

## Autonomia *versus* heteronomia: o princípio da moral em Kant e Levinas

# 11

*Autonomy versus heteronomy: the principle  
of morality in Kant and Levinas*

Keberson Bresolin\*

**Resumo:** Não apenas distantes no tempo, Kant e Levinas são distantes em suas respectivas propostas de ética. Este trabalho visa a analisar reflexivamente os princípios morais dos dois autores com o intuito de introduzir o acadêmico aos conceitos fundamentais em dois grandes expoentes da ética. Dessa forma, Kant propõe uma moral baseada na razão (pura prática), livre de toda inclinação sensível. Nada alheio à razão pode fundar uma lei. Por conseguinte, o único princípio da determinação da vontade é a lei moral, de forma que ser moral é ser racional. Logo, na medida em que as máximas do agir concordarem com a lei moral expressa no imperativo categórico, tem-se uma ação com valor moral. Levinas, por sua vez, faz uma crítica a toda a tradição ética pelo fato de ter subjugado o *outro* ao eu. Na tradição, o *outro* foi reduzido a “objeto”, a conceito. Por isso, para Levinas, a ética é filosofia primeira, na qual afirma que o *outro* interpela e causa irrecusavelmente responsabilidade por ele. Tal responsabilidade é fundada antes mesmo do sujeito se constituir como eu consciente. Logo, o rosto do *outro* é um mandamento que exige minha responsabilidade.

**Palavras-chave:** Kant. Levinas. Autonomia. Heteronomia. Liberdade.

**Abstract:** Not only distant in time, Kant and Levinas are distant in their respective proposals for ethics. This work aims to analyze reflexively the moral principles of the two authors in order to introduce students to the fundamental concepts in two of the greatest exponents of ethics. In this way, Kant proposes a morality based on reason (pure practice), free from all inclination sensitive. Something foreign to reason cannot found the law. Therefore, the only principle of determination of the will is the moral law, in such a way that to be moral is to be rational. Thus, insofar as the maxims of action agree with the moral law – which is expressed in the categorical imperative – has an

\* Doutor em Filosofia. Professor no curso de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, RS (UFPel). *E-mail:* kebernesbresolin@hotmail.com

action with moral value. Levinas, on the other hand, critique to the whole ethical tradition because she had subjugated the other to the interiority self. In ethical tradition the other was reduced to “object”, he has become a concept. Thus, according to Levinas, ethics is first philosophy, in which it is affirmed that the other interpellates me and I become, therefore, a person in charge for him. Such responsibility is founded even before the subject is constituted as a conscious-self. Soon, the face of the other is a command that requires my responsibility.

**Keywords :** Kant. Levinas. Autonomy. Heteronomy. Freedom.

## Introdução

A pretensão deste *paper* será, fundamentalmente, demonstrar o princípio da moralidade em dois grandes autores, a saber, Kant e Levinas, os quais não apenas são distantes no espaço e tempo, mas também nas suas respectivas propostas do princípio fundamental da moral. Dessa forma, de maneira analítica, visa-se a propiciar ao interessado em ética uma compreensão geral sobre a base ética em Kant e Levinas.

Para fins do objetivo supracitado, valear-se-á de dois textos que demonstram os traços fundamentais de cada autor, quais sejam, a *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), de Kant, e o *Humanismo do outro homem* (1972), de Levinas. Mesmo sendo esses textos que conduzirão nossa reflexão, não hesitaremos quanto ao uso de outros textos desses autores. Deve-se, ainda, ressaltar o seguinte: não se confrontará Kant e Levinas como se fosse uma “luta” para saber quem vencerá, mas se colocará os autores lado a lado para demonstrar, reflexivamente, seus princípios morais, a implicação que isso traz e a diferença entre as propostas.

Dessa forma, trabalhar-se-á, por um lado, a perspectiva kantiana da autonomia e, por outro, a perspectiva heteronômica defendida por Levinas. Assim, Kant defende como tese central de sua moral que os indivíduos devem prescrever (e têm as capacidades para isso) a si mesmo tudo o que devem fazer, ou seja, dar a lei a si mesmos. Todo o “material empírico”, sejam sentimentos e paixões, sejam emoções, são inclinações e não podem ser motivo de ação sob o ônus de ação ser dita não moral. Por outro lado e inversamente a Kant, Levinas afirma que a moralidade nasce *antes* do indivíduo saber que é consciência. A moral é a filosofia primeira, ou seja, não precisa de uma filosofia da consciência para fundamentar e construir o *eu* para depois construir e fundamentar a ética. Alguma coisa me interpela e me obriga a ser responsável por tal. Eu sou responsável pelo *outro* num puro desinteresse. Logo, a moral é heterônoma e se constitui longe da consciência logicista.

## A ética da autonomia em Kant

### A autonomia

Como bem sugere o subtítulo, Kant, em toda a sua filosofia, propõe que o sujeito dê a si mesmo a lei à qual deve obrigatoriamente obedecer. Etimologicamente, a palavra *autonomia* é esclarecedora: *Auto* = si mesmo e *nomos* é lei, ou seja, “dar a lei a si mesmo”. Isso fica o que muito bem está dito no lema que Kant deu a *Aufklärung* na obra *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung de 1784*, a saber, “tem coragem de te servires do teu próprio entendimento”.<sup>1</sup> Maioridade (*Mündigkeit*)<sup>2</sup> é, portanto, a capacidade de usar seu próprio entendimento sem que outrem diga como *pensar*, como *agir* e como *decidir*.<sup>3</sup>

Por outro lado, a menoridade (*Unmündigkeit*) é justamente “a incapacidade de se servir de si mesmo sem a orientação de outrem”. (*Resposta*, p. 