conta a dimensão subjetiva do querer. Assim, a vontade, de uma parte, pode ser determinada pela pura forma da lei moral, como é o caso da primeira formulação do imperativo. De outra, segundo fins objetivos, mas nela mesma gerados. Por outra, a vontade pode ser entendida como uma capacidade de se orientar pela forma universalmente legisladora das máximas, bem como uma habilidade em determinar fins objetivos (segunda formulação), aos quais ela deve também se submeter. Nesse caso, o *fim em si* é o seu conteúdo, o fundamento subjetivo que determina a escolha das máximas. O *fim em si* não é outra coisa senão a vontade mesma que se concebe como racional²¹¹.

²¹⁰ PASCAL, *op. cit.*, p. 124.

²¹¹ Embora muitas vezes Kant faça uma distinção entre razão e vontade, afirmando que a razão tem por meta impor a lei à vontade, é preciso ter presente, neste momento, que para ele “a vontade não é outra coisa senão razão prática” (BA 36).

Sendo assim, a segunda formulação do imperativo categórico revela a dimensão racional da existência humana, de modo que a própria lei moral, por si mesma, desperta o interesse subjetivo para o agir. Em outras palavras, o sujeito concebe a si mesmo como ser racional capaz de propor fins a serem atingidos, e pelo fato de que tem a possibilidade de agir moralmente, esses fins são objetivos, com valor moral. Ao participar da natureza inteligível, tomando consciência dessa sua dimensão, ele se submete à lei moral.

O sujeito se subordina à lei moral, porque ele mesmo a institui e, ao instituí-la, coloca-se como membro de uma comunidade de agentes racionais. Entretanto, não se trata aqui de submetê-la aos outros membros ou a si mesmo, simplesmente, pelo fato de ele ser o legislador²¹². É preciso compreender o sentido pelo qual a lei justifica uma ação moral. O interesse deve ser por uma humanidade como *fim em si* e não um interesse particular. O princípio supremo da moralidade, a lei moral, revela que a necessidade de agir, segundo a sua determinação, não repousa em impulsos sensíveis ou em qualquer outro tipo de inclinação psicológica, mas na capacidade da vontade em gerar fins objetivos, isto é, válidos para todo e qualquer ser racional. Esta tese – a capacidade de produzir fins objetivos – só pode ser sustentada, na medida em que se postula a existência como um *fim em si*. Somente o que existe como *fim em si* tem condições de gerar fins objetivos para a vontade. A vontade, por ser racional, abrange necessariamente a humanidade como *fim em si* e, com isso, justifica a possibilidade de um princípio supremo da moralidade. Kant procura, sobretudo, observar que o *fim em si* se impõe pelo ato através do qual a vontade se edifica como vontade racional.

Considerando o que foi estabelecido até este momento, é possível afirmar que o fundamento da lei moral pode

²¹² Cf. ZINGANO, *op. cit.*, p. 60.

ser submetido à análise, sob o ponto de vista objetivo, mas também subjetivo. Ou seja, o princípio de toda a legislação, no âmbito prático, reside, primeiro, na *regra* e na forma da universalidade que a viabiliza, para se tornar uma lei da natureza; segundo, no fim, a saber: “naquela humanidade ou racionalidade mais alta, que representa o *fim* imanente em cada homem”²¹³. A primeira formulação do imperativo considera somente o caráter formal da determinação da vontade, qual seja, capacidade da máxima em se converter em uma lei universal da natureza, sem incluir o fim contemplado pelo querer. Já a segunda formulação, além de relevar as condições subjetivas pelas quais o dever pode ser seguido pelo sujeito como motivo para a escolha das suas máximas, prescreve que o ser humano deve ser concebido sempre como um *fim em si mesmo*, e jamais como meio. A terceira formulação surgirá desse contexto, isto é, da aproximação recíproca dessas duas fórmulas derivadas, e por isso terá o papel de unificar as determinações tanto objetivas quanto subjetivas do agir moral.

3.1.7.3. A vontade como autolegisladora

A terceira fórmula é derivada, conforme já foi anunciado, das duas precedentes e as inclui. Retomando: a primeira derivação do imperativo afirma que a máxima da atividade do agente racional deve poder ser erigida, por sua vontade, em lei universal da natureza. Neste caso, a vontade se submete à lei moral. A segunda atesta que o ser racional não pode ser tratado como meio, mas sempre como um *fim em si mesmo*. Desse modo, o homem não pode ser um simples objeto da legislação universal imposta pela lei. Kant, tendo especificado esses dois princípios práticos, procura, agora, conciliá-los, reforçando o argumento de que o agente racional é, enquanto tal, legislador e, obedecendo à lei, não

²¹³ GALEFFI, *op. cit.*, p. 158.

obedece mais do que a si próprio²¹⁴. É preciso, portanto, que o agente racional seja o próprio autor dessa lei. Não podendo receber sua lei de fora, ele tem a obrigação de impô-la a si mesmo.

Essa nova fórmula – “a ideia da vontade de todo ser racional concebida como vontade legisladora universal” (BA 71) – revela o princípio supremo da moralidade, a autonomia. Ela é “o segredo da vontade absolutamente boa”²¹⁵. Kant defende a tese de que “a vontade não está, pois, simplesmente submetida à lei, mas sim submetida de tal maneira que tem de ser considerada também como legisladora ela mesma (*als selbstgesetzgebend*), e exatamente por isso e só então submetida à lei (de que ela se pode olhar como autora)” (BA 70-1). Esse princípio da autonomia da vontade corresponde à ideia consoante a qual o agente racional deve agir segundo leis que ele mesmo se auto-impõe. Em outras palavras, “a lei a que o homem obedece, a lei que faz surgir no homem o dever, tem origem na sua própria vontade. O homem está sujeito à lei de que afinal é o autor”²¹⁶. Sendo assim, o princípio prático pode ser enunciado deste modo: age de tal modo “que a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal”²¹⁷ (BA 76).

Considerando as diferentes formulações, observa-se que, enquanto a primeira destaca a lei, a terceira enfoca a vontade. Tudo isso para melhor exprimir a tese de que o agente racional não está somente submetido à lei moral, mas que essa lei é fruto da sua própria racionalidade. O importante a ser sublinhado, neste momento, é a clara referência à autonomia da vontade como *universalmente legisladora*.

²¹⁴ Cf. SIMON, *op. cit.*, p. 274.

²¹⁵ Cf. ZINGANO, *op. cit.*, p. 60.

²¹⁶ BRITO, *op. cit.*, p. 68.

²¹⁷ “(...) dass der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne” (BA 76).

Em outras palavras, a real necessidade de obedecer somente àquelas normas sobre as quais o próprio sujeito, não como ser sensível, mas como racional, tem sido legislador. Isso equivale a dizer que a vontade é autônoma, ou seja, a razão pura, *prática em si*, se revela como legisladora. “*Sic volo, sic iubeo*”²¹⁸ (A 56).

Dentro dessa perspectiva, é oportuno chamar a atenção para o fato de que o sujeito racional, no seu agir, enquanto legisla, pertence ao mundo inteligível e é autônomo. Porém, enquanto cumpre a lei, pertence ao mundo sensível e está sujeito a ela²¹⁹. Portanto, a moralidade consiste na relação das ações com a autonomia. Assim, a vontade, movida pela consciência do dever, sem levar em conta o resultado da ação, não dependendo de circunstâncias externas, possui um valor absoluto. O sujeito reconhece a autonomia da vontade juntamente com sua consequência, a moralidade, na medida em que se pensa como livre e se transpõe para o mundo inteligível como seu membro. Mas, quando o sujeito se pensa como obrigado a agir moralmente, ele se concebe como pertencente ao mundo sensível e, ao mesmo tempo, também ao mundo inteligível (BA 111). A obediência à lei não é automática, porque os seres humanos não são completamente racionais, senão compostos de razão e de sensibilidade. Entretanto, não poderia haver vontade autônoma, se o homem fosse um ser natural como os outros, sujeito à necessidade mecânica que governa o mundo dos eventos físicos. A vontade moral concede uma determinação positiva, não teórica, mas de ordem prática, da *coisa em si*, do númeno. Para tanto, a liberdade passará a ser um postulado indispensável da moralidade.

“Como ser racional e, portanto, pertencente ao mundo inteligível, o homem não pode pensar a causalidade da

²¹⁸ Literalmente: “*Assim quero, assim exijo*”.

²¹⁹ Cf. BRITO, *op. cit.*, p. 72.

sua própria vontade senão sob a ideia da liberdade, pois que independência das causas determinantes do mundo sensível (independência que a razão tem sempre de atribuir-se) é liberdade. Ora, à ideia da liberdade está inseparavelmente ligado o conceito de *autonomia*, e a este o princípio universal da moralidade, o qual na ideia está na base de todas as ações de seres *racionais* como a lei natural está na base de todos os fenômenos” (BA 109).

Enquanto as formas *a priori* da razão teórica estão ligadas à sensibilidade, a forma *a priori* da vontade, o imperativo categórico, é independente de toda condição empírica e, como tal, incondicionada. A razão teórica confirma a liberdade no mundo incognoscível da *coisa em si*; a razão prática não pode deixar de admitir a liberdade como condição necessária da lei moral. Assim, o conceito de autonomia implica o desenvolvimento da ideia da liberdade. Enquanto a vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos, a liberdade é a propriedade desta causalidade (BA 97). A vontade, para Kant, só pode ser uma vontade própria sob a ideia da liberdade (BA 102). O conceito de autonomia surge a partir da identificação da liberdade com a lei moral. “A autonomia é a liberdade positiva”²²⁰. Desse modo, a autonomia da vontade, enquanto princípio supremo da moralidade, é a *conditio sine qua non* da ação moral. O autor a define como “aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objetos do querer)” (BA 87). O agente deve respeitar a

²²⁰ Cf. ROHDEN, *op. cit.*, p. 154. Com efeito, nesta obra, o autor faz uma reconstrução do conceito de autonomia e afirma o seguinte: “Primeiro, que a autonomia não é uma simples autolegislação de uma vontade abstrata, mas do homem; segundo, que o arbítrio não é simples obediência, mas aptidão subjetiva à autonomia; terceiro, que a autonomia humana, que envolve máximas como leis universais, pelas quais também a vontade põe-se em relação consigo mesma, é mediada subjetivamente por máximas; quarto, que tal autonomia realiza uma aptidão do homem à autodeterminação universal. Se a autonomia contém necessariamente a relação vontade-arbítrio, então ela não pode mais ser adequadamente chamada ‘autonomia da vontade’, ou ‘autonomia do arbítrio’, mas somente ainda autonomia do homem” (p. 161).

lei, pois é ele mesmo quem a atribui a si, ou seja, a vontade que legisla e a que cumpre são uma e a mesma coisa²²¹. Com efeito, o princípio da autonomia é precisamente aquele do qual o agente escolhe de tal modo que as suas máximas estão incluídas simultaneamente no querer como lei universal, a saber: como sua condição, e pela qual essa autonomia se transforma em lei moral (imperativo categórico). Nesse caso, *αὐτός* e *νόμος* convergem em uma só realidade: dar-se a lei a si mesmo. Com isso, Kant descobre que essa lei ordena, nem mais, nem menos do que a própria autonomia. Isso não significa que a vontade de todo ser racional esteja necessariamente²²² vinculada ao imperativo, mas que este é o princípio supremo da moralidade e, por isso, ele prescreve exatamente a própria autonomia. A vontade só é autônoma, isto é, incondicionada, quando se determina apenas pela lei moral, a qual ela impõe a si mesma. Sendo assim, “a moralidade é, pois, a relação das ações com a autonomia da vontade, isto é, com a legislação universal possível por meio das máximas” (BA 86).

Com efeito, a autonomia da vontade como legisladora não tem nenhuma conexão com as inclinações sensíveis, como, por exemplo, a felicidade, o prazer ... Se fosse assim, deixaria de ter um valor moral e passaria a ter um valor relativo, por estar condicionada empiricamente. Por outro lado, essa vontade universalmente legisladora não tem uma relação imediata com algo exterior, seja Deus, seja uma outra pessoa ou qualquer coisa alheia que se possa imaginar. Ela depende única e exclusivamente da razão. Nenhuma autoridade externa, mesmo divina, pode proporcionar um

²²¹ Cf. BRITO, *op. cit.*, p. 70.

²²² “A vontade, cujas máximas concordem necessariamente com as leis da autonomia, é uma vontade *santa*, absolutamente boa. A dependência em que uma vontade não absolutamente boa se acha em face do princípio da autonomia (a necessidade moral) é a *obrigação*. Esta não pode, portanto, referir-se a um ser santo. A necessidade objetiva de uma ação por obrigação chama-se *dever*” (BA 86).

critério para a moralidade. Assim, a autonomia da vontade, isto é, da razão prática, é a prerrogativa necessária e decisiva na ação moral. O ser racional outorga a si mesmo os preceitos da moralidade e, por isso, não obedece mais do que a si mesmo.

Entretanto, “quando a vontade busca a lei, que deve determiná-la, *em qualquer outro ponto* que não seja a aptidão das suas máximas para a sua própria legislação universal, quando, portanto, passando além de si mesma, busca essa lei na natureza de qualquer dos seus objetos, o resultado é então sempre *heteronomia*” (BA 89). Isso ocorre quando a vontade é determinada por qualquer outro motivo a ela externo e, como tal, cessa de ser vontade moral. Portanto, conforme Kant, colocar o móvel da ação no sentimento de prazer ou de dor, de útil ou de interesse, no instinto ou em outro, é negar a autonomia da vontade. Assim também é o caso, quando o comando é colocado em Deus. A vontade é heterônoma, quando a procura da sua determinação não está na espontaneidade do sujeito livre, mas na natureza de qualquer objeto que não é ela mesma.

No momento em que a vontade não age com base na sua própria lei, de maneira autônoma, quando não obedece à sua lei, que lhe ordena fazer algo, porque é seu dever, e segue o que lhe é ditado pelo objeto que ela quer alcançar, os imperativos que resultam das inclinações – embora isso seja de modo natural, como, por exemplo, a simpatia, a paixão, o desejo – ou de representações da razão, são hipotéticos. Estes indicam que se deve fazer alguma coisa *porque se quer qualquer outra coisa* (BA 89). Já para a legislação da razão se requer que ela não deva pressupor mais nada além de si mesma, pois a regra só é objetiva e universalmente válida, quando vale independentemente de todas as condições subjetivas. Assim, o imperativo categórico rejeita toda e qualquer condição limitadora, exprimindo-

-se substancialmente nestes termos: deve-se agir desta ou daquela maneira, mesmo que não quisesse outra coisa. Por exemplo, não se deve mentir, ainda que o mentir possa trazer algum benefício ou até mesmo um prejuízo. Nesse caso, a vontade determina seus próprios interesses, impondo sua autoridade imperativa como legisladora suprema. Ora, os princípios práticos, que derivam da heteronomia da razão (vontade), ou são *empíricos* ou são *racionais*. Os empíricos resultam do princípio da *felicidade* e estão assentados em sentimentos físicos ou morais. Os racionais, por sua parte, decorrem do princípio da *perfeição* ontológica ou teológica; fundam-se, ou em conceitos racionais da perfeição, como efeito possível, ou no conceito de Deus, considerado como causa determinante da vontade²²³ (BA 87).

Os princípios empíricos não servem como base para se fundar sobre eles leis morais, devido ao desaparecimento da necessidade prática incondicional, pois esta depende da particular constituição da natureza humana e das circunstâncias contingentes. Nesse caso, os princípios mais condenáveis são os que derivam da busca da própria felicidade. A felicidade não é um conceito universal, ou seja, a experiência contradiz a pretensão de que o bem-estar se oriente sempre sobre a boa conduta. Embora o ser humano tenda naturalmente²²⁴ para a procura da felicidade e essa tendência não seja má em si, ela em nada contribui para o fundamento da moralidade. Há uma diferença enorme entre

²²³ “Os sistemas morais que derivam destes princípios são, segundo Kant, os quatro seguintes: o primeiro é o sistema do prazer ou da felicidade que na história do pensamento tiveram em Epicuro o seu principal representante; o segundo é o sistema do sentido moral, o qual é característico da Escola escocesa e seus principais representantes foram Hutcheson, Shaftesbury e Hume; o terceiro é o do racionalismo dogmático de Christian Wolff; e o quarto, enfim, o do racionalismo teológico dominante na filosofia medieval, em particular na Escolástica” (GALEFFI, *op. cit.*, p. 166-7).

²²⁴ “Tal como na razão pura o homem tende naturalmente para a metafísica, na razão prática tende naturalmente para a felicidade porque é um ser finito” (BRITO, *op. cit.*, p. 74).

fazer alguém feliz e torná-lo bom. A felicidade jamais pode ser o princípio determinante da vontade, pois ela atribui à moralidade móveis que antes minam toda a sua sublimidade. Eis por que, para Kant, a moral não é propriamente a doutrina sobre como o sujeito se torna feliz, mas como deve tornar-se *digno* da felicidade (A 234).

O sentimento moral está em um plano superior. Ele se encontra mais próximo da moralidade e da sua dignidade, porque devolve à virtude a honra de lhe atribuir *imediatamente* a satisfação e o respeito por ela (BA 91). Ou seja, “ao conceito de sentimento moral parece estar relacionada uma espécie de natural propensão para os mais altos valores universais, como virtude, benevolência, espírito de sacrifício”²²⁵. Contudo, esse sentimento moral não cumpre plenamente, para Kant, os critérios exigidos para um imperativo categórico.

Os princípios racionais da moralidade, derivados da perfeição, podem ser ontológicos ou teológicos. Entre estes, Kant demonstra a preferência pelos ontológicos. Embora, caindo em um vazio indeterminado e inútil, para ele são os que mais se aproximam da ideia de uma boa vontade. Com efeito, da perfeição ontológica não é possível derivar um imperativo categórico, visto que a máxima da vontade, para alcançar a plenitude, não deriva da própria vontade, mas da perfeição que se quer atingir, ou seja, a vontade se esforçaria em adequar-se a um bem em si perfeito e completo. Assim também é o caso dos princípios teológicos da perfeição, que fazem derivar a moralidade de uma vontade divina, como ideal de perfeição infinita. Mas, o homem não pode alcançar essa perfeição e dela derivar um princípio para o agir moral, pois pensaria a vontade divina a partir dos seus conceitos, com suas virtudes e defeitos, o que seria inadmissível. Aceitar um sistema de costumes que busquem

²²⁵ GALEFFI, *op. cit.*, p. 167.

o fundamento na vontade divina é exatamente o oposto à moralidade, para Kant. Contudo, ambas as situações pertencem à esfera da heteronomia da vontade, e os seus imperativos são condicionados, a saber: a vontade não se determina imediatamente a si mesma pela representação da ação, mas pelo móbil resultante da influência que o efeito previsto da ação exerce sobre ela: *se queres isto, deves fazer aquilo*. O essencial, nesse caso, é o fato de que Kant evidencia a necessidade de a lei moral ter sua origem na própria vontade. Uma vontade absolutamente boa não é condicionada por nenhum móbil, pois a lei moral só é objetiva e universalmente válida, quando vale independentemente de todas as condições internas e externas que possam motivá-la. A vontade autônoma deve conter unicamente a *forma do querer* em geral, ou seja, a única lei que a vontade de cada sujeito racional impõe a si mesma reside na capacidade da máxima de toda boa vontade de converter a si mesma em lei universal.

Kant, ao fazer da autonomia da vontade o princípio supremo da moralidade, revela que esta – a autonomia – requer, ao mesmo tempo, “a vontade de uma legislação universal e o respeito à pessoa humana que lhe deve a sua dignidade”²²⁶. A “*autonomia* é, pois, o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional” (BA 79). A autonomia resgata a dignidade humana. Enquanto legislador, o homem tem uma dignidade, um valor íntimo e não um valor relativo, isto é, um preço que poderá ser substituído por algo que lhe equivale.

²²⁶ PASCAL, *op. cit.*, p. 125-6.

A SUBJETIVIDADE PRÁTICA PURA E A ALTERIDADE

4.1. O outro (*alter*) como um *fim em si mesmo*

A subjetividade, na esfera teórica, como já foi demonstrado, manifesta-se como fonte de todo o sentido. Nesse processo, toda a realidade fenomênica é reduzida ao *eu penso*, como unidade *transcendental*. O outro não passa de um objeto de conhecimento, ou seja, conforma-se à estrutura formal do eu pensante. Assim, “a alteridade só se revela à medida que é objetivável, isto é, recebe um sentido da subjetividade, que assim se faz fonte constituidora do sentido de tudo. Fazer-se sujeito só é possível, quando tudo é reduzido a objeto, quando a relação à alteridade é de objetivação”²²⁷. No âmbito da subjetividade prática, Kant procura reverter esse procedimento, pois a relação humana não pode seguir a mesma ordem dos fenômenos. O interesse teórico deve subordinar-se ao interesse prático (A 215).

Embora Kant não tenha elaborado uma resposta, em suas obras, à sua própria indagação “*o que é o homem?*”, a sua filosofia volta-se para a questão do homem e por sua dignidade. Essa constatação se sustenta, na medida em que para ele a pessoa humana, dotada de razão e vontade, deve ser concebida como um *fim em si mesmo* e jamais como um meio. E, enquanto tal, a sua existência tem um valor absoluto. “O homem é o indivíduo singular que não consulta senão a sua própria razão e encontra a máxima que não é autocontraditória, da qual ele pode então extrair um impe-

²²⁷ OLIVEIRA, M. Araújo de. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1993, p. 155.

rativo”²²⁸. O valor do homem está baseado no seu caráter autônomo, na medida em que é o sujeito da lei moral.

“O ser pessoal é assim um ser que é dado a si mesmo, um ser que não é deduzível de nenhum outro fundamento, exceto o de um ‘poder-para-si’. Ele é fundamentalmente este poder de autodeterminação, ‘autonomia’. Ser pessoa é viver a partir da liberdade, é fazer-se sujeito a partir da vontade livre, que independe de qualquer causalidade da natureza. A pessoa é o ser que se põe como fim em si mesmo. Liberdade é então a capacidade da pessoa para ser fim em si mesmo, capacidade para a autolegislação”²²⁹.

Entretanto, “por haver-se tornado *racional*, a vocação moral necessariamente envolve um *reconhecimento recíproco*”²³⁰. A universalidade da lei somente pode ser entendida, se integrar o outrem no processo da determinação da moralidade. Do contrário, não haveria nenhum sentido em falar sobre ações morais.

Para Kant, o princípio da autonomia da vontade, ou a capacidade de autolegislar, tem como pressuposto de que todo e qualquer agente racional possui este tal. Mas, é preciso que essa potencialidade de autodeterminação mantenha sempre presente a ideia de que o fundamento da moralidade somente pode ser atingido, quando o agente considera a si e a todo o outro ser de sua espécie sempre como *fim em si mesmo*. Com efeito, o que é considerar o outro como *fim em si mesmo*? Para responder a essa questão, convém primeiro fazer uma consideração sobre o conceito de fim.

Apesar da inquestionável exigência teórica que supõe, para a doutrina moral de Kant, a demonstração da existência de *fins em si mesmos*, nem na *Grundlegung*, nem em

²²⁸ ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, p. 64.

²²⁹ OLIVEIRA, *op. cit.*, p. 154.

²³⁰ LEBRUN Gérard. “Uma escatologia para a moral”. In: KANT, Immanuel. *ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 80.

qualquer de suas obras, encontra uma explicitação clara dessa questão. “A condição de *fim em si* mesmo, ou seja, a dignidade da pessoa, é em Kant apenas uma suposição”²³¹. Kant afirma, conforme já foi anteriormente mencionado, que a natureza racional distingue-se das restantes, por se pôr a si mesma um fim. O fim que essa natureza coloca diante de si, ao prescrever os critérios da ação moral, não é outra coisa senão ela mesma. Esse fim seria a matéria de toda boa vontade (BA 82). Não se trata de um fim a se alcançar, “*mas sim* como fim independente, portanto só de maneira negativa; quer dizer: nunca se deverá agir contra ele, e não deve ser avaliado nunca como simples meio, mas sempre simultaneamente como fim em todo o querer” (BA 82). Essa afirmação kantiana revela apenas que o ser racional deve ser posto como fundamento de todas as máximas das ações, mas nunca como um simples meio, e sim como condição suprema restritiva no uso dos meios, ou seja, sempre e simultaneamente como fim (BA 84). Como se percebe, Kant não especifica em que consiste ser um *fim em si mesmo*. O *fim em si* acaba sendo reduzido à própria vontade do agente que se concebe como racional.

O que distingue o sujeito como *fim em si mesmo* é justamente a sua capacidade de transformar as suas máximas em legislação universal, ou seja, todo ser racional, enquanto *fim em si mesmo*, deve considerar-se como legislador universal. “Mas, essa sua dignidade prerrogativa implica que ele deve tomar sempre as suas máximas do ponto de vista de si mesmo e ao mesmo tempo do ponto de vista de outrem. O homem é capaz, a partir de si mesmo, de dar as razões do seu agir e, sobretudo, capaz de uma abertura ilimitada aos outros seres humanos, visto que as suas máximas são ex-

²³¹ MECA, *op. cit.*, p. 48. O grifo é nosso.

pressão de uma vontade universal”²³². O homem, ao tomar consciência da sua natureza racional e ao considerar a sua existência como um *fim em si*, possui a capacidade de universalizar suas máximas, bem como de agir de tal forma a considerar a si e ao outro, seu semelhante, do mesmo modo. “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*, é assim, no fundo, idêntico ao princípio: Age segundo uma máxima que contenha simultaneamente em si a sua própria validade universal para todo o ser racional” (BA 82).

Para Kant, tratar o outro, tendo em vista fins particulares, contraria a lei moral. Por isso, o sujeito agente, ao determinar a sua máxima enquanto lei universalmente válida para todos os seres dotados de razão e vontade, deve levar em conta as demais pessoas como fins em si. Com efeito, quem é o outro de que fala Kant? Certamente é qualquer pessoa dotada de razão e vontade, na qual o reconhecimento provém sempre do eu. Pode-se afirmar que o outro, enquanto *fim em si mesmo*, é portador de um valor absoluto e de uma dignidade inviolável. Por isso, não pode ser usado como instrumento para se alcançar quaisquer fins. O outro, enquanto *fim em si mesmo*, não pode ser reduzido a um objeto determinado pelo eu. “Considerar o outro como igual é tratá-lo como pessoa, vale dizer, como *fim em si mesmo* e não como mero instrumento para a realização de interesses. Considerá-lo como *fim em si mesmo* é reconhecê-lo como ser livre”²³³. O outro não está em função do eu, ou seja, da autodeterminação da subjetividade,

“mas antes como algo que tem sentido em si mesmo, um sentido incondicionado, que exige reconhecimento. Não

²³² OLIVEIRA, M. Araújo de. *Ética e práxis histórica*. São Paulo: Ática, 1995, p. 45.

²³³ SALGADO, *op. cit.*, p. 225. O grifo é nosso.

sou eu, enquanto subjetividade transcendental, quem lhe impõe uma determinação; pelo contrário, sou interpelado ao reconhecimento do sentido incondicionado, que constitui meu ser. A subjetividade aqui se revela como mediação da experiência de um sentido incondicionado, não-funcionalizável. A alteridade se manifesta, assim como um eu, como encarnação do sentido absoluto, que constitui cada pessoa humana enquanto portadora de um incondicionado”²³⁴.

O outro, assim como o eu, é um fim absoluto, um *fin em si mesmo*, conseqüentemente não pode ser objetivado. “O valor absoluto do ser humano, da personalidade de cada indivíduo, nunca deve ser reduzido a algo relativo, isto é, ser usado como meio para objetivos igualmente relativos, para a satisfação de aspirações meramente subjetivas”²³⁵. Será esse o legado de Kant, o qual é o ponto de partida da proposta ética de Levinas, visto que, desde essa perspectiva, o outro foge das redes da intencionalidade do eu?

Um dos méritos de Kant localiza-se na percepção de que a subjetividade humana não se reduz ao uso teórico-cognoscitivo. O ser humano é capaz de determinar os objetivos da sua ação, colocando-se como sujeito dos seus próprios fins. A segunda fórmula do imperativo categórico – “*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*” (BA 66) – demonstra claramente que a pessoa humana não deve ser considerada ou ser reduzida a qualquer sistema concernente a qualquer atividade humana. O outro não deve ser reduzido a um objeto determinado pelo eu. Por outro lado, isso não significa que o outro não possa ser considerado como tal. Mas, nesse caso, não seria mais o outro que o eu abordaria. O eu o consideraria como número em um conjunto útil para algum projeto em vista de seus interesses.

²³⁴ OLIVEIRA, *Ética e sociabilidade* p. 155.

²³⁵ *Idem*. p. 155-6.

Essa atitude, embora seja, sob o ponto de vista prático, realizável, moralmente é condenável. O critério para julgar as ações humanas é a universalidade da lei provinda da própria razão e não do interesse pessoal. O universal é o objetivo, o impessoal, o princípio de igualdade que exige reciprocidade incondicionada no tratamento com o outro, segundo a qual não é lícito tratar alguém segundo certo princípio e, ao mesmo tempo, exigir que se trate por princípio diverso²³⁶.

Contudo, se no âmbito prático o eu é exigido, para que reconheça o outro como o incondicionado, como outro no sentido absoluto, então, pergunta-se, de onde provém essa exigência? Certamente, provém da lei moral. Não é o outro que exige tal reconhecimento. É a própria necessidade da universalização das máximas que conduz a essa determinação. A ideia de que o outro, assim como o eu, deve ser considerado como *fin em si*, incondicionado, absoluto, ou seja, que não deve ser reduzido a nenhum sistema funcional, provém do pressuposto da igualdade dos seres racionais. Ela surge como uma necessidade para validar a ação moral, visto que a lei moral não é produto da experiência intersubjetiva, senão da razão prática autônoma.

4.2. O sentimento moral e a relação ao outro

Para Kant, o dever, sob o ponto de vista objetivo, exige na ação a conformidade com a lei moral. Mas, para que uma vontade seja considerada incondicionalmente boa, não basta estar conforme com a lei, é preciso ter sempre em vista a própria lei moral. Atuar em conformidade com a lei, mediante qualquer motivo, não *por mor da lei*, é legal; entretanto, tal caráter não é suficiente para que se tenha uma avaliação moral²³⁷. Ao lado do princípio objetivo, é

²³⁶ Cf. SALGADO, *op. cit.*, p. 224.

²³⁷ “E aí se baseia a diferença entre a consciência de ter agido *em conformidade com o dever* (*pflichtmässig*) e *por dever* (*aus Pflicht*), isto é, a partir do respeito pela lei; o primeiro caso (a legalidade) é também possível, se as

necessário um subjetivo, ou seja, a ação “não deve cumprir só a *letra* da lei, sem conter o *espírito* [intenção] da mesma” (A 127). A vontade humana, visto que não é absolutamente boa, precisa de um móvel, de um sentimento, através do qual possa comportar-se moralmente.

Ora, o único móvel que deverá influenciar a vontade é a própria lei moral²³⁸. “O essencial de toda a determinação da vontade mediante a lei moral é que ela, como vontade livre, será determinada unicamente pela lei, por conseguinte, não apenas sem a cooperação das impulsões sensíveis, mas até com a rejeição de todas elas e com a exclusão de todas as inclinações, enquanto elas se poderiam opor àquela lei”, afirma Kant (A 128). Neste sentido, na medida em que há uma exclusão de todo e qualquer princípio sensível na fundamentação da moral, a lei moral, enquanto móvel da vontade, provoca um sentimento de dor; ou seja, na proporção em que ela nega toda e qualquer participação das inclinações sensíveis na determinação da ação humana, desvaloriza todo aquele que age afetado pelos interesses egoístas²³⁹. Trata-se aqui de uma restrição às forças da natureza sensível, ou seja, de uma sensação de desprazer, dada de forma *a priori* ao ser racional.

A lei moral impõe-se sobre as inclinações, as quais, no seu conjunto, constituem para Kant o egoísmo (*Selbstsucht* – *solipsismus*) ou podem também ser integradas a um sistema cuja caracterização pode ser dada como a busca da

inclinações tivessem sido unicamente os princípios determinantes da vontade, mas o segundo (a *moralidade*), o valor moral, deve exclusivamente situar-se no fato de a ação ter lugar a partir do dever; isto é, somente por mor da lei” (A 144).

²³⁸ Explicar como essa lei se torna móvel da ação, para Kant, é um problema insolúvel. Assim, a sua preocupação não é a “de indicar *a priori* a causa a partir da qual a lei moral produz em si um móvel, mas o que ele, enquanto móvel, opera (para dizer melhor, deve operar) na alma” (A 128).

²³⁹ “A lei moral humilha inevitavelmente todo o homem, quando este compara com essa mesma lei a tendência sensível da sua natureza” (A 132).

felicidade pessoal, causando dano e humilhação às mesmas. A razão pura prática causa *dano*, ou seja, estabelece uma resistência ao amor próprio (*Eigenliebe*), o qual faz parte da natureza humana, forçando o indivíduo a concordar com o dever. Este é o efeito negativo da lei moral.

Em contrapartida, a lei moral, ao humilhar o amor de si (*Selbstliebe*), suscita um efeito positivo sobre o sentimento; ou seja, o agente racional, na medida em que se defronta com a lei moral, visto que esta *deve* determinar a sua vontade, sente-se humilhado, mas o ato de humilhar promove uma outra determinação, que por sua vez é positiva.

“O efeito negativo sobre o sentimento é, como toda a influência sobre o mesmo e como o sentimento em geral, *patológico*. Porém, como efeito da consciência da lei moral, por consequência, em relação a uma causa inteligível, a saber: o sujeito da razão pura prática enquanto suprema legisladora, esse sentimento de um sujeito racional afetado por inclinações chama-se, sem dúvida, humilhação (desdém intelectual), mas em relação ao princípio positivo da mesma causa, a lei, chama-se simultaneamente respeito pela mesma; para essa lei não existe nenhum sentimento, mas, no juízo da razão, quando a lei afasta do caminho a resistência, a remoção de um obstáculo é equiparada a uma promoção positiva da causalidade” (A 133).

O sentimento de respeito não é anterior à lei moral. Ao contrário, é a lei quem o determina. A lei vem em primeiro lugar, de modo que “o respeito pela lei não é móbil da moralidade, mas é a própria moralidade, subjetivamente considerada como móbil, ao passo que a razão pura prática, ao recusar, na oposição ao amor de si, todas as suas pretensões, confere autoridade à lei, que é a única a ter agora influência” (A 134). Dessa forma, é capaz de impor respeito, e esse sentimento moral, produto da razão, o qual se pode conhecer *a priori* e a partir daí reconhecer a sua necessidade, não serve para julgar ações ou determinar a

objetividade da lei moral. Serve, porém, como motivo para, a partir da lei moral, construir a sua máxima e respeitá-la. Sendo assim, possui o efeito de coibir a influência adversa das inclinações.

O respeito pela lei moral é, pois, um sentimento produzido por uma causa intelectual. Esse sentimento é o único que se conhece plenamente *a priori* e cuja necessidade se pode discernir (A 130). A sua manifestação evolui do sentido negativo, quando interfere na atividade do sujeito, principalmente nas suas inclinações, para o sentido positivo, quando produz um interesse pela observância da mesma. O efeito positivo advém da própria lei moral considerada como princípio determinante da vontade. O respeito é um sentimento peculiar, *sui generis*. Trata-se da consciência que o agente racional tem da subordinação da sua vontade a uma lei, sem que outras influências interfiram na sua sensibilidade (BA 16 em nota). Tudo o que é objeto da vontade anterior à lei não pode ser considerado como princípio objetivo da mesma. “O respeito pela lei moral é, pois, único e simultaneamente o incontestado motivo moral, da mesma maneira que esse sentimento não se aplica a nenhum objeto (*Objekt*), a não ser unicamente por esta razão” (A 139).

O respeito refere-se a pessoas e nunca a coisas ou animais. As coisas apenas podem suscitar medo, amor ou qualquer outro sentimento, mas nunca um sentimento de respeito, pois este está ligado ao dever e ao mérito emanados do bem moral. Com efeito, mesmo que o respeito se aplique às pessoas, estas nem por isso são objeto de respeito. O que é respeitado no outro (*alter*) é sempre mediado pela lei moral. Respeitar o outro é, antes de tudo, respeitar a lei moral, manifestada no íntimo do sujeito livre e autônomo. Kant afirma que um homem pode ser objeto de amor, de

temor ou de admiração para o eu e, apesar de tudo, nem por isso pode ser um objeto de respeito²⁴⁰.

“O amor pelos homens é possível sem dúvida, mas não pode ser mandado, visto que não está no poder de homem algum amar alguém simplesmente por ordem. Portanto, só o *amor prático* é que se apreende nesse cerne de todas as leis. Amar a Deus significa, nesse sentido, cumprir *prontamente* os seus mandamentos; amar o próximo significa praticar *de bom grado* todos os seus deveres em relação a ele” (A 148).

O único motivo moral é o respeito à lei, o qual gera um interesse moral no agente racional, cuja relação é vontade consigo mesma. O respeito pelos outros sempre se baseia na consciência de um dever. Este, sob o ponto de vista subjetivo, significa agir por respeito à lei. Dever e obrigação são as denominações que se podem dar unicamente à relação com a lei moral (A 147). Respeitar o outro não é nada mais do que converter as máximas em leis universais, ou seja, jamais tomar o outro como meio, mas como *fim em si mesmo*. Essa determinação não é produto de uma relação intersubjetiva, mas da razão prática autônoma; portanto, não é empírica.

4.3. O discurso prático e a relação intersubjetiva

O objeto do discurso prático, a lei moral, não é resultado de uma experiência intersubjetiva, senão da própria autonomia do sujeito racional. Toda relação com a alteridade é uma consequência do imperativo categórico. A determinação da moralidade não é compartilhada com o outro, mas se encerra na própria subjetividade do eu. Nesse contexto, qualquer relação com o outro não tem lugar, porque a única relação que existe é a vontade consigo mesma, na medida

²⁴⁰ “O seu humor cheio de chiste, a sua coragem e força, o poder que, devido à sua posição, tem entre outros, podem inspirar-me sentimento desse gênero, mas está sempre ausente, no entanto, o respeito interior a ele relativo. Fontenelle diz: *na presença de um grande, inclino-me, mas o meu espírito não se inclina*” (A 136).

em que ela é determinada exclusivamente pela razão. A lei moral é uma proposição sintética *a priori*, e é fundada sem o recurso de qualquer elemento intersubjetivo. Ela é um dado exclusivo da razão autônoma e não necessita de nenhuma justificação de ordem interpessoal.

Cada consciência, cada sujeito, ao fazer parte do mundo inteligível, possui a capacidade de legislar. A autonomia, para Kant, é o princípio supremo da moralidade. “A moralidade é a relação das ações à autonomia da vontade, e somente essa relação pode dar dignidade às ações”²⁴¹. Sob o ponto de vista de quem formula a lei moral, a consideração de outrem não passa de uma ideia, um pressuposto da razão. Cada agente, enquanto membro da comunidade, deve legislar livremente e se submeter à própria legislação. Veja-se que, nesse contexto, a alteridade apenas corrobora o fato da universalidade da lei. Assim, o reconhecimento recíproco do outro, como um ser numênico, absoluto e incondicionado, provém da exigência da universalização dos princípios subjetivos, sob pena de não ser possível a lei moral. Com efeito, nesse esquema mental, toda a espontaneidade, respeito e justiça convertem-se em um frio corolário de um princípio categórico prático, cuja determinação não é compartilhada com outrem. A consideração do outro tem por fundamento a consciência monológica, a partir da qual o agente racional torna-se ciente da sua natureza racional e, na medida em que se concebe como *fim em si*, no âmbito da determinação da vontade, considera os demais indivíduos também como *fins em si mesmos*.

Embora a alteridade se revele, no âmbito da esfera prática, com valor absoluto, assim como o eu, o outro não participa concretamente, quando da determinação das normas morais. O ponto de partida é sempre o eu. O discurso prático é limitado ao sujeito autônomo e se fecha dentro

²⁴¹ ZINGANO, *op. cit.*, p. 62.

dos horizontes da consciência identitária. É o sujeito com sua estrutura ativa quem determina e impõe a lei moral. A presença do outro não representa nenhuma consideração. A questão de Kant “*o que devo fazer?*” somente “diz respeito à conduta do eu em sua independência dos outros”, comenta Arendt²⁴². A objetividade e a universalidade da lei moral não provêm de uma experiência intersubjetiva, mas da determinação de a lei de ser igual para todos. Como se percebe, nesse esquema mental, o outro como totalmente outro desaparece, ou seja, tende a ser reduzido ao mesmo, a uma totalidade. A sua condição é de *idem* e não de *alter*.

O ponto de partida de Kant é a subjetividade auto-reflexiva, diálogo do eu consigo mesmo. Embora adote a perspectiva do outro, este tipo de relação não pode ser interpretado como discursivo, como um “diálogo interior”²⁴³, pois é devedor de uma relação de alteridade. Pensar o outro a partir do eu, como se fosse um outro eu (*alter ego*), é reduzir ao mesmo sistema do eu. A ideia de a consciência ser representante do eu, ante si mesmo ou ante o outro, a partir do eu, provoca uma dissolução de uma relação de alteridade; por outra, negligencia a singularidade do outro e o reduz a uma forma lógica, formando um único sistema, no qual tudo fica absorvido na trama do eu, não permitindo uma relação intersubjetiva à altura do humano. A sua vontade obedece às normas racionais e cumpre assim a sua função moral. Malgrado isso, pode afirmar-se que essa estrutura da subjetividade, tal como se inscreve, não é suficiente para tratar o problema da alteridade como absolutamente outrem.

Entretanto, para Kant, uma relação intersubjetiva é possível, a partir da ideia de que todos os seres racionais

²⁴² ARENDT, *op. cit.*, p. 28.

²⁴³ REGUERA, G. Bello. “Levinas y la reconstrucción contemporánea de la racionalidad práctica”. In: *Ética y subjetividad*, p.179.

têm a capacidade de universalizar suas máximas. Esse pressuposto é de fundamental importância, porque torna possível a saída para o outro, realizada pela mediação da lei moral. O homem é capaz, a partir de si mesmo, de justificar o seu agir e, sobretudo, capaz de uma abertura ilimitada aos outros seres humanos, visto que as suas máximas são expressão de uma vontade universal²⁴⁴. A possibilidade da intersubjetividade se instaura, na medida em que há um reconhecimento recíproco da liberdade do eu e do outro como semelhante, por uma redução de todos os fins particulares a um sistema comum. “O ato moral não é virtude de uma ipseidade, é movimento de abertura a outrem a partir de si na postulação de um querer universal que recolhe os homens numa comunidade racional de agentes”²⁴⁵.

A autonomia da vontade, ou seja, a autolegislação, no momento em que se considera a determinação completa das máximas de todos os sujeitos racionais, implica a ideia de *reino dos fins* (*Reich der Zwecke*)²⁴⁶. Kant, por esse conceito, entende uma “ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns”, sendo que essas leis “determinam os fins segundo a sua validade universal” (BA 74). Trata-se de “um todo do conjunto dos fins (tanto dos seres racionais como fins *em si*, como também dos fins próprios que cada qual pode propor a si mesmo) em ligação sistemática”²⁴⁷ (BA 75).

Sendo assim, para conceber um todo do conjunto dos seus fins – *reino dos fins* –, o autor abstrai as diferenças particulares das pessoas e os conteúdos dos seus fins, sub-

²⁴⁴ Cf. OLIVEIRA, Ética e práxis histórica, p. 45.

²⁴⁵ ZINGANO, *op. cit.*, p. 174.

²⁴⁶ “O conceito segundo o qual todo o ser racional deve considerar-se como legislador universal por todas as máximas da sua vontade para, deste ponto de vista, se julgar a si mesmo e as suas ações, leva a um outro conceito muito fecundo que lhe anda aderente e que é o de *um reino dos fins*” (BA 74).

²⁴⁷ O grifo é nosso.

metendo os agentes racionais a esta lei: “Jamais trate a si mesmo ou os outros *simplesmente como meios*, mas sempre *simultaneamente como fins em si*” (BA 75). Esse tipo de legislação representa uma relação constituída por seres racionais, por meio de leis objetivas comuns. A pertença a esse reino das vontades, em que cada um é *fim em si mesmo*, ocorre ao mesmo tempo como membro e como idealizador das leis. Ou seja, o ser racional, ao fazer parte do reino dos fins, é um legislador e simultaneamente se submete às leis. Segundo Kant, “o ser racional tem de considerar-se sempre como legislador num reino dos fins, possível pela liberdade da vontade, quer seja como membro quer seja como chefe” (BA 75). Ser chefe, isto é, legislador, significa não estar submetido à vontade alheia, é ser independente. O reino dos fins²⁴⁸ só é viável através da moralidade que consiste na relação de toda a ação com a legislação, isto é, pela obediência à legislação. Para Kant, “essa legislação tem de poder encontrar-se em cada ser racional e brotar de sua vontade, cujo princípio é: nunca praticar uma ação senão em acordo com uma máxima que se saiba poder ser uma lei universal. Quer dizer, só de tal maneira que a *vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal*” (BA 75-6). Como nem sempre as máximas, pela sua própria natureza, estão de acordo com esse princípio objetivo – com a legislação universal –, surge a ideia da obrigação moral, qual seja, a de agir por dever.

O dever pertence a todos os membros do reino dos fins em igual medida, sem exceção. Ele surge, porque a lei universal pode aparecer contrária à vontade subjetiva do agente racional. A necessidade de agir segundo o dever firma-se na relação dos seres racionais entre si, cuja vontade de um

²⁴⁸ “Foi justamente o conceito de que todo ser racional deve (em base à terceira formulação do imperativo categórico) considerar-se como autor de uma legislação universal mediante todas as máximas que dirigem a sua vontade, que lhe sugeriu a imagem de um reino dos fins” (GALEFFI, *op. cit.*, p. 162).

ser racional tem de ser considerada como legisladora, visto que de outro modo não poderia pensar-se como *fim em si mesmo* (BA 77). Essa capacidade autolegisladora, presente na natureza racional, torna o agente membro do reino dos fins. Em outros termos, o agente racional, ao conceber-se como legislador, no que diz respeito à determinação de sua vontade, julga-se, por conseguinte, membro legislador de um reino dos fins. Contudo, essa ideia do reino dos fins decorre da sustentação do princípio de que todo ser racional portador de vontade possui como elemento constitutivo dessa mesma vontade o poder de autolegislar-se, concebido como princípio da autonomia.

Nesse reino dos fins, a relação intersubjetiva humana é subordinada à lei moral. Em outras palavras, é dirigida “por uma lei perfeita em virtude da qual, acima dos próprios atos, são as mais íntimas intenções que se tornam objeto de ponderação e avaliação infalível por parte de um juiz que fala do íntimo de cada um, ao mesmo tempo que fala para todos”, explicita Galeffi²⁴⁹. Cada indivíduo participa, dessa forma, nas instituições das leis universais, às quais obedece, porque reconhece em sua universalidade o princípio de seu próprio ser. Por isso, “a moralidade é a única condição que pode fazer de um ser racional um fim em si mesmo, pois só por ela lhe é possível ser membro legislador no reino dos fins” (BA 77). Consequentemente, a humanidade, enquanto capaz de moralidade, possui dignidade, quer dizer, um valor incondicional e incomparável.

Entretanto, o reino dos fins, ao mesmo tempo que envolve um ponto de vista mais positivo da vida moral, continua eivado de negativismo. Devido à oposição entre a vontade racional e os desejos particulares, o reino dos fins nunca chega a ser inteiramente realizado. Permanece como um ideal, um *dever ser*. Ele é considerado por Kant como

²⁴⁹ *Op. cit.*, p. 162.

um reino de limitações, mais do que como um reino de expressões e realizações recíprocas. Por outro lado, apesar de ser um reino puramente ideal (BA 75), pode transformar-se em realidade no íntimo de cada agente, mesmo sem esperar que todos cheguem a alcançar tão alto grau de existência espiritual. Mesmo que se trate de um mundo a ser realizado, não se pode deixar de vislumbrar a legítima prerrogativa dos agentes racionais, ou seja, não se deve deixar de querer que esse reino se realize. Assim, o homem, enquanto pertencente ao mundo da moralidade, ao fazer uso autêntico da sua racionalidade, não poderá conhecer os seus direitos, mas simplesmente o seu dever. O dever o conduz a uma interação comunitária com os demais seres pertencentes à sua espécie, cuja ação é determinada pela lei moral, através da relação recíproca de meios e fins. Mas, o reino dos fins não é simplesmente um plano para edificar uma vida comunitária moralmente determinada. A preocupação de Kant é, nesse contexto, que o homem, enquanto agente individual, viva interiormente de tal modo a realizar em si, e nas suas ações, a moralidade. Ou seja, que forme uma personalidade, para não ser dominado por interesses egoístas, e possa contribuir para que todos os seus semelhantes cheguem a esse ideal de humanidade. No reino dos fins deve existir o verdadeiro respeito e comunhão entre seus membros, visto que nenhum membro pode ser meio para que o outro alcance seus objetivos particulares.

4.4. *O sensus communis*

A análise da estrutura da subjetividade, a partir da *Crítica da Razão Pura*, assim como da *Crítica da Razão Prática*, revelou que não existe a possibilidade de uma relação intersubjetiva de modo direto, frente a frente, entre os agentes racionais. No âmbito teórico, a possibilidade de uma relação intersubjetiva é sempre mediada por conceitos

e objetos de experiência, o que compromete a comunicabilidade. Na afecção, o eu percebe o outro como a si mesmo, enquanto fenômeno, ou seja, objeto de experiência. O outro é sempre para o eu um objeto configurado como síntese realizada conjuntamente pelas formas *a priori* da sensibilidade e pelas categorias do entendimento. Nesse contexto, a alteridade não consegue furtar-se às especificações determinantes da estrutura formal do sujeito do conhecimento. No que diz respeito à esfera prática, a possibilidade de uma relação intersubjetiva também acontece de modo indireto, visto que todos estão subordinados à lei moral. Os juízos morais, “segundo Kant, são necessários; são ditados pela razão prática. Poderiam ser comunicados, mas essa comunicação é secundária; ainda que não pudessem ser comunicados, permaneceriam válidos”²⁵⁰, comenta Arendt.

Entretanto, na *Crítica do Juízo*, Kant admite uma relação direta entre indivíduos singulares, sem mediação de conceitos²⁵¹. Para Kant, a sensação (estética) dos sentidos, que por sua vez é subjetiva (privada), é comunicável aos outros independentemente de conceitos²⁵². Neste sentido, Hannah Arendt percebe, no terreno da estética kantiana, a perspectiva de uma potencial interação entre os agentes racionais, uma relação intersubjetiva, uma comunicação direta entre indivíduos singulares, frente a frente. Mas, isso só é possível a partir do pressuposto da existência de uma estrutura universal comum a todos. Assim, um juízo de gosto estético se fundamenta em um sentimento comunitário, denominado por Kant *sensus communis*:

²⁵⁰ *Op. cit.*, p. 90.

²⁵¹ “O gosto é a faculdade de ajuizar *a priori* a comunicabilidade dos sentimentos que são ligados a uma representação dada (sem mediação de um conceito)” (KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, § 40).

²⁵² “O juízo estético abstrai de todos os ‘interesses’ do observador. Não olha o objeto como um meio para os fins do observador, mas como fim em si próprio (embora não um fim moral)” (SCRUTON, *op. cit.*, p. 148).

“Por *sensus communis*, porém, se tem que entender a ideia de um sentido comunitário (*gemeinschaftlichen*), isto é, de uma faculdade de ajuizamento que em sua reflexão toma em consideração em pensamento (*a priori*) o modelo de representação de qualquer outro, como que para ater o seu juízo à inteira razão humana e assim escapar à ilusão que, a partir de condições privadas subjetivas – as quais facilmente poderiam ser tomadas por objetivas –, teria influência prejudicial sobre o juízo”²⁵³.

É a partir desse sentido comunitário que um juízo de gosto pode ser pronunciado. A ideia do *sensus communis* é um pressuposto, a partir do qual é possível a comunicação; dele depende todo e qualquer discurso. Sem esse sentido²⁵⁴ comunitário, a comunicabilidade das sensações ficaria comprometida, e o homem se fecharia no seu eu, sem ultrapassar os limites da sua subjetividade individualizada e estritamente limitada em si mesma. Desse sentido comunitário deriva a relação intersubjetiva, a sociabilidade humana. Isso implica a compreensão de que o homem vive em sociedade, tendo uma propensão natural a ela²⁵⁵.

Na comunidade uns precisam da companhia dos outros para garantir a concordância das sensações. Por isso, o *sensus communis* revela o destino social e comunicativo dos seres humanos. As máximas desse sentido comunitário são: “a) pensar por si; b) pensar no lugar de qualquer outro; c) pensar sempre em acordo consigo próprio. A primeira é a máxima da maneira de pensar *livre de preconceito*

²⁵³ KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, § 40.

²⁵⁴ O termo *sentido* significa “o efeito da simples reflexão sobre o ânimo (espírito)” (KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, § 40).

²⁵⁵ “Empiricamente o belo interessa somente em *sociedade*; e se se admite o impulso à sociedade como natural ao homem, *mas* a aptidão e a propensão a ela, isto é, a *sociabilidade*, como requisito do homem enquanto criatura destinada à sociedade, portanto como propriedade pertencente à *humanidade*, então não se pode também deixar de considerar o gosto como uma faculdade de ajuizamento de tudo aquilo pelo qual se pode comunicar mesmo o seu *sentimento* a qualquer outro, por conseguinte como meio de promoção daquilo que a inclinação natural de cada um reivindica” (KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, § 41).

(*Vorurteil*); a segunda, a da maneira de pensar *alargada*; a terceira, a da maneira de pensar *consequente*²⁵⁶. Tomando por base a segunda máxima, para Kant, a comunicabilidade depende da mentalidade alargada, ou seja, da capacidade de pensar a partir da perspectiva de outrem²⁵⁷. Isso permite uma saída do eu para fora do seu ponto de vista, não para ter um conhecimento do outro, mas, sobretudo, para estabelecer uma relação direta, livre de interesses pessoais. O que permite essa saída é o sentido comunitário, comum a todos os seres racionais. Portanto, para Kant, todos têm que, nesse contexto, possuir a mesma linguagem, ou seja, a sensação estética deve²⁵⁸ ter o mesmo sentido, sendo que este não provém da experiência, mas da estrutura *a priori* comum a todos²⁵⁹. Por isso, o prazer estético deve ser universal, desprovido de interesses privados, ou seja, como um *fin em si mesmo*, como um ideal de humanidade.

A sensação estética é comunicada aos outros sem mediação de conceitos *a priori* e sem interesses privados. Entretanto, ela deve ser necessariamente universal. Essa universalidade, é claro, não provém da experiência. Ela é um pressuposto, *a priori*, do prazer estético. Com efeito,

²⁵⁶ *Idem* § 40.

²⁵⁷ “Todavia, aqui não se trata da faculdade de conhecimento, mas da *maneira de pensar*, de fazer dela um uso conveniente (*zweckmässig*); a qual, por menor que também seja o âmbito e o grau que o dom natural do homem atinja, mesmo assim denota uma pessoa com *maneira de pensar alargada*, quando ela não se importa com as condições privadas subjetivas do juízo, dentro das quais tantos outros estão como que postos entre parênteses, e reflete sobre o seu juízo desde um *ponto de vista universal* (que ele somente pode determinar enquanto se imagina no ponto de vista dos outros)” (*idem*, § 40).

²⁵⁸ “O juízo estético contém um ‘deve’: os outros devem sentir como eu e, no caso de assim não ser, ou eles ou eu estamos errados” (SCRUTON, *op. cit.*, p. 146).

²⁵⁹ “Os termos ‘universalidade’ e ‘necessidade’ referem-se às propriedades que definem o caráter *a priori*. É claro que o postulado de que os outros devem sentir como eu não deriva da experiência: é, pelo contrário, um pressuposto do prazer estético. Também não é analítico. Portanto, o seu estatuto deve ser sintético *a priori*” (SCRUTON, *op. cit.*, p. 146).

isso não coloca todos os membros da comunidade no mesmo sistema? A possibilidade da comunicabilidade das sensações estéticas, entre o eu e os outros, está enraizada na pertença a uma estrutura, ou seja, a uma natureza comum (*sensus communis*). Nesse contexto, a alteridade não figurará, novamente, como uma confirmação de uma subjetividade comum, garantindo a concordância das sensações estéticas? Como se percebe, a comunicação direta, sem mediação de conceitos da sensação estética, está limitada a um pressuposto, a um sentimento comum. Isso significa que a relação intersubjetiva se fecha dentro de um horizonte em que tudo se encerra no mesmo. Ou seja, o eu e os outros possuem uma natureza comum, um sentido comunitário (*sensus communis*), o qual é o fundamento da comunicação do gosto estético. Disso se conclui que a manifestação das diferenças, na relação discursiva, frente a frente, sem mediação, tende a ser anulada, uma vez que o prazer estético deve necessariamente ser universal²⁶⁰.

²⁶⁰ Alain David, no seu estudo, “Le nom de la finitude. De Levinas a Kant”. In: ROLLAND, J. (recop.). *Les cahiers de la nuit surveillée. Emmanuel Levinas*. Paris: Verdier, 1984, procura estabelecer uma relação da noção de alteridade levinasiana com a teoria estética de Kant. “Para David, la singularidad no se presenta como fenómeno (analizable en términos de intuición sensible y concepto), sino como signo primario que se da libremente al otro como símbolo de la significación misma (p. 280-281). Y si esta significación es, levinasianamente, moral, estamos muy próximos a la visión kantiana del (objeto bello) singular como símbolo de moralidad” (REGUERA, G. Bello. “La construcción de la alteridad en Kant y Levinas”. In: MUGUERZA, Javier; ARAMAYO, R. Rodríguez (orgs.). *Kant después de Kant*. p. 590). Na visão de Reguera, David faz uma interpretação forçada ao considerar a comunicação estética como a forma verdadeira de comunicação e ao identificá-la com a relação ética de Levinas. Arendt também percebe, a partir da estética kantiana, a possibilidade de uma verdadeira relação intersubjetiva, sem nenhuma mediação conceitual. Embora isso pareça vir ao encontro do que Levinas procura estabelecer para a relação intersubjetiva, a sua filosofia tem como ponto chave a relação ética e não a estética.

4.5. A transcendência

Kant, ao invés de defender a transcendência do ser, sustenta um humanismo racionalista fundamentado na autonomia do sujeito. Essa “inversão copernicana” consiste em uma nova postura quanto à objetividade teórico-prática e à sua possibilidade. No âmbito teórico, toda a realidade fenomênica se reduz à consciência, ao *eu penso*, ou seja, à *unidade transcendental da apercepção*. Nesse contexto, a relação da consciência com o seu objeto, enquanto transcendente, sob o ponto de vista ontológico, é incognoscível, mas enquanto imanente, sob o ponto de vista epistemológico, concebe-se em termos de objetivação. O objeto, enquanto fenômeno, não se fundamenta na coisa *em si*, transcendente, mas nos esquemas formais e formalizantes do sujeito *transcendental*²⁶¹. No ato de conhecer, na constituição do objeto, a consciência, o eu é sujeito do conhecimento e, por isso, essencialmente atividade. O sujeito *transcendental* é o fundamento de toda objetividade e, neste caso, fundamento da transcendência, pois, embora o objeto material seja transcendente ontologicamente, a sua conformação é obra do sujeito, de quem depende, por ser uma mera representação²⁶².

Mas o homem não se satisfaz com a sistematização dos fenômenos da experiência. Ele busca atingir uma unidade absoluta e incondicionada. Na visão kantiana, o sujeito não é mero cognoscente, senão que atua no mundo da liberdade. Isso significa ir além dos limites do saber fenomênico. Como a razão teórica não pode invadir o campo ou a realidade supra-sensível, seja para afirmá-la, seja para negá-la, o acesso

²⁶¹ “El fenómeno en cuanto objeto no se fundamenta en la *cosa en sí* fenoménica, sino en las estructuras formales y formalizantes del sujeto transcendental. La cosa trascendente ha sido declarada incognoscible” (CIFUENTES, *op. cit.*, p. 322).

²⁶² Cf. CIFUENTES, *op. cit.*, p. 330.

ao mundo inteligível ocorre na esfera prática. Com efeito, a sua objetividade depende, assim como no âmbito teórico, da própria atividade construtora do sujeito autônomo, da própria tomada de consciência através da lei moral, da pura atividade do sujeito, isto é, da liberdade.

Para Kant, o mundo dos sentidos não contém nada mais que os fenômenos, os quais, por sua vez, não passam de representações²⁶³, condicionadas de modo sensível. O *em si*²⁶⁴, o incondicionado, jamais se apresenta como objeto da experiência. Nesse sentido, em termos cognoscitivos, o homem não está autorizado a transcender o mundo fenomênico, isto é, “a dar um salto para além do conteúdo da sensibilidade” (B 591). Toda representação está ligada ao *eu penso* como fundamento *transcendental*, de modo que ela não existe fora dele. Nesse sentido, as representações não podem ser consideradas como se fossem coisas *em si* mesmas.

Para compreender essa problemática, torna-se necessária a lembrança constante da doutrina kantiana da objetividade, qual seja, “todo o conhecimento sintético *a priori* é possível só enquanto expressa as condições formais de uma experiência possível, e todos os princípios possuem, por isso, apenas validade imanente, isto é, referem-se unicamente a objetos do conhecimento empírico (...)”²⁶⁵ (B 666). Tal é a ideia: o fenomênico é o imanente, e na imanência se

²⁶³ “O fenômeno não é nada existente em si mesmo e que as partes são primeiramente dadas através do e no regresso da síntese de componente, regresso este que jamais é dado a um modo absolutamente *total*, quer como finito, quer como infinito” (B 533). “Disso decorre, então, que os fenômenos em geral não são nada, afora as nossas representações, o que há pouco pretendíamos expressar com a idealidade transcendental dos mesmos” (B 535).

²⁶⁴ Existe um estudo que identifica seis sentidos diferentes sobre o *em si*. Ver: INCIARTE, Fernando. “Das Problem der Aussenwelt im transzendentalen Idealismus”. *Philosophisches Jahrbuch*, 76, 1968, p. 123-140. Cf. CIFUENTES, *op. cit.*, p. 256.

²⁶⁵ O grifo é nosso.

encerra toda a relação cognoscitiva²⁶⁶. O *em si*, o transcendente, está fora dessa relação imanente, por isso mesmo, inalcançável via conhecimento²⁶⁷. Assim, nesse contexto, conforme a análise de Cifuentes, a transcendência para Kant é absoluta²⁶⁸. Absoluta, no sentido de ser intocável, seja no âmbito teórico, pois ela não se manifesta no fenômeno; seja no âmbito prático, em que a lei moral se impõe ao homem enquanto *lhe* é imanente, enquanto reside em seu eu numênico, revelando-se como um *Faktum* da razão. Em consequência, o que era transcendente e inacessível para a razão teórica se faz, agora, imanente para a prática e, assim, a transcendência permanece incognoscível. Ou seja, não é possível explicar a natureza humana como uma coisa *em si*, mas apenas enquanto fenômeno. Da mesma forma, é impossível explicar a liberdade, nem como a razão pura pode ser prática (BA 120). Toda e qualquer tentativa de explicitar o *em si* é inútil, pois a razão humana ultrapassaria seus limites. “O conceito de um mundo inteligível é, portanto, apenas um *ponto de vista* que a razão se vê forçada a tomar fora dos fenômenos, *para se pensar a si mesma como prática*, o que não seria possível, se as influências da sensibilidade fossem determinantes para o homem” (BA 120).

A transcendência, enquanto tal, permanecerá à margem da filosofia *transcendental* kantiana? Embora o

²⁶⁶ “Em decorrência disto, os objetos da experiência *jamaiz* são dados *em si mesmos*, mas somente na experiência, não existindo absolutamente fora da mesma. Que possa haver habitantes na lua, embora nenhum ser humano *jamaiz* os tenha percebido, certamente tem que ser admitido. Mas isto significa tão-somente que poderíamos nos deparar com eles no possível progresso da experiência; pois tudo o que está num contexto com uma percepção, segundo as leis do progresso empírico, é real. Eles são reais, portanto, se estão numa interconexão empírica com a minha consciência real, mesmo que justamente por isto eles não sejam reais em si, isto é, fora deste progresso da experiência” (B 521).

²⁶⁷ Kant, em toda a sua *Primeira Crítica*, procura provar exaustivamente que o conhecimento teórico *jamaiz* pode “ultrapassar os limites da experiência possível” (B XIX).

²⁶⁸ CIFUENTES, *op. cit.*, p. 244.

homem tenda naturalmente para o incondicionado, Kant procura, sobretudo, “destruir” toda a metafísica tradicional do ser. Para fundamentar a ciência da natureza, bem como a ciência dos costumes, ele nega todo alcance transcendente da metafísica. O transcendente é inacessível, porque as condições subjetivas que regem o conhecimento humano limitam seu uso aos fenômenos empíricos. “As mesmas condições, que permitem o conhecimento objetivo dos fenômenos, impedem o acesso noético à transcendência, comenta Cifuentes²⁶⁹. O motivo que o leva a admitir um mundo inteligível é o ético. Kant o postula para assegurar a autonomia da razão humana. A razão pura, em seu uso prático, necessita de um modelo supra-sensível para atuar de acordo com a legislação por ela determinada, à qual ela mesma se submete, sem deixar-se levar em sua conduta por motivos empíricos²⁷⁰. Assim, o resultado da filosofia crítica kantiana seria o descobrimento das estruturas e das condições da subjetividade humana, para tornar viáveis a ciência e a moral, sem depender do âmbito transcendente, da metafísica do ser.

Ao invés de buscar o acesso ao transcendente, Kant procura assegurar a autonomia do sujeito humano, tanto no âmbito teórico, quanto no âmbito prático. Dessa forma, na esfera teórica, a autonomia do sujeito é relativa, visto que para conhecer algo é necessária a experiência, ou seja, uma intuição sensível. Do contrário, “pensamentos sem conteúdos são vazios” (B 75). Já na esfera prática a autonomia é absoluta em relação aos fenômenos da natureza. A razão humana no seu uso prático não depende de nenhum dado de experiência externa à própria razão.

Com efeito, Kant não elimina a metafísica, mas propõe uma nova metafísica que substitui a transcendência *do ser*

²⁶⁹ *Op. cit.*, p. 362.

²⁷⁰ *Idem*, p. 331.

pela transcendência *do espírito humano*²⁷¹. “Como é impossível conhecer a coisa transcendente, o único *transcender* possível, do ponto de vista teórico, vai do fenômeno ao sujeito *transcendental* e não do fenômeno ao ser transcendente”, afirma Cifuentes ²⁷². No mesmo sentido, comenta Jaspers:

“O conhecimento do mundo é nosso único campo cognoscitivo. Porém, o conhecimento do mundo não é o conhecimento do ser. No lugar de conhecimento do ser (ontologia) é possível uma filosofia *transcendental*: Kant não vai para um mais além, fica no limite da existência. Não é o seu um transcender a outro âmbito distinto, mas sim um transcender enquanto constitui um ato de conhecimento radicalmente distinto de todo o conhecer no mundo”²⁷³.

Por conseguinte, o mundo, para Kant, não é aparência, senão fenômeno, nem é ser *em si*, mas, enquanto fenômeno, *linguagem* da transcendência²⁷⁴. Trata-se da transcendência, não no sentido positivo, conforme a tradição metafísica, mas no sentido novo, o qual consiste no fim último de toda filosofia kantiana, em entender a transcendência como autonomia²⁷⁵. Não se trata, nesse caso, de conceber o sujeito como coisa, mas como atividade.

A preocupação de Kant cifra-se em assegurar a autonomia do sujeito humano, e não em transcender cognoscitivamente os fenômenos. A transcendência do ser metafísico é identificada na imanência do sujeito em ação. A transcendência como autonomia é entendida essencialmente como atividade. Sendo uma unidade atuante, o sujeito humano é fundamento do conhecimento e da lei moral, ditando a si mesmo suas próprias leis, a saber: para

²⁷¹ *Idem*, p. 343.

²⁷² *Idem*, p. 250.

²⁷³ JASPERS, Karl. *Los grandes filósofos*. Madrid: Editorial Tecnos, 1995, p. 318. O grifo é nosso.

²⁷⁴ *Idem*, p. 318

²⁷⁵ Cf. CIFUENTES, *op. cit.*, p. 251.

a práxis científica, na medida em que os objetos estão subordinados à estrutura apriorística da subjetividade, e para a práxis moral, momento em que a razão autônoma prescreve, *a priori* e de modo necessário, uma norma de ação à vontade. Assim,

“o caráter ético das ações humanas significa, portanto, um apelo à transcendência e a possibilitação da autonomia da pessoa. Essa transcendência nega os contingentes como fundamento da ação humana e é precisamente a distância que torna possível a liberdade enquanto auto-posição do sujeito em suas determinações”²⁷⁶.

Como o sujeito *transcendental* é comum a todos, sendo condição formal de todo o conhecimento, torna-se possível falar em transcendência *intersubjetiva*²⁷⁷. Só assim a objetividade e a universalidade são factíveis. A objetividade se identifica com a transcendência intersubjetiva por causa do sujeito *transcendental* que é universal. Mas, essa intersubjetividade epistemológica se exprime sinteticamente na individualidade de cada sujeito, como unidade atuante e autônoma. Contudo, como se pode observar, para Kant, não há um verdadeiro *transcender*. Toda e qualquer aspiração de objetividade e universalidade se fundamenta no recurso à subjetividade humana²⁷⁸ enquanto espontaneidade, isto é, atividade autônoma.

²⁷⁶ OLIVEIRA, *Ética e práxis histórica*, p. 45-6.

²⁷⁷ “La trascendencia intersubjetiva – fundamentada en la autonomía del sujeto trascendental – sustituye y excluye la *trascendencia transfenoménica*” (CIFUENTES, *op. cit.*, p. 273).

²⁷⁸ Na *Crítica da Faculdade do Juízo*, Kant confirma, a título de esclarecimento, que o fundamento da sua filosofia *transcendental* encontra-se, não no objeto, mas no *sujeito e na natureza das suas faculdades de conhecimento* (§ 76).

PARTE II: LEVINAS E O PROCESSO DE DESTITUIÇÃO DA SUBJETIVIDADE MONOLÓGICA KANTIANA

“*Mephistopheles*:
Willst du nur hören, was du schon gehört?
Dich störe nichts, wie auch weiter klinge
Schon längst gewohnt der wunderbarsten Dinge.
Faust:
Doch im Erstarren such ich nicht mein Heil;
Das Schaudern ist der Menschheit bester Teil”²⁷⁹.
Goethe, *Faust* II, Acto I

Na primeira seção deste estudo, ao analisar a estrutura da subjetividade kantiana, buscou-se salientar o modo como ela se apresenta em relação à alteridade. O resultado foi que a filosofia crítica kantiana, apesar de determinar os limites, o alcance e o valor da razão, concluindo pela redução do campo do conhecimento racional aos objetos de experiência possível, o que significou a negação da possibilidade de conhecimento racional dos objetos da metafísica e da religião, ainda é insuficiente para estabelecer uma autêntica relação com outrem, à altura do humano. Essa insuficiência consiste essencialmente na concepção da subjetividade como uma atividade espontânea. No âmbito teórico, toda a realidade é identificada a partir do *eu penso*, como unidade *transcendental* de *apercepção*. A presença de outrem não se diferencia da apresentação das coisas. Toda e qualquer manifestação subjugam-se às estruturas formais do sujeito cognoscente. É a consciência monológica

²⁷⁹ “*Mefistófeles*: Acaso não queres ouvir mais o que até agora tens ouvido? Não creio que haja nada que possa comover-te, depois de ter visto tantos prodígios, qualquer que seja o som de uma palavra. *Fausto*: Não busco a minha salvação na indiferença; o que mais faz estremecer o homem é quase sempre o que mais lhe convém”.

quem ilumina toda a realidade exterior com a sua própria luminosidade, adequando toda a transcendência à esfera imanente. Consequentemente, não percebe “(...) o brilho da exterioridade ou da transcendência no rosto de outrem” (TI préface). Ao contrário, busca a sua apropriação, reduzindo toda relação intersubjetiva a uma forma lógica e conceitual²⁸⁰.

Apesar de a filosofia transcendental kantiana ter-se revelado ainda como insuficiente, foram evidenciados aspectos importantes do criticismo, os quais viabilizam uma nova postura em relação ao problema da alteridade e permitem uma reconstrução dos próprios fundamentos da subjetividade humana. A crítica de Kant à tradição filosófica, isto é, à metafísica, é de suma importância, na medida em que estabelece os limites do conhecimento humano²⁸¹. Desde a *Crítica da Razão Pura*, o *em si*, o incondicionado, é incognoscível. Nesse aspecto, vislumbra-se a possibilidade de considerar a alteridade para além da objetivação. O próprio Kant reconhece que a busca da objetivação não é a essência do eu; a relação humana não segue a mesma ordem dos fenômenos; o interesse teórico deve estar subordinado ao interesse prático (A 215).

No entanto, no âmbito prático, embora Kant tenha procurado superar a relação de objetivação, a determinação da lei moral não provém de uma experiência intersubjetiva. O eu mantém intacta sua estrutura formal. A consideração

²⁸⁰ Para Levinas, “la *Critique de la raison pure*, motivée notamment, dans l’histoire effective de la raison, par l’échec de son usage philosophique dans les contradictions formelles auxquelles aboutit sa longue errance à la *recherche de la vérité absolue* au-delà du donné et débordant l’envergure de la critique de l’aperception transcendente, n’a pas aboli comme non-sens le sens même du *méta* de la métaphysique” (TRI 278).

²⁸¹ “Le kantisme où l’on s’accorde à voir le ‘commencement de la fin’ de la philosophie, aura été le moment décisif de cet appel à une philosophie différente de la science. Moment caractérisé par la dénonciation de l’*illusion* transcendantale – de la malice radicale dans la bonne foi, ou dans une raison innocente de tout sophisme ...” (DQVI 35).

do outro como *fim em si mesmo* é uma consequência do imperativo categórico, fruto da razão pura prática autônoma. Nesse sentido, para Levinas, “a razão guarda (...) sua pretensão à atividade, ou seja, sua pertença, inicial ou última, à categoria do Mesmo. A razão é a identidade que se coloca como Eu: identidade que se identifica – que retorna a si – pela força de sua forma” (DVI 37). A consideração de outrem tem como fundamento a própria consciência monológica. O discurso prático fica limitado ao sujeito autônomo. O reconhecimento do outro provém da necessidade de universalizar as máximas, visto que, do contrário, seria impossível falar em moralidade. Na medida em que o eu se reconhece como um fim *em si*, no momento da determinação da lei, deve considerar os demais agentes como tal. Mas, o eu, dotado de razão e vontade livre, procura garantir o seu poder de determinar a ação moral, a partir de si mesmo, sem escutar o outro. Para Levinas, este eu é imperialista e, mesmo que a sua vontade possa ser guiada pelo imperativo, a lei moral é fruto da autonomia racional e, enquanto tal, presa ainda aos interesses do agente. O eu kantiano persiste na imanência, isto é, fechado em si mesmo, não chega ao outro, à exterioridade, mesmo porque se depara com os seus limites na ação cognoscitiva. A preocupação de Kant não é buscar um modo de acesso ao transcendente, mas assegurar a autonomia do sujeito. Esse giro copernicano, em que o sujeito é fundamento do conhecimento e da lei moral, precisa ser invertido, pois, mesmo que o eu pratique eventuais atos de bondade, não significa que, a partir da autonomia da vontade, da liberdade racional, se possa tê-lo como o único referencial para a instauração de uma ética que satisfaça às exigências mais profundas da humanidade.

Tudo isso demonstra o paradoxo da filosofia kantiana. Veja-se que, de uma parte, ela sustenta a ideia do *eu penso* como senhor absoluto do saber, mantendo-se sempre ativo

e espontâneo diante da realidade. Por outro lado, limita o alcance do conhecimento do eu à ordem dos fenômenos, o que acaba por reduzir toda a transcendência à imanência. O numênico foge de toda e qualquer especificação cognoscitiva, mas não abala as estruturas formais do sujeito pensante. Embora Kant defenda a primazia da ética, da razão prática sobre a razão teórica, o eu, a consciência, mantém a sua espontaneidade diante da alteridade.

Pelo que se pode observar, essa filosofia da consciência, mediante a reflexão *transcendental*, na medida em que se vê obrigada a supor o outro, a partir da consciência do próprio eu, é uma filosofia presa ainda ao solipsismo. Apesar da crítica à tradição, ainda é uma tentativa filosófica de redução da transcendência à autonomia do sujeito pensante. A forma kantiana de conceber a subjetividade não é suficiente para respeitar o outro como absolutamente outrem. Com efeito, será a consciência monológica a medida de todas as coisas? A subjetividade humana poderá ser reduzida a uma forma de atividade constante? Ser eu significará somente ter a capacidade de determinar regras para o conhecimento e para a ação? Levinas se pergunta se não há uma outra experiência possível, sem assimilar o *Outro ao Mesmo*, nem integrar o *Outro no Mesmo*, isto é, sem reconduzir o transcendente ao imanente e sem expor ao perigo a transcendência ao compreendê-la (TRI 280). Romper com a autonomia absoluta do agente racional, colocando em questão a liberdade, para livrar o homem do domínio ou da redução do outro ao mesmo será a sua questão filosófica.

Ora, a autonomia moral kantiana é insuficiente e não se sustenta desde a crítica de Hegel e dos pós-hegelianos. Embora Hegel reconheça o mérito kantiano de propor a autodeterminação, através da razão autônoma e livre, afirma que a vontade subjetiva é abstrata, limitada e formal. O

imperativo categórico não supõe um conteúdo particular e não conduz à aplicação de normas a casos particulares²⁸². Pelo fato de Kant se preocupar com a forma da lei universal, não pode haver e não há contradição, sendo que esta, para Hegel, é essencial para o julgamento de conteúdos particulares. A moral de Kant permanece no *transcendental*, não é possível concretizá-la. É preciso passar do formal para a efetividade, ou seja, da moralidade para a eticidade como forma de concretizar as ideias abstratas. Sendo assim, Hegel supera a moralidade kantiana pela eticidade. A vontade particular desaparece na substancialidade ética, mediante o reconhecimento de que sua vontade particular se junta na substancial. A eticidade concretiza as ideias da moralidade, através da mediação de três momentos: a Família, a Sociedade Civil e o Estado. Trata-se de ir além da forma da lei, preocupando-se com a sua aplicabilidade nas mediações históricas existentes no mundo da vida.

A crítica de Hegel a Kant é procedente, mas, julga-se, neste estudo, desnecessária a sua reconstrução. A razão disso é que essa crítica, sob o ponto de vista histórico, não apresentou resultados satisfatórios²⁸³. Para Levinas, embora a filosofia hegeliana supere o modelo da representação, cuja racionalidade consiste em passar da representação ao conceito, ainda representa uma filosofia da inteligibilidade do mesmo. O saber da percepção passa

²⁸² HEGEL, G. W. Friedrich. *Principios de la Filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Editorial Sudamérica, 1975, p. 166.

²⁸³ “O fato é que esta distinção entre moralidade e eticidade, em Hegel, desabrocha historicamente nos totalitarismos, quer no nacional-socialismo alemão e italiano, quer na forma mais recente do comunismo stalinista. Com isso, tanto o solipsismo kantiano, como a eticidade hegeliana entram em crise profunda, sobretudo no fim do século passado; e no nosso século, com o advento das grandes guerras, com a irrupção dos totalitarismos, houve como uma espécie de crise até da própria razão humana. Crise de todas as instituições, ou quase todas, que sustentavam um certo andar civilizado das comunidades e sociedades humanas” (PIVATTO, S. Pergentino. “A nova proposta ética de Emmanuel Levinas”. In: *Cadernos da FAFIMC*. Viamão, n. 13, p. 48).

para o conceito e fica superado e guardado. Trata-se do desenrolar da dialética que eleva os momentos particulares à identidade, à unidade e à conciliação das contradições. Filosofia da inteligibilidade do Mesmo, para além da tensão do Mesmo e do Outro (EN 95,6). Em Hegel, a relação Eu-Outro em última instância se funde no Estado, no qual ambos os pólos são neutralizados. Na análise de Pivatto, “tanto o Eu como o Outro se encontram dentro do Estado. O Estado é que conduz as relações humanas e forma sua síntese”²⁸⁴. Se não bastasse isso, “a radicalização da crítica hegeliana acaba no totalitarismo estatal de Marx ou no totalitarismo ontológico de Heidegger”²⁸⁵. Nesse sentido, “a revisão de Kant desde Hegel é uma via moralmente morta: ou regressa ao solipsismo kantiano (Nietzsche e o existencialismo) ou acaba com a autonomia e a liberdade ao dissolver a subjetividade no ser (do Estado, da técnica ou da linguagem)”²⁸⁶. Tudo isso demonstra que o problema da relação com o outro não foi levado a sério, nem foi pensado com maturidade pela tradição filosófica, especialmente a partir da modernidade. Será justamente este o ponto de partida da filosofia de Levinas²⁸⁷.

No processo de desenvolvimento do seu itinerário filosófico, Levinas vai interromper a linha crítica de Kant a Heidegger via Hegel. Para superar as limitações da filosofia da consciência monológica, transformará radicalmente a razão prática de Kant²⁸⁸. No *Humanisme de l'Autre Homme* afirma que, “se tivesse o direito de reter, de um sistema filosófico, um aspecto, e negligenciar o detalhe de sua arquitetura, evocaríamos aqui o kantismo: buscar um sentido

²⁸⁴ *Op. cit.*, p. 51.

²⁸⁵ REGUERA, G. Bello. “La construcción de la alteridad en Kant y Levinas”. In: *Kant después de Kant*, p. 594.

²⁸⁶ *Idem*.

²⁸⁷ Cf. PIVATTO, *op. cit.*, p. 52.

²⁸⁸ Cf. REGUERA, G. Bello. “La construcción de la alteridad en Kant y Levinas”. In: *Kant después de Kant*, p. 594.

ao humano sem medi-lo pela ontologia, sem saber, nem se perguntar ‘o que é de...’ fora da mortalidade e da imortalidade; a revolução copernicana, talvez, seja isto” (HAH). Ao contrário de Kant, para o qual a autonomia do sujeito era o princípio supremo da moralidade, para Levinas a categoria-chave do universo ético será a alteridade. O outro não figurará simplesmente como um *alter-ego*, um *ego* como o eu. O seu objetivo consistirá em destituir²⁸⁹ o eu autônomo e soberano, incapaz de perceber no outro nada além de si mesmo. Sendo assim, romperá com o primado do eu sobre o outro. Na determinação da lei moral, o Outro terá primazia sobre o Eu. Somente um eu destituído da sua soberania poderá ser realmente ético. Mas, isso não significa decretar o seu fim, a sua morte? Trata-se apenas do combate ao monologismo ou monarquismo, ou seja, à racionalidade legalista e normativista kantiana e não à subjetividade enquanto tal. Uma dissolução da subjetividade conduziria à extinção, não só da ética, como também de toda alteridade; o outro se extinguiria no mesmo processo de dissolução do eu²⁹⁰.

Para destituir o eu do seu poder e da sua capacidade de reduzir toda a realidade ao seu sistema, Levinas vai substituir a consciência monológica por uma consciência ética, capaz de acolher a exterioridade, o Outro. Nesse sentido, fará uma reconstrução, tanto da ética como da relação de alteridade. O Outro terá prioridade sobre o Mesmo, isto é, o Eu que se fixa na sua identidade e não reconhece nada além de si (TI XII). No prefácio da sua obra *Totalité et Infini* afirma que “apresentará a subjetividade como acolhendo Outrem, como hospitalidade. Nela se

²⁸⁹ “Dans cet ouvrage que ne cherche à restaurer aucun concept ruiné, la destitution et la dé-situation du sujet ne restent pas sans signification” (AE 233).

²⁹⁰ REGUERA, G. Bello. “La ética de la alteridad en la escena contemporánea (notas sobre E. Levinas)”. In: *Anales de la Cátedra F. Suárez*, nr. 28, 1988, p. 476.

consoma a ideia do infinito. A intencionalidade, em que o pensamento permanece *adequação* ao objeto, não define, portanto, a consciência ao seu nível fundamental” (TI XII). Esse procedimento consistirá em um novo giro copernicano e aparecerá como uma alternativa ao pensamento *transcendental* kantiano. O processo vai acontecer a partir da reconstrução da subjetividade e do sentido do humano. O ponto de partida da sua reflexão não serão mais, como em Kant, os juízos sintéticos *a priori* ou os imperativos como proposições práticas sintéticas *a priori*, mas a descrição da própria constituição da subjetividade, ou seja, o modo pelo qual acontece a identificação do eu, a partir da corporeidade, da sensibilidade, da afetividade, do gozo da vida.

A IDENTIFICAÇÃO DO EU: PSIQUISMO E SEPARAÇÃO

“Le kantisme est la base de la philosophie, si la philosophie est ontologie”²⁹¹ (AE 226).

1.1. A auto-identificação

Ser eu, único e soberano, consiste em possuir uma interioridade fora do estatuto biológico ou sociológico. Longe de qualquer integração à espécie ou ao gênero, o eu é origem de si mesmo, autoconstituição. Também, não se eleva e nem se determina pela liberdade²⁹². “O eu é a identificação por excelência, a origem do fenômeno mesmo da identidade” (EDE 187), afirma Levinas. Essa identificação não se produz no vazio de uma tautologia do ‘eu sou eu’, nem de uma ‘oposição dialética’²⁹³ ao outro (TI 27), mas a “partir da relação concreta entre um eu e um mundo” (TI 26), relação esta em que o eu no mundo, enquanto “autóctone”, inicialmente se edifica como egoísmo²⁹⁴.

²⁹¹ “O kantismo é a base da filosofia, se a filosofia é ontologia”.

²⁹² A liberdade está inicialmente subordinada ao gozo, à alegria no viver de... Levinas procura elaborar a noção de gozo em que se eleva e estremece o eu. Não determina o eu pela liberdade. A liberdade, como possibilidade do começo e que se refere à felicidade – à maravilha da hora boa que ressalta na continuidade das horas – é produção do Eu, e não uma experiência entre outras que ‘chega’ ao Eu (cf. TI 158).

²⁹³ Para Hegel, a constituição do eu é condicionada pelo entrelaçamento com um outro sujeito. O eu, para tornar-se um sujeito, precisa do reconhecimento do outro. Toda a autoconsciência tem necessidade estrutural da outra. Através do movimento dialético, se supera a tensão que opõe um sujeito ao outro. Levinas não aceita essa posição e afirma que, “se o Mesmo se identificasse por simples *oposição ao Outro*, faria já parte de uma totalidade englobando o mesmo e o outro” (TI 27).

²⁹⁴ Mas, isso não significa que, posteriormente, na relação intersubjetiva, este Eu vá privar o outro da sua alteridade. Somente um ser com as suas necessidades satisfeitas terá condições de sair de si e ir ao encontro do outro e estabelecer uma relação intersubjetiva à altura do humano.

O outro também surge a partir de si, impossibilitando qualquer tipo de correlação. O nós não é um plural de eus. “Eu, tu, não são indivíduos de um conceito comum” (TI 28). Se assim fosse, na relação entre o eu e o outro se constituiria uma totalidade. As ideias de separação e de infinito não permitem que isso ocorra. O que torna possível a separação do eu em relação ao outro é a vida interior, a qual Levinas denomina de “psiquismo”²⁹⁵ (TI 46). Também, a ideia do infinito não permite que o eu, na relação intersubjetiva, abarque o outro sob nenhum aspecto, seja ele conceitual, cognitivo, ou mesmo no plano da experiência social, ou então, de algo mais sublime: no amor. Tal linguagem é possível, pois a maioria dos desejos não são puros, inclusive o amor (TI 22). O outro, enquanto infinito, é maior do que a ideia. O eu e o outro não formam uma unidade numérica, são absolutamente separados, sem nenhum parentesco, sem gênero ou qualquer fonte comum.

Mas, o que importa destacar é o fato de que, para Levinas, “o psiquismo constitui um *acontecimento* no ser” (TI 46). O eu, na sua interioridade, separa-se radicalmente do outro e resiste a toda e qualquer forma de totalização. Em outras palavras, o psiquismo, como produção da subjetividade, é uma maneira de ser que resiste à totalidade. A partir daí o eu separado torna-se independente: “Ser eu é, para além de toda a individuação que se pode ter de um sistema de referências, possuir a identidade como conteúdo. 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 o que lhe acontece. É a

²⁹⁵ “O psiquismo, elaborado a partir do Eu, é um conceito que se constitui sem referências ao horizonte do mundo, sem referências ao ser, sem referências a Deus, sem referência aos outros, apenas está sobre um chão, sobre a natureza, a natureza biológica, a natureza ecológica e cosmológica. Claro que ele está dentro de uma sociedade. Porém, Levinas procura elaborar este Eu a partir da autoconstituição” (PIVATTO, *op. cit.*, p. 55).

identidade por excelência, a obra original da identificação” (TI 25). Essa é a grandeza do eu que se mantém firme na sua interioridade, revelando-se como o Mesmo. “O Mesmo por excelência é o eu, o único que permanece sempre o mesmo, sempre eu, enfaticamente, em todo processo de identificação”²⁹⁶.

Essa identificação mantém o eu separado e independente em relação ao mundo, bem como a toda e qualquer possibilidade de causalidade natural ou divina. Nesse sentido, “por ser autoconstitutivo, o psiquismo é ateu, pois fenomenologicamente a causa é inatingível; o eu ateu aparece como causa eficiente, como ‘energia’ de si mesmo, Assim, ele vai se constituindo como fenomenologia, a partir de si mesmo”²⁹⁷. O eu, no processo de identificação e na tentativa de resgatar a sua origem, no retorno a si, defronta-se apenas consigo mesmo, sem encontrar um vínculo no qual pudesse ser integrado. “A maravilha do eu é seu movimento contracorrente, como o de um efeito que, indo à causa, à origem, só encontra a si mesmo, sem ligações com nada, não se integrando a nenhum sistema de causa-efeito ou a alguma totalidade na qual repousasse suas raízes. Sem raízes, é solidão e ateísmo”²⁹⁸. Levinas chama de ateísmo essa separação em que o eu se mantém sozinho na existência sem participar no Ser (Criador) do qual está separado, mas capaz de eventualmente a ele aderir pela crença (TI 52). Isso não significa que o eu seja *causa sui*, mas que é o primeiro em si mesmo, em relação à sua causa, por isso, naturalmente ateu.

“A ruptura com a participação está implicada nesta capacidade. Vive-se fora de Deus, em si mesmo, cada qual é ele próprio, egoísmo. A alma – a dimensão do psíquico

²⁹⁶ SUSIN, L. Carlos. *O Homem Messiânico*. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre / Petrópolis: EST / Vozes, 1984, p. 90.

²⁹⁷ PIVATTO, *op. cit.*, p. 55.

²⁹⁸ SUSIN, *op. cit.*, p. 46.

–, realização da separação, é naturalmente atéia. Por ateísmo entendemos assim uma posição anterior tanto à negação como à afirmação do divino, a ruptura da participação a partir da qual o eu se apresenta como o mesmo e como eu” (TI 52).

Presentes na estrutura da subjetividade humana, o ateísmo e a solidão são aspectos fundamentais para que não se determine *a priori* uma relação na qual a singularidade do eu esteja em função da totalidade. Mas, ser eu não significa coincidir só com sua identidade no sentido solipsista. O eu não é a única realidade no mundo, apenas se identifica e se produz como *permanência (séjour)* no mundo (TI 26). Embora isso pareça um tanto quanto paradoxal, o eu, o Mesmo, torna-se independente a partir de si e não por causa do mundo material, biológico ou divino. Não há relação de causalidade, seja natural ou divina. O eu conserva sua independência diante da realidade empírica e sagrada. Os elementos materiais figuram como parte do processo de auto-identificação como condição indispensável para a sobrevivência, mas o eu é o começo de si. “Esta identificação não é uma simples repetição (rédite) de si: o ‘A é A’ do Eu, é o ‘A ansioso por A’, ou o ‘A gozando de A’, sempre ‘A tendendo sobre A’. O *fora do eu* o solicita na necessidade: o *fora do eu é para o eu*. A tautologia da ipseidade é um egoísmo” (EDE 187). Esse egoísmo traduz a verdadeira solidão da sua existência. O eu, embora esteja rodeado de seres e de coisas com as quais mantém relações, existe na sua singularidade. Afirmar isso não é algo trivial. O ver, o tocar, as relações com as coisas são transitivas. Mas, nessa relação o eu não se confunde com a realidade. Ser eu é estar completamente só. É, portanto, o ser em si, o fato de que o eu existe, seu existir, que constitui o elemento absolutamente intransitivo, algo sem intencionalidade, sem relação. Entre os seres humanos tudo se pode trocar, menos o existir. É impossível partilhar a existência. Nesse aspecto, ser é isolar-se pelo

existir. O eu é mônada enquanto existe. É pelo existir que o eu é sem portas e janelas, e não por conteúdo qualquer que seria em si comunicável. Se é comunicável, é porque está enraizado no seu ser, que é o que há de mais privado em si. Isso acontece de tal modo que todo o alargamento de seu conhecimento, dos seus meios de se expressar, permanecem sem efeito sobre a sua relação com o existir, relação interior por excelência (TA 21-22). Sendo assim, a interioridade, o eu, surge no contato com a exterioridade²⁹⁹, no concreto do egoísmo, mas conserva-se independente. Ser eu é ser único e separado, sem nenhuma reciprocidade. “*A correlação não é uma categoria que baste à transcendência*” (TI 45), afirma Levinas.

A unicidade do eu não se reduz simplesmente ser único exemplar de uma espécie, “mas em existir sem ter gênero, sem ser individuação de um conceito. A ipseidade do eu consiste em ficar fora da distinção do individual e do geral” (TI 122). A separação não significa um simples corte, como um afastamento espacial. Ela não é um movimento de afastamento, mas se origina sob a forma de uma vida interior, como psiquismo, ou seja, como um modo de ser. É a interioridade que assegura a separação.

Essa separação ou a singularidade do eu, a ipseidade, se produz originalmente na fruição da felicidade. Para Levinas, nesse contexto, “estar separado é estar em sua casa, ou seja, viver de..., gozar do elemental” (TI 157). Essa é a condição para que no futuro se estabeleça uma relação ética com o outro. O desejo metafísico só se produzirá em um ser separado e satisfeito. O eu, embora se identifique a partir de uma relação concreta com o mundo, deve produzir-se a

²⁹⁹ Nesse contexto, o conceito de exterioridade refere-se somente aos elementos do mundo material, dos quais o homem procura apropriar-se. Entretanto, a exterioridade também é o outro. A partir da consideração do outro como absolutamente outro, separado, como um estranho, esta categoria – exterioridade – vai tomar um novo significado.

partir de si, e não a partir da realidade material, ou em oposição ao outro eu. O eu é sempre mais do que a sua posse. Aliás, não há posse. Há o indivíduo que se produz a partir de si, de sua própria subjetividade em um mundo concreto, no qual ele tem poderes e se mantém, apoderando-se das coisas. Para a devida compreensão dessa questão, a seguir serão apresentados os diversos movimentos da separação, isto é, o modo pelo qual o eu se constrói, na relação com a exterioridade. O eu não se dissolve na totalidade da história e no absoluto; possui uma identidade que se faz a partir de si na relação com o mundo.

1.2. O viver de...

O eu se edifica como identidade na relação com o mundo. “Antes que emerja a consciência, este eu já é posição, já se posiciona no real, é corporeidade, é sensibilidade; antes de ser consciência, é um eu que goza a vida”³⁰⁰. O psiquismo surge a partir da sensibilidade, da afetividade, e não do pensamento, do *eu penso*³⁰¹ como unidade de apercepção *transcendental*. “O eu identificado com a razão – como poder de tematização e de objetivação – perde a sua própria ipseidade. Representar-se é esvaziar-se da sua substância subjetiva e insensibilizar o gozo” (TI 124). Para Levinas – em oposição ao eu *transcendental* kantiano que, conforme a análise anterior demonstrou, se mantinha através da atividade da consciência como fundamento e medida do conhecimento e da moralidade, capaz de impor sua legislação, quer à natureza, quer às próprias ações – “ser eu é existir de tal maneira que se esteja já para além do ser, na felicidade. Para o eu, ser não significa nem se opor, nem

³⁰⁰ PIVATTO, *op. cit.*, p. 55.

³⁰¹ Para Kant, o *Eu penso* é um pensamento e não uma intuição (B 157). O eu pensante não conhece senão as suas próprias operações, ou seja, seu pensamento. Para uma explicitação maior dessa questão, ver o item *A unidade transcendental de apercepção*, na primeira parte deste estudo.

se representar alguma coisa, nem se servir de alguma coisa, nem aspirar a alguma coisa, mas gozar dela” (TI 124).

Ser eu é um modo pelo qual se realiza concretamente a ruptura da totalidade. A subjetividade inicialmente não é inteligência, entendimento, mas egoísmo e solidão. Na solidão o eu goza da solidão. Ela faz parte da constituição do eu. A solidão não é abandono. Pelo contrário, é uma elevação heróica de ser único e incomparável. “O gozo é a própria produção de um ser que *nasce*, que rompe a eternidade tranqüila da sua existência seminal ou uterina, para se encerrar numa pessoa que, vivendo no mundo, vive em sua casa” (TI 57). A estrutura do eu não é determinada pela reflexão, pelo conhecimento, pela oposição ao outro ou, ainda, pela representação da exterioridade, mas pela abertura ao mundo, cuja relação é de gozo como princípio fundamental para o processo de individuação e de socialização do ser humano. “A vida interior não é consequência de uma instância abstrata ou ideal, não se apreende de imediato como representação”³⁰². Antes de cogitar, o eu é pura sensibilidade.

Cabe, entretanto, fazer aqui uma observação. Não existe nenhuma contradição em afirmar que a razão possa fundar uma sociedade humana; mas, na medida em que todos os seus membros fossem nada mais que razões, essa sociedade se dissiparia, formando uma totalidade, na qual as diferenças jamais se manifestariam. Um sujeito puramente racional nada acrescentaria na relação comunicativa com o outro, seu semelhante. Aliás, para Kant, os juízos morais, ditados pela razão pura prática, enquanto universais e necessários, possuem validade independente da comunicação. Em contrapartida, segundo Levinas, “a *significação não pode ser inventariada na interioridade de um pensamento*.

³⁰² FABRI, Marcelo. *Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 57.

O próprio pensamento insere-se na cultura através do gesto verbal do corpo que o precede e o supera” (HAH 27). Em relação a essa situação, na análise de Levinas, o eu kantiano no *reino dos fins* encontra-se na necessidade de felicidade, uma vez que os seres racionais, enquanto membros, conservam como princípio de individuação tal exigência (TI 124). Malgrado isso, convém lembrar que a felicidade, considerada por Kant, não pode ser o princípio supremo da moralidade. Levinas não se opõe a essa questão. Lembra, porém, que o pluralismo supõe uma alteridade radical do outro que o eu não concebe simplesmente em relação a si, mas que encara a partir do seu egoísmo (TI 126). Sendo assim, o viver se constitui primeiramente na relação com o mundo em que se começa a viver para si.

O modo da primeira relação do eu com o mundo material não é de negatividade, mas de fruição e prazer da vida. Vive-se “...de ar, de luz, de espetáculos, de trabalho, de ideias, de sono, etc.” (TI 112). É através dessa relação com o mundo que o eu começa a constituir seu psiquismo, sua identidade. O mundo é, antes de tudo, alimento e não objeto de representação. O eu, uma vez no mundo, busca viver para si, e sua intencionalidade não é ainda objetivante, possui apenas uma estrutura sensível ligada às coisas como alimentos. O eu vive a partir do alimento e não da representação dele: “Viver de pão não é, pois, nem representar o pão, nem agir sobre ele, nem agir por ele” (TI 114). Os elementos do mundo, enquanto alimento, não possuem face, por isso não são abordáveis, não são meros objetos fixados pelo pensamento. Aquilo que o eu vive não está na sua vida como o representado, que é anterior à representação na eternidade do mesmo ou no presente incondicionado da cogitação (TI 134-5). O mundo é a condição de possibilidade para que o eu se edifique. Trata-se de uma qualidade positiva, mas não como um sistema de referências úteis, visto que a subjeti-

vidade tem a sua origem na independência e na soberania da fruição. “O mundo corresponde a um conjunto de finalidades autônomas que se ignoram. Fruir sem utilidade, em pura perda, gratuitamente, sem remeter para mais nada, em puro desperdício – eis o humano” (TI 141), afirma Levinas.

O mundo, antes de ser um sistema de utilidades, é um conjunto de alimentos (TA 45). Os elementos do mundo, o vestuário, as ideias, o ar, a luz, a casa, etc., não são meros utensílios (*Zeuge*). Essas coisas das quais se vive, no gozo, não se reduzem a um esquema utilitário como, por exemplo, as máquinas, os livros... Aliás, na fruição, o eu não coisifica os elementos. Levinas vai mais longe. Os próprios utensílios, nesse contexto, acabam em gozo. Todo o objeto se oferece à fruição, mesmo quando o eu o maneja como *Zeug*³⁰³. “O manejo e a utilização de ferramentas, o recurso a todo o aparato instrumental de uma vida, quer sirva para fabricar outros instrumentos, quer para tornar acessíveis as coisas, acaba em gozo. Enquanto material ou apetrechos, os objetos de uso corrente se subordinam ao gozo” (TI 14). Aquilo que alimenta o eu, que o mantém vivo, é objeto da sua fruição (alegria de viver). O “viver de... é a dependência que se muda em soberania, em felicidade essencialmente egoísta” (TI 118). A vida é primordialmente felicidade. Nesse contexto, para Levinas, o viver consiste em “gozar” a vida. O egoísmo e a solidão são características do eu que goza das coisas, as quais devem ser compreendidas como momentos indispensáveis para a edificação do eu. A relação de gozo e de felicidade é uma saída do eu que retorna a si para a satisfação das necessidades. O eu está aberto ao

³⁰³ Nesse aspecto, convém registrar, Levinas se opõe a Heidegger que não considera o *Zeug* em termos de fruição. “O utensílio encobriu totalmente o uso e a chegada ao termo – a satisfação. O *Dasein* em Heidegger nunca tem fome. A comida só pode interpretar-se como utensílio num mundo de exploração” (TI 142).

mundo. Nessa abertura o eu alimenta-se e plenifica-se no gozo, mas, no término deste, retorna a si novamente.

“A necessidade abre-se sobre um mundo que é *para mim*, e retorna a si. Mesmo sublime, como necessidade da salvação, ela é ainda nostalgia, mal do retorno. A necessidade é o próprio retorno, a ansiedade do eu por si, egoísmo, forma original da identificação, assimilação do mundo, em vista da coincidência consigo, em vista da felicidade” (HAH 48).

É desse modo que este eu se estrutura como único e incomparável. “O ser humano compraz-se nas suas necessidades, é feliz com as suas necessidades” (TI 118). O gozo é pura gratuidade, sem preocupação, sem interesses. Originalmente, aquém de qualquer sistema teórico-cognoscitivo ou moral, “há um ser cumulado, um cidadão do paraíso” (TI 154). A felicidade nasce a partir do gozo. “O eu que goza não se interessa em controlar e em dominar: antes, se deixa determinar e penetrar, e assim somente transforma o que acolhe”³⁰⁴. O viver de... é uma *relação* de consumo e de nutrição. Essa relação, na qual se procura satisfazer as necessidades, permite ao indivíduo humano tornar-se um *ego*. Na satisfação das necessidades, o caráter estranho do mundo que funda o eu perde a sua alteridade. Na saciedade, o real uma vez assimilado, o vigor, as forças que estavam no ‘outro’, tornam-se as *suas* forças, vem a ser o eu. Ou seja, qualquer satisfação de necessidades é sob algum aspecto alimento. “Pelo trabalho e pela posse, a alteridade dos alimentos entra no Mesmo” (TI 135). A satisfação permite que as coisas passem a fazer parte do próprio eu. O mundo, os elementos, consumidos pelo eu, possibilitam a sua materialização.

Entretanto, o eu não é só matéria. A relação de gozo e felicidade permite um rompimento com a realidade material,

³⁰⁴ SUSIN, *op. cit.*, p. 39.

abrindo um espaço para o surgimento de um outro modo de ser. Na sua obra, *De l'existence à l'existant*, Levinas afirma que “a satisfação não é a permanência no além, mas retorno a si, em um mundo unívoco e presente” (EE 66). Ora, essa possibilidade do retorno é uma abertura para dentro de si, criação de uma interioridade, a individuação do eu. “A felicidade é um princípio de individuação, mas a individuação em si só se concebe a partir do interior, pela interioridade. Na felicidade do gozo se exerce a individuação, a auto-personificação, a substancialização e a independência de si próprio, esquecimento das profundidades infinitas do passado e do instinto que as resume” (TI 157). Veja-se que essa tese levinasiana coloca a felicidade fora da estrutura do Ser. A felicidade provoca uma ruptura com a totalidade. O surgimento da interioridade, a partir do gozo, liga-se com a axiologia e não com a ontologia. O eu torna-se sujeito do ser, “não assumindo o ser, mas gozando da felicidade, pela interiorização do gozo, que é também uma exaltação, um ‘acima do ser’. O ente é ‘autônomo’ em relação ao ser” (TI 124). A felicidade está para além das categorias do ser. O viver de... está ao nível felicidade e, nesse sentido, fora da ontologia. A própria dor e o sofrimento referem-se à alegria de viver, à felicidade. O gozo contém até mesmo a desgraça, o infortúnio. Nesse contexto, a dor não coloca em questão a vida sensível, não é negativa, mantendo-se nos horizontes da felicidade e da necessidade. “A felicidade não é um acidente do ser, pois o ser arrisca-se pela felicidade” (TI 115). Consequentemente, a vida sensível é amada. O alimento não tem melhor sabor do que quando se sente fome. “O sofrimento da necessidade não se apazigua na anorexia, mas na satisfação. A necessidade ama-se, o homem é feliz por ter necessidades. Um ser sem necessidade não seria mais feliz do que um ser necessitado – mas ficaria de fora da felicidade e da infelicidade” (TI 155-6), eis a tese levinasiana.

Se “a necessidade é o primeiro movimento do mesmo” (TI 119), esse movimento não é, nesse momento, um movimento ético, pois o eu não se dá conta, ainda, da existência de um outro, como absolutamente outrem. Na fruição, no mundo do gozo, o eu é absolutamente para si, egoísta e sem referência a outrem. Isso não significa que o eu esteja contra os outros, “mas inteiramente surdo a outrem, fora de toda a comunicação e de toda recusa de comunicar, sem ouvidos, como barriga esfomeada” (TI 142). Na ordem do gozo cada um é *para si*. “*Barriga vazia não tem ouvidos* – diz Levinas – capaz de matar por um pedaço de pão; para si, como o farto que não compreende o esfomeado e que o aborda como filantropo, como se ele fosse um mísero, espécie estranha” (TI 123). O eu, ao entrar em relação com o mundo dos elementos que o satisfazem, mantém uma relação de nutrição, sem envolver nenhum problema de consciência.

“O alimento é a transmutação do outro no Mesmo, que está na essência do gozo: uma energia diferente, reconhecida como outra, reconhecida como sustentando o próprio ato que se dirige para ela, torna-se, no gozo, a minha energia, a minha força, eu. Todo prazer é, nesse sentido, alimentação. [...] *viver de ...* não é uma simples tomada de consciência do que preenche a vida. Esses conteúdos são vividos: alimentam a vida. Vive-se a vida. Viver é como um verbo transitivo em que os conteúdos da vida são os complementos diretos. É o ato de viver os conteúdos da vida é, *ipso facto*, conteúdo da vida” (TI 114).

Sendo assim, a suficiência do gozo marca o egoísmo, a ipseidade do *ego* e do mesmo (TI 123). Em uma obra posterior, Levinas afirma que talvez seja injusto dizer que se vive para comer; do mesmo modo, não é justo atestar que se come para viver, pois a finalidade última do comer está contida no próprio alimento (TA 45). Pelo visto, pode-se dizer: as coisas dadas no mundo não servem apenas como alimento. Elas têm um significado muito mais amplo que não se reduz ao viver para comer ou comer para viver. É

preciso uma busca sincera dos alimentos. “*Viver de alguma coisa* não equivale a beber energia vital em algum lado. A vida não consiste em procurar e em consumir os carburantes fornecidos pela respiração e pelo alimento, mas, se assim se pode dizer, em consumir alimentos terrestres e celestes” (TI 117-8). De qualquer forma, nesse contexto, os alimentos são o que caracteriza a existência no mundo, cuja relação acontece mediante o gozo, como um modo de ser. Por isso, pode-se dizer: “O homem que come é o mais justo dos homens” (EE 67). Não há, *a priori*, um dever (*Sollen*) racional, no sentido kantiano, que possa romper essa estrutura. A originalidade do gozo, a felicidade não sofre qualquer interrupção de imediato. “A moral dos ‘alimentos terrestres’ é a primeira moral. A primeira abnegação. Não a última, mas é necessário passar por ela” (TA 46). Sem essa primeira experiência, em que a subjetividade se ergue e se constitui, não haveria a possibilidade de estabelecer uma relação com outrem, para além das necessidades materiais.

Tal é a originalidade do pensamento de Levinas. “A sensibilidade constitui o próprio egoísmo do eu. *Trata-se do sensiente e não do sentido*. O homem [...] que compara todas as coisas, mas é incomparável, afirma-se no sentir da sensação. A sensação derruba todo o sistema” (TI 53). Antes da consciência, há a sensibilidade que dá acesso ao gozo, precedendo a razão. Não é um eu *transcendental* que determina a subjetividade. O primeiro contato com a realidade acontece via sensibilidade. Esse contato com o mundo, na alegria do viver, implica um envolvimento com toda a estrutura existencial, corporal e espiritual. Ser eu antes de tudo é existir como corpo. “O corpo é uma permanente contestação do privilégio que se atribui à consciência de ‘emprestar sentido’ a todas as coisas” (TI 136). Aqui, a intencionalidade do viver é gozo, e não a maneira da representação, na qual se suspende toda e qualquer exterioridade. Levinas critica

a intencionalidade da consciência *transcendental* e procura resgatar o valor do corpo, como fundamento, sobre o qual a consciência se edifica. Vive-se “na consciência da consciência, mas esta consciência da consciência não é reflexão. Não é saber, mas prazer, o próprio egoísmo da vida” (TI 115). A vida sensível vive-se como gozo. O autor não interpreta o modo da vida em função da objetivação, pois “a sensibilidade não é uma objetivação que se procura” (TI 204). Com isso, se percebe, uma vez mais, o desenvolvimento de sua tese originária, qual seja, “uma fenomenologia da sensação como gozo” (TI 205), um estudo, como também ele mesmo denomina, do que se poderia chamar a sua função *transcendental* que não desemboca necessariamente no objeto, nem na sua especificação qualitativa. O sentido do gozo está aquém do esquema da objetivação e da representação. Antes da própria “cristalização da consciência”, existem os sentidos que não são predeterminados como objetivação.

“Esta cristalização não intervém como a última finalidade do gozo, mas como um momento do seu devir a interpretar em termos de fruição. Em vez de tomar as sensações como conteúdos que devem preencher formas *a priori* da objetividade, é preciso reconhecer-lhes uma função *transcendental sui generis* (e para cada especificidade qualitativa à sua maneira); estruturas formais *a priori* do não-eu não são necessariamente estruturas da objetividade” (TI 204, o grifo é nosso).

A exterioridade, isto é, o mundo exterior, enquanto dado, está à disposição do eu, mas sem se prestar à modelação do *entendimento*³⁰⁵, como o é em Kant. Inicialmente, o contato com a realidade não é intelecção; antes de tudo, o mundo é alimento. “O gozo é uma retirada para si, uma

³⁰⁵ A título de recordação, o entendimento, para Kant, é uma faculdade não-sensível, ou seja, a capacidade de produzir, no próprio sujeito, representações, a espontaneidade do conhecimento (B 75). A ação do entendimento é um fazer construtivo, imanente, que se justifica, na medida em que se ocupa da reflexão e da relação eficaz, objetiva, de um sujeito com o seu objeto.

involução” (TI 123), um movimento de contração e de interiorização, oposto ao da transcendência. O movimento da transcendência não se encontra no mesmo horizonte da articulação da separação. Dito de outro modo, “a transcendência primeira da existência é uma ‘trans-descendência’. E o passo primeiro do pensamento deve ser, em correspondência, um retorno às experiências primeiras, e por isso, uma ‘retro-scendência’, volta à origem mais simples e espontânea”³⁰⁶. Levinas descobre que há uma intencionalidade primeira que precede a consciência, o ato de objetivação. Trata-se de uma intencionalidade inversa ao do pensamento objetivante. A sua existência emerge de um horizonte em que o conhecimento, a consciência, se reduz ao prazer de viver. A primeira verdade é a absorção da exterioridade como alimento, satisfação das necessidades.

Sendo assim, o viver de... possui um modo específico de intencionalidade. “*A gnose do sensível é já gozo*” (TI 155), diz Levinas. Nesse sentido, a sua concepção defronta-se com a concepção kantiana da sensibilidade. Originalmente, a sensibilidade não desempenha o papel de fornecer dados para serem unificados pelo *eu penso* como unidade de apercepção *transcendental*. Para Kant, ela está em função do saber. Enquanto pura receptividade, poder de receber representações (B 754), a sensibilidade recebe passivamente a realidade fenomênica, os dados fornecidos pelos sentidos, para se obter um determinado conhecimento.

A sensibilidade, antes de tudo, é gozo. Inicialmente, ela pertence à ordem do sentimento, da afetividade e não à ordem do pensamento, o que já seria uma busca de sistematização do saber (TI 144). Nesse aspecto, Levinas concorda com Kant, por este ter separado sensibilidade e entendimento, pois tal separação corrobora a sua tese e permite-lhe afirmar que os elementos do mundo suprem as

³⁰⁶ SUSIN, *op. cit.*, p. 34.

necessidades do eu, sem qualquer recurso de ordem imediata à teoria, embora mais tarde isso possa acontecer. O despertar da consciência será um passo posterior.

“A força da filosofia kantiana do sensível consiste igualmente em separar sensibilidade e entendimento, em afirmar, mesmo negativamente, a independência da ‘matéria’ do conhecimento em relação ao poder sintético da representação. Ao postular as coisas em si para evitar o absurdo de aparições, sem que haja nada que apareça, Kant ultrapassa, sem dúvida, a fenomenologia do sensível, mas reconhece ao menos, desse modo, que o sensível é, por si mesmo, uma aparição sem haver nada que apareça” (TI 144).

Entretanto, distanciando-se de Kant, para Levinas a sensibilidade é um ato do gozo e não um momento da representação. Aqui, a intencionalidade, embora o uso desse termo passa ser questionado, não tem o mesmo sentido da representação. Ela se articula a partir do gozo, na permanência e na posse das coisas. O pano de fundo que move essa abordagem deixa claro que a sensação não se situa originalmente no plano da representação, pois ela não tem a clareza e a distinção dos dados fornecidos pelos sentidos. “A sensibilidade não é um conhecimento teórico inferior, ainda que intimamente ligado a estados afetivos: na sua *gnose*, a sensibilidade é gozo, satisfaz-se com o dado, contenta-se” (TI 144). Sendo assim, os dados sensíveis de que a sensibilidade se alimenta respondem a uma tendência, no sentido de satisfazer as necessidades. Aquilo que é insuficiente, para se obter um conhecimento, basta-se em si mesmo. “As qualidades sensíveis não se conhecem, vivem-se: o verde das folhas, o rubro do pôr-do-Sol” (TI 143). Aquilo de que o eu vive não está para ele como o representado. No contato com os elementos não há perguntas e nem respostas; vivem-se sem mediações teórico-cognitivas. O eu, antes de pensar, é pura sensibilidade, confundindo-se com os próprios elementos

da realidade empírica. “Levinas insiste vigorosamente numa sensibilidade que não está em primeiro lugar para o pensamento ou para o conhecimento”³⁰⁷. A ‘exterioridade’ com a qual o eu mantém uma relação, no gozo, é alimento, simples ‘conteúdo’ sem qualquer formalização conceitual. A sua tese procura manter separada a esfera do puro sensível, sem cair no âmbito do saber, o que já seria uma sofisticação, isto é, um outro modo de se relacionar com as coisas.

Pelo dito, percebe-se que Levinas não descreve o eu de modo idealista. O ponto de partida da sua tese é a descrição de uma subjetividade concreta. O processo de individuação acontece via sensibilidade, vivendo da exterioridade. O psiquismo surge na fruição do gozo relacionado ao mundo, tornando-se paradoxalmente dependência-independente do mesmo. O eu, originalmente, está firmado sobre uma exterioridade material. Nessa condição, por um lado, goza do mundo e, por outro, o psiquismo, a interioridade, o mantém em si mesmo – solidão – separado. O eu sai de si em busca dos elementos do mundo para deles desfrutar e viver, mas retorna a si farto e soberano. Essa possibilidade de retorno a si é a abertura do eu para dentro de si, constituindo o psiquismo. Trata-se, aqui, de um movimento, de uma transcendência que vai em direção à exterioridade, sendo identificada como necessidade, no sentido oposto ao ‘desejo metafísico’, ou seja, nesse contexto, ainda não há linguagem, expressão. No entanto, “somente com tal transcendência primordial, mesmo que redutível, é que o eu pode abrir-se para a transcendência irredutível, relacionar-se com o que lhe falta, com o que é maior e que não pode ser abarcado ou ‘consumido’, isto sem diluir-se ou diluir este *infinito* numa totalidade”³⁰⁸. Somente um eu já assegurado

³⁰⁷ *Idem*, p. 40.

³⁰⁸ PELIZZOLI, M. Luiz. “Inter-subjetividade em Husserl e Levinas”. In: *Cadernos da FAFIMC*. Viamão, n. 13, caderno especial/95, p. 31.

pode acolher outrem. Em *Totalité et Infini*, Levinas afirma que “a alteridade, a heterogeneidade radical do Outro, só é possível se o outro é realmente outro em relação a um termo, cuja essência é permanecer no ponto de partida, servir de entrada na relação, ser o Mesmo, não relativa, mas absolutamente. *Um termo só pode permanecer absolutamente no ponto de partida da relação como Eu*” (TI 25). Não há como abordar a alteridade de ‘mãos vazias’, sem ‘economia’. Sendo assim, a socialidade, a relação intersubjetiva não será determinada por uma subjetividade *transcendental* comum a todos, formando assim uma comunidade *a priori* universal em que o eu e o outro fazem parte do mesmo sistema, da totalidade.

Contudo, no ato de constituição como psiquismo e separação, na imediatez do gozo, o eu começa a notar que a felicidade, a plenitude da vida, não está assegurada. Para prevenir-se diante do futuro incerto, busca então uma nova relação com o mundo. Trata-se de uma nova intencionalidade, uma outra forma de contato com a exterioridade e um novo retorno a si.

1.3. A vida econômica

“Ma place au soleil – disait Pascal – le commencement et l’image de l’usurpation de toute la terre”³⁰⁹ (EN 166).

Levinas, na seção sobre “Intériorité et Économie”, de *Totalité et Infini*, reinterpreta o estar-no-mundo como deleite vital de um local de estada e fomento, em uma terra banhada em água, ar e luz³¹⁰. Na edificação do “psiquismo”, ao nível do gozo, ao perceber que o tempo que há de vir é incerto, o eu passa a viver a insegurança, preocupando-se

³⁰⁹ “Meu lugar ao sol – dizia Pascal – eis o começo e a imagem de usurpação de toda a terra”.

³¹⁰ Cf. PEPERZAK, Adriaan T. “Transcendence”. In: *Ethics as First Philosophy. The significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion*. New York/London: Routledge, 1995, p. 188.

com o amanhã. Seguindo o mesmo esquema formal da identificação no gozo, estabelece um outro modo de relação com as coisas. Procura uma nova saída de si, um mover-se, um contato com o mundo exterior e um retorno com importação e conservação como garantia de uma estabilidade para si. Nesse contexto, aparecem “novas categorias existenciais e novas leis no ser”³¹¹. A condição, a partir da qual, após a imediatez do viver de..., o homem faz ‘economia’ – busca para assegurar a estrutura do gozo para o amanhã – é a ‘casa’.

“O Eu que surge de si mesmo, que se abre a partir de dentro, e que tem os primeiros movimentos de vida e de gozo com e na natureza, é um Eu que procura aproveitar aquilo que a natureza traz: o alimento, a luz, o ar, e procura prever até o elemental como estado prévio das coisas; e procura prever até o amanhã. Diante da indeterminação do amanhã e da labilidade do elemental, o Eu traz tudo para um ponto do cosmo, para um ponto na terra, que vai identificar como a sua casa; vai levar tudo para o ponto do mundo, que é a sua casa”³¹².

O homem se localiza no mundo a partir da casa. É através dela que o *Dasein* pode ter apoio no mundo, e não simplesmente estar ‘jogado-no-mundo’. O homem é um ser situado. Isso se verifica, pois “ele não chega ao mundo vindo de um espaço intersidereal no qual já se possuiria e a partir do qual teria, a todo o momento, de recomençar uma arriscada aterrissagem” (TI 162). A casa é uma espaço singular. Ela poderia ser interpretada como um “utensílio” entre os demais, pertencendo a um conjunto de coisas úteis e necessárias à vida humana; no entanto, ocupa um lugar proeminente. “O papel privilegiado da casa não consiste em ser o fim da atividade humana, mas em ser a condição e, nesse sentido, o seu começo” TI 162). Trata-se de um *a priori* que possibilita, a partir daí, desenvolver todo um projeto, perceber o tempo,

³¹¹ SUSIN, *op. cit.*, p. 54.

³¹² PIVATTO, *op. cit.*, p. 55-56.

para permanecer no paraíso do gozo. A casa permite o recolhimento e a possibilidade de fazer representações. “O recolhimento e a representação produzem-se concretamente como *habitação numa morada* ou em uma casa” (TI 161). É a partir da habitação que é possível constituir e organizar o mundo econômico. A casa é uma necessidade para que o homem possa representar a natureza e trabalhá-la. Ela não se situa no mundo objetivo, mas, pelo contrário, é o mundo objetivo que se situa em relação à casa. “A consciência de um mundo é desde então consciência *através* desse mundo” (TI 163). A casa é o ponto de referência, a partir do qual o eu vai em direção à exterioridade do mundo. Sobre ela realiza operações, trabalha, domestica, apodera-se das coisas e as entende. A lei (*vóμος*) da casa (*οικία*), a lei de estar em casa no mundo é constituída por uma combinação de desejos naturais e escolhas racionais.

O homem econômico é, em um primeiro movimento, egoísta. Não é capaz de uma verdadeira transcendência. Aliás, a própria etimologia da palavra *οικονομία* indica uma ordem, uma regularidade de uma totalidade e, também, um conservar-se em casa. Tudo está em função do prolongamento do gozo. A intenção primeira é a aquisição das coisas, o movimento para si, a plenitude do elemental. No entanto, a função original da casa não consiste, simplesmente, em se orientar pela sua arquitetura e em descobrir um lugar para ficar. Estando em uma casa, lugar onde o eu se recolhe, abre-se uma perspectiva para a utopia. É possível estabelecer relações mais profundas.

A casa participa da interioridade do ser humano, onde se vive a vida interior e a intimidade. Lá o ser se identifica, antes mesmo de fazer economia; encontra-se protegido e seguro para a edificação da sua interioridade. O lar é a condição de possibilidade, pois, sem ele, não haveria economia, e tudo acabaria no gozo imediato. O eu

mantém-se no mundo como vindo para ele a partir de um domínio íntimo, de um “em casa” (*d’un chez soi*). A casa oferece um espaço em que o eu vive a sua condição de ser único e separado. Com efeito, essa separação é vivida de um modo diferenciado da separação entendida como gozo. O recolhimento não é fruto do isolamento da casa. Pelo contrário, a subjetividade humana, “o recolhimento, obra da separação, concretiza-se como existência em uma morada, como existência econômica. Pois o eu existe, recolhendo-se, refugia-se empiricamente na casa. O edifício só ganha a significação de morada a partir deste recolhimento” (TI 164). Não é a casa, empiricamente concreta, a condição do recolhimento do lar. A interioridade do recolhimento, embora realizada concretamente através da morada, abre a possibilidade para a edificação da casa real. O mundo latente nasce a partir da morada e não de um pensamento abstrato. O habitar, antes de ser um fato empírico, o condiciona. Isso ocorre, inclusive, com a própria estrutura do fato que se impõe a uma possível contemplação.

Para Levinas, é a partir da casa que o ser rompe com a existência natural, com o mundo do gozo. Ela lhe permite a transição da vibração do gozo à esfera econômica e desta à vida humana. A casa é a condição, a partir da qual a dimensão de interioridade do eu se desenvolve e engrandece. Ela proporciona uma familiaridade, uma intimidade. “A familiaridade é uma realização, uma *en-ergia* da separação. A partir dela, a separação constitui-se como morada e habitação. Existir significa a partir daí morar” (TI 166). O morar é um recolhimento, uma retirada, uma volta a si, que equivale à hospitalidade, à expectativa e ao acolhimento humano.

O começo de uma relação inter-humana, transcendente, com outrem, começa em uma casa. A familiaridade do mundo não se reduz à adaptação, aos hábitos e ganhos, para

que se possa gozar e alimentar. A intimidade, pressuposta na familiaridade, é sempre com alguém. Essa passagem da vida econômica para a vida humana, embora ainda não se trate de uma relação social ou movimento de transcendência ética, revela que o sentido do humano é desde a interioridade do recolhimento. “A interioridade do recolhimento é uma solidão num mundo já humano. O recolhimento refere-se a um acolhimento” (TI 165). A casa da qual se fala não se reduz a uma estrutura formal vazia, sem sentido, sem vida. Ela é aconchego, intimidade e recolhimento. Ora, a condição de possibilidade dessa interioridade e recolhimento é a presença de outrem que se concretiza, para Levinas, no feminino. “A mulher é a condição do recolhimento, da interioridade da casa e da habitação” (TI 166). A alteridade da mulher cria o espaço interior, mesmo que em termos de presença não se realize. Isso porque “nada altera a dimensão da feminilidade que nela permanece aberta, como o próprio acolhimento da morada” (TI 169). Mas, a sua presença inclui todas as possibilidades da relação transcendente com outrem, onde o morar é hospitalidade e acolhimento. Dessa forma, seria superado o primeiro movimento da economia que se caracteriza pelo egoísmo.

Embora a mulher possa ser entendida como alteridade que porta o feminino, ela *está no horizonte do ser*. O feminino possui a característica de ser doçura, “como interioridade que se abre na vastidão do elemental, como um ser que é menos duro, um ser que é amparo, um ser que é paz, onde não há conflito”³¹³. Apesar de Levinas afirmar, em um dos seus artigos publicados na obra *Difficile Liberté*, que o “feminino é o espírito que torna a vida mais humana”³¹⁴ e ter descoberto como um dos pontos cardeais do horizonte

³¹³ *Idem*, p. 56.

³¹⁴ MENESES, M. Mendes. “O Feminino é um Humanismo?” In: *Cadernos da FAFIMC*, Viamão, n. 13, caderno especial/95, p. 83.

em que se coloca a vida interior (TI 169), o seu objetivo é encontrar uma alteridade além do ser em que o feminino e masculino não são diferenciados. O Rosto feminino da casa não é capaz de destituir o eu, visto que a sua presença ainda se encontra no horizonte da economia. A relação que aí se estabelece não é ainda uma relação social, linguagem da transcendência³¹⁵. Tudo ainda está em função do gozo e da necessidade, inclusive o amor a dois.

Contudo, no mundo econômico, no adiantamento do gozo, existem outros níveis mais complexos. Essa complexidade não cabe aqui demonstrar detalhadamente. Cabe apenas ressaltar que o eu inclina-se, na economia, através do cuidado, para a manutenção e consumação do gozo e da felicidade.

“Não surgiu ainda a dimensão ética; trata-se ainda do homem ateu que segue a energia da sua natureza, é o homem biológico, econômico, cheio de dinamismos, de forças vivas espontâneas. Não percebe que é egoísta, não percebe sua responsabilidade para com os outros. Segue o seu psiquismo profundo, é uma irrupção de forças, um princípio de operação, um princípio de ação, um princípio do fazer, do operar sobre a realidade, que, no nível da ciência, é reduzida à objetividade”³¹⁶.

Tudo isso não será interrompido por um dever (*sollen*), fruto da autonomia racional, no sentido kantiano do termo. No entanto, sem moral, o homem se constituiria em uma ameaça para os outros e para mundo. O habitar, a casa, o trabalho, a economia não podem ser compreendidos apenas como dados empíricos, pois, neste caso, gerariam somente o egoísmo e a luta de ‘todos contra todos’. A utopia

³¹⁵ “A relação que, na volúpia, se estabelece entre os amantes, fundamentalmente refratária à universalização, é exatamente o contrário da relação social. Exclui o terceiro, permanece intimidado, solidão a dois, sociedade fechada, o não-público por excelência. O feminino é o outro, refratário à sociedade, membro de uma sociedade a dois, de uma sociedade íntima, de uma sociedade sem linguagem” (TI 297).

³¹⁶ PIVATTO, *op. cit.*, p. 56.

consiste na possibilidade de o eu libertar-se do estado de posse, do gozo, daquilo que o acolhimento da casa instaura. O rompimento vai acontecer, quando a alteridade o colocar em questão com a sua presença, quando destituirá o eu autônomo. Mas, para isso é preciso que o eu encontre um rosto indiscreto de outrem. A epifania do rosto contestará e paralisará a posse. Eis o humano, possível de ser instaurado no mundo econômico, assim como no gozo, na alegria de viver.

1.4. O processo teórico

O ser humano é capaz de representar e teorizar a realidade. A compreensão de si e do mundo é uma aventura mais sofisticada do que aquela dos níveis anteriormente explicitados. A procura de emancipação do eu, do “primado do mesmo” (TI 34), foi anunciada por Sócrates, mais tarde invocada por Kant como ideal do Iluminismo e culminou na ontologia existencial de Heidegger. Tanto a ideia de nada receber de outrem, a não ser o que já esteja no eu, como se, desde toda a eternidade, este eu já possuísse o que lhe vem de fora, quanto a invocação *sapere aude* procuram assegurar a autonomia do sujeito diante da exterioridade. O saber garante a soberania do eu, dá continuidade ao gozo e à felicidade essencialmente egoísta.

Para compreender o modo pelo qual acontece a identificação do eu, agora em um nível mais sofisticado, é preciso ter presente a ideia da intencionalidade da consciência. ideia esta já introduzida pela filosofia clássica, presente em Kant³¹⁷, recuperada por Brentano, no século XIX, e

³¹⁷ Antes mesmo de Husserl retomar essa problemática, qual seja, a da intencionalidade da consciência, a filosofia de Kant, conforme já foi demonstrado na primeira parte deste estudo, supera a noção da relação sujeito-objeto, uma vez que para ele a consciência, enquanto atividade espontânea, está sempre presente ao objeto. Ou seja, a relação com a realidade não é alguma coisa que se intercala entre a consciência e o objeto, mas na relação com o objeto é a própria consciência quem atribui um significado a ele. A rea-

retomada, com papel fundamentalmente gnosiológico, na fenomenologia de Husserl. Sem qualquer pretensão de fazer uma reconstrução histórica da noção de intencionalidade, cabe ressaltar que toda consciência só existe enquanto *consciência de algo*, ou seja, visa sempre alguma coisa. Perceber é sempre perceber algo. O mesmo processo acontece nas outras operações da consciência. Essa é a sua essência. Tudo o que é visado pelo sujeito é correlativo à intencionalidade da consciência. Essa constituição da consciência é *Sinngebung* (doação de sentido). É a partir dessa doação de sentido que se fundamenta toda a objetividade do saber. “A transcendência do objeto é exatamente o que ela é conforme o sentido íntimo do pensamento que visa o objeto” (EDE 50). Nesse sentido, toda a exterioridade é imanente ao pensamento. Este, no saber, não é capaz de uma verdadeira transcendência. Tudo se reduz à imanência, à intencionalidade do sujeito do conhecimento.

A estrutura intencional da consciência se caracteriza pela representação ou então é fundada sobre a mesma³¹⁸. A representação ocupa um lugar privilegiado na obra da intencionalidade. Levinas define a representação como uma determinação do outro pelo mesmo, sem que o mesmo se determine pelo outro. Essa definição exclui a representação das relações recíprocas, cujos termos se tocam e se limitam. Representar o que o eu vive equivale a permanecer exterior aos elementos em que se está mergulhado. “Toda a representação se deixa essencialmente interpretar como constituição transcendental” (TI 27), ou seja, aquilo que o eu possui não é a realidade *em si*, mas o fenômeno da mesma.

lidade exterior se presta à modelação do entendimento humano. A sua conformação é obra do sujeito do conhecimento, de quem depende por ser representação.

³¹⁸ “A tese segundo a qual toda a intencionalidade é uma representação ou fundada em uma representação domina as *Logische Untersuchungen* e aparece sempre como uma obsessão em toda a obra ulterior a Husserl” (TI 127).

Através do saber, o eu se apropria da realidade exterior e a representa via conceitos ou significações.

A consciência nunca é vazia, sempre intenciona algo. Por outro lado, também não é um simples agregado de fatos psíquicos, nem uma mera faculdade receptiva. A consciência é uma atividade intencional. Perceber é visar um objeto. Não se trata, aqui, de reproduzir uma cópia fiel do mesmo na mente. Toda e qualquer aparição de um objeto é sempre a medida do eu, da sua consciência. “A intencionalidade é como um foco de luz da consciência, um raio do eu, no qual resplandece o objeto e aparece à consciência ‘na colocação da luz’, estruturando-se com a luz”³¹⁹. Conforme a fenomenologia husserliana, toda a realidade representada se reduz a *noemas*. *Noemas* são os objetos constituídos pela atividade da consciência³²⁰. A consciência realiza atos tais como, por exemplo, o perceber, o imaginar, o pensar, o refletir, e visa conteúdos ou significações, isto é, o percebido, o imaginado, o pensado, o refletido. Nada escapa ao domínio do pensamento. O sentido da realidade exterior passa pela consciência. A relação que se estabelece é sempre intencional. O processo dialético não é levado em conta. É o eu quem atribui um sentido à exterioridade que permanece sempre neutra. O eu possui uma superioridade diante da realidade, conhece e identifica todas as coisas. Procura atribuir sentido a tudo o que manifesta a sua consciência. Em suma,

³¹⁹ SUSIN, *op. cit.*, p. 81.

³²⁰ Na terminologia de Husserl, *noema* é o aspecto objetivo da experiência vivida. Trata-se do objeto considerado pela reflexão em seus diversos modos de ser dado, como, por exemplo, o percebido, o recordado, o imaginado. O *noema* difere do próprio objeto que é a coisa. O objeto da percepção da árvore é a árvore, mas o *noema* desta percepção é o complexo dos predicados e dos modos de ser dados pela experiência, tal como a árvore verde, iluminada, percebida, lembrada, etc. *Noema* é o *sentido* que a coisa recebe no domínio *transcendental* da consciência intencional (cf. *Ideen*, I, § 88). Já a *noese* é o aspecto subjetivo da experiência vivida, constituído por todos os atos de compreensão que visam afirmar o objeto, como o perceber, o lembrar, o imaginar, etc. (cf. *Ideen*, I, § 92).

“o eu é a identificação por excelência, a origem mesma do fenômeno da identidade” (EDE 187). Isso significa que o eu é independente diante da realidade exterior, permanecendo sempre o mesmo diante da multiplicidade das coisas.

Para Levinas, a representação é um movimento que pode ser caracterizado de ‘apropriação’. “O eu-no-mundo, ao mesmo tempo que tende em direção às coisas, se apropria e se retira livremente delas”³²¹. O eu se apropria do outro, sem ser determinado por ele e, no retorno a si, o reduz ao conteúdo pensado, portanto ao mesmo. “Toda a anterioridade do dado se reduz à instantaneidade do pensamento e surge no presente simultâneo a ele. Assim ela apanha um sentido” (TI 133). Essa é a forma de reabilitar o passado, tornando-o presente, na instantaneidade do pensamento. “A representação é puro presente. A posição de um puro presente sem ligação, mesmo tangencial com o tempo, é a maravilha da representação. Vazio do tempo que se interpreta como eternidade” (TI 131). É assim que prevalece a soberania da identidade do eu. O pensamento reduz toda a realidade exterior à sua medida, nada o desperta, pois não há novidade. Presentificar na forma de representação é atrelar a exterioridade às estruturas cognitivas do eu.

A representação não comporta de forma alguma a passividade. Ao contrário, “a representação é espontaneidade pura, embora aquém de toda atividade. De maneira que a exterioridade do objeto representado aparece à reflexão como o sentido que o sujeito representante empresta a um objeto, ele próprio redutível a uma obra de pensamento” (TI 130). Nada foge à estrutura formal da consciência, inclusive o tempo. Aliás, “ter consciência é precisamente ter um tempo” (TI 179). A consciência representativa absorve a diversidade temporal em um tempo comum, isto é, reúne todo tempo na presença da representação. Em seu artigo

³²¹ SUSIN, *op. cit.*, p. 81

Herméneutique et au-delà, Levinas afirma que “o tempo da consciência se presta à representação, é a sincronia mais forte que a diacronia” (DVI 161). Essa conversão do tempo da consciência é o tempo da sincronia. Não há espaço para a diacronia e para a manifestação da transcendência. “A representação conduz todo outro tempo à presença, ao tempo do ego”³²². Em suma, o presente é a sincronização da diacronia.

Tudo isso revela o poder que o eu tem de transformar o passado em presente via representação conceitual. O presente assegura a soberania do eu, a sua identidade. “A identidade do presente, como identidade do eu, não supõe a identidade de um termo lógico. O ‘presente’ e o ‘eu’ são o movimento da referência a si que constitui a identidade” (EE 136). A identidade é um modo de existir, não uma relação consigo mesma, mas um estar encadeado a si mesma, como necessidade de se ocupar de si (TA 36). O eu vive “plugado” a si, constitui a sua identidade, a sua própria temporalidade, firmando-se no presente. Isso significa que o eu é a origem de todo processo de identificação. O movimento do eu é uma saída com retorno garantido. Esse retorno garante a solidão e a unicidade do eu. A solidão permite o domínio do existente sobre o existir. Na medida em que o eu não se afasta de si, da sua unicidade, a sua consciência lhe dá a certeza de que é um eu, o mesmo. A identidade é um modo pelo qual se realiza a mesmidade. Trata-se de um acontecimento mesmo da existência, a perseverança no em si e no para si. Sendo assim, toda realidade exterior se submete à intencionalidade do eu e aos seus mecanismos de representação. Isso é a presentificação da diversidade temporal, sincronização por excelência.

³²² PELIZZOLI, M. Luiz. *A relação ao Outro em Husserl e Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994, p. 59, em nota.

Para Levinas, o recurso à teoria, ao conhecimento, seguido pela tradição ocidental, salvo algumas exceções, sempre foi uma tentativa de reduzir o outro ao mesmo. Em uma de suas conferências, ao tratar da *Inteligibilidade do Transcendente*, afirma que, “enquanto saber, o pensamento é o momento pelo qual uma exterioridade se reencontra no interior de uma consciência que não pára de se identificar, sem necessitar recorrer para tal a nenhum signo distinto, e é Eu: o Mesmo” (TRI 274). Na relação teórica, não há espaço para a transcendência, tudo se reduz à imanência. A procura da adequação não permite que o novo, o diferente, se manifeste. O outro, reduzido ao mesmo, já não é mais um outro enquanto tal. A síntese operada pelo *eu penso*, como unidade de *apercepção transcendental*, no sentido kantiano do termo, engloba o pensável na sua totalidade e constitui a autonomia do saber. Este basta-se a si mesmo e se congrega na unidade sistemática à qual se presta a consciência de um *ego cogito* (TRI 275). Na ânsia de explicitar e abarcar todas as coisas, na relação teórica o eu se desinteressa pelo outro enquanto absolutamente outrem, o que poderia convir ao humano. “A unidade do *eu penso* é a forma última do espírito como saber. E a essa unidade do *eu penso* todas as coisas são reconduzidas a constituírem um sistema. O sistema do inteligível é, ao final das contas, uma consciência de si” (CNI 144). Inteligível é somente aquilo que a esfera da interioridade da consciência e o horizonte do ser abrangem. Na relação teórica, o eu, o único princípio fundamental, é critério de verdade. É ele quem subjugava toda e qualquer alteridade ao seu esquema cognoscitivo. Ou seja, através do processo de identificação, reintegra toda a exterioridade ao *eu penso* como unidade de *apercepção transcendental*. Tudo se resolve no horizonte da consciência intencional. Portanto, o outro é sempre esquecido e expatriado de sua alteridade.

O saber e a teoria significam e podem realizar-se, de duas formas. Isto é, seguem dois caminhos: o ontológico e ou o metafísico³²³. No encaminhamento ontológico a teoria significa a inteligibilidade (*logos*) do ser. Trata-se de “uma maneira de abordar o ser conhecido na qual a sua alteridade, em relação ao ser cognoscente, se desvanece” (TI 32). O eu é movido pelo desejo de conhecer, impulsionado pela liberdade, mas não respeita o ser conhecido. Aqui, a liberdade, introduzida pelo Cristianismo, é entendida como poder de conhecer. A inteligência tem um poder, tem liberdade e, com isso, domina toda e qualquer exterioridade. Extrai uma ideia, um conceito, do objeto conhecido.

No entanto, o processo pelo qual acontece a privação da alteridade do outro é através da neutralização. O outro passa a ser nada mais que conceito pensado. A isto Levinas chama de terceiro termo ou ‘termo neutro’ (TI 30). O ‘termo neutro’ é o processo do conhecimento, no qual nada significa por si mesmo. É a consciência que ilumina a realidade exterior. O sujeito vai e volta enriquecido. A individualidade, a alteridade não existe, é um neutro, um conceito e não um *alter*. Caso ele tenha necessidade, não importa, nada é levado em conta. Levinas chama de ‘sensação’ a relação limite na qual sujeito-objeto se reúnem. Nela se confundem a “qualidade objetiva e a afecção subjetiva” (TI 30). Portanto, a neutralidade, consequência do ‘*logos*’, abstrai o outro, conceitua, aborda, formando uma totalidade. No vai e vem não há respeito pela alteridade do outro. A verdade, então, ao invés de reconciliar as pessoas, existe de forma anônima e inumana.

³²³ A relação teórica, seguindo o esquema metafísico, tem uma preocupação crítica contra o dogmático e o arbitrário. Neste caso, o ser que conhece respeita o conhecido, deixa o conhecido manifestar-se, respeitando a sua alteridade (cf. TI 32). O processo crítico questiona a liberdade do exercício ontológico, indo para além da ontologia e da relação teórica. Mas, não é esse o caminho seguido pela tradição filosófica do Ocidente. Mais adiante, no item *A relação metafísica* será retomada esta questão.

“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. Esta é a definição da liberdade: manter-se contra o outro, apesar de toda a relação com o outro, assegurar a autarquia de um eu. A tematização e a conceituação, aliás inseparáveis, não são a paz com o Outro, mas supressão ou posse do Outro. A posse afirma efetivamente o Outro, mas no seio de uma negação da sua independência. ‘Eu penso’ redonda em ‘eu posso’ – a uma apropriação daquilo que é, em uma extrapolação da realidade. A ontologia, como filosofia primeira, é uma filosofia do poder” (TI 37).

Para Levinas, a ontologia reconduz o outro ao mesmo, promove a liberdade que está presente no processo de identificação do eu. Nesse processo, o eu assimila o outro teoricamente. A relação intersubjetiva, sob o ponto de vista teórico, é determinada pela objetividade, através da intervenção de um termo médio e neutro, assegurando a inteligência do ser (TI 34). Tal foi o caminho do Ocidente: uma redução de toda a alteridade à mesmidade³²⁴. “O conhecimento foi sempre interpretado como assimilação. Mesmo as descobertas mais surpreendentes acabam por ser absorvidas, contidas, com tudo isso que há de *apreender no compreender*” (EI 61-2). O eu autônomo sempre determinou as regras do jogo, especialmente a partir da modernidade. A capacidade de objetivação e de universalização do conhecimento teórico, assim como a determinação dos princípios morais, encontram-se na estrutura da sua subjetividade. Essa filosofia, resultado de uma atividade peculiar à tradição grega, “tornou-se como que a *forma mentis* comum da

³²⁴ Mister se faz lembrar que a problemática central da filosofia ocidental sempre esteve voltada para a discussão da relação ‘consciência-mundo’. Tendo em vista a importância dispensada a esse tema, o problema da alteridade ficou em segundo plano. Embora as reflexões sobre a existência histórica do homem indiquem a necessidade intelectual de conceder um motivo suficiente para a real convivência com outros seres humanos, as concepções histórico-filosóficas apontam que esse não é o tema básico e permanente da filosofia.

inteligência ocidental”³²⁵ forma esta que segue perseguindo o modelo no qual se cumpre a determinação do outro pelo mesmo.

Tudo é esclarecido e modelado pela consciência. A inteligibilidade do eu ilumina e identifica a realidade exterior. Na relação intersubjetiva, o outro é tematizado a partir do horizonte de compreensão do eu e, de acordo com ele, é objetivado. “Conhecer equivale a captar o ser a partir de nada ou a reduzi-lo a nada, arrebatando-lhe a sua alteridade” (TI 34). O saber é, na verdade, uma imanência. Nesse contexto, não há ruptura do isolamento do ser no saber (EI 58). O conhecimento é, por essência, uma relação com aquilo que se iguala e engloba, com aquilo, cuja alteridade se suspende, com aquilo que se torna imanente, porque está à medida, à escala do mesmo. O saber é sempre uma adequação entre o pensamento e o que ele pensa, é solidão. Há no conhecimento uma impossibilidade de sair de si (EI 61). Essa é forma pela qual o outro se reduz ao mesmo.

Como se pode observar, todas essas atitudes, a busca da vida feliz no mundo do gozo, da economia, da produção teórica, são visadas pelo eu em virtude de sua própria satisfação. No entanto, esses modos, embora necessários para a sua constituição como ser único e separado, podem ser conduzidos para além das necessidades em que o gozo, a economia e o saber não serão a última palavra. Ao contrário, o eu se reduziria a animal racional, faminto, egoísta e soberano em que tudo lhe seria permitido. Na busca da identificação, excluída toda exterioridade, a consciência não teria limites e problemas, ou seja, a interioridade se satisfaria no gozo, seria capaz de sacrificar os outros em favor de sua felicidade e do seu reconhecimento. Nesse sentido, a economia, sem problemas de consciência, deixaria o outro

³²⁵ Cf. PIVATTO, “A ética de Levinas e o sentido do humano”. In: *Veritas*, Porto Alegre, n. 147, v. 37, set/92, p. 326.

nu, 'descamisado'. Do mesmo modo, o saber como uma forma de satisfação do eu, munido de recursos intelectuais, objetivaria o outro, formando a totalidade. Nesse sentido, Levinas pergunta-se: "A intencionalidade é o único modo de 'doação de sentido'? O significativo é ele sempre correlativo de uma tematização e de uma representação?" (EN 145). A intencionalidade, em que o pensamento permanece *adequação* ao objeto, define a consciência em seu nível fundamental?

O saber, a economia, as atitudes descritas acima, não são ainda algo que plenifica o homem. Essas posturas não são movimentos éticos. O saber e a razão humana, mesmo libertando o homem dos mitos e da sua menoridade, são insuficientes para garantir a paz entre os homens. O saber, mais sofisticado que os níveis anteriores, é uma busca de si, posse e excesso de ser e de felicidade. Contudo, é preciso uma alternativa que garanta a sociabilidade estável em que nenhum dos envolvidos anule a sua individualidade. Para Levinas, a relação intersubjetiva não deverá ter a estrutura até então descrita, e não poderá estar centrada no eu. Ela virá de fora do mundo do eu, de um outro tempo, rompendo com a subjetividade desse eu que será escolhido como ser responsável pelo outro, superando assim a idolatria natural de si mesmo.

Segundo Levinas, é preciso reverter o esquema da tradição filosófica ocidental: o *ser* antes do *ente*, a ontologia antes da metafísica (TI 38). Tudo isso é a liberdade antes da justiça. Ou seja, o saber é um movimento dentro do eu que não leva em conta a alteridade. Não tem nenhuma obrigação em relação ao outro.

"É preciso inverter os termos. Para a tradição filosófica, os *conflitos* entre o Mesmo e o Outro resolvem-se pela teoria na qual o Outro se reduz ao Mesmo ou, concretamente, pela comunidade do Estado em que sob o poder

anônimo, ainda que inteligível, o Eu reencontra a guerra na opressão tirânica que sofre através da totalidade. A ética, na qual o Mesmo tem em conta o irreduzível Outrem, dependeria da opinião” (TI 38).

A inversão vai acontecer, a partir de uma relação do tipo não-violenta, isto é, ética e na qual a linguagem e a bondade terão seu lugar garantido, relação esta em que o eu, ao dirigir-se ao exterior, não abarcará o outro, formando a totalidade. “O social está para além da ontologia” (EI 58), afirma Levinas. A sociabilidade não pode ter a mesma estrutura do conhecimento. Sendo assim, o processo crítico questionará a liberdade do exercício ontológico e a conduzirá para longe da relação teórica. Na crítica, o outro vai colocar em questão o eu. O questionamento não virá da espontaneidade da consciência transcendental, mas do outro. Este impugnará pela sua presença e exigirá uma resposta, a qual se traduzirá em respeito e responsabilidade. O outro destituirá o eu autônomo e monológico, fonte de todo o sentido.

Levinas vai demonstrar como é possível ao indivíduo, que se produz como egoísmo, entrar em contato com o outro, sem privá-lo de sua alteridade. A ‘relação metafísica’, conforme sua denominação, romperá com esse processo. A socialidade será uma maneira de sair do ser, sem ser pelo conhecimento (EI 62). Levinas buscará superar a noção de intencionalidade, sua meta consistirá em descobrir um lugar onde o intencional se faz ética³²⁶. A tarefa fundamental será descrever uma relação com o outro, sem que tudo se reduza à intencionalidade da consciência monológica. “A ‘doação de sentido’ não virá primordialmente das estruturas inten-

³²⁶ “Nous appelons éthique une relation entre des termes où l’un et l’autre ne sont unis ni par une synthèse de l’entendement ni par la relation de sujet à objet et où cependant l’un pèse ou importe ou est signifiant à l’autre, où ils sont liés par une intrigue que le savoir ne saurait ni épuiser ni démêler” (EDE 225 nota 1).

cionais do *ego cogito*, mas a partir da experiência primeira e mais humana, já no nível do desejo metafísico superando a necessidade – que é a relação social com outrem como Rostó³²⁷. Sobre o outro o eu não poderá exercer um poder, mesmo que disponha dele. O outro enquanto metafísico escapará de toda e qualquer alçada do eu. Sua alteridade é anterior a toda e qualquer iniciativa, é *a priori*. Não há soma, adição ou qualquer forma de qualificação. Nesse sentido, antes de explicitar no que consiste e a forma pela qual se processa a relação metafísica, movida pelo desejo, mister se faz introduzir nessa discussão a ideia do infinito. Essa ideia, limite da filosofia cartesiana, possui uma estrutura formal, na qual o conteúdo extrapola a própria forma, contendo mais do que se pode conter e, por isso, torna impossível a redução do outro ao mesmo.

³²⁷ PELIZZOLI, *op. cit.*, p. 58.

A DESTRASCENDENTALIZAÇÃO DO EU

“Posséder l'idée de l'infini, c'est déjà avoir accueilli Autrui”³²⁸ (TI 94).

2.1. A ideia do infinito

Em *Totalité et Infini*, Levinas contesta a ideia ou a convicção filosófica de que a objetivação é a última relação da transcendência, de que outrem pode ser objetivamente conhecido, ainda que sua liberdade devesse decepcionar a ‘nostalgia’ do saber. O seu esforço consiste em encontrar um espaço para uma relação na qual cada ser possa manter-se separado, ou seja, uma relação com o exterior, com o outro, sem que essa exterioridade se integre no mesmo (EDE 172). Objetividade e transcendência não se equivalem. A ética precede a ontologia. Isso não significa que o outro escapa para sempre ao saber, “mas não há qualquer sentido em falar aqui de conhecimento ou de ignorância, pois a justiça, a transcendência, por ser excelência e condição do saber, não é, como se desejaria, uma *noese* correlativa de um *noema*” (TI 89). A relação ética não é uma intencionalidade à qual o eu *transcendental* confere uma significação. Ora, o que impede a totalização, sem qualquer possibilidade de integrar a relação do mesmo com o outro num todo, é uma “situação anunciada por Descartes, em que o *eu penso* mantém com o infinito, que ele não pode de modo algum conter e do qual está separado, uma relação chamada *ideia do Infinito*” (TI 40). É a partir do infinito que se percebe o modo pelo qual a consciência monológica, fonte de todo o sentido, é destituída do seu poder de autonomia.

A ideia do infinito’ é uma categoria estritamente filosófica. Não há aqui qualquer conotação onto-teológica ou

³²⁸ “Possuir a ideia do infinito é já ter acolhido outrem”.

cosmológica. Levinas retoma a estrutura formal descrita por Descartes: “É a análise cartesiana da ideia do infinito que, de modo especial, delinea uma estrutura da qual nós desejamos reter, porém, unicamente o *desenho formal*” (EDE 171). Com efeito, em que consiste essa estrutura da qual Levinas se serve para a sua análise e aplicação no âmbito da relação social, uma vez que a ideia do infinito possibilita o respeito à transcendência?

Descartes desenvolve toda a sua filosofia, a partir da certeza indubitável do *cogito*. O eu que pensa, duvida, conhece, ama, odeia, imagina, descobre a presença de algo que ultrapassa seus limites, a sua finitude. Pois, como seria possível a um sujeito, que é imperfeito, conhecer, duvidar, desejar, se não tivesse em si nenhuma ideia de um ser mais perfeito que o seu, em relação ao qual conheceria os seus defeitos, os limites de sua natureza?³²⁹ Nesse sentido, a ideia do infinito aparece como uma exigência do *eu penso*, desempenhando um papel fundamental em toda a sua filosofia. O *cogito* possui um ponto de apoio fora de si mesmo, na ideia do infinito, a qual o sujeito encontra em si, como algo necessário, pois, sem ela, seria incapaz de perceber sua própria finitude. “Há no *cogito* cartesiano, certeza primeira, uma parada arbitrária, que não se justifica por ela mesma” (TI 93). A ideia do infinito está presente no sujeito desde o começo. O eu pensante percebe que há mais realidade na substância infinita do que na substância finita e, portanto, tem, de alguma maneira, primeiramente em si a noção de infinito que a do finito, isto é, de Deus que de si mesmo³³⁰.

O ‘eu’, ao notar que não funda a si mesmo, ao compreender a sua finitude, via intuição, percebe a existência de algo infinitamente superior, para além de si. “O eu finito descobre em si a ideia de Infinito, a ideia do Perfeito. Como

³²⁹ Cf. DESCARTES, *Méditations Métaphysiques*. Troisième Méditation, § 23.

³³⁰ *Idem*.

é possível isso? Como é que o eu, finito, pode ter a ideia do Infinito? O mais não pode vir do menos, o efeito não pode ser superior à causa, o perfeito não pode vir do imperfeito”³³¹. Nesse caso, é preciso explicar como o agente racional adquiriu tal ideia, uma vez que o imperfeito não pode gerar algo perfeito. A ideia do infinito não é um resultado de um processo dedutivo. Também não provém dos sentidos. Não é uma pura produção ou ficção do espírito; pois não está em seu poder diminuir-lhe ou acrescentar-lhe coisa alguma. Por conseguinte, não resta outra coisa a dizer senão que ela nasceu e foi produzida desde o momento em que o eu foi criado. O finito não poderia ter uma ideia do infinito, se esta não lhe tivesse sido dada. Foi Deus quem colocou essa ideia ao criá-lo³³². “O *cogito* apóia-se, em Descartes, sobre o outro que é Deus e que pôs na alma a ideia do infinito, que lhe ensinara, sem suscitar simplesmente, como o mestre platônico, a reminiscência de antigas visões” (TI 85), comenta Levinas. A ideia do infinito não provém da atividade da consciência, vem de fora.

A ideia do infinito não pode adquirir uma característica meramente negativa. Nesse sentido, “o primado cartesiano da ideia do perfeito, em relação à ideia do imperfeito, conserva assim todo o seu valor. A ideia do perfeito e do infinito não se reduz à negação do imperfeito. A negatividade é incapaz de transcendência” (TI 31). O infinito não pode ser definido a partir do finito, ou seja, ele não aparece da própria negação do finito.

“O *in* do infinito não é um *não* qualquer: a sua negação é a subjetividade do sujeito por detrás da intencionalidade. A diferença do Infinito e do finito é uma não-indiferença do Infinito para com o finito e o segredo da subjetividade. A figura do Infinito-posto-em-mim [...], significaria que o não-poder-compreender-o-Infinito-pelo-pensa-

³³¹ PIVATTO, “A nova proposta ética de Emmanuel Levinas”, p. 57-58.

³³² Cf. DESCARTES, *op. cit.*, § 39.

mento é uma relação positiva, de alguma maneira, com este pensamento” (DVI 108).

O infinito não pode ser reduzido à negação do finito porque a negação das imperfeições não é suficiente para a concepção do outro como absolutamente outrem, isto é, como alteridade. A origem da ideia do infinito não reside na subjetividade, mas na ideia do infinito. Nesse aspecto, a ideia do infinito, como queria Descartes, é uma “*verdadeira ideia*” e não somente o que o eu concebe “pela negação do que é finito” (DVI 106, em nota). A ideia do infinito não parte do eu, nem de uma necessidade ou nostalgia do pensamento. Ao contrário, parte do pensado e não do sujeito que pensa. “A ideia do infinito *revela-se*, no sentido forte do termo” (TI 56). Ela vem da exterioridade. Em Descartes, “trata-se de ideia inata, posta no homem com o seu estatuto de criatura pelo criador, enquanto em Levinas é visita e irrupção do outro homem”³³³. Ela não é produto de uma atividade cognitiva e, por isso, está fora do alcance teórico, diferenciando-se de todo e qualquer conteúdo da consciência, que é sempre apreensão ou representação; não é objeto de conhecimento, excede a capacidade intelectual do sujeito cognoscente. A ideia do infinito não se ajusta ao pensamento, pois consiste em pensar mais do que se pensa. O sujeito pensante mantém uma relação com algo mais perfeito e que o ultrapassa, algo que não pode ser contido pelo pensamento e do qual está separado.

“A ideia do infinito tem de excepcional o fato de o seu *ideatum* ultrapassar a sua ideia [...]. Importa sublinhar que a transcendência do Infinito em relação ao eu que dele está separado e que o pensa, mede, se assim se pode dizer, a sua própria infinitude. A distância que separa o *ideatum* e a ideia constitui aqui o conteúdo do próprio *ideatum*. O infinito é próprio de um ser transcendente enquanto transcendente, o infinito é o absolutamente outro. O transcendente é o único *ideatum* do qual pode

³³³ SUSIN, *op. cit.*, p. 225.

apenas haver uma ideia em nós; ele está infinitamente afastado da sua ideia – quer dizer, exterior – porque é infinito” (TI 41).

Há uma distância irreduzível que separa a ideia do *ideatum*. Essa diferença infinita não pode ser assimilada à esfera intencional do *ego cogito*. A ideia do infinito não é um conceito. “A intencionalidade que anima a ideia do infinito não se compara com qualquer outra: ela visa aquilo que não pode abraçar e, nesse sentido, precisamente, o infinito” (EDE 172). A ideia do infinito excede a capacidade de representação. Essa ideia não é *objeto* do pensamento, mas o *conteúdo* que extrapola a concepção que se possa ter. Trata-se de um transbordamento de uma ideia adequada pelo pensamento. “O infinito é a desmedida entre a ideia e o *ideatum*; é a própria transcendência e, por isso, não é comparável à transcendência do objeto”³³⁴. O eu que possui a ideia do infinito mantém uma relação com o que o transcende.

A ideia do infinito não permite que o eu e o outro possam ser reduzidos à mesma totalidade conceitual, a qual poderia englobá-los. Não importa que essa totalidade conceitual proceda do eu, do outro ou de um terceiro. A diferença, isto é, a separação entre o mesmo e o outro é de fato irreduzível, uma distância infinita que nenhuma definição ou categorização gnosiológica consegue desfazer. É como o *númeno*, na filosofia kantiana. No entanto, tal ideia incomensurável não significa simplesmente que o eu seja incapaz de compreender ou apreender conceitualmente o outro, mas que o outro não se deixa integrar ao mesmo sistema do eu. “Ora, a ideia do infinito é a própria transcendência, o transbordamento de uma ideia adequada. Se a totalidade não pode constituir-se é porque o infinito não

³³⁴ NUNES, Etelvina P. L. *O Outro e o Rosto*. Problemas da Alteridade em Emmanuel Levinas. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia da UCP, 1993, p. 26.

se deixa abarcar. Não é a insuficiência do eu que impede a totalização, mas o infinito de outrem” (TI 78). O outro é transcendente ao eu. A transcendência significa que a relação de alteridade vai ou vem de um mais além do que é dado nela. Trata-se de “uma relação em que os termos se ‘absolvem’, são independentes, sem romper a trama relacional”³³⁵. O outro, como absolutamente outrem, “é uma transcendência anterior a toda a razão ou ao universal, porque é, precisamente, a fonte de toda a racionalidade e de toda a universalidade”³³⁶. Trata-se, aqui, de uma nova *revolução copernicana* em que a objetividade passa a não ser mais constituída unicamente pelo *eu penso* como *unidade de apercepção*, no sentido kantiano, até porque o infinito não se apresenta a um pensamento *transcendental*, nem mesmo à atividade sensorial, mas em outrem, diz Levinas (TI 227). Sendo assim, provoca uma irrupção no pensamento do eu, sem nenhuma *Sinnggebung a priori* que possa aparecer, e isso faz com que seja destituído de sua soberania e se instaure um novo sentido.

Veja-se que a não-constituição da ideia do infinito pelo sujeito, em Descartes, permite uma abertura à exterioridade. A referência do finito ao infinito não resulta na tematização de um objeto. Nesse sentido, Levinas se opõe a Kant, Husserl e Heidegger. Em Kant, o infinito põe-se como um ideal da razão, projetando para um além, como acréscimo, mas sempre aludindo ao finito. O problema é que nessa projeção não acontece uma verdadeira transcendência. Não ocorre uma relação concreta, sem qualquer tipo de mediação, entre finito e infinito. O finito não se concebe em relação ao infinito. Este não se relaciona com a experiência, mesmo porque não surge da consciência da finitude e, por

³³⁵ PIVATTO, *op. cit.*, p. 58.

³³⁶ GUILLOT, Daniel E. *Introdução à tradução espanhola de Totalité et Infini*, p. 25.

isso, tem a necessidade do finito, no sentido de querer ampliá-lo infinitamente, o que acaba por reduzir o outro ao mesmo. Nesse aspecto, Kant seria um pensador da finitude e precursor de Heidegger. “A finitude kantiana descreve-se positivamente pela sensibilidade, tal como a finitude heideggeriana pelo ser-para-a-morte. Este infinito que se refere ao finito assinala o ponto mais anticartesiano da filosofia kantiana, tal como, mais tarde, da filosofia heideggeriana” (TI 214). Heidegger também pode ser visto como um filósofo da finitude, na medida em que a consciência do finito não se origina no sujeito através da ideia do infinito. Para ele, a finitude da existência funda a transcendência do *Dasein* com respeito a si mesmo. Nesse caso, a finitude passa a ser, não uma simples determinação do sujeito, mas se converte no princípio fundamental da subjetividade do sujeito³³⁷. Em Husserl, o *cogito* também não tem nenhum apoio fora de si mesmo: “Se Husserl vê no *cogito* uma subjetividade sem nenhum apoio fora dela, ele constitui a própria ideia do infinito e se a dá como objeto” (TI 232). Com isso, a objetividade passa a ser sempre constituída por um pensamento monológico, pelo próprio sujeito *transcendental*. Levinas, ao analisar como a ideia do infinito foi concebida pela tradição filosófica, constata que Hegel retorna a Descartes, ao reafirmar a positividade do infinito. No entanto, omite toda a multiplicidade, isto é, põe o infinito como a exclusão do outro como absolutamente outrem. Na medida em que o infinito engloba todas as relações, torna-se um mau infinito, negando a sua infinitude. Por isso, é preciso retornar novamente à noção cartesiana do infinito, retendo a sua estrutura formal.

A ideia do infinito expressa a impossibilidade de encontrar um termo neutro, isto é, um conceito pensado, que

³³⁷ Cf. LEVINAS, Emmanuel. “Martin Heidegger et l’ontologie”. In: *Revue Philosophique de la France et de l’étranger*. CXIII, 1932, p. 408.

possa destruir a alteridade do outro. Levinas constata que “a noção cartesiana da ideia do Infinito designa uma relação com um ser que conserva a sua exterioridade total em relação àquele que o pensa. Designa o contato do intangível, contato que não compromete senão a integridade daquilo que é tocado” (TI 42). A relação de alteridade é anterior a toda doação de sentido, aquém da relação cognoscitiva. O outro enquanto infinito se nega a ser representado ou reduzido a um conceito pensado; ao contrário, faz frente ao eu e o coloca em questão pela sua essência significativa de infinito, chamando à responsabilidade, o que, por sua vez, o liberta do solipsismo encarcerado na consciência monológica. “A significação antecede a *Sinngebung* e aponta o limite do idealismo em vez de o justificar” (TI 227). A filosofia primeira é a ética e não a ontologia.

“A encarnação da consciência só pode compreender-se para além da adequação, se o transbordamento da ideia pelo seu *ideatum* – isto é, a ideia do infinito – move a consciência. A ideia do infinito, que não é uma representação do infinito, comporta a própria atividade. O pensamento teórico, o saber e a crítica aos quais opomos a atividade têm o mesmo fundamento. A ideia do infinito que não é, por sua vez, uma representação do infinito, é a fonte comum da atividade e da teoria” (TI XIII, préface).

A ideia do infinito extrapola a imanência do *cogito*, está para além do saber, excede-o, é inadequação. As determinações da consciência solipsista, monológica, não conseguem mais conter em si toda a doação de sentido a partir da estrutura formal, *a priori*, do eu pensante. A consciência não consegue igualar o ser pela representação. Sua força é insuficiente para desvelar o infinito. Ela não consegue diluir a distância que separa o mesmo e o outro; portanto, não é a medida de todas as coisas. A ideia do infinito é anterior ao finito, ou seja, o infinito não provém do finito, ao contrário o infinito vem ao finito. Nesse sentido, o efeito primeiro da

ideia do infinito é colocar em questão o finito, negando a validade da sua capacidade de *Sinnggebung*. O infinito destitui o finito do seu domínio e do seu poder de representação. A relação com o infinito, “mediante o pensamento, ultrapassa o pensamento e torna-se relação pessoal. A contemplação transmuta-se em admiração, adoração e alegria. Não se trata mais de um ‘objeto infinito’ conhecido e tematizado, mas de uma majestade” (TI 233). A ideia do infinito não é um conceito que o eu subjetivamente imagina para pensar uma entidade infinita. A experiência da ideia do infinito é uma relação social com o outro. “O saber do *cogito* remete assim para uma relação com o Mestre – para a ideia do infinito ou do perfeito” (TI 85). Essa relação consiste em abordar um ser absolutamente exterior. “A ideia do perfeito é uma ideia do infinito. A perfeição que essa passagem ao limite designa não fica sobre o plano comum do *sim* e do *não*, no qual a negatividade opera. E, inversamente, a ideia do infinito designa uma altura e uma nobreza, uma transcendência” (TI 31). A transcendência não se reduz à imanência, ou seja, a comunicação não se dissolve no campo *transcendental* do *eu penso*. O *eu transcendental* não tem alteridade. “A ideia do infinito não é nem a imanência do *eu penso*, nem a transcendência do objeto” (TI 85). Essa ideia não permite uma redução da distância que separa o eu e o outro. O mais não pode ser contido no menos. Pensar o infinito é querer abraçar o que o pensamento não pode abarcar. Na acepção kantiana, seria ir além dos limites da razão pura. No entanto, Levinas não apela a uma razão prática, no sentido de superar os limites da razão teórica. Ele procura dar outro sentido à realidade numênica. Não se trata simplesmente de abordar o numênico, o ‘em si’, de outro modo, isto é, mediante outro uso da razão, mas de *outro modo que ser*, para além de toda consciência solipsista. Abordar o infinito é estabelecer uma relação com uma exterioridade

absoluta, impossível de adequar ao mesmo. O pensamento, na medida em que não consegue mais adequar a si o infinito, apresenta-se como relação. Dito de outro modo, “o infinito no finito, o mais no menos, que se realiza pela ideia do infinito, produz-se como desejo” (TI 42). Esse desejo não é da ordem sensível, não está ligado à necessidade. Trata-se de algo que não se pode satisfazer, é como bondade.

O infinito não aparece como objeto de tematização ou de satisfação das necessidades. O infinito revela-se como rosto, possuindo uma significação ética. “No rosto, no outro, brilha de alguma forma a presença enigmática do infinito”³³⁸. Na presença do rosto abre-se uma dimensão do infinito, despertando um desejo que, para se tornar ético, deve reconhecer o outro como absolutamente outro. O desejo só se manifesta na relação social. Esse é o modo pelo qual acontece a passagem da ideia do infinito, enquanto estrutura formal, para uma relação concreta, sem constituir uma totalidade, entre o mesmo e o outro. O outro enquanto infinito é uma alteridade absoluta que se manifesta concretamente na relação ética. O fundamento dessa relação é o encontro com um rosto.

2.2. A significação do rosto (*visage*)³³⁹ como fundamento da lei moral

A categoria rosto confronta-se com a noção kantiana de razão prática. Em Kant, conforme já foi demonstrado, é na razão pura prática que o imperativo categórico tem a sua origem, como um ‘fato da razão’. Trata-se de uma proposi-

³³⁸ PIVATTO, “A ética de Levinas e o sentido do humano”. In: *VERITAS*, p. 341.

³³⁹ Embora muitos autores prefiram a tradução de *Visage* por *Olhar*, aqui optou-se por seguir a versão portuguesa da obra *Totalidade e Infinito*. Traduzir *Visage* por *Olhar* parece ser um tanto problemático, uma vez que facilmente pode ser confundido com o próprio verbo. Em contraposição ao ouvir, o olhar foi o verbo sempre preferido pela tradição ocidental e indica o ato de objetivação.

ção prática sintética *a priori* que instaura uma lei racional e inteligível. Essa lei rege o sentido e, ao mesmo tempo, comanda, introduz a moralidade no ser. A boa vontade fica a critério de cada agente racional. A liberdade consiste em ‘escutar’ a voz da razão, atribuindo a si mesmo a causalidade, o fundamento da moralidade. Ao contrário de Kant, para o qual a questão fundamental é demonstrar como a razão pode produzir-se como ética, ou seja, de que forma o imperativo categórico é possível, Levinas procura descobrir como a ética, enquanto relação concreta com o rosto do outro, pode produzir-se como razão; opondo-se a toda “cultura da autonomia humana”³⁴⁰, da razão solipsista, que tem a pretensão de ser soberana e, por isso mesmo, muitas vezes, não segue o caminho da paz. Eis a problemática: “Razão até o fim ou a paz entre os homens” (EN 250). Para a paz não é suficiente desvelar todas as coisas em busca da verdade, reduzindo toda transcendência à imanência do eu pensante. A verdade lógica não resguarda a dimensão social. O dever-ser não se reduz à lógica, não é percebido na lógica pura ou na análise da liberdade. Conforme Levinas, o dever-ser deriva e é descoberto na inter-relação, na relação com o outro. Os direitos do outro não podem ficar à mercê do eu e da sua *boa vontade*. É mister, portanto, um pensamento que responda ao infinito ético, expresso no rosto do outro homem, momento em que a consciência perde sua simetria na relação. É na relação pessoal, do eu ao outro, que o acontecimento ético conduz para além da ontologia.

A transcendência infinita brilha no rosto do outro. O rosto manifesta-se como exterioridade e como resistência absoluta a qualquer intencionalidade. Aqui, convém lembrar o fato memorável, estabelecido por Descartes que, em sua terceira *Meditação da Filosofia Primeira*, afirmava

³⁴⁰ Cf. CHALIER, *Levinas: a utopia do humano*. Lisboa: Albin Michel, 1993, p. 40.

ter encontrado um pensamento, uma *noese*, que não era a medida do seu *noema*, do seu *cogitatum*. “Pensamento que pensa mais – ou pensa *melhor* – do que pensava segundo a verdade. Pensamento que respondia também *com adoração* ao infinito do qual era o pensamento” (EN 252). Na análise de Levinas, esse infinito proporcionava *deslumbramentos*, em vez de se alojar na *evidência* da intuição. Por isso, na sua obra *Totalité et Infini* retoma a estrutura formal dessa concepção, dando-lhe uma nova configuração.

No tocante à filosofia *transcendental* de Kant, passa a ser cada vez mais evidente a sua permanência no *mundo da luz*, no qual o eu autônomo, que não tem o outro enquanto outro, reduz o outro a um *alter ego*, considerado a partir da volta a si mesmo (EE 45). Apesar da tentativa kantiana de solucionar esse problema, a partir da distinção entre a *razão pura* e *razão prática*, estabelecendo os próprios limites da razão, o resultado foi insuficiente. O mesmo ocorreu com a redução fenomenológica em Husserl. Segundo Levinas, “a identidade da consciência pura traz nela, à guisa do ‘eu penso’, entendido como intencionalidade – *ego cogito cogitatum* [eu penso o pensado] – toda transcendência, toda alteridade: ‘toda exterioridade’ se reduz ou retorna à imanência da subjetividade que ela própria e em si mesma se exterioriza” (EN 157-8). O autor contesta que a síntese do saber, a totalidade do ser abarcada pelo eu *transcendental*, isto é, a presença captada na representação e o conceito sejam as últimas instâncias da significação moral. Por isso, busca a transcendência, sem reduzi-la à imanência do *ego cogito*; no encontro com o rosto, com o outro, para além da intencionalidade.

O conceito de rosto possui um papel decisivo para uma nova configuração do agir moral, em Levinas. Para além da pura fenomenologia, a presença do rosto, a sua manifestação, introduz uma nova ordem que ultrapassa a

realidade empírica. Ao transcender a dimensão fenomênica, é irreduzível a toda e qualquer determinação cognoscitiva. Enquanto, no exercício teórico, o eu *transcendental* kantiano não percebe o brilho da exterioridade, monopolizando sempre a transcendência, aqui, “a ética é uma ótica. Porém ‘visão’ sem imagem, desprovida das virtudes objetivantes e totalizantes da visão” (TI VIII, préface). Isso significa que “a alteridade, em sua expressão, é luz na qual se pode ver a luz, como reorientação e reorganização da visão e do olho mesmo que vê”³⁴¹. A ética é um olhar em direção ao outro, orientado pela exterioridade, e não sobre o outro. A relação social é uma reunião completamente diferente da síntese, instaurando uma proximidade fora dos dados reunidos em uma totalidade. Essa totalidade é interrompida a partir da relação concreta na qual reluz o infinito no rosto de outrem. A alteridade não se revela na sua oposição a um eu, mas manifesta-se na epifania do rosto do outro, o próximo, aquele que se apresenta frente a frente. Rosto é a maneira como o outro se apresenta, ultrapassando a ideia que se possa ter sobre ele (TI 43). Esse modo não figura como objeto de tematização; ao contrário, desfaz-se a todo momento, ultrapassando a fixação de uma imagem que o eu possa reduzir à sua medida. O rosto é completamente outro, inadequado à racionalidade do *ego cogito*, pura exterioridade que extrapola a ordem fenomênica.

A possibilidade de uma descrição do rosto não se mantém nos estritos limites de uma fenomenologia. No entanto, muitas vezes, para explicitar melhor a sua significação, Levinas o exprime em termos fenomenológicos. Através das figuras do pobre, do órfão, da viúva e do estrangeiro – conceitos bíblicos – apresenta a dimensão de pobreza, de miséria e de nudez daquele que se apresenta ao eu, suplicando justiça. Neles se concretiza a própria

³⁴¹ SUSIN, “Levinas: a ética é a ótica”. In: *Dialética e Liberdade*, p. 343.

alteridade. E, do mesmo modo, através da figura do mestre, indica o caminho da ruptura da totalidade, desfazendo o círculo fechado da identidade, do mesmo. O outro, como mestre, é aquele que critica e ensina, ou seja, interdita os poderes do eu, apresentando-se como resistência ética, capaz de ensino. Mas, esse ensinamento não é no estilo socrático. Ao contrário do processo maiêutico, o ensino introduz novidades no mundo do eu, vindo de um além do horizonte traçado pela consciência *transcendental*. No entanto, essas figuras não esgotam a significação do rosto. Levinas utiliza-se dessas figuras apenas para que se possa compreender melhor a sua estrutura e o seu significado.

O rosto possui uma estrutura ética, está para além do fenomênico, para além do ser. Destrói em cada instante a ideia adequada, ultrapassando a imagem plástica, a ideia à medida do eu e do seu *ideatum*. “Ele não se manifesta pelas suas qualidades, mas *καθ’ αὐτό*.³⁴² *Exprime-se*” (TI 43). Essa é a sua origem. A apresentação do rosto não se reduz a um esquema formal de um ato de objetivação, no qual a exterioridade acaba sempre sendo tematizada e organizada na generalidade lógica. O outro está sempre para além de qualquer ideia que se possa ter sobre ele. “Manifestar-se como rosto é *impor-se* para além da forma, manifestada e puramente fenomenal, apresentar-se de uma maneira irreduzível à manifestação, como a própria retidão do frente a frente, sem mediação de nenhuma imagem na sua nudez, ou seja, na sua miséria e na sua fome” (TI 218). O rosto ultrapassa a sua plasticidade, manifesta-se, mas a sua imagem foge a toda e qualquer determinação de um agente racional. Ele transcende a sua fenomenalidade e, por isso, não deve ser considerado apenas no aspecto orgânico ou

³⁴² Este termo indica que o rosto possui um significado próprio, para além da determinação ontológica e fenomenológica, dos horizontes e papéis que lhe são conferidos.

psicológico, acessíveis ao saber. A aparição do rosto é um processo sucessivo que se desfaz a todo instante, perdendo-se de vista e, por isso mesmo, furtando-se da especificação cognoscitiva. É como o *númeno* que se manifesta em uma relação não-violenta, como linguagem e mandamento. O outro enquanto um *em si*, transcendente, não é o empírico ou o fenomênico, mas a significação que dele se origina. O rosto ultrapassa, isto é, significa para além da experiência, inviabilizando uma relação espontânea, intencional.

Para Levinas, a dimensão ética começa a partir da significação do rosto, desmistificando a filosofia do *ego cogito* e da ipseidade, em detrimento de um outro modo de pensar a alteridade, a partir de uma pura exterioridade. Nesse contexto, o outro, na relação, não surge como objeto de tematização. Ao contrário, o brilho da exterioridade, da transcendência no rosto do outro, destitui a consciência como fonte de todo o sentido, ou seja, o eu soberano, no seu isolamento exclusivo de *cogito* e de seu reino unificante e tematizado, é posto em questão. Essa é uma situação na qual a totalidade se quebra e, ao mesmo tempo, é condicionada. Mas, tal condicionamento não contém um sentido *transcendental*. O infinito é de outra ordem. O rosto, enquanto fundamento da lei moral, não é o *transcendental*. Aliás, possui uma significação sem nenhum contexto formal *a priori*. Contra Kant, aqui, a ideia do infinito não nasce no interior de uma consciência finita e nem é introduzida por um Ser superior, como concebe Descartes; ao contrário, surge *a posteriori*, a partir da relação frente a frente com o rosto do outro.

O rosto é “a epifania do que se pode apresentar diretamente a um eu e, por isso mesmo, também exteriormente” (EDE 173). Embora se exprima no sensível, a realidade significada por ele constitui uma outra ordem. Trata-se aqui de uma presença viva desde além e acima do fenômeno. A

relação com o outro pode ser dominada pela percepção; no entanto, aquilo que é rosto não se reduz a ela. A manifestação do rosto ultrapassa a sua forma que, contudo, o manifesta. Ele possui um *surplus*, um excedente, isto é, uma significação própria. “O rosto fala. A manifestação do rosto é o primeiro discurso. Falar é, antes de tudo, este modo de vir por detrás da sua aparência, por detrás da sua forma, uma abertura na abertura” (EDE 194). Em outras palavras, o rosto é o infinito: “O infinito no qual toda a definição se decompõe, não se define, não se oferece ao olhar, mas assinala-se; não como tema, mas como tematizante, como aquele a partir do qual toda a coisa se pode fixar identicamente; mas também ele se assinala assistindo à obra que o assinala; e não se assinala somente, mas fala” (TI 101). Essa fala é linguagem original, um dizer que precede o pensamento ou imagem preconcebida. O rosto é o fato originário da racionalidade. Por outro lado, é fundamento e guia ético, na medida que é ‘discurso’. Ao mesmo tempo, põe em questão a autonomia do eu e o chama à responsabilidade. Veja-se uma passagem da obra *Totalité et Infini*:

“O rosto abre o discurso original, cuja primeira palavra é obrigação que nenhuma ‘interioridade’ permite evitar. Discurso que obriga a entrar no discurso, começo do discurso ao qual o racionalismo aspira com os seus votos, ‘força’ que convence mesmo ‘as pessoas que não querem entender’ e fundamenta assim a verdadeira universalidade da razão” (TI 220).

Esse é o modo pelo qual o eu percebe o mandamento que o elege a dar prioridade ao serviço de outrem sobre a preocupação espontânea da sua perseverança no ser. A primeira expressão do rosto, no face a face, coloca em questão a liberdade do eu. A conscientização dessa situação, na qual o exercício da liberdade do eu é questionado, e quando na relação ocorre o acolhimento do outro, Levinas chama de consciência moral (TI 103). Esta, “por sua vez, só se produz

sob a intervenção moral do outro, sob sua iniciativa. O reconhecimento moral da alteridade do pobre, do órfão, da viúva e do estrangeiro, não pode provir da ‘boa vontade’ e nem da ‘opção’ do eu, que os destituiria assim da alteridade, assimilando-os à opção e à boa vontade”³⁴³. Falar em consciência não consiste somente em falar na capacidade de determinar as regras do conhecimento e da ação, isto é, a objetividade e a universalidade. “*A experiência absoluta não é desvelamento, mas revelação*” (TI 61). A subjetividade humana não se reduz ao uso teórico-cognitivo e prático-moral na forma que Kant concebeu. Ao contrário de Kant, em que toda relação é sempre mediada por conceitos ou pela lei moral fundada na razão autônoma, Levinas entende a relação como anterior a qualquer mediação conceitual. Ao longo de todo o seu percurso filosófico, ele procura ir além das mediações, a fim de alcançar o mais alto grau de transparência na relação com o outro.

Para Levinas, a primeira significação (mandamento) vem do rosto de outrem e não da autonomia da vontade. Aqui opera-se uma nova inversão copernicana: a destituição da subjetividade monológica kantiana. O eu, encerrado em sua consciência subjetiva, não está mais seguro de si. “A presença do rosto significa assim uma ordem irrecusável – um mandamento – que imobiliza a disponibilidade da consciência. A consciência é posta em questão pelo rosto” (EDE 195). Nesse contexto, não é o eu que se dirige intencionalmente para o rosto mas é o rosto que visita o eu³⁴⁴. A sua aparição destitui, põe em questão o eu. “Diante do rosto do outro, o eu se sente afetado, desconcertado. Ao buscar compreender este rosto, surge a crise, pois o rosto resiste ao poder de uma razão que tenta defini-lo e compre-

³⁴³ SUSIN, *op. cit.*, p. 202.

³⁴⁴ Cf. NUNES, E. P. Lopes. *O Outro e o Rosto*, p. 244.

endê-lo”³⁴⁵. Razão essa que se quer como a única fonte de inteligibilidade e de significação. A alteridade enquanto transcendente envia uma mensagem que ultrapassa a estrutura formal da consciência *transcendental*. “A visitação consiste em inverter o próprio egoísmo do eu, o rosto desarma a intencionalidade que o visa”³⁴⁶. O encontro com o rosto é anterior à teoria. Do contrário, se submeteria ao uso teórico e soçobriria na total insignificância.

Levinas descreve o modo pelo qual a epifania do rosto rompe com a abrangência totalizadora do visar teórico. Por isso, é contra todo o discurso filosófico que está apoiado na razão autônoma, suspeitando da sua segurança no domínio e da compreensão da realidade. Para ele, “a razão, falando na primeira pessoa, não se dirige ao outro, mantém um monólogo” (TI 69). Sendo assim, a sabedoria passa a não ser mais pensada em termos de conhecimento. Em outras palavras, a filosofia primeira não é mais a ontologia clássica e nem a gnosiologia moderna. Na sua visão, “a filosofia foi atingida, desde a sua infância, por um horror do outro, por uma insuperável alergia” (EDE 188). Na medida em que se considera o outro como *outro eu*, isso faz com que ele perca a sua alteridade. “Contrariamente a muitos filósofos, mais preocupados em dominar intelectualmente a alteridade do que em serem mantidos alerta pelo seu enigma, ele associa, com efeito, a vida do espírito à transcendência ou à alteridade e, em vez de ensinar a compreendê-la, investiga a sua significação ética para o eu humano”³⁴⁷. Para o autor, o discurso filosófico, tal como se inscreve na tradição, procura exercer o domínio de tudo e, o que é mais agravante, se recusa a escutar aquilo que provém da exterioridade, aquilo

³⁴⁵ MENESES, M. Mendes de. “O feminino é um humanismo?” In: *Cadernos da FAFIMC*, Viamão, n. 13, caderno especial/95. p. 92.

³⁴⁶ MARION, J. L. “L’intentionnalité de l’amour”. In: *Les cahiers de la nuit surveillée*. Editions Verdier, 1984, p. 226.

³⁴⁷ CHALIER, Catherine. *Levinas: a utopia do humano*, p.102.

que resiste à razão autônoma. A paixão filosófica pelo problema de origem do sentido na autonomia da vontade não permite, sobretudo, vislumbrar a ideia de uma fonte de pensamento fora da racionalidade do pensamento tradicional.

Levinas não parte da racionalidade como uma noção que engloba um sistema de categorias da lógica do conhecimento. Busca, sobretudo, alargar a noção de racionalidade, a partir do que é significativo, em que o humano se fixa antes de qualquer sistema. Na sua visão, o significativo não se articula originalmente dentro do saber ou que o próprio lugar do significativo seja o saber. Segundo ele, há um sentido na obrigação a outrem que, depois, evidentemente, na própria reflexão, se torna um saber. Ele não nega que a filosofia seja um saber, mas isso não quer dizer que o estatuto do significativo no saber seja o seu modo próprio e primitivo. Em outras palavras, o autor pensa o racional de um modo diferente, a partir do sentido do humano. A sua tentativa consiste em afirmar que na relação com outrem, com o rosto, o infinito vem à ideia, como um despertar da consciência, como condição necessária para que haja um saber. A consciência desperta como consciência moral e não como cognitiva. Desse modo, a objetividade somente poderá surgir a partir da relação ética em que o rosto do outro é a origem de todo o sentido. Isso significa que a presença inquiridora do rosto não suprime o saber, pois este é a sua própria articulação. A possibilidade de tematização, que ocorre em um diálogo, já está fundada sobre a luz da significação primordial do rosto do outro.

Por outro lado, Levinas afirma que seu ensinamento permanece, no final das contas, muito clássico, porque repete, após Platão, que não é a consciência que funda o Bem, mas que é o Bem que chama à consciência. “A sabedoria é o que o Bem ordena. É em vista do Bem que toda alma

faz o que faz”³⁴⁸. O eu livre não tem a última palavra, não está sozinho. A essência da consciência moral origina-se desse fato, de onde surge a ideia de que ela sai de si mesma e faz experiência, sem nenhum *a priori*, sem qualquer conceito prévio que oriente a ação. Em princípio, ela é passividade em que o outro se revela como mestre, que está acima e além do domínio do eu. Aqui, a consciência está fundada na ideia do infinito, mas sem qualquer parâmetro *transcendental*. “Ora, como essa ideia não tem conteúdo – seu conteúdo é não ter conteúdo –, não há nada que regimente a ‘encarnação da consciência’, ‘adequando’ a realidade à forma de conhecimento. Isso não é apenas contra Kant, mas é sempre contra toda subordinação da realidade ‘às luzes da consciência’. A consciência não se move, mas é movida”³⁴⁹. Trata-se aqui de uma intencionalidade às avessas, intencionalidade que se faz ética (EDE 225), como ruptura dos horizontes da objetivação e da adequação. A filosofia, enquanto busca de um saber crítico, ou seja, enquanto fundamento da liberdade, para se justificar, precisa partir de uma consciência moral em que o outro se apresenta como absolutamente outrem, em que o movimento da tematização se inverte. Ao invés de determinar as regras das ações, o eu se submete a uma exigência que provém de uma dimensão de altura, como um desnivelamento da transcendência (TI 86).

A relação com o rosto é uma relação ética, para além do olhar objetivante da consciência *transcendental*. Ou seja, ela não se compara, para o sujeito, ao ato de conhecimento, através do qual o eu, impregnado de conceitos e referenciais teóricos, domina a exterioridade. Em vez de a confirmar nas suas certezas, reduzindo toda a transcendência à imanência, essa relação coloca o *ego cogito* numa situação

³⁴⁸ “La sagesse, c’est ce que le Bien commande. C’est en vue du Bien que toute âme fait ce qu’elle fait – République, 505 e –” (EN 240, o grifo é nosso).

³⁴⁹ CINTRA, Benedito E. Leite. “Emmanuel Levinas. O prefácio de ‘Totalité et Infini’”. In: *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. XLVII, Fas. 185, p. 79.

em que se destitui todo e qualquer modelo *transcendental*. “A relação ética não se põe sobre uma relação prévia de conhecimento. É fundamento, e não superestrutura” (EDE 174), diz Levinas. O rosto, irreduzível à intencionalidade do *ego cogito*, chama o eu para fora de si, exigindo justiça. Ele desestabiliza o eu, sem lhe dar oportunidade para se preparar, desconcertando todos os seus recursos de ordem teórico-prática. “Por detrás do eu, orgulhoso do seu ser, da sua identidade e das suas conquistas, Levinas procura o humano. Ora, diz ele, este não começa antes de este eu se deixar consumir na certeza do seu direito a ser e da sua boa consciência para temer por outrem”³⁵⁰, comenta Chalier. Sendo assim, rompe com o primado do eu sobre o outro, isto é, da ipseidade sobre a alteridade, rejeitando a pretensão da consciência de se pôr como fonte do sentido, como é o caso de Kant. O *eu penso*, como *unidade de apercepção transcendental*, não constitui a humanidade do eu. A ética vai além da intencionalidade, da boa vontade dirigida ao outro³⁵¹.

A partir do esquema *transcendental*, é impossível constituir a verdadeira alteridade do outro. Para Levinas, a relação entre outrem e o eu não desemboca em um número ou em um conceito *a priori*. Outrem é infinitamente transcendente e estranho. O seu rosto, a sua presença, rompe com o mundo comum a dois e os mantém totalmente separados. Não há como pensar a relação em termos de reciprocidade mútua, na forma como Kant concebeu na segunda formu-

³⁵⁰ CHALIER, *op. cit.*, p. 107.

³⁵¹ “Por isso, Levinas critica um certo tipo de ‘caridade’ ou filantropia que na verdade ofende a alteridade do pobre, integra-o como pobre nas intenções piedosas, terminando por usufruir da sua pobreza em função da própria caridade. Nega-lhe assim, implicitamente, a justiça – mais fundamental do que a caridade que fica na dependência da boa vontade e da liberdade. A justiça ao outro coincide com o outro: é por si mesma, sem opções, sem projetos, sem liberdade. Não porque é contra, mas porque é antes” (SUSIN, *O Homem Messiânico*, p. 202).

lação do imperativo categórico. Não há simetria entre o eu e o outro. Considerar o outro como um *alter ego* significa aniquilar a alteridade do outro, sua diferença.

“A alteridade do outro não é um caso particular – uma espécie – de alteridade, mas sua exceção original. Não é porque o outro seja *novo* – quiddidade inédita – que ele significa a transcendência – ou, mais exatamente, que ele significa sem mais; é porque a novidade vem do outro que há, na novidade, transcendência e significação. É pelo outro que a novidade significa, no ser, o *do outro modo que ser*. Sem a proximidade do outro no seu rosto, tudo se absorve, se dilui, se solidifica no ser” (AE 229).

O outro não faz parte do conteúdo de uma consciência, está fora do sistema teórico. Ele é inteiramente outro, exterioridade metafísica, verdadeira transcendência que não se integra no horizonte do eu³⁵². A experiência intersubjetiva não é sintetizável; ao contrário, rompe a unidade da *apercepção transcendental*. Ela não ocorre em uma síntese conceitual, mas no frente a frente dos humanos, na sociedade, no seu significado moral (EI 81). O autor pensa a relação interpessoal de outro modo: “Não se trata de pensar conjuntamente o eu e o outro, mas de estar diante. A verdadeira união ou a verdadeira junção não é a junção de síntese, mas uma junção do frente a frente” (EI 82). Essa estrutura não se inscreve em um sistema, configurando-se numa totalidade. Aqui está ausente essa esfera do comum que toda síntese pressupõe (EI 83). A subjetividade humana é indiscernível. Dessa forma, a alteridade e a dualidade não desaparecem, inclusive na relação amorosa, para serem elevadas na unidade do amor. “A ideia de um amor que seria uma confusão entre dois seres é uma falsa ideia romântica. O patético da relação erótica é o fato de serem dois, e que o outro aí é absolutamente outro” (EI 68). A relação não

³⁵² Cf. SILVA, M. A. F. “Sentido e Intersubjetividade no Pensamento Filosófico de E. Levinas”. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*. Tomo XL, Fasc. 3. jul-set., 1984, p. 265.

neutraliza a alteridade, mas conserva-a. Não se trata aqui de um processo dialético. A filosofia de Levinas não é a de um dialético. Ele não aceita pensar a alteridade como um momento indispensável, como uma mediação necessária para que uma consciência se torne autoconsciência. A questão do outro deve ser pensada por outros caminhos.

A moralidade não surge a partir de uma reflexão sobre a totalidade e suas artimanhas dialeticamente sucessivas. Também não se funda na autonomia da vontade racional e livre, na soberania do eu. Ela tem alcance independente e preliminar, precede o eu, ordenando-lhe o bem. Há uma anterioridade em relação à *apercepção transcendental*. Essa anterioridade é mais antiga que o *a priori*. Afeta o eu, mas não se deixa investir pela espontaneidade, não surge como um tema de representação (AE 127). “Anteriormente à livre escolha de uma consciência que se decide, eventualmente, a trabalhar a favor de outrem, antes, portanto, de toda a tomada de posição autônoma, ressoa com efeito um apelo que ordena converter a sua vida a essa obra, para que ela mereça o nome de humana”³⁵³. O brilho da exterioridade precede o olhar que o assimila, como demonstra Levinas nesta analogia poética: “A estrela é anterior ao olhar que a capta, por causa de velocidade da luz e do tempo de reação do sujeito” (EDE 155). O rosto irradia uma luz própria. Ao invés de ser iluminado e desvelado pela consciência *transcendental*, vindo de uma dimensão de transcendência, é ele quem ilumina. A luz que a consciência e a razão trazem ao mundo perde sua intensidade devido à luminosidade que as precede, provinda da exterioridade. A novidade que possa aparecer não provém de quem a recebe, ou seja, não é desvelamento, mas revelação. O outro é sempre mais do que se possa dizer sobre ele. A ideia do infinito ultrapassa a capacidade do eu autônomo de determinar a sua ação

³⁵³ CHALIER, *Levinas: a utopia do humano*, p. 80.

ou englobar a alteridade dentro do seu sistema, porque, quando se pensa o infinito, pensa-se mais do que se pensa. Essa ideia surge na relação com o rosto de outrem, o qual é totalmente separado do eu. Ou seja, a ausência de domínio só é possível, de modo radical, sobre a base de uma alteridade absoluta. Aqui, a ideia, que se revela como anterior a toda doação de sentido, desorienta a razão solipsista, despertando para uma relação sem limites e assimétrica. Transcendendo todo o saber, tal como uma inspiração de bondade, ela desperta a razão para o sentido do bem para além do ser. Na relação, o eu responde à expressão e à revelação do seu interlocutor que possui um rosto e que não é apenas um conceito ideal e abstrato formulado pela razão. Eis uma passagem significativa da obra *Totalité et Infini* que explicita melhor essa problemática:

“A relação com outrem ou o discurso é uma relação não-alérgica, uma relação ética, mas este discurso acolhido é um ensinamento. Mas o ensinamento não se reduz, porém, à maiêutica. Vem do exterior [...]. Na sua transitividade não-violenta, produz-se a própria epifania do rosto. A análise aristotélica do intelecto, que descobre o intelecto agente, vinda pela porta, absolutamente exterior, e que entretanto constitui, sem de modo algum a comprometer, a atividade soberana da razão, substitui desse modo a maiêutica por uma ação transitiva do mestre, pois a razão, sem abdicar, se encontra na situação de *receber*” (TI 43-4).

O acesso ao rosto não acontece via descrição ou percepção. A abordagem, originalmente, é ética³⁵⁴. A manifestação do rosto prescinde de todo e qualquer contexto ou sistema teórico como alicerces originários de sentido. Aliás, “a melhor maneira de reencontrar outrem é nem sequer reparar na cor dos seus olhos” (EI 89), insiste Levinas. É a partir do rosto que o sentido se origina, sublimando a exterioridade como fonte de significação. “O infinito vem à ideia na

³⁵⁴ “Je pense plutôt que l'accès au visage est d'emblée éthique” (EI 89).

significância do rosto. O rosto *significa* o infinito” (EI 111). Desse modo, ultrapassa o poder da autonomia como fonte significativa. “O rosto é precisamente a única abertura na qual a significância do Transcendente não anula a transcendência para fazê-la entrar na ordem imanente, mas na qual, ao contrário, a transcendência se recusa à imanência, precisamente enquanto transcendência sempre *passada* do transcendente” (HAH 64). A expressão do rosto não se produz como a manifestação de uma forma inteligível na qual se busca o conhecimento, a objetivação, a adequação. Ela precede todas essas buscas: “O acontecimento próprio da expressão consiste em dar testemunho de si, garantindo esse testemunho. Essa atestação de si só é possível como rosto, isto é, como palavra. Ela produz o começo da inteligibilidade, a própria inicialidade, o principado, a soberania real, que comanda incondicionalmente. O princípio só é possível como ordem” (TI 220). A anterioridade torna-se presente em termos éticos. Ao invés de ser objetivado pelo ato de pensar, o rosto comanda o pensamento. O sentido possui uma anterioridade absoluta que ensina a consciência. A tentativa de objetivar outrem não resiste ante a significação comandada pela exterioridade. O rosto fundamenta a teoria e a prática, condicionando o próprio pensamento racional. “O pensamento desperto ao rosto ou pelo rosto é o pensamento comandado por uma irreduzível diferença: pensamento que não é um pensamento *de...* mas um pensamento *para...*, que não é uma tematização, que é uma não-indiferença pelo outro, rompendo o equilíbrio da alma semelhante e impassível do conhecer” (DVI 243). Na relação, o eu perde a sua posição privilegiada, o seu ideal de supremacia de sujeito, ou seja, não consegue manter o seu lugar definido em busca da sistematização. Aqui, a consciência *transcendental*, capaz de reduzir toda a transcendência à imanência, através do eterno retorno a si, acaba

perdendo o seu privilégio lógico e ontológico. O eu não consegue mais abarcar o outro, seja pela teoria, seja pela prática.

A separação não consiste no fato de que cada indivíduo deva ficar encerrado em si mesmo, no seu egoísmo, isolado, ignorando a transcendência do outro. “Ver o rosto é falar do mundo. A transcendência não é uma óptica, mas o primeiro gesto ético” (TI 190). A visão do rosto não é exatamente uma visão, mas audição e palavra. Falar, ao invés de tematizar, consiste em confessar a alteridade do outro, é acolher a sua expressão, a qual interpela de forma imediata. Pensar significa, antes de tudo, escutar. Nessa perspectiva, é preciso converter a inteligibilidade em hospitalidade e serviço. “A razão e o pensamento começam na obediência ao outro. A liberdade é justificada, sustentada e exaltada pelo outro. E, finalmente, a vontade, pela qual Levinas define a interioridade soberana, se torna ‘essencialmente’ bondade, fazendo recurso do mundo e da obra como acolhimento e oferta”³⁵⁵. Isso significa orientar a liberdade, através de um mandamento que transcende a dimensão estrutural do eu *transcendental*.

“O humano no ser começa quando o homem renuncia a essa liberdade violenta, própria daquele que identifica a lei do ser com o absoluto, quando o ‘eu’ se interrompe no seu projeto de ser, desvia os seus passos e a sua atenção da finalidade que se tinha proposto, porque ouve a voz do estrangeiro, da viúva e do órfão. O humano freme, assim, a partir do instante em que consente em receber a investidura que torna justa a sua liberdade”³⁵⁶.

Veja-se que, nesse contexto, o eu precisa justificar a sua liberdade, ao invés de querer, a partir da autonomia da vontade, impor uma legislação própria e, com isso, determinar, a partir de si, o sentido da ação humana. “O valor da

³⁵⁵ SUSIN, *op cit.*, p. 277.

³⁵⁶ CHALIER, *op. cit.*, p. 67.

liberdade não está em questão, devido ao seu malogro, mas porque lhe falta fundamentalmente a justiça e não garante, de modo algum, a moralidade”³⁵⁷. A origem da moralidade não está na liberdade, mas na consciência da sua arbitrariedade, isto é, da possibilidade de violência. “O outro não é para a razão um escândalo que a coloca em movimento dialético, mas o primeiro ensinamento razoável, a condição de todo o ensino” (TI 222). O encontro frente a frente precede tanto a teoria quanto a prática.

O rosto traz a primeira significação, o próprio surgir do racional. Levinas procura pensar o racional a partir do sentido, e não o contrário. O significativo se articula originalmente fora do saber. O sentido exige uma exterioridade, uma transcendência, pois ele não se encontra no eu, mas sim no outro. “A palavra enviada pelo outro, em um primeiro momento, faz explodir a razão que se queria pensamento e ordem universal, claridade neutra e coerência ideal e doadora última de sentido. A luz da razão se descobre a luz que brilha na palavra do outro”³⁵⁸. Assim, a “linguagem não é possível, senão no momento em que a palavra renuncia exatamente a esta função de ato e na qual ela retorna à sua essência de expressão” (TI 221). A alteridade, ao manifestar-se como rosto, a sua presença, já é palavra e discurso que, ao invés de reduzir a liberdade do eu, coloca-a em questão. O outro enquanto absolutamente outrem não limita a liberdade do eu, apenas a chama à responsabilidade e a justifica.

O sentido, emanado do rosto, precede a própria experiência intersubjetiva. Todo e qualquer recurso à palavra se coloca como no interior do frente a frente originário, da primeira significação em que o infinito se apresenta em outrem, e não na atividade sensorial ou no pensamento

³⁵⁷ *Idem.* p. 76.

³⁵⁸ SUSIN, *op. cit.*, p. 285.

transcendental. O apelo dirigido à singularidade de cada eu precede a sua liberdade. O rosto de outrem impõe respeito à consciência que o acolhe, pois, na sua condição de infinito e mestre, exige uma postura ética. “Abordar outrem no discurso é acolher a sua expressão na qual ele ultrapassa a todo instante a ideia que dele traria um pensamento. É, pois, *receber* de outrem para além da capacidade do eu; isto é o que significa, precisamente ter a ideia do infinito. Mas isso significa também ser ensinado” (TI 43). A moralidade se fundamenta na possibilidade de acolher outrem, de tal forma que ele tenha primazia sobre o eu.

“No *acolhimento do rosto, a vontade abre-se à razão*. A linguagem não se limita ao despertar maiêutico de pensamentos, comuns aos seres. Ela não acelera a maturação interior de uma razão comum a todos. Ela ensina e introduz algo de novo em um pensamento; a introdução do novo num pensamento, a ideia do infinito – eis a própria obra da razão. O absolutamente novo é outrem. O racional não se opõe ao experimentado. A experiência absoluta, a experiência daquilo que a nenhum título é *a priori* – é a própria razão” (TI 242).

O sentido não é dado pelo eu, vem do outro. “*A significação não pode ser inventariada na interioridade de um pensamento*. O próprio pensamento insere-se na cultura, através do gesto verbal do corpo que o precede e o supera” (HAH). O rosto, ao trazer a primeira significação, no frente a frente, fundamenta a linguagem a qual não serve à razão, mas é a própria razão (TI 228). Assim, o rosto, enquanto lugar onde se manifesta a significação original, é a razão prática, a qual comanda e ordena o agir moral. Trata-se de uma significação por excelência, a partir da qual se origina o verdadeiro pensamento, a verdadeira linguagem. Aliás, é um convite à renovação do próprio pensar filosófico como inseparável da atitude ética.

A partir dessa nova postura filosófica, a verdade, concebida pela tradição como uma adequação do objeto à consciência do eu pensante, passa a ser orientada pela exterioridade. É no reconhecimento da alteridade, no acolhimento de outrem que se fundamenta a verdade. A verdade provém da revelação do outro e da relação face a face como discurso. Levinas sempre repeliu a ideia de que ela seria fruto de uma ação individual e solitária, de uma relação noemática, intencional, ou de um desvelamento. É na relação ética como adesão à revelação que se cumpre o caminho da verdade. O rosto significa, antes do eu projetar alguma luz sobre ele. “Ele é por si próprio e não por referência a um sistema” (TI 72). A luz da alteridade é quem ilumina a verdade. “A condição da verdade e do erro teórico é a palavra do outro – a sua expressão – que qualquer mensagem já supõe” (TI 43). Essa verdade não se obtém na unificação do saber, mas na apresentação do rosto, que não é verdadeira nem falsa. A sua apresentação não é da esfera da percepção, do conhecimento ou da compreensão, mas sim da significação ética. Essa significação não faz parte de um processo de identificação do sujeito racional, como responsável e criador das normas morais.

2.3. Rosto e vestígio

O princípio da filosofia é a experiência ética que se realiza na relação com a alteridade. A significação vem de fora, para além do ser, fazendo com que a interioridade do eu não seja a fonte última de sentido do humano. É ali que Levinas busca a fundamentação da sua proposta ética. Com efeito, se o rosto do outro é o fundamento da lei moral, então pergunta-se: em que ele se fundamenta? Haverá um fundamento último? Ou, então, de onde provém todo o seu poder de ordenar uma lei moral, capaz de destituir o sujeito autônomo e hegemônico, fundador das regras do conheci-

mento e da ação, como é o caso da filosofia *transcendental* kantiana?

Essas questões poderiam ser respondidas, a partir da análise cronológica das obras de Levinas. Sabe-se que a sua posição a respeito dessa problemática foi sendo modificada, ao longo do seu pensamento até à maturidade. No entanto, no decurso do seu pensar filosófico percebe-se a sua persistência, no sentido de conservar o caráter de distância que o rosto manifesta, para assim poder salvaguardar a transcendência dos perigos da redução à imanência do *ego cogito*. Sem querer explicitar todos os atributos dados ao rosto, o que mereceria um estudo à parte, convém considerar o fato de que, para Levinas, “o significado do rosto não termina nele, mas prolonga-se num vestígio [...]. No rosto, manifesta-se o vestígio de uma realidade que está para além dele, todavia, *significante no âmbito das relações humanas*”³⁵⁹. A manifestação do rosto não revela a totalidade de sua extensão.

O vestígio denota que o rosto não se reduz à presença imanente; ao contrário, revela o não-lugar de onde ele procede. Trata-se aqui de um ausente significativo que perturba a ordem natural das coisas. No vestígio se insinua algo que não se integra à realidade do eu pensante. Não há, nesse contexto, nenhuma conotação *transcendental* no sentido kantiano do termo. Aliás, o vestígio possui uma capacidade de significar, sem anular a transcendência, quer dizer, é o ausente que significa no imanente. Ele é um indicador de uma outra realidade, de um passado que fundamenta o presente. O vestígio do rosto indica uma profundidade que é anterior ao presente e também à própria realidade que ele manifesta. No entender de Levinas, somente um ser transcendente pode deixar um vestígio. Para ele, “o vestígio é a presença daquele que, falando propriamente, nunca esteve

³⁵⁹ NUNES, *op. cit.*, p. 79-80.

lá, daquele que é sempre passado” (HAH 68). Por isso, é impossível de ser tematizado. O rosto significa para além do ser. Essa realidade é impossível de ser explicitada, porque enuncia uma relação que não tem uma estrutura intencional. No rosto manifesta-se uma abertura que transcende o imanente. “A alteridade que desarruma a ordem não se pode reduzir à diferença que se acusa sob o olhar que compara e que, por isso mesmo, sincroniza o mesmo e o outro. A alteridade faz-se como um afastamento e um passado que nenhuma memória poderia ressuscitar em presente” (EDE 210). A origem do rosto indica um passado que jamais se faz presente. Não há como resgatá-lo em termos cognitivos. Por isso, Levinas o denomina também como abstrato. No entanto, observa que “essa abstração não é, certamente, à maneira do dado sensível bruto dos empiristas. Nem é um corte instantâneo do tempo em que o tempo ‘cruzaria’ a eternidade” (EDE 197; HAH 63). Mas, essa abstração do rosto consiste em ser visitaçã o e vinda de um horizonte para além do ser. É o além do ser quem fundamenta o rosto. O vestígio apenas alude a uma ordem pessoal que está para além do ser.

“Além do ser é uma Terceira Pessoa que não se define pelo Si-Mesmo, pela ipseidade. Ela é possibilidade dessa terceira direção de irretitude radical que escapa ao jogo bipolar da imanência e da transcendência, própria ao ser, em que a imanência ganha, sempre, contra a transcendência. O perfil que, pelo vestígio, o passado irreversível toma é o perfil do ‘Ele’ (EDE 199).

O pronome ‘Ele’ exprime nada mais do que a irreversibilidade do vestígio como sempre já passado. A condição da irreversibilidade é a *eleidade* (*illéité*)³⁶⁰ da terceira pessoa. A terceira pessoa é justamente um modo de significar aquém do pensamento *transcendental*. Kant, apesar da

³⁶⁰ Trata-se aqui de um neologismo criado pelo autor, para indicar, contrariamente às filosofias do diálogo, que o outro não é um tu ou um *alter ego*.

crítica à tradição metafísica, não superou o paradigma do ser. Para ele, a autonomia da vontade é o princípio supremo da moralidade. Já no entendimento de Levinas, há uma anterioridade – terceira pessoa – em relação à autonomia do eu pensante que significa e comanda o agir humano. Essa anterioridade, “em relação ao mundo onde entra o rosto, é toda a enormidade, toda a desmedida, todo o infinito do absolutamente outro, escapando da ontologia” (EDE 199; HAH 65). Desse modo, o autor procura encontrar uma outra alternativa para fundamentar a sua proposta ética, fora da ontologia, do domínio racional firmado no ser. O rosto vem de um além, de um Ele, como terceira Pessoa, que deixou na sua passagem um vestígio.

A significância do vestígio significa sem aparecer como bondade e mandamento. O pronome Ele designa uma realidade que está além do mundo fenomênico, não se inclui no ser. “O rosto é, por si mesmo, visitação e transcendência. Mas o rosto, todo aberto, pode, ao mesmo tempo, estar em si mesmo, porque está no vestígio da eleidade. A eleidade é a origem da alteridade do ser, da qual o *em si* da objetividade participa, traindo-o” (EDE 202; HAH 69). A transcendência do rosto é imemorável. A luz que vem do rosto prolonga-se no vestígio, como passado, sem se fazer presente via intencionalidade que lhe quer conferir um sentido. Em suma, o sentido se origina na transcendência, precedendo tanto a teoria como a prática alicerçada na ontologia. O acesso ocorre no compromisso ético, como sujeição a uma ordem que provém da exterioridade. A lei moral não é uma proposição prática *a priori*, ou seja, o imperativo categórico é externo à racionalidade do eu pensante.

2.4. O imperativo ético: “Tu não matarás”

“L'épiphanie du visage est toute entière langage”³⁶¹
(EDE 73).

A partir do rosto, Levinas formula o primeiro princípio que substitui o imperativo categórico kantiano. A pergunta inicial não está mais voltada para os juízos sintéticos *a priori* e nem para os imperativos enquanto proposições práticas sintéticas *a priori*. Também não é a questão leibniziana – “por que é que existe qualquer coisa e não o nada”? – tão comentada por Heidegger, mas sim “por que é que existe o mal e não o bem?” (QVI 201). É a partir dessa pergunta que se evidencia o fundamento da ação humana. A origem da linguagem, bem como o fundamento da razão começa com a revelação do rosto, como lei. O que está em jogo aqui não são as condições de possibilidade do conhecimento e da moralidade e, muito menos, trata-se da diferença ontológica. Há uma anterioridade que precede ambos os casos, i. é, como origem do sentido, da moralidade e da própria transcendência. Essa anterioridade, para além do ser, reluz no rosto do outro, como fonte de significação. De modo positivo, a expressão do rosto é palavra, a primeira lei moral: “Tu não matarás”.

Essa é uma situação em que a alteridade se apresenta de modo positivo, como essência e mandamento. A resistência do outro não faz violência, ou seja, não age negativamente, tem uma estrutura positiva, uma estrutura ética. Levinas assevera, em linguagem figurada, na sua obra *Totalité et Infini*, que não se luta com um deus sem rosto, mas responde-se à sua expressão, à sua revelação (TI 215). “A primeira revelação do outro, suposta em todas as outras relações com ele, não consiste em apanhá-lo na sua resistência negativa e em cercá-lo pela manha” (TI 215). A relação com o rosto

³⁶¹ “A epifania do rosto é inteiramente linguagem”.

é de início ética. “A proximidade do outro é significância do rosto. Este significa de imediato, para além das formas plásticas, que não cessam de o recobrir como máscara de sua presença na percepção” (EN 166). Há na aparição do rosto um mandamento; a primeira palavra é um imperativo, uma ordem. Esse mandamento funda a linguagem. Não se trata de apreender as coisas, mas de significar, antes mesmo de pronunciar qualquer palavra.

A primeira palavra, expressa na epifania do rosto, antes mesmo de ser pronunciada ou intelectualizada, é mandamento. A possibilidade de qualquer articulação discursiva já está fundada em uma situação original. A presença do outro, que é também a do terceiro, não a do terceiro excluído da lógica aristotélica, mas de toda a humanidade, presente na relação, ordena uma lei, proibindo a violência. “A epifania não é apenas o aparecimento de uma forma na luz sensível ou inteligível, mas é já este *não* lançado aos poderes. O seu logos é: “Tu não matarás” (EDE 173). Ora, esse imperativo, enunciado por uma inteligibilidade não-conceitual e racional, manifesta a exterioridade absoluta. Levinas, ao abordar essa temática, na obra *Totalité et Infini*, afirma que “o discurso condiciona o pensamento, porque o primeiro inteligível não é o conceito, mas uma inteligência, cuja exterioridade inviolável o rosto enuncia, ao proferir o ‘tu não matarás’. A essência do discurso é ética” (TI 238). O rosto, enquanto linguagem, *logos* original e fundamento ético, põe na base do ser a ordem, a justiça e a paz.

Ao afirmar essas teses, Levinas rejeita o idealismo *transcendental* kantiano. Ao lado de Nietzsche, de Heidegger e da corrente analítica, ele recusa a dimensão *transcendental* da filosofia, mas apresenta as suas próprias razões para o movimento contemporâneo de *destranscendentalização*, buscando uma nova fundamentação para a sua proposta ética, isto é, fora do caráter apriorístico,

racional e autônomo. Aliás, recusa todo e qualquer tipo de discurso idealista que tem a preocupação de construir uma conceituação lógica e coerente e que, no final, acaba por falta de interlocutores. “Ao fundar o discurso como ética, um discurso que não começa pelo verbo nem pela racionalidade, Levinas não nega a racionalidade do discurso. O que pretende é dar um sentido ao racional; o rosto, sendo a primeira significação, é o próprio surgir do racional”³⁶². No seu entender, de nada serve distinguir formalmente vontade e entendimento, vontade e razão, quando se decide, desde logo, só considerar como boa a vontade que adere às ideias claras ou que só se decide por respeito do universal. Se a vontade pode aspirar de uma maneira ou de outra à razão, então ela é razão, razão essa que se procura ou que se faz. Contra a identificação da vontade e da razão, que a última intenção do idealismo visa, opõe-se toda a experiência patética da humanidade (TI 239), a saber: a falsa justificação das normas morais, sem nenhum compromisso ético com a alteridade.

“Que o modo pelo qual o Infinito passa o finito e se passa, tenha um sentido ético, não procede de um projeto de construir o ‘fundamento transcendental’ ‘da experiência ética’. A ética é o campo que desenha o paradoxo de um infinito em relação com o finito, sem desmentir-se nessa relação. A ética é o esfacelamento da unidade originária de apercepção transcendental – quer dizer, para além da experiência” (AE 189).

Levinas rechaça a ideia de que o imperativo ético seja um produto da razão pura prática, autônoma. “A significação ou a inteligibilidade não está ligada à identidade do mesmo que permanece em si, mas ao rosto do outro que faz apelo ao mesmo” (TI 98). Enquanto Kant fundamenta a sua ética na imanência, Levinas encontra uma outra base para firmar o seu princípio moral, a saber: no rosto do outro

³⁶² NUNES, *op. cit.*, p. 63.

como o vestígio do Bem, do infinito, do transcendente. Para o filósofo Lituano, a primeira lei moral está ‘expressa’, originalmente, no rosto do outro. O primeiro ensinamento do rosto, que é uma ordem, revela a impossibilidade de ser expresso em uma linguagem conceitual, uma vez que o sentido transcende a compreensão do eu, possui um significado infinito. Tomando isso como princípio, o eu individual e autônomo, que é também auto-suficiente, passa a ser interpelado pelo rosto de outrem. A noção de rosto, enquanto interpelação, comando e acontecimento ético, corresponde, precisamente, ao imperativo categórico. O mandamento que se exprime no rosto é a revelação da responsabilidade do eu para com o próximo. A relação ética não é uma intencionalidade à qual o eu autônomo confere um sentido. Trata-se, aqui, de uma nova revolução copernicana na história da filosofia. A ética precede toda e qualquer relação que se possa estabelecer com o outro, seja no âmbito teórico ou prático. “O sentido não se mede pelo ser ou não-ser; ao contrário, o ser se determina a partir do sentido” (AE 166). Na presença do outro, no confronto com o rosto, o eu perde a sua autoridade, a sua liberdade passa a ser questionada.

O mandamento ‘não matarás’, que está esboçado no rosto de outrem, submete a liberdade do eu ao julgamento. A liberdade precisa justificar-se. A razão e a liberdade fundadas no sentido originário desenham uma estrutura cujas primeiras articulações são de respeito e justiça em relação ao outro. “Justificar a liberdade não é demonstrá-la, mas torná-la justa” (TI 81). Nesse sentido, a experiência ética, enquanto é uma experiência que se efetua em face de um outro, é o princípio da filosofia. A expressão do ‘não matarás’ abre a inteligibilidade do ser à razão no seu sentido originário. “A moral começa, quando a liberdade, em vez de se justificar por si própria, se sente arbitrária e violenta” (TI

83). Em Kant, a existência da lei moral não tem necessidade de ser justificada ou provada. Ela se impõe à consciência como ‘fato da razão’ (*ein Faktum der Vernunft*). Esse fato só pode ser explicado, admitindo-se a liberdade. Portanto, a consciência desse “fato” (lei moral) não deriva de nada anterior, como, por exemplo, da consciência da liberdade, mas sim ao contrário; o eu adquire consciência da liberdade exatamente porque, antes de tudo, tem consciência do dever moral. Isso não terá uma certa semelhança com o que Levinas propõe?

Veja-se que, para o filósofo lituano, é também no nível da consciência que se abre uma possibilidade para uma ação moral. Por isso, retoma de certa forma o *sollen* kantiano. No entanto, confere uma profundidade maior e uma outra origem ao dever. A lei moral não se expressa mais em proposições práticas sintéticas *a priori*, vem ao eu de fora, do além do ser. Ela não vem de um fundamento *a priori* e, por isso, é experiência por excelência. Aqui, “a dialética solipsista da consciência, sempre receosa do seu cativo no mesmo, interrompe-se. A relação ética que está na base do discurso não é, de fato, uma variedade da consciência, cuja emanação parte do eu. Põe em questão o eu, e essa impregnação do eu parte do outro” (TI 213). É no rosto que resplandece um mandamento, como autoridade e envio, sem fundamento no ser ou na razão pura prática autônoma, uma primeira ordem, como prescrição de interdição ética. A consciência de que no rosto está expresso o “não matarás” faz com que o eu o respeite na sua condição de *alteridade*. Essa interdição primeira, original, impede a violência contra o outro ser, até mesmo porque o outro permanece absoluto na relação. Reconhecer o mandamento no rosto é já manter uma relação de alteridade. A relação com outrem é a única que introduz uma dimensão da transcendência e conduz o eu para uma relação totalmente diferente da experiência,

no sentido sensível do termo, relativa e egoísta (TI 211). A palavra do outro é mandamento que interpela o primado da justiça frente à razão e à liberdade. Esse é o motivo pelo qual Levinas põe em questão a liberdade.

O mau uso da liberdade, como, por exemplo, o egoísmo, pode até conduzir a uma tentação de querer reduzir o outro ao mesmo, à categoria de objetividade, tentando inclusive assassiná-lo. Mas, o outro, na sua manifestação, questiona a espontaneidade, é o infinito que o eu não pode dominar, nem teoricamente, nem pelo poder da vontade. Pivatto afirma, sobre esse propósito, que, “se o eu quer dominá-lo, o outro lhe resiste pela sua infinitude, e se o eu pretender devassar a infinitude e feri-lo de morte, o outro como outro lhe escapa e só lhe sobra a máscara de cadáver”³⁶³. Quer dizer, o eu pode aniquilar a vida do outro, mas mesmo assim ainda ele lhe foge do domínio absoluto, porque o eu tem diante de si não mais um rosto e sim um corpo sem vida. “Matar não é dominar, mas aniquilar, renunciar em absoluto à compreensão. O assassinio exerce um poder sobre aquilo que escapa ao poder. Ainda poder, porque o rosto exprime-se no sensível; mas já impotência, porque o rosto dilacera o sensível” (TI 216). Embora a morte possa ser real, é na impossibilidade de matar que se pode encontrar verdadeiramente a alteridade.

Veja-se que a violência tem em vista uma presença que é em si infinita, mesmo se está inserida no campo dos poderes do eu. “O rosto é assim o lugar onde a violência é em si impossível, mas é também o lugar que a desencadeia. A violência é uma realidade que não se justifica, mas que é em si possível”³⁶⁴. A expressão do rosto como infinito desafia os poderes do eu e o convida a uma relação sem paralelos.

³⁶³ PIVATTO, “A nova proposta ética de Emmanuel Levinas”. In: *Cadernos da EAFIMC*, p. 58.

³⁶⁴ NUNES, *op. cit.*, p. 135.

O rosto, na sua fragilidade, chama o eu à responsabilidade, lançando o primeiro princípio ético – o ‘não matarás’. O infinito, que brilha no rosto, resiste a todo poder de objetivação, de domínio e de assassinato. Essa resistência não significa outra coisa senão a resistência ética. A presença do rosto na sua nudez suscita a possibilidade de ser eliminada, mas, pelo fato de possuir uma estrutura ética, resiste a qualquer violência que possa ameaçá-la. A resistência ética abre a dimensão do infinito. A impossibilidade de matar, expressa no rosto, condiciona positivamente o eu e todos os seus poderes. “A força de outrem é desde logo moral” (TI 249). O seu olhar suplicante proíbe qualquer conquista, suscitando uma atitude ética como resposta à sua súplica.

“O rosto, cuja epifania ética consiste em solicitar uma resposta (que a violência da guerra e a sua negação mortífera apenas pode tentar reduzir ao silêncio), não se contenta com ‘boas intenções’ e com benevolência inteiramente platônica. A ‘boa intenção’ e a ‘benevolência inteiramente platônica’ não são mais do que os resíduos de uma atitude que se toma onde se goza de coisas, onde se pode despojar delas e oferecê-las” (TI 249).

O outro não está protegido da arbitrariedade do eu por normas convencionais, senão por um imperativo ético prévio a qualquer acordo. O imperativo do rosto chama à responsabilidade. É a partir da resposta ao chamado que se instaura uma nova ordem. A ética não corresponde, para Levinas, a um sistema de critérios técnicos para o agir moral. Ele não propõe nenhum código de ética³⁶⁵. Pelo contrário, chega a inverter a definição tradicional de filosofia. Para ele, a filosofia não é mais amor à sabedoria, mas “sabe-

³⁶⁵ “La ética se encuentra más allá del ser y de la experiencia. No puede cerrarse en un código, ni someterse a la generalización expresada en un conjunto de reglas. No cabe, por tanto, una pretensión de universalidad: ésta, en todo caso, surge en un segundo momento, pero siempre con carácter derivado. Si no fuera así, la ética no podría mantener su posición de primacía, ja que la generalidad, la universalización, sería anterior” (LÓPEZ, *op. cit.*, p.293).

doria do amor, a serviço do amor” (AE 207). Isto significa que o saber, orientado pela lei moral, deve estar a serviço de outrem. A boa vontade é aquela que produz obras concretas; do contrário, fica no vazio, no anonimato e na abstração ou na livre escolha. A bondade é transcendência, movimento de saída de si sem retorno. Ela consiste em ser para o outro, como resposta a um chamado. “A ética não deve ser entendida como uma possibilidade de existência oferecida à livre escolha do homem, [...] mas concerne à estrutura profunda da subjetividade. A ética não diz respeito, portanto, a comportamentos morais, mas à própria abertura do sujeito à transcendência”³⁶⁶. É no nível da consciência que se abre uma possibilidade para uma relação de alteridade. A ética significa a obrigação perante o outro. Ela conduz à lei e ao serviço gratuito, que não é um princípio técnico (DVI 202). Só assim é possível uma relação “não-alérgica com a alteridade” (TI 38). A consciência moral é acolhimento de outrem. A atitude ética, o colocar-se a serviço, sacrifica o eu, ao invés de satisfazê-lo em favor do bem, da justiça e da responsabilidade pelo outro. Por tudo isso é possível dizer que a “bondade ou valor do ser não são propriedades do ser como tal, mas o ser está em função da bondade ou do valor”³⁶⁷. O eu não tem a última palavra, não está sozinho no mundo. “É evidente que aqui ‘ética’ não pode significar a habitual filosofia moral. Não pode tratar-se de algo semelhante a ‘primazia da razão prática’ de Kant, porque isso seria reconstruir a autonomia do sujeito por meio da liberdade consciente”³⁶⁸. A substituição da consciência moral autônoma pela relação frente a frente em que a lei

³⁶⁶ CIARAMELLI, F. “Le rôle du judaïsme dans l’oeuvre de Levinas”. In: *Revue Philosophique de Louvain*, 81, 1983, p. 591. *Apud*: NUNES, *op. cit.*, p. 247.

³⁶⁷ SUSIN, *O Homem Messiânico*, p. 42.

³⁶⁸ PINTOR-RAMOS, Antônio. *Introducción a la edición castellana de Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Salamanca: Sígueme, 1987, p. 29.

moral vem da exterioridade modifica a noção de racionalidade. A racionalidade não é mais cálculo, nem um universo controlado por regras e procedimentos. A racionalidade é a experiência do novo, que não tem nada a ver com algo *a priori* e que se realiza no encontro com o outro. Enquanto Kant prioriza a autonomia do eu, Levinas contrapõe-se invertendo o processo, através da heteronomia, em que o outro tem a primazia sobre o eu.

Sendo assim, a ética não se “funda sobre nenhuma estrutura prévia de pensamento teórico ou de linguagem [...]. Ruptura de onipotência do *logos*, do *logos* do sistema e da simultaneidade” (DVI 126-7). Sem se firmar no ser, que é domínio da razão e do dito, mas no infinito, que é do domínio do dizer, a filosofia de Levinas é uma defesa da subjetividade. “A significação ética significa, não *para* uma consciência que tematiza, mas para uma subjetividade, [...] precedendo o entendimento” (DVI 126). Dito de outro modo, a ética não pode ser entendida a partir da autonomia da vontade, uma vez que a espontaneidade capaz de ditar normas seria anterior às normas mesmas, e a ética teria um caráter derivado³⁶⁹. A subjetividade humana, enquanto responsabilidade e desejo anárquico pelo outro homem, não se absorve no ser e nem na linguagem. A pergunta que se coloca é esta: como tomar consciência da lei moral – ‘tu não matarás’ – que está expressa no rosto do outro? Em outras palavras, como deverá ser a estrutura da subjetividade para ser capaz de escutar a voz, sem que se pronunciem palavras, de um dizer original? Talvez aqui esteja o ponto nodal da filosofia de Levinas, porque, para ele, a lei moral, o mandamento, que se apresenta na relação frente a frente com o outro, é uma ordem que o eu encontra em sua própria res-

³⁶⁹ Cf. LÓPEZ, *op. cit.*, p. 293.

posta. O dizer que vem ao eu é a sua própria palavra³⁷⁰. No rosto do outro vem um excesso de significação, no qual se significa o infinito. No entanto, o infinito como tal não aparece àquele que é a sua testemunha, ordena, sem, contudo, se expor; ou seja, fala pela boca de quem recebe o mandamento. “A exterioridade do infinito faz-se de algum modo interioridade na sinceridade do testemunho” (AE 187). O infinito se glorifica no dizer do eu. O mandamento ressoa na boca de quem obedece, revelando-se antes de qualquer aparecer, não como uma maravilha psicológica, mas como uma modalidade. O mandamento não se anuncia sem o sujeito. Para clarear essas premissas, mister se faz abordar agora a questão da transcendência e da subjetividade.

³⁷⁰ “(...) mandamiento *augusto*, pero sin constricción ni dominación, que me deja fuera de toda correlación con su fuente; no se establece ninguna ‘estructura’ con cualquier correlato, hasta el punto precisamente de que el decir que me viene es mi propia palabra” (AE 227).

TRANSCENDÊNCIA ÉTICA E SUBJETIVIDADE

“Rencontrer un homme c’est être tenu en éveil par une énigme”³⁷¹ (EDE 125).

Uma das questões fundamentais do pensamento de Levinas é a busca da transcendência, sem, contudo, deixar de ser uma filosofia da subjetividade³⁷². Para compreender o alcance dessa afirmação, é preciso ter presente, desde já, a ideia de que, para ele, a subjetividade não se reduz à consciência. “A consciência não cobre a realidade complexa da subjetividade, nem é o seu início absoluto”³⁷³. Há uma defasagem, uma diferença estabelecida entre o *ego cogito* e a subjetividade, que a intencionalidade da consciência não consegue resgatar. Kant já havia constatado, ao tratar da apercepção *transcendental*, que não há uma apreensão imediata e total de si, nem um pretensa evidência psicológica ou uma intuição intelectual³⁷⁴. A apercepção é a base sobre a qual assenta originalmente a representação do próprio eu. Não obstante, há ainda uma dimensão do eu que é impossível de ser atingida via conhecimento. O eu

³⁷¹ “Encontrar-se com um homem significa manter-se vigilante ante um enigma”.

³⁷² “Este empeño de Levinas por relegar a la consciencia, por destituirla del lugar de preeminencia que había alcanzado en la filosofía moderna, no le convierte en un postmoderno [...]. Pero tampoco es un premoderno. Su punto de partida no es una realidad externa al sujeto, a partir de la cual éste toma consciencia de sí. La originalidad de su empeño consiste en partir del Otro, sin que por ello renuncie a una filosofía de la subjetividad. No parte, ciertamente, de un sujeto trascendental, pero el sujeto está en el origen mismo de su filosofía, en cuanto que es entendido desde su responsabilidad por el Otro. Su pensamiento se dirige hacia el Otro, no en cuanto sujeto distinto que yo, sino en cuanto que es origen de la propia subjetividad” (LÓPEZ, *op. cit.*, p. 198).

³⁷³ PIVATTO, “A ética de Levinas e o sentido do humano”. In: *Veritas*, p. 348.

³⁷⁴ A unidade *transcendental* de apercepção, enquanto condição suprema e unificadora de toda a experiência, a saber: o pressuposto que possibilita a síntese empírica e categorial, só é possível na medida em que cada representação vem acompanhada de consciência, quando o eu tem consciência dos múltiplos elementos dados na intuição sensível.

enquanto numênico, coisa em si, é incognoscível. Se, por um lado, a dimensão inteligível não pode ser conhecida, por outro, pode ser pensada. Mas o ato de pensar pressupõe a existência de uma identidade já constituída. Por isso, “enquanto a ética depender da consciência autônoma, fundante e autoconstituente, cedo ou tarde, passará ao império do eu constituente”³⁷⁵. Para evitar as consequências desse tipo de filosofia, que gera uma egologia, Levinas apresenta uma nova visão de subjetividade e de transcendência.

O ponto de partida de Levinas não é a subjetividade tal qual outrora foi interpretada. Contra o paradigma da filosofia *transcendental*, ao fazer inúmeras reduções fenomenológicas, defende a tese de que o eu *transcendental*, a consciência monológica, não é o fundamento último do pensamento e da ação. Há um passado que sustenta a própria consciência. Ela repousa sobre um fundamento ético para além do ser e que a constitui. A consciência não abarca toda a estrutura da subjetividade. A subjetividade revela-se como passividade antes que atividade e como responsabilidade antes que liberdade. Em última instância, ela é habitada pelo outro. A alteridade está como que inscrita na própria estrutura da subjetividade, ou seja, como transcendência que se converte em um movimento em direção ao outro.

Transcender significa ir em direção para o absolutamente outro, como desejo insaciável, mas sem negar o eu, a subjetividade. Por esse motivo, *a diferença entre objetividade e transcendência*³⁷⁶ é a base sobre a qual assenta toda a análise de Levinas, em *Totalité et Infini*. Ter consciência implica presentificação, posição ante si, mundaneidade, o fato de estar dado. Exposição à sujeição, à compreensão

³⁷⁵ PIVATTO, *op. cit.*, p. 348.

³⁷⁶ “La différence entre objectivité et transcendance va servir d’indication générale à toutes les analyses de ce travail” (TI 41).

e à apropriação. Mas o outro, o transcendente, escapa à tematização; está para além do ser. A ausência de domínio acontece devido ao caráter absoluto da alteridade. “A distância da transcendência não equivale à que separa, em todas as [...] representações, o ato mental do seu objeto, dado que a distância em que o objeto se mantém não exclui a *posse* do objeto, isto é, a suspensão do seu ser” (TI 41). A intencionalidade, diante da alteridade, se apresenta, não como apropriação, mas como respeito, como acolhimento prático da ação moral, precedendo o entendimento que, em Kant, tem a função de organizar e unificar os dados oriundos da sensibilidade.

A questão que se coloca aqui diz respeito à necessidade de fazer uma nova leitura da identidade do eu, da subjetividade e de sentido, o que equivale a uma mudança de direção da origem do significado, aquém da consciência *transcendental*. Para Levinas a exigência ética não se impõe a uma consciência já constituída; ao contrário, precede-a, sendo o próprio princípio de individuação do sujeito. Com isso, constata-se que “há em todo seu pensamento uma certa circularidade: dada a tensão de sua busca do outro culmina em uma volta ao sujeito, que precisamente nesse movimento para o Outro tem encontrado sua fundamentação mais profunda”³⁷⁷. Isto implica uma nova revolução copernicana, um novo giro ético. “Pensar o infinito, o transcendente, o estrangeiro, não é, pois, pensar um objeto. Mas pensar o que não tem os traços do objeto é na realidade fazer mais ou melhor do que pensar” (TI 41). Na verdade, é sair de si, do seu egocentrismo, e ir em direção ao outro, sem qualquer correlação e sem comunhão intencional no mesmo ser, na mesma natureza.

A transcendência se exprime como uma forma de relação ética, fora de qualquer espécie de domínio teórico. Ela

³⁷⁷ LÓPEZ, *op. cit.*, p. 50.

desborda a esfera cognoscível, uma vez que o conhecimento, enquanto imanente, sempre a monopoliza. “A relação ética de transcendência é um *transcender-se*, é um superar os horizontes e ditames da natureza e da história, da cultura e da sociedade. O transcender-se fica como que suspenso à voz que vem de *alhures*, do *infinito do rosto*, do seu ensinamento”³⁷⁸. Levinas procura um acesso à realidade, à verdadeira transcendência, fora da estrutura *noema-noesis*. Para ele, esse acesso acontece via desejo metafísico, sendo que o essencial da ética está no movimento transcendente sem limites. O transcender é o fundamento da possibilidade de uma relação com o outro. A partir da transcendência metafísica, a oposição tradicional entre teoria e prática tende a desaparecer. “Levinas introduz nesse ponto o seu conceito de desejo que, diferente da necessidade e da assimilação, é caminho de infindição em direção ao outro”³⁷⁹.

Inicialmente, o desejo permite, sem violar a identidade, que se alcance a exterioridade para além dos processos de identificação do eu. Ou seja, o transcender, essa atitude, não significa um retorno do eu para si mesmo e nem uma forma de abstração, como ocorre na segunda formulação do imperativo categórico kantiano. A relação com a alteridade não se reduz a uma mera reflexão do eu em sua estrutura monológica e solipsista. Ao contrário, o rosto do outro exige um compromisso ético que se concretiza na realidade, sem qualquer mediação³⁸⁰ conceitual *a priori*, a

³⁷⁸ PIVATTO, “A nova proposta ética de Levinas”. In: *Cadernos da FAFIMC*, p. 59.

³⁷⁹ SUSIN, “Levinas e a reconstrução da subjetividade”. In: *Veritas*. Porto Alegre, v.37, n. 147, set. 1992, p. 374.

³⁸⁰ “Levinas insistiu, ao longo de seu itinerário filosófico, em primeiro lugar, na necessidade de ir além das mediações, de desvestir-se das mediações, para alcançar o máximo de pureza na relação com a transcendência do outro.” (SUSIN, “Levinas e a opção pelos pobres”. In: *Cadernos da FAFIMC*, p. 68-69).

saber: como responsabilidade sem limites despertada pelo desejo metafísico.

3.1. O desejo

Levinas reconhece que há no ser humano uma tendência para o transcendente, para o além do seu pólo. A fim de explicitar essa inclinação para o metafísico, ele usa o conceito de desejo. O desejo é a condição de possibilidade da metafísica, mas sem qualquer conotação *transcendental*. O transcender, o movimento para a exterioridade, não é uma iniciativa do eu finito³⁸¹. O desejo surge na presença do outro e é por ele despertado. Disso decorre a possibilidade da *trans-ascendência*³⁸², isto é, um movimento ascendente em direção ao outro, destituindo o eu *transcendental* da sua posição soberana capaz de determinar, a partir de si, o sentido da ação humana. A transcendência se exprime como relação ética, livre de qualquer determinação estabelecida *a priori*, seja de ordem teórica ou prática. O desejo, enquanto movimento de transcendência, não possui um caráter objetivante, racional, que se impõe como uma linguagem ética, a partir da autonomia da vontade. A relação ao outro é uma relação metafísica que comporta um excesso inadequado à intencionalidade. A ideia do infinito, na medida em que perpassa toda essa relação, não permite a formação da totalidade.

³⁸¹ “Em Kant, o desejo está em relação com a finitude do homem; e também com a razão, que o seu agir reconhece uma ausência fundamental, uma falta ou um limite que nunca satisfaz a perfeição da ideia. É nesta insatisfação que reside a contínua aspiração à mesma ideia. Neste sentido, o desejo manifesta-se canalizado para uma unidade pressuposta, a qual se serve da falta e da ação, para resolver essa mesma falta, mas esta fecha o homem no nó do infinito do *dever ser*” (NUNES, *op. cit.*, p. 27).

³⁸² Em uma nota, na obra *Totalité et Infini*, Levinas afirma que tirou esse termo de Jean Wahl, o qual muito o inspirou, no que diz respeito à ideia de transcendência como movimento e transitividade (TI 24).

O objetivo de Levinas é descrever um modo de relação ao outro, apoiado na ideia do infinito. Dentro dessa perspectiva, a ideia do infinito implica um pensamento do desigual, ou seja, aquilo a que a ideia visa é infinitamente maior do que o próprio ato pelo qual o eu pensa. Na ideia do infinito há uma desproporção entre o ato e aquilo a que o ato dá acesso. Trata-se, aqui, da mesma estrutura formal da ideia cartesiana de infinito. Mas, para Descartes, a ideia do infinito surge numa relação do sujeito consigo mesmo, cujo *ideatum* não pode estar contido na ideia que dele se faz. O infinito ultrapassa a sua própria ideia, mas tudo se passa no sujeito pensante. Já para Levinas, é na relação ética, na relação com o outro, que o infinito vem à ideia. “A ideia de infinito é a relação social” (EDE 172). Enquanto em Descartes a ideia do infinito permanece uma ideia teórica, uma contemplação, um saber, em Levinas a relação com o infinito não é um conhecimento, ou seja, “o infinito no finito, o mais no menos que se realiza pela ideia do infinito, produz-se como desejo” (TI 42). Essa foi a forma que ele encontrou para explicitar como o perfeito pode ser contido no imperfeito, passando pela estrutura teórica e formal, é claro, mas para chegar ao concreto. Sendo assim, a relação pessoal com a ideia do infinito, com o rosto de outrem, transforma-se em relação social.

A ideia do infinito, correlata ao desejo metafísico, aparece como ponto fundamental da metafísica, a partir do qual acontece a *destranscendentalização* do *ego cogito*, da consciência intencional, como estrutura primordial na determinação do conhecimento e da ação moral. Logo, o problema central, nesse contexto, versa sobre o alcance objetivo da transcendência. Diante dessa questão, Levinas busca uma alternativa fora da filosofia *transcendental* kantiana. Para ele, é via desejo que se abre a verdadeira possibilidade de acesso à transcendência, ao infinito, con-

duzindo o eu para uma relação totalmente diferente da experiência, no sentido sensível do termo, relativa e egoísta. A relação metafísica é um movimento em direção ao transcendente. Parte daquilo que é familiar para o desconhecido, não o desconhecido e indeterminado no ser, mas para um além do ser. O desejo metafísico está na esfera da ética, precede a ontologia. “O termo desse movimento – o alhures ou o outro – é denominado *outro* em um sentido eminente. Nenhuma viagem, nenhuma mudança de clima ou de cenário saberiam satisfazer o desejo que para lá tende. [...] O desejo metafísico tende a *algo inteiramente diferente, ao absolutamente outro*” (TI 21). Ele transborda a intencionalidade da consciência *transcendental*. O outro foge à luz da consciência, e sem luz não é possível identificá-lo. Trata-se, aqui, de uma experiência distinta da objetivação ou tematização de um ente. Pois “a alteridade, pensada ainda através do modelo da objetividade e determinada pelo eu apriorístico, está condicionada pelo sujeito que permanece idêntico nas alterações por que passa, nas suas relações. Para ir adiante do risco solipsista, a alteridade exige a atração do desejo, atração para o que está fora do pólo do eu”³⁸³. O desejo não surge como uma consequência de uma iniciativa de um sujeito, ele vem do outro enquanto estrangeiro.

Como se percebe mais uma vez, essa noção defronta-se com a filosofia *transcendental* kantiana. O problema da alteridade não se resolve a partir da identidade do sujeito racional. O outro não é mais identificado com relação ao eu; procede de um lugar desconhecido. No desejo o eu põe-se em movimento para o outro, de tal maneira que compromete a soberania do eu. Esse movimento para o outro, em vez de completar ou satisfazer, implica o eu numa conjuntura que precede o racional. A relação com o outro questiona o eu, esvazia o eu de si, abrindo sempre novas possibilidades

³⁸³ PELIZZOLI, *A relação ao Outro em Husserl e Levinas*, p. 83.

de interlocução. Aqui, o eu autônomo, capaz de determinar o sentido da realidade, é destituído do seu poder. Se o eu fosse primordialmente *ego cogito*, não seria possível estabelecer uma relação de alteridade. “A transcendência é ética, e a subjetividade, que não é no fim de contas o ‘eu penso’ (que é a primeira vista), que não é a unidade de *apercepção transcendental* – é, à maneira de responsabilidade por outrem, sujeição a outrem” (DVI 113). Desse modo, Levinas supera a concepção kantiana de alteridade. O outro também não é simplesmente um *fin em si mesmo* assim como o eu – ideia de reciprocidade –, mas absolutamente outro. Desejar é, sobretudo, sair de si para além do horizonte de compreensão do eu, busca sem retorno, sem correlação. Esse itinerário estabelece uma relação não-alérgica com a alteridade, pois não é mais como a aventura de Ulisses que regressa à sua ilha natal.

“O desejo metafísico não aspira retorno, porque é desejo de uma terra, na qual não nascemos. De uma terra estranha a toda a natureza, que não foi nossa pátria e para onde nunca iremos. O desejo metafísico não assenta em nenhum parentesco prévio; é desejo que não podemos satisfazer. [...] O desejo metafísico tem uma outra intenção – deseja para além de tudo o que pode simplesmente completá-lo. Ele é como bondade – o desejado não a cumula, mas aprofunda-a” (TI 22).

A partir do desejo, na relação metafísica, delinea-se uma retidão de uma orientação sem retorno. Essa orientação não sacia, pois não é complemento, nem fusão; desperta um desejo que conduz a um futuro. A metafísica, como transcendência, só é possível fora de todo e qualquer tipo de satisfação de necessidades, sejam elas de ordem biológica, psicológica, cognitiva ou espiritual. Desejar o outro não é como se alimentar de um pedaço de pão, contemplar uma paisagem. O desejo vai além das necessidades sexuais, amorosas, morais ou religiosas. Mesmo o amor, entendido

como sublime, foge a essa determinação, pois, para o autor, estaria ainda na esfera do *'besoin'* (necessidade, carência). A busca de Deus, como uma necessidade de salvação ou qualquer outra forma de satisfação do eu, também está na mesma esfera. Até a própria fé, depurada dos mitos, supõe um ser que se produz como ateu.

Veja-se que a necessidade, enquanto abertura sobre um mundo, é sempre nostalgia de si, mal do retorno (*mal du retour*). O mundo da necessidade elimina as diferenças fundamentais entre o mesmo e o outro; é um caminho que leva à totalidade. Nessas situações a sociabilidade torna-se inviável. O desejo do absolutamente outro não vem de uma necessidade a se dissolver em uma felicidade. “O desejo do outro – a sociabilidade – nasce num ser que não carece de nada ou, mais exatamente, nasce para além de tudo o que lhe pode faltar ou satisfazê-lo” (HAH 49). Ele é absolutamente não-egoísta, seu nome é justiça, bondade. “O desejo é desejo num ser já feliz: o desejo é a infelicidade do feliz; uma necessidade luxuosa” (TI 57). Ele aparece depois que o eu está satisfeito. Portanto, não é falta de algo, mas um excesso – *surplus* – despertado pela presença do outro. “O desejo é uma aspiração animada pelo desejável; nasce a partir do seu ‘objeto’, é revelação. Em contrapartida, a necessidade é um vazio da alma, parte do sujeito” (TI 56). A experiência absoluta não é um desvelar a partir do eu, mas uma revelação.

O desejo metafísico é do tipo que não se satisfaz, não é alimento. O desejo do infinito não tem um fim; quando o conhecimento, convertido em filosofia, quer saciar o desejo do infinito, a questão revive. “O infinito não é por isso um objeto imenso, que ultrapassa os horizontes do olhar. É o desejo que mede a infinitude do infinito, porque ele constitui a medida pela própria impossibilidade de medida” (TI 56). Ou seja, é na insaciedade que o desejo mede a infinitude

do infinito, não por causa de uma fome infinita ou pelo fato da finitude do eu, mas pelo reconhecimento de uma alteridade absoluta. “O desejo é infinito, porque não surge como atração para um fim. O valor do fim não é prévio, não é causa do desejo; pelo contrário, o fim adquire valor enquanto é objeto de um desejo que não termina nele”³⁸⁴. A alteridade não é algo que possa ser possuído ou pensado no eu. Quando o outro entra no horizonte de compreensão do eu, ele já renuncia a sua alteridade. A ideia do infinito mantém a exterioridade do outro em relação ao mesmo. A relação com o infinito respeita a transcendência total do outro. Por isso, o desejo do infinito não pode ser saciado. A possibilidade de acolher o outro vai mais longe do que o eu compreende e tematiza. O movimento em direção ao outro nunca se completa. A impossibilidade de abarcar o infinito não é simplesmente uma limitação da inteligência do eu pensante. O desejo, alimentado pela infinição, na medida em que se aproxima do outro, preserva a distância absoluta que os separa. Essa distância e separação é uma fome que se nutre da sua própria fome, pondo-se para além da satisfação e da insatisfação. “Para acolher a revelação, é preciso um ser apto ao papel de interlocutor, um ser separado” (TI 75). A separação é necessária, para que se estabeleça uma relação social, mantendo a transcendência do infinito, a absoluta exterioridade.

“Para o desejo, a alteridade, inadequada à ideia, tem um sentido. É entendida como alteridade de outrem e como aquela do Altíssimo. A própria dimensão da altura é aberta pelo desejo metafísico. O fato de essa altura já não ser o céu, mas o Invisível, é a própria elevação da altura e a sua nobreza. Morrer pelo Invisível – eis a metafísica. Mas isso não quer dizer que o desejo possa dispensar os atos. Só que tais atos não são nem consumo, nem carícia, nem liturgia” (TI 23).

³⁸⁴ Cf. LÓPEZ, *op. cit.*, p. 84.

O desejo refere-se a uma situação de bondade e justiça³⁸⁵, enquanto relação concreta com o outro. Graças a essa relação, o indivíduo não se deixa enganar pelo seu glorioso triunfo de ser vivo e distinto do animal, podendo servir a outrem. A relação com o transcendente é uma relação social. A partir dessa relação, sem qualquer tipo de mediação, falar em metafísica tem um sentido. “A metafísica tem lugar nas relações éticas” (TI 77), diz Levinas. A estrutura conceitual da metafísica, sem a sua significação tirada da ética, não passa de um formalismo vazio. Nesse ponto de vista, parece que existe um ponto de convergência com a filosofia *transcendental* kantiana. Ambos os filósofos constataam a incapacidade teórica da metafísica³⁸⁶. Veja-se esta analogia com Kant: “É às relações inter-humanas que compete, em metafísica, o papel que Kant atribuía à experiência sensível no domínio do entendimento” (TI 77). Se, por um lado, Levinas aceita a crítica que Kant faz à metafísica, por outro, procura *destranscendentalizar* a filosofia kantiana. Para ele, a metafísica, a transcendência, se produz concretamente como um questionamento do eu pelo outro, como ética, relação frente a frente como situação última da metafísica. “Na metafísica, um ser está em relação com o que ele não poderia absorver, com o que não poderia compreender, no sentido etimológico do termo. A face positiva da estrutura formal – ter a ideia do infinito – equivale no concreto ao discurso que se precisa como relação ética” (TI 78). Isso não significa que Levinas atribui à concretização um papel ontológico. Ao contrário, o desejo faz superar o ser, o natural, referenciando-se em uma realidade além do natural. Sendo assim, a transcendência, o movimento para outrem, é bondade. Só a bondade está além do natural,

³⁸⁵ “*Nous appelons justice cet abord de face, dans le discours. Si la vérité surgit dans l'expérience absolue où l'être luit de sa propre lumière, la vérité ne se produit que dans le véritable discours ou dans la justice*” (TI 67).

³⁸⁶ Cf. BAKIRDJIAN, *op. cit.*, p. 170.

do ontológico; bondade, como um esvaziamento de si, do egoísmo, e não como complemento de uma limitação do eu que precisa do outro como mediação para se constituir. O desejo está acima da vida, da felicidade. Ele abre um mundo que se faz bondade, fora de qualquer mediação conceitual. “A transcendência não é uma visão de outrem – mas uma doação original” (TI 189). O desejo é desejo do Bem, transcendência, abertura ao infinito. “A ultrapassagem da existência fenomenal ou interior não consiste em receber o reconhecimento de outrem, mas oferecer-lhe o seu ser. Ser em si é exprimir-se, quer dizer, servir já outrem. O fundo da expressão é a bondade. Ser *καθ’ αὐτό* é ser bom” (TI 200). O mundo natural não contém o sentido para o homem. Só o bem além do ser, inaugurado a partir do rosto do outro, é capaz de instaurar o humano. Neste sentido, a relação metafísica previne o ato da inumanidade.

Contudo, “a ideia do infinito, a relação metafísica é o alvorecer de uma humanidade sem mitos” (TI 75). Essa ideia abre a ordem do bem. “A bondade é a própria transcendência. A transcendência é a transcendência de um eu. Só um eu pode responder à imposição de um rosto” (TI 341). O desejo, como sentimento primordial, é o início da transformação de um ente em bondade. Bondade que se traduz em resposta e responsabilidade enquanto estrutura fundamental da subjetividade.

3.2. A responsabilidade

“Si je ne répons pas de moi, qui répondra de moi? Mais si je ne répons que de moi – suis-je encore moi?” (*Talmud de Babylone – traité Abonth 6a*)³⁸⁷.

³⁸⁷ “Se eu não respondo por mim, quem responderá por mim? Porém, se só respondo por mim – serei ainda eu?” Citado no frontispício do capítulo “Les Sciences Humaines” de *Humanisme de l’autre homme*, p. 95.

Levinas, ao descrever a estrutura ética da subjetividade, coloca como fundamento primeiro e essencial a responsabilidade. A ética não aparece como suplemento de uma base existencial prévia, mas como responsabilidade que brota da subjetividade, para além e anterior à condição ontológica e à consciência *transcendental*. Aquém do ser se encontra uma subjetividade capaz de escutar a voz, sem palavras de um dizer original, e que aponta para uma outra dimensão do eu. Prévio ao ato de consciência, anterior ao ser sujeito intencional, o eu já responde a um chamado. A responsabilidade pelo outro ser prescinde da representação conceitual ou da mediação de um imperativo categórico, no sentido kantiano do termo.

A moralidade, para Levinas, não se funda sobre a autonomia da vontade racional, mas sobre uma outra base que orienta e precede o sujeito, ordenando-lhe o bem. “Em Levinas, não há mediação do dever, da cultura, da representação e do símbolo para legitimar a responsabilidade do mesmo pelo outro”³⁸⁸. É no acolhimento da exterioridade e na abertura à transcendência que o eu transpõe os horizontes do ser e o poder da intencionalidade. Isso não significa, que a partir da autonomia da vontade, o eu seja incapaz de realizar ações de cunho ético, mas uma ética que tem como base a consciência monológica não assegura o respeito à alteridade do outro ser.

“Descobrir para o eu uma orientação assim é identificar eu e moralidade. O eu diante do outro é infinitamente responsável. O outro que provoca esse movimento ético na consciência, que desordena a boa consciência da coincidência do mesmo consigo próprio, comporta um excesso inadequado à intencionalidade.” (HAH 54).

Veja-se que a filosofia de Levinas, nesse aspecto, encontra-se nos antípodas da filosofia kantiana. Perante a

³⁸⁸ FABRI, *op. cit.*, p. 76.

alteridade, o eu *transcendental* perde sua soberania e deixa de ser o pólo centralizador que determina as regras do conhecimento e da ação moral. Isso, no entanto, não significa que Levinas nega a identidade do eu. Ao contrário, procura afirmar a individualidade do sujeito, a partir da responsabilidade por outrem. O eu é incumbido da responsabilidade, com exclusividade, e a qual não pode humanamente recusar. Esse encargo é uma suprema dignidade do único. “Unicidade significa aqui impossibilidade de se furtar e de se fazer substituir, na qual se enlaça a própria recorrência do eu” (AE 73). O eu é, na medida em que é responsável por outrem. Ele pode substituir a todos, mas ninguém pode substituí-lo. Essa é a sua identidade inalienável de sujeito (EI 108). “O que faz com que a subjetividade seja subjetividade é a responsabilidade que ela tem pelo outro”³⁸⁹. Desse modo, pode afirmar-se que a responsabilidade individua o eu, pois ninguém pode assumir no seu lugar essa condição.

Para expressar o alcance dessas premissas, Levinas cita uma frase conhecida de Dostoievsky: “*Somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais do que os outros*” (EI 105). A responsabilidade do eu é infinita. Ele é responsável, não só pelos atos ilícitos que comete, mas também por aqueles que não são de sua autoria, e até mesmo pelas perseguições que sofre. Como justificar tal concepção utópica? Não seria ela inumana? Eis a resposta de Levinas: “Ser humano significa: viver como se não se fosse um ser entre os seres. Como se, pela espiritualidade humana, se invertessem as categorias do ser, em um ‘de outro modo que ser’” (EI 107). Para ele, “ser ou não ser, não está provavelmente aí a questão por excelência” (DVI 265). O humano emerge, quando o eu, ao invés de procurar satisfazer os seus interesses, estende a mão a outrem, carregando o peso do mundo nos seus próprios ombros.

³⁸⁹ BRITO, *op. cit.*, p. 137.

A manifestação do humano acontece quando o eu prefere a injustiça sofrida à injustiça cometida. O caráter humano de um sujeito não se dissocia da responsabilidade por outrem. O desafio para o ser humano é deixar que ela ultrapasse os limites da sua liberdade de poder decidir ou não em favor de outrem. Isso significa que a responsabilidade é ilimitada. Em oposição a uma responsabilidade, que se mede pelos compromissos livres de uma consciência monológica, “Levinas opõe a realidade de uma responsabilidade pelo mundo que nunca se deixa encerrar nos côvados das livres decisões de uma vontade, porque as *precede*: a responsabilidade do eleito”³⁹⁰. Ser humano é responder a uma eleição anteriormente ao ato de consciência, porque “a consciência está sempre em atraso para o encontro com o próximo” (EDE 299). Em suma, a vocação do sujeito consiste em ser responsável infinitamente por outrem, até à substituição.

3.3. A substituição

Para Levinas, “a subjetividade, ao constituir-se no próprio movimento em que lhe incumbe ser responsável pelo outro, vai até à substituição por outrem. Assume a condição – ou a incondição – de refém. A subjetividade como tal é inicialmente refém; responde até expiar pelos outros” (EI 106-107). Qual é o estatuto dessa afirmação? Em que consiste a substituição? Na perspectiva de explicitar tais questões, dois pressupostos precisam ser aqui assumidos, quais sejam, a diferença entre a subjetividade e a consciência e o caráter passivo do sujeito. O eu não é primeiramente atividade. “O eu é a passividade mais passiva que toda a passividade, porque desde sempre no acusativo” (DVI 113). A relação com o outro não deve ser uma simples consequência de uma iniciativa do eu. Há uma anterioridade que precede

³⁹⁰ CHALIER, *op. cit.*, p. 82.

qualquer iniciativa do sujeito, algo “sempre mais primitivo que qualquer presente, que qualquer começo, diacronia que impede que o uno se incorpore e se identifique como uma substância contemporânea consigo mesmo, como um eu *transcendental*” (AE 73). Não é possível resgatar essa anterioridade via representação conceitual, pois ela é mais antiga do que o *a priori*.

A unidade de *apercepção transcendental*, o eu penso, no sentido kantiano do termo, não consegue recuperar no sujeito a sua própria origem. Quando o eu desperta e procura explicitar a si mesmo, já é tarde, pois a consciência não esteve presente no seu início. O sujeito está ligado a um passado que o afeta na sua origem e o destitui de sua posição soberana. A identidade do eu não coincide consigo mesma. Sendo assim, o si mesmo deve ser pensado como essa não-coincidência, em que o eu, ao tentar retornar a si, ao seu passado, não encontra a sua imagem, mas a presença do outro. “A casa do sujeito está habitada por um desconhecido que chegou antes e questiona e compromete a soberania da consciência temática”³⁹¹. Isso significa dizer que, em sua anterioridade, o outro constitui o sujeito, assinalando-o, antes de qualquer iniciativa consciente, antes de qualquer experiência, que responda por ele a partir de si. “A identidade profunda do eu é habitada pela alteridade, é tecida pela alteridade. O mais profundo da identidade do eu é o outro”³⁹². O outro constitui o sujeito, está presente na profundidade subjetiva do eu. Nessa perspectiva, a relação com o outro é um elemento constitutivo da própria subjetividade diferente do saber e da representação. Carregado pela presença do outro, o eu não consegue mais repousar a

³⁹¹ BUCKS, *op. cit.*, p. 129.

³⁹² PIVATTO, “A nova proposta ética de Levinas”. In: *Cadernos da FAFIMC*, p. 59-60.

sua consciência sobre si, pois esbarra sempre nesse passado que o constitui.

A subjetividade assim constituída é uma subjetividade substituída pelo outro. O sujeito se constrói a partir do outro, como inversão da identidade. A subjetividade como substituição não acaba com o sujeito; ao contrário, trata-se de um modo de individuação que não esgota em si o sentido do humano. O eu constituído pela alteridade é o único ser capaz de responder. A presença da alteridade é uma intimação para responder, mas sem que seja um ato consciente, como se se tratasse de uma obrigação ou de um *sollen* sobre o qual o eu teria que decidir. Não há escolhas, ninguém pode assumir pelo sujeito. Essa intimação, embora possa ser comparada a um *dever-ser* que fere a liberdade do eu e que mesmo assim o eu assume, recusa qualquer especulação racional. Trata-se, aqui, de uma força imperativa diferente do *sollen* kantiano. Levinas procura estabelecer uma relação intersubjetiva, não a partir da consciência monológica e *transcendental*, mas a partir do outro. Do contrário, a relação com a alteridade teria sempre um caráter derivado, a saber: a partir do eu constituído, dono dos seus atos. Em outras palavras, a consideração do outro, a partir do eu já constituído, reduziria o outro ao mesmo e anularia o caráter absoluto da alteridade. Nesse sentido, a substituição não é uma espécie de adoção de perspectiva do outro e nem uma conversão de uma máxima subjetiva em lei universal, a partir da consciência do dever que contém em si a boa vontade. A ética não se origina na vontade ou na espontaneidade da razão, e sim no fato de ser solicitado imperativamente por outrem.

Veja-se que Levinas é muito mais radical que Kant. Enquanto, para este, a autonomia da vontade é o princípio supremo da moralidade, para aquele, antes de qualquer iniciativa do sujeito, o outro o incumbe de tal modo que é

substituído por ele. Nesse sentido, convém observar que, na relação ética, o eu não percebe primeiramente uma ordem proveniente do outro e lhe obedece em seguida. O modo de responder é anterior a qualquer compromisso prévio. A fraternidade humana é anterior à liberdade (AE 185). “A obrigação de assumir as necessidades do outro, de carregar suas culpas, não é assumida pelo sujeito, mas o constitui como tal”³⁹³. O surgimento do eu está ligado a uma estrutura subjetiva que não se reduz a identificação, a partir de si, pois em seu fundamento carrega a presença do outro. Na medida em que o eu responde, se constitui como próprio. “A unicidade do eu, *sobrecarregado* pelo outro na proximidade, é o outro no mesmo psiquismo. Mas sou eu – eu e não um outro – que sou refém dos outros; na substituição se desfaz meu ser a mim e não a um outro; e é por essa substituição que eu não sou um outro, mas eu” (AE 163), diz Levinas. Isso mostra que a presença da alteridade no seio da *ipseidade* não significa uma alienação do sujeito. Ser para o outro e por outro não é alienação, mas inspiração. “Inspiração que é o psiquismo. Mas um psiquismo que pode significar essa alteridade no mesmo sem alienação, ao modo de encarnação, como ser-na-sua-pele, como ter-o-outro-em-sua-pele” (AE 146).

Para explicitar essa estrutura da subjetividade, que tem ‘o-outro-em-sua-pele’, Levinas faz uma analogia com a experiência da maternidade. A alteridade, inscrita na própria identidade do sujeito, é representada pelo conceito de maternidade, a exemplo da mãe que gera e carrega consigo um outro ser. “A maternidade consiste nessa sensibilidade animada e encarnada, sofrendo e jejuando para alimentar o outro, renunciando-se e rompendo-se para ser o lugar material do outro, como um ventre e braços e um regaço para o

³⁹³ LÓPEZ, *op. cit.*, p. 216.

outro, sua casa”³⁹⁴. O corpo feminino sofre pelo outro e renuncia a si. Corporalmente, o eu responde ao chamado que emerge de si, mas que não é seu. A maternidade é anterior ao processo de identificação do sujeito, precede a consciência *transcendental*. O outro, presente na subjetividade, acusa o eu para ser responsável por ele, ou seja, desperta-o para o sentido do humano. A maternidade contesta a livre iniciativa do eu soberano, para que assuma um compromisso com a bondade. Esse modelo maternal permite aceder ao sentido de uma existência dedicada ao outro. Por isso, semelhante atitude é solicitada a todo e qualquer sujeito, na medida em que cada um desejar responder à sua vocação humana.

Levinas opera uma nova ‘revolução copernicana’ na história da filosofia. Enquanto Kant identifica a transcendência do ser metafísico na imanência do sujeito em ação, cujo caráter ético significa um apelo à autonomia da pessoa, Levinas procura demonstrar que a verdadeira transcendência imanente acontece, não mais a partir da estrutura apriorística da subjetividade monológica. A presença da alteridade provoca uma fissura no eu solipsista, possibilitando uma real transcendência que não significa mais um retorno a si mesmo, mas uma responsabilidade infinita pelo outro. “A é algo que não retorna a A, como na identidade, mas retrocede a quem do seu ponto de partida” (AE 145). É nessa responsabilidade infinita que o eu encontra a sua unicidade, a saber: no transcender para o absolutamente outro, sem qualquer preocupação com a reciprocidade. Esse movimento, em direção ao outro, “é o próprio acontecimento da transcendência como vida” (EN 104)³⁹⁵. Transcendência

³⁹⁴ SUSIN, *O Homem Messiânico*, p. 351.

³⁹⁵ López, ao se pronunciar sobre essa questão, afirma que a transcendência “no consiste sólo en salir de sí mismo mediante el conocimiento, ni siquiera mediante la moral, una especie de triunfo del altruismo sobre el egoísmo. La transcendencia es, ante todo, transcendencia del ser; no merece tal nombre ninguna acción o pasión referida a un sujeto ya constituido. La transcendencia está antes, o detrás, no como algo que deba buscarse mediante la

que se substitui ao outro, para além dos processos de identificação de si.

Levinas insiste em pensar o sujeito humano para além da ontologia. “O *si mesmo* se deve pensar à margem de toda coincidência substancial de si consigo mesmo e sem que a coincidência seja, como quer o pensamento ocidental que une subjetividade e substancialidade [...], a recorrência a si não pode deter-se em si, mas ir além de si, ir aquém de si *em sua recorrência a si*” (AE 145). Esse novo modo de conceber o indivíduo humano, para além de toda referência ao ser, é um convite para refletir o paradoxo do ‘outro-no-mesmo’. Ser habitado pelo outro não significa possuir certas qualidades morais, como uma substância que tem atributos, mas responder a ele sem conseguir encontrar um lugar seguro que fosse apenas um eu; responder a tal ponto de se “desprender de si, de se esvaziar do seu ser, de se colocar às avessas” (AE 149).

A substituição não é um produto de uma imaginação *transcendental*, mas o inverso da identidade que é capaz de se sacrificar em favor de outrem. “A substituição exige como ‘condição de possibilidade’ a destituição da egoidade do eu, sua de-posição e seu esvaziamento”³⁹⁶. A partir dessa inversão da identidade, em substituição para outro, surge um novo paradigma: o sentido não é mais determinado pela luz da consciência monológica, pelo contrário, a consciência é orientada a partir do sentido que se instaura na substituição. “Subjetividade como refém. Essa noção inverte a posição na qual a presença do eu em si mesmo aparece como o começo ou a conclusão da filosofia” (AE 163). O sentido do humano não está no processo de identificação e na preservação da identidade, mesmo porque desde sempre

reminiscencia o el develamiento: ésta sería la obra del ser” (LÓPEZ, *op. cit.*, p. 216).

³⁹⁶ SUSIN, *O Homem Messiânico*, p. 378.

é solicitado pelo outro, ao qual deve responder. “Obrigação essa que aumenta infinitamente, à medida que é cumprida. Essa ‘desmedida do compromisso’ sempre crescente com o outro é o sentido absoluto que confere sentido a tudo o mais”³⁹⁷. A significação ética não surge de um raciocínio ou uma experiência empírica que o eu possa ter, mas a partir do um-para-o-outro.

Tudo isso não seria exigir demais do eu? Afirmar que o “único valor absoluto é a possibilidade humana de dar, em relação a si, a prioridade ao outro” (EN127), não seria utopia? Substituir-se ao outro não seria como que se opor ao fluxo e refluxo dos acontecimentos humanos, viver contra a espontaneidade natural, como um ideal de santidade? Dizer que o eu tem a vocação de suportar o peso do universo, como se todo o edifício da criação repousasse sobre seus ombros, não é uma utopia? Evidentemente, Levinas não ignora essas possíveis objeções, mas insiste em que o bem-estar e a felicidade do eu não podem ser o critério fundamental para definir o humano em um mundo que, com certeza, não está redimido. Por isso, exige uma subjetividade para além da identidade do mesmo, para além do ser capaz de transcendência. Seu objetivo é indicar, por meio da descrição ética, que a heteronomia, enquanto substituição ao outro, é a condição de possibilidade para o eu chegar à autonomia. A nova ‘revolução copernicana’ implica a substituição do princípio da autonomia pelo princípio da heteronomia. É assim que a unicidade do eu adquire sentido. O sentido que inspira a ação humana não se encontra no ser, mas no movimento do eu que vai em direção ao outro, para instaurar a justiça e a paz, sem retornar a si. A ética não é um sistema filosófico, o ponto de chegada, mas o ponto de partida. Levinas não acredita que alguém

³⁹⁷ BUCKS, *op. cit.*, p. 132.

possa recusar tais ideais, mesmo que sejam declarados como ideais de santidade.

3.4 Do bem à justiça

“Le fondement de la conscience est la justice”.³⁹⁸

O acontecimento ético é uma cisão protagonizada exclusivamente pelo rosto do outro e pela dimensão receptiva da racionalidade do sujeito que acolhe sua epifania. Trata-se aqui de um vínculo dual de caráter metafísico entre o mesmo e o outro, mantendo uma distância absoluta. Tal cenário ético transcende a ordem mundana e é de origem heterônoma, em um primeiro momento, cujo sujeito ético se vê na condição de radical acolhimento, aonde ele recebe uma ordem proveniente de uma exterioridade absoluta e, num segundo momento, é caracterizado pela autonomia. Nesse caso, o *ego cogito* é constituído de uma subjetividade autônoma enquanto responsável pela alteridade do próximo. Ante o rosto de outrem cabe a ele colocar-se a serviço incondicional de uma responsabilidade infinita. Assim, a ordem ética quebra a imanência egoísta do sujeito ontológico e introduz, por fim, um pluralismo irreduzível: a intersubjetividade assim nascida em que, no início, admite apenas uma relação entre dois – entre o mesmo e o outro – prolonga-se na humanidade como um todo. Ao lado do mesmo e do outro existe um terceiro, uma nova dimensão da intersubjetividade para além da bipolaridade fundante, uma forma mais complexa de sociabilidade que engloba a todos os outros homens.³⁹⁹ Trata-se da abertura do acon-

³⁹⁸ “O fundamento da consciência é a justiça” (AE, 204).

³⁹⁹ Se proximidade ordenasse somente o eu ao outro não haveria problema algum, pois a responsabilidade para com o outro precede o surgimento da consciência teórica. A necessidade da teorização surge com a estrada do terceiro.

tecimento ético da intersubjetividade mesmo-outro ao universo político.

O terceiro surge no seio da relação do mesmo-outro. A aparição do terceiro se produz através do rosto. Levinas explicita essa questão ao afirmar que “o terceiro é outro que o próximo, mas também outro próximo; é também um próximo do Outro e não simplesmente seu semelhante” (AE 200). Se, no início, a resposta de uma responsabilidade imediata e infinita domina o cenário da intersubjetividade, com a chegada do terceiro, se impõem uma troca de direção, sendo a pergunta – ‘o que fazer?’ – o ponto de movimento dessa mutação. Nesse contexto, “a proximidade adquire um sentido novo no espaço da contiguidade” (AE 200). Seguindo o raciocínio de Levinas, trata-se da transição da bondade, isto é, da vinculação ética originária, dual e assimétrica, à justiça, à dimensão da simetria de uma comunidade de iguais, na busca do equilíbrio entre direitos e deveres. Em outras palavras, a noção do terceiro abre, em Levinas, uma genealogia do político, assim como, do epistêmico e seu correlato ontológico, a saber: a objetividade do conhecimento, como experiência de um mundo compartilhado, a comunidade humana.

A política, para Levinas, encontra seu fundamento na ética. Desde a obra *Totalité et Infini* fica evidente a sua intenção de legitimar a partir da esfera ética o universo político. A relação ética originária, o face a face, funda o mundo institucional, o universo da ação política. A experiência ética cujo nascimento supõe uma ruptura com o mundo, acaba restabelecendo um novo contato com o mundo da ação social e política; como se a anacronia do rosto desse um passo, cruzando uma linha fronteiriça, em direção do presente histórico e político, lugar onde se situa a figura do terceiro. Levinas se pergunta:

“Por que há o terceiro? Pergunto-me, às vezes, se não se justifica assim: tornar possível uma responsabilidade des-interessada por outrem exclui a reciprocidade; mas o outro ficaria sem dedicação ao seu outro? É mister um terceiro. Seja como for, na relação com outrem sempre estou em relação com o terceiro. Mas ele é também o meu próximo.” (DVI, 132).

A partir do surgimento do terceiro a proximidade torna-se problemática, pois é preciso, neste contexto, pensar, fazer justiça, isto é, produzir teoria. A teoria tem uma fonte que é a justiça. A filosofia teórica, a explicitação da realidade, a estruturação das instituições sociais surgem, com o aparecer do terceiro, como uma necessidade para salvaguardar a igualdade e a comparação entre os desiguais e os incomparáveis. O outro e o terceiro aparecem em plano de igualdade a todos os homens, por isso é necessário comparar, medir, calcular. Levinas situa a justiça num horizonte onde se requer a equidade – ‘igualdade entre o que não se compara’ – e não a subordinação ao imperativo que vem do rosto de outrem. No entanto, cabe ressaltar, que a relação com outrem não é somente uma relação com outrem. No terceiro já está representado em outrem. Na aparição do outro o terceiro está presente. Nesse sentido, há uma relação estreita entre a responsabilidade para com outrem e a justiça. O fundamento da justiça, do pensar teórico e o dizer do terceiro que se exprime no face a face, no rosto de outrem, na relação de proximidade.

“Se só houvesse outrem diante de mim, diria até o fim: devo-lhe tudo. Sou para ele. E isto vale inclusive para o mal que me faz: não sou seu igual, estou para sempre sujeito a ele. Minha resistência começa quando o mal que me faz é feito contra um terceiro que é também o meu próximo. É o terceiro que é a fonte da justiça e, por aí, da repressão justificada; é a violência sofrida pelo terceiro que justifica que se pare com a violência a violência do outro” (DVI 134).

Na relação mesmo-outro, a significação seguia um sentido único. Nesse caso, se o eu fosse perseguido pelo outro, ele seria responsável até pela perseguição que sofreria. Mas, Levinas afirma que ‘felizmente’ o eu não está só. “Há terceiros e não se pode admitir que se persiga terceiros!” (DVI, 134). Veja-se que, com a entrada do terceiro, é possível evitar a injustiça que o eu poderá sofrer. O eu que é chamado à responsabilidade ilimitada, o um-para-o-outro até à substituição, exilado de si mesmo, totalmente a serviço de outrem torna-se cidadão não só com deveres, mas também com direitos. Levinas chama de “viragem do sujeito incomparável em membro da sociedade” (AE, 202). Alguém, um terceiro, poderá eventualmente evitar a violência contra o eu, mas ao eu não cabe reivindicar para si a responsabilidade de outrem. Para Levinas seria uma imoralidade exigir que o outro substitua o eu.

Por outro lado, cabe ressaltar que o alargamento da relação do eu com os terceiros assenta sempre na responsabilidade absoluta e incondicional do eu pelo outro como se todo o edifício da humanidade repousasse sobre seus ombros. A relação com os outros não se faz por uma mera multiplicação do outro em outros; não é o outro que se multiplica, mas sim a relação do mesmo com o outro que se desdobra numa fraternidade humana. O surgimento do terceiro não elimina a separação e nem a individualidade do sujeito que se coloca a serviço do próximo. A relação social como todos os outros é uma relação de proximidade. A relação com outrem enquanto próximo dá o sentido às relações com todos os demais. A relação interpessoal que o eu estabelece com outrem se estende a todos os outros homens. Nesse sentido, o um-para-o-outro da proximidade não é uma abstração de quinta essência, um raciocínio filosófico ou uma invenção teórica. Para Levinas, a “contemporaneidade do múltiplo se forma em torno da diacronia de dois”

(AE, 203). Como o eu não vive sozinho no mundo, o que importa, neste contexto, é saber quem dos dois passa a ter prioridade.

A tomada sobre si do destino de outrem é anterior à justiça. Antes de julgar o eu deve primeiro assumir responsabilidades. A relação do eu com o incomparável se sobrepõe à comparação, ao pensamento, ao cálculo, ao raciocínio lógico. A responsabilidade precede o plano da ontologia, isto é, do ser que se mostra e aparece no dito; precede a necessidade de pensar um mesmo tempo sintético, o múltiplo, a unidade do mundo, a estrutura política de uma sociedade. A justiça, exercida pelas instituições sociais que são inevitáveis, não se separa da responsabilidade controlada pela relação interpessoal originária. O horizonte da justiça, do ser, do dito, do discurso da representação, da necessidade racional não é a origem de si mesmo; supõe um outro estatuto de racionalidade humana. A justiça não equivale a um conjunto de leis, uma legalidade que procura equilibrar os antagonismos sociais. Levinas sentencia: “a justiça bem ordenada começa por Outrem” (EDE, 174). A justiça é exigida e controlada pela responsabilidade; é nela que repousa o sentido e a inteligibilidade do *logos*, do sistema social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em função da pergunta inicial pelas condições de possibilidade de uma relação ética de transcendência, o resultado a que se chegou neste estudo é o fato de que o eu *transcendental* é incapaz de ir ao encontro do outro, sem qualquer preocupação com a reciprocidade, ou seja, não transpõe os horizontes do ser e o seu poder de intencionalidade. No processo, operou-se uma análise reconstrutiva da estrutura da subjetividade kantiana, investigando o modo pelo qual ela se apresenta na relação com o outro. Nesse percurso, foram evidenciados os motivos pelos quais Levinas julga necessário destituir o eu autônomo do seu poder de determinar as regras do conhecimento e da ação moral. Na sua visão, a forma kantiana de conceber a subjetividade não é suficiente para garantir o respeito ao outro como absolutamente outrem. Apesar da crítica à tradição metafísica, a filosofia de Kant reduz toda a transcendência à autonomia do eu pensante. Em decorrência, apresentou-se a proposta levinasiana de uma nova visão de subjetividade humana.

Analisando alguns enfoques da leitura que Levinas faz da filosofia kantiana, vale afirmar que a perspectiva de uma nova orientação para a ética, a partir da alteridade, recusando a dimensão *transcendental* da subjetividade monológica, parece ser muito promissora. No que diz respeito à racionalidade prática kantiana, a ideia da autonomia moral não mais se sustenta como um postulado, porque, em última instância, Kant apela ao 'Fato da Razão'. Nesse sentido, Kant fixa os últimos limites da razão como capaz de determinar a ação humana. Trata-se de uma finitude e limitação internas. A lei moral se funda na autonomia da vontade, tendo como pressuposto a liberdade. Aqui, o outro é sempre ocasião da moral prática determinada

por uma subjetividade autônoma, a qual o autor explicita em suas obras, na tentativa de encontrar o espaço para a fundamentação última. O imperativo categórico é uma proposição prática sintética *a priori*, cuja razão pura prática, sem interferências empíricas, impõe obrigatoriedade. Quer dizer, a filosofia kantiana parte da subjetividade, relação do eu consigo mesmo, como se fosse um outro eu, para depois buscar uma relação com o outro (*alter*), através da mediação conceitual. Entretanto, nesse modelo de subjetividade, o outro como totalmente outro desaparece, ficando restrito à esfera do mesmo. Observa-se, então, que o eu inteligível, agindo como aquele que legisla universalmente, esmorece, porque não obtém um equilíbrio harmonioso entre o eu e o outro. Ao nível teórico, o eu reduz o outro a um fenômeno, a um conceito ou a uma ideia, e, ao nível prático, embora na determinação da lei moral adote a perspectiva do outro, a sua fundamentação se dá na própria subjetividade do eu.

Em Levinas, a fundamentação última da lei moral não está no sujeito, mas acontece a partir do rosto concreto do outro, possibilitando, assim, uma relação com a verdadeira alteridade, sem o conhecimento de uma lei moral *a priori*. É diante do rosto do outro que nasce a razão e toda a significação, exterior a todo contato místico ou irracional, no qual o mesmo se absorveria no outro. O face a face funda a linguagem. A partir do rosto, surge a moralidade no ser e se instaura a lei moral. O rosto do outro chama à responsabilidade ética. Esse chamado antecede à própria constituição do eu na consciência, definindo-o a partir da alteridade, isto é, a justiça e a responsabilidade passam a ser obsessão essencial ante a iminência do outro homem.

Levinas contesta a ideia de que a humanidade do homem reside na sua posição do eu. Não se trata de eliminar a identidade, mas de afirmar que a fonte do humano está no outro. Ao contrário de Kant, na sua fundamentação

moral, parte da heteronomia para chegar à autonomia. O rosto é essencialmente ético, coloca em questão o eu e o chama à responsabilidade. Toda essa estrutura é pensada a partir da expressão do rosto. A responsabilidade pelo outro, enquanto heteronomia original do sentido, culmina na exterioridade, na ideia do infinito e na paz messiânica. Enquanto isso, a moral kantiana permanece egocêntrica e autônoma e, por isso, não consegue sair do formalismo vazio, acaba culminando na ideia de liberdade como autonomia racional. O imperativo categórico apóia-se na razão como frio dever (*Sollen*). Em Levinas, o eu apóia-se no amor sem *eros*, na responsabilidade pelo outro, amor esse que dirige o imperativo e sustenta a razão sempre inquieta e insatisfeita. A razão se justifica no serviço à justiça. A inteligibilidade, que se produz a partir da presença do outro como exterior, reverte-se em justiça a quem fala na sua expressão como rosto. A palavra do outro gera a verdade, e esta, por sua vez, a razão e a liberdade. É a verdade quem liberta, e não a liberdade que se verifica. A verdade provém da revelação do outro e da relação face a face.

A filosofia levinasiana tem como ponto de partida a alteridade em uma relação na qual se origina a consciência do agir moral, se constitui a subjetividade ética. Em outras palavras, o pensamento de Levinas surge a partir da relação de alteridade, em uma relação discursiva, mas assimétrica. Em seu movimento, encontra a construção da subjetividade moral como algo posterior, contrariando a Kant, o qual parte da subjetividade auto-reflexiva *a priori*, isto é, em uma relação do eu consigo mesmo, como se fora outro, e só posteriormente estabelece relação com a alteridade. Enquanto cerne de toda a sua reflexão, a alteridade não é mais pensada no âmbito da ontologia, na tentativa de solucionar o antigo problema entre a unidade e a multiplicidade; tampouco possui uma correlação com a teoria do conhecimento,

que tem como objetivo fundamentar a intersubjetividade, a partir de um sujeito desde sempre já constituído. Na relação teórica não há espaço para a verdadeira alteridade, porque no saber procura-se sempre a correlação, o que não é suficiente à transcendência. Persistindo nesse esquema, a transcendência pretendida fundir-se-ia na unidade do sistema, anulando a alteridade radical do outro.

Levinas procura encontrar um novo espaço para uma verdadeira transcendência. Tem como meta evitar o esquema da ontologia que, através da representação conceitual, neutraliza, isto é, destrói a alteridade do outro. Nesse sentido, pode-se também afirmar que ultrapassa o formalismo abstrato de Kant. A consideração do outro como um *fin em si mesmo*, na filosofia prática kantiana, tem como fundamento a própria consciência monológica. Dito de outro modo, o imperativo categórico provém da razão pura prática autônoma, sem escutar o outro. O reconhecimento do outro aparece como uma necessidade de universalização das máximas, como exigência da própria lei moral. No entanto, o pensamento de Levinas está de acordo com Kant na questão de que o interesse teórico deve estar subordinado ao interesse prático. Enquanto, para este, o numênico, o *em si*, está fora de toda e qualquer especificação cognoscitiva, da mesma forma, para aquele, a alteridade possui uma significação própria, extrapola o alcance da razão teórica. A alteridade não surge mais como objeto de tematização. Nesse aspecto, Levinas sente-se particularmente próximo ao que Kant sugere na sua filosofia prática. Por outro lado, afirma que essa filosofia ainda é insuficiente, porque não considera o outro como absolutamente outrem. A segunda fórmula do imperativo categórico exige a equivalência ou a reciprocidade incondicionada entre o eu e o outro, para assim poder validar a moralidade. O outro é entendido como um outro eu. Ser um *fin em si mesmo* consiste em ser

capaz de universalizar as máximas, a partir da autonomia da vontade, tendo sempre como pressuposto a igualdade dos seres racionais. Tal estrutura culmina, conforme a Terceira Crítica, na ideia de que o eu e o outro participam de uma natureza comum: *sensus communis*. O sentido comunitário é um pressuposto *a priori* comum a todos os seres racionais. Nesse caso, na medida em que todos participam do mesmo sistema, não sobra um espaço para a verdadeira transcendência, para o outro como absolutamente outrem. Aqui a intersubjetividade é insuficiente para preservar a essência da relação com a alteridade. Apesar da crítica à tradição metafísica, Kant não se livrou de todas as amarras da ontologia.

Para Kant, a alteridade cumpre a função de confirmar formalmente uma estrutura universal. Na busca da totalidade, abstrai as diferenças particulares, ou seja, na tentativa de atingir o universal, toda a alteridade reduz-se à mesmidade. Sob o ponto de vista de quem formula a lei moral, o outro não passa de uma ideia, de um pressuposto racional, compreendido a partir da própria subjetividade monológica, o que impede o acesso à exterioridade. Toda transcendência é reduzida à imanência. A autonomia da vontade não é senão o princípio absoluto da moralidade. Toda essa perspectiva egológica, mesmo sendo orientada por um imperativo, que considera o outro como um *fim em si mesmo*, está ainda presa ao egoísmo.

Levando em conta essas considerações, convém afirmar que o outro kantiano, portador de dignidade e *fim em si mesmo*, não corresponde ao outro levinasiano. O outro de quem fala Levinas não é o outro de quem fala Kant. Levinas não aceita a ideia da reciprocidade. A correlação não indica a verdadeira transcendência. A alteridade não se reduz a um esquema puramente formal. O outro não é um outro eu, um *alter ego*. O eu e o outro não formam uma comunidade de

eus, não há participação em um mesmo gênero, bem como uma unidade numérica ou conceitual que liga um sujeito ao outro. O outro é absolutamente outrem. (TI 28). Ele não se distingue pela exclusão daquilo que não pertence ao eu, não é um termo relativo ao sujeito. Aqui a ipseidade deixa de ser a medida de todo sentido, para estabelecer a diferença absoluta entre o mesmo e o outro.

A alteridade de outrem não depende de uma qualidade que a distinguiria do eu, porque uma distinção dessa natureza implicaria uma comunidade de gênero, o que, por sua vez, anula a alteridade. O ser humano se identifica independentemente de qualquer qualidade, característica que diferenciaria um eu de outro e na qual ele se reconheceria. Enquanto ‘puros *eus*’, os diversos *eus* são logicamente indiscerníveis. A alteridade do indiscernível não se reduz a uma simples diferença de ‘conteúdo’ (DVI 242). Fazer qualquer tipo de analogia anula a alteridade do outro. O outro é irreduzível a um gênero, a uma forma, a qualquer tipo de comparação. Não admite nenhum termo comum com o sujeito, nem pode ser medido junto com ele. É literalmente incomensurável. Em suma, *ego* e *alter* não possuem vínculos comuns, são totalmente separados. Essa separação marca a diferença fundamental entre Kant e Levinas.

A filosofia de Levinas evita o monologismo do pensamento kantiano. No lugar da egologia propõe-se uma alterologia, sem abdicar do pensamento. Pensar de *outro modo que ser* não significa simplesmente negar a possibilidade ou a validade do conhecimento, mas afirmar que o fundamento da ação humana precede o cognoscível. Embora ambos defendam o primado da ética diante do conhecimento, há uma diferença fundamental que precisa ser levada em conta, para evitar uma leitura equivocada de Levinas. Ao contrário de Kant, o pensamento de Levinas não denuncia uma certa finitude do saber, para delimitar

um domínio impenetrável à consciência, na qual estariam exiladas as significações éticas. Por outra, o seu empenho não consiste em recorrer a uma razão prática que dê sentido às realidades que escapam às categorias da razão teórica.

O conhecimento não encontra, para Levinas, restrição alguma no âmbito do saber, ao menos de modo potencial. Não se trata de pensar o ser de outro modo – mediante outro uso da razão –, senão de pensar de outro modo que ser. A relação com outrem, em termos de conhecimento, é uma relação em que se busca a objetivação. Por isso, é preciso estabelecer uma relação anterior a toda e qualquer representação cognitiva ou determinação da vontade: uma relação ética. A relação social não é uma relação de conhecimento. O conhecimento é poder, na medida em que se torna posse, domesticação, generalização e apreensão. A noção de alteridade precede ou vai para além da própria vontade, da liberdade e da razão. Pensar o outro já pressuporia o primado do sujeito pensante. A meta de Levinas vai além do estabelecimento das condições de possibilidade de pensar a exterioridade. O método utilizado não é o *transcendental*, apriorístico. Não se trata de construir um edifício conceitual, a partir de um princípio dado. O outro não é um conceito, nem é redutível a qualquer conceito. A alteridade de outrem não se presta à síntese da unidade do *eu penso*. O outro é outrem de maneira irredutível, isto é, de uma alteridade e de uma separação refratárias a toda síntese, anteriores a toda unidade. A socialidade é independente de todo reconhecimento prévio e de toda formação de totalidades.

Levinas procura um tipo de alteridade que não seja uma pura oposição à identidade e que, ao mesmo tempo, permita uma relação para além da ontologia e da teoria do conhecimento. Uma alteridade que não seja dissolvida na relação intersubjetiva. Trata-se, sobretudo, de perceber

a alteridade dentro de uma relação que não seja simplesmente o inverso da identidade do eu, como é em Kant, mas na qual o outro se manifeste como absolutamente outrem, sem qualquer tipo de correlação. É absoluta a alteridade do outro; não é possível compará-la ao eu, nem através de um elemento comum, com o ser. Do contrário, toda relação intersubjetiva se converteria em um processo de redução do múltiplo ao uno, do diverso ao mesmo. A alteridade supõe a recusa da unidade, está para além do ser. Não se trata de ser de outro modo, mas de *outro modo que ser*. De *outro modo que ser* não é uma simples negação do ser. O outro significa para além do ser, vem de fora, extrapolando uma das leis sagradas da lógica, o princípio do terceiro excluído. Somente assim preserva-se a alteridade do outro, para além da possibilidade do ser e do não-ser. Portanto, é na alteridade que se encontra a fonte de todo o sentido do humano.

REFERÊNCIAS

- ALLISON, Henry E. *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Trad. Dulce M. G. Castro. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, 1992.
- ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- ARNAIZ, G. González (Coordinador). *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Levinas*. Madrid: Editorial Complutense, 1994.
- BAILHACHE, Gérard. *Le Sujet chez Emmanuel Levinas. Fragilité et Subjectivité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.
- BAKIRDJIAN, S. S. “Kant y Levinas: la imposibilidad teórica de la metafísica”. In: *Stromata*. San Miguel. Año XXXVII, n. 3/4, jul/dic, 1981.
- BECK, L. W. “Das Faktum der Vernunft: Rechtfertigungsproblematik in der Ethik”. In: *Kant-Studien*, 52 (3): 271-282, 1960-1961.
- BERLANGA, J. L. Villacañas. *Racionalidad crítica: Introducción a la filosofía de Kant*. Madrid: Tecnos, 1987.
- BRITO, J. H. Silveira de. *Introdução à Fundamentação da Metafísica dos Costumes, de I. Kant*. Porto: Edições Contraponto, 1994.
- _____. “Levinas, Husserl e a consciência activa”. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*. Lisboa, 1991. p. 87-95.
- BUCKS, René. *A Bíblia e a ética. Filosofia e Sagrada Escritura na obra de Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola, 1997.
- CASALONE, Carlo. “Levinas: ética e filosofia no pensamento pós-moderno”. In: *Síntese – nova fase*. Belo Horizonte. v. 20, n. 62, jul/set, 1993.
- CHALIER, Catherine. *La persévérance du mal*. Paris: Les Éditions du CERF, 1987.
- _____. *Levinas: a utopia do humano*. Lisboa: Albin Michel, 1993.
- CIFUENTES, Alejandro Llano. *Fenómeno y transcendencia en Kant*. Ronda de Barañain: Ediciones Universidad de Navarra, S. A., 1973.

- CINTRA, Benedito E. Leite. "Emmanuel Levinas. O Prefácio de "Totalité et Infini". In: *Revista Brasileira de Filosofia*. São Paulo. Instituto Brasileiro de Filosofia. Vol. XLIII/XLVII, Fasc. 184/185, out.1996, mar.1997.
- COLOMER, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger: la filosofía trascendental de Kant*. Barcelona: Biblioteca Herder, 1986. v. I.
- DESCARTES, René. *Méditations métaphysiques*. Paris: Librairie Générale Française, 1990.
- DE GREF, Jan. "Levinas et la phénoménologie". In: *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris, 1991, p. 449-465.
- DELBOS, Victor. *La philosophie pratique de Kant*. Saint-Germain: Presses Universitaires de France, 1969.
- DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*. Trad. Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 1994.
- DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.
- _____. *Adieu à Emmanuel Levinas*. Paris: Galilée, 1997.
- DUPUIS, Michel (éd.). *Levinas en contrastes*. Bruxelles: Le Point Philosophique, 1994.
- DUPUY, Maurice. *A Filosofia Alemã*. Trad. Rosa Carreira. Lisboa: Edições 70, 1987.
- ENTRALGO, P. Lain. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, S. A., 1961. v. I.
- FABRI, Marcelo. *Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- FERON, Etienne. "Éthique, langage et ontologie chez Emmanuel Levinas". In: *Revue de Métaphysique et de Morale*. 82, 1977, p. 64-87.
- _____. *De l'idée de transcendance à la question du langage*. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 1992.
- GRAYEFF, Felix. *Exposição e interpretação da filosofia teórica de Kant: um comentário às partes fundamentais da Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Edições 70, s/d.
- GUILLOT, Daniel E. *Introdução à tradução espanhola de Totalité et Infini*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Barcelona: Editorial Herder, 1986.

- JASPERS, Karl. *Los grandes filósofos. Los fundadores del filosofar: Platón, Agustín, Kant*. Trad. Pablo Simón. Madrid: Editorial Tecnos, 1995.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980. 2v.
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintina. Lisboa: Edições 70, 1991.
- _____. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.
- _____. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1982.
- _____. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- KÖRNER, W. S. *Kant*. Trad. de Ignacio Zapata Tellechea. 3. ed. Madrid: Alianza Editorial, 1983.
- KUIAVA, E. A. Dialética e Alteridade. In: *Da habilidade humana em perscrutar o ente*. Caxias do Sul: UCS Editora, 1998.
- LACROIX, Jean. *Kant e o Kantismo*. Trad. Maria Manuela Cardoso. Porto-Portugal: RÊS Editora, s/d.
- LACHIÈZE – REY, Pierre. *L'Idéalisme kantien*. 3. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. 1972.
- LEBRUN Gérard. “Uma escatologia para a moral”. In: KANT, Immanuel. *ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986. p.75-101.
- LESCOURRET, Marie-Anne. *Emmanuel Levinas*. Paris: Flammarion, 1994.
- LEVINAS, Emmanuel. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: J. Vrin, 1930.
- _____. *De l'évasion*. Montpellier: Fata Morgana, 1935.
- _____. *De l'existence à l'existant*. Paris: J. Vrin, 1947.
- _____. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: J. Vrin, 1967.

_____. *Totalité et Infini*. Paris: Martinus Nijhoff (Série Biblio-essais), 1971; *Totalidade e Infinito*. Trad. José P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *Humanisme de l'autre homme*. Paris: Fata Morgana (Série Biblio-essais), 1972; *Humanismo do outro homem*. Trad. Pergentino S. Pivatto (coord.). Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Netherlands: Martinus Nijhoff/La Haye, 1974; *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Trad. Antônio Pintor-Ramos. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987.

_____. *Difficile liberté*. Paris: Éditions Albin Michel (Série Biblio-essais), 1976.

_____. *Noms propres*. Paris: Fata Morgana (Série Biblio-essais), 1976.

_____. *Éthique et Infini*. Dialogues avec Philippe Nemo. Paris: Fayard, 1982; *Ética e Infinito*. Trad. Philippe Nemo. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *Le temps et l'autre*. Montpellier: Fata Morgana, 1979; *El Tiempo y el Otro*. Trad. José L. Pardo Torío. Barcelona: Paidós, 1993.

_____. *Dios, la muerte y el tiempo*. Trad. María L. R. Tapia. Madrid: Ediciones Cátedra, 1994.

_____. *L'intrigue de l'infini*. Textes réunis et présentés par Marie-Anne Lescourret. Paris: Flammarion, 1994.

_____. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: J. Vrin, 1982.

_____. *Transcendência e inteligibilidade*. Trad. José F. Colaço. Lisboa: Edições 70, 1991.

_____. *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Bernard Grasset, 1991; *Entre nós. Ensaios sobre a alteridade*. Trad. Pergentino S. Pivatto (Coord.). Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. "Transcendance et Hauteur". In: *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 56, 1962, p. 89-101. Discussões: 101-111.

_____. *L'au-delà du verset*. Lectures et discours talmudiques. Paris: Minuit, 1982.

_____. *Hors Sujet*. Montpellier: Fata Morgana, 1987.

_____. *A l'heure des nations*. Paris: Minuit, 1988.

_____. "Martin Heidegger et l'ontologie". In: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, CXIII (1932), p. 395-431.

- _____. Infini. In: *Encyclopédie Universelle*. Paris, v. 8, 1970. p.991-994.
- LIMA VAZ, Henrique C. *Ontologia e história*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1968.
- LÓPEZ, J. M. Aguilar. *Trascendencia y alteridad*. Estudio sobre E. Levinas. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1992.
- MARION, J. L. “L’intentionnalité de l’amour”. In: *Les cahiers de la nuit surveillée*. Editions Verdier, 1984.
- MARTON, Franco. “Il desiderio dell’altro nel pensiero di Emmanuel Levinas”. In: *Studia Patavina*. Padova. Anno XVII, n. 3, settembre-dicembre, 1970, p. 494-542.
- MACINTYRE, Alasdair. *Historia de la ética*. Buenos Aires: Paidós, 1970.
- MARZOA, F. Martínez. *Reller a Kant*. Barcelona: Anthropos, 1992.
- MECA, Diego Sánchez. *Martin Buber: Fundamento existencial de la intercomunicación*. Barcelona: Editorial Herder, 1984.
- MENESES, Magali Mendes de. “O feminino é um humanismo?” In: *Cadernos da FAFIMC*. Viamão. caderno especial, n. 13, 1995, p. 77-99.
- MOSÈS, Stéphane. “L’Idée de l’infini en nous”. In: *Emmanuel Levinas: l’éthique comme philosophie première*. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, septembre de 1986, sous la direction de Jean Greisch et Jacques Rolland. Paris: Les Éditions du CERF, 1993.
- MORO, Ulpiano Vázquez. *El discurso sobre Dios en la obra de Emmanuel Levinas*. Madrid: UPCM, 1982.
- MURGUERZA, Javier; ARAMAYO, R. Rodríguez (editores). *Kant después de Kant*. En el bicentenario de la *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Tecnos, 1989.
- NUNES, Etelvina. *O outro e o rosto*. Problemas da Alteridade em Emmanuel Levinas. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia da UCP, 1993.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e práxis histórica*. São Paulo: Ática, 1995.
- _____. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.
- _____. *Sobre a fundamentação*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

PASCAL, Georges. *O pensamento de Kant*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

PEPERZAK, Adriaan T. (edit.) *Ethics as first philosophy*. The significance of Emmanuel Levinas for philosophy, literature and religion. New York / London: Routledge, 1995.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *A relação ao outro em Husserl e Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

_____. “Intersubjetividade em Husserl e Levinas”. In: *Cadernos da FAFIMC*. Viamão. caderno especial, n. 13, 1995, p. 21-34.

PETITDEMANGE, Guy. “Emmanuel Levinas ou la question d'autrui”. In: *Études*. Paris, Décembre/1972, p. 757-772.

PETROSINO, Silvano. “L'idée de vérité dans l'oeuvre d'Emmanuel Levinas”. In: *Emmanuel Levinas: l'éthique comme philosophie première – Colloque de Cerisy-la-Salle sous la direction de Jean Greisch et Jacques Rolland*. Paris: La nuit surveillée, 1993.

PIVATTO, Pergentino, S. *La relation à la transcendance dans l'oeuvre d'Emmanuel Levinas*. Paris (tese de doutorado): 1980.

_____. “A ética de Levinas e o sentido do humano – Crítica à ética ocidental e seus pressupostos”. In: *Veritas*. Porto Alegre, v. 37, n.147, set/1992, p. 325-363.

_____. “A nova proposta ética de Emmanuel Levinas”. In: *Cadernos da FAFIMC*. Viamão. caderno especial, n. 13, 1995, p. 47-62.

_____. “Responsabilidade e culpa em E. Levinas”. *Cadernos da FAFIMC*. Viamão, n. 19, 1998, p.87-107.

_____. “Ser moral ou não ser humano”. *Veritas*. Porto Alegre, v. 44, n.2, p. 353-367, jun., 1999.

_____. “Ética da alteridade”. In: *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000.

PONTON, Lionel. *Philosophie et droits de l'homme de Kant à Levinas*. Paris: J. Vrin, 1990.

REGUERA, G. Bello. La ética de la alteridad en la escena contemporánea. *Anales de la Cátedra F. Suárez*, n. 28, 1988.

REGUERA, G. Bello. Levinas y la reconstrucción de la racionalidad práctica. In: ARNÁIZ, G. G. (Ed.), *Ética y subjetividad*. Complutense: Madrid, 1994.

_____. “La construcción de la alteridad en Kant y Levinas”. In: MUGUERZA, Javier; ARAMAYO, R. Rodríguez. *Kant después de Kant*. Madrid: Tecnos, 1989. p. 576-604.

RENAUD, Michel. “Subjetividade e desejo na Crítica Kantiana da Razão Prática”. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga: outubro – dezembro, Tomo XLIV, 1988, Fasc. 4. p. 476 – 477.

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

ROLLAND, Jacques; PETROSINO, Silvano. *La vérité nomade*. Introduction à Emmanuel Levinas. Paris: Éditions La Découverte, 1984.

SALGADO, C. Joaquim. *A ideia de justiça em Kant: Seu fundamento na liberdade e na igualdade*. 2 ed. Belo Horizonte: UFMG, 1995.

SCRUTON, Roger. *Kant*. Trad. Maria Margarida Carrinho. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1983.

SIDEKUM, Antônio. “Levinas e sua influência na filosofia Latino-Americana”. In: *Cadernos da FAFIMC*. Viamão. caderno especial, n. 13, 1995, p. 131-136.

SILVA, Jussemar. “A relação face a face como linguagem ética em Emmanuel Levinas”. In: *Cadernos da FAFIMC*. Viamão. caderno especial, n.13, 1995. p. 73-76.

SILVA, M. A. F. “Sentido e Intersubjetividade no Pensamento Filosófico de E. Levinas”. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*. Tomo XL, Fasc. 3. julho-setembro, 1984.

SIMON, René. *Moral*. Trad. Montserrat Kirchner. 4. ed. Barcelona: Editorial Herder, 1981.

SOUZA, Ricardo Timm de. “Pequena crítica da Crítica da Razão Prática”. In: *Veritas*. Porto Alegre, v.36, n.142. junho, p. 231-238, 1991.

_____. *O Infinito para além do Infinito*. (Dissertação de Mestrado – PUCRS). Porto Alegre: 1991.

_____. “Traumatismo e Infinito”. In: *Cadernos da FAFIMC*. Viamão. caderno especial, n. 13, 1995, p.101-120.

_____. *Totalidade e desagregação. Sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

_____. “A ideia de experiência”. In: *Cadernos da FAFIMC*. Viamão. n. 19, 1998, p.87-107.

_____. *O tempo e a máquina do tempo. Estudos de filosofia e Pós-modernidade*. Porto

Alegre: EDIPUCRS, 1998.

_____. *Sujeito, ética e História – Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

_____. *Existência em Decisão – Uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. *Sentido e Alteridade. Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

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

_____. “Levinas e a reconstrução da subjetividade”. In: *Veritas*. Porto Alegre, v. 37, n. 147, set/1992, p. 365-377.

_____. “Levinas e a opção pelos pobres”. In: *Cadernos da FAFIMC*. Porto Alegre: Caderno especial, n. 13, 1995, p. 63-71.

_____. “Levinas: a ética é a ótica”. In: DE BONI, Luís A; STEIN, Ernildo (Org.). *Dialética e Liberdade*. Porto Alegre/Petrópolis: Editora da UFRGS/Vozes, 1993.

VANCOURT, Raymond. *Kant*. Trad. António Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1989.

VASEY, Craig R. “Le problème de l'intentionnalité dans la philosophie de E. Levinas”. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris, 1980, p. 224-239.

ZINGANO, Marco Antônio. *Razão e história em Kant*. São Paulo: CNPq/Brasiliense, 1989.





A Universidade de Caxias do Sul é uma Instituição Comunitária de Educação Superior (ICES), com atuação direta na região nordeste do estado do Rio Grande do Sul. Tem como mantenedora a Fundação Universidade de Caxias do Sul, entidade jurídica de Direito Privado. É afiliada ao Consórcio das Universidades Comunitárias Gaúchas - COMUNG; à Associação Brasileira das Universidades Comunitárias - ABRUC; ao Conselho de Reitores das Universidades Brasileiras - CRUB; e ao Fórum das Instituições de Ensino Superior Gaúchas.

Criada em 1967, a UCS é a mais antiga Instituição de Ensino Superior da região e foi construída pelo esforço coletivo da comunidade.

Uma história de tradição

Em meio século de atividades, a UCS marcou a vida de mais de 120 mil pessoas, que contribuem com o seu conhecimento para o progresso da região e do país.

A universidade de hoje

A atuação da Universidade na atualidade também pode ser traduzida em números que ratificam uma trajetória comprometida com o desenvolvimento social.

Localizada na região nordeste do Rio Grande do Sul, a Universidade de Caxias do Sul faz parte da vida de uma região com mais de 1,2 milhão de pessoas.

Com ênfase no ensino de graduação e pós-graduação, a UCS responde pela formação de milhares de profissionais, que têm a possibilidade de aperfeiçoar sua formação nos programas de Pós-Graduação, Especializações, MBAs, Mestrados e Doutorados. Comprometida com excelência acadêmica, a UCS é uma instituição sintonizada com o seu tempo e projetada para além dele.

Como agente de promoção do desenvolvimento a UCS procura fomentar a cultura da inovação científica e tecnológica e do empreendedorismo, articulando as ações entre a academia e a sociedade.

A Editora da Universidade de Caxias do Sul

O papel da EDUCS, por tratar-se de uma editora acadêmica, é o compromisso com a produção e a difusão do conhecimento oriundo da pesquisa, do ensino e da extensão. Nos mais de 1.500 títulos publicados é possível verificar a qualidade do conhecimento produzido e sua relevância para o desenvolvimento regional.



Conheça as possibilidades de formação e aperfeiçoamento vinculadas às áreas de conhecimento desta publicação acessando o QR Code:

Subjetividade transcendental e alteridade, como um estudo sobre a questão do outro em Kant e Levinas, é uma empreitada que começa analisando profundamente a estrutura da subjetividade de modelo kantiano, na dimensão das consequências teóricas e também prática. O que o autor demonstra contundentemente, desde a chave de leitura da alteridade (outro como outro, e as implicações da subjetividade heterônoma – que não é apenas identidade, razão e liberdade), é que no esquema kantiano da subjetividade teórica – que tem como centro essa panaceia que tentou ser o *transcendental*, o “aparelho” gnosiológico do *ego* – aí, a alteridade ainda é escamoteada *tout court*. A saber, a inteligibilidade do humano, o sentido – eis a questão por excelência – todo ele é levado à identidade ou à identificação do *mesmo*, do *idem*, em última instância, dando base à constituição do eu como centro. Neste âmbito, a busca transcendental, o lugar da produção da verdade/realidade/racionalidade, posta como Eu-subjetividade, ou seja, como *consciência*, situa-se na linha cartesiana e na do Iluminismo, onde acompanhamos o “*eu* que amarra todas as experiências” de significação, mesmo quando busca simplesmente estabelecer as “condições de possibilidade *a priori*” de todo conhecimento possível. Eu e outrem, nesse contexto, são efetivados pelo prisma do fenômeno, dado no esquema transcendental, e mesmo no conceito e no sistema, já que aqui se escreverá a totalização megalomaniaca hegeliana.

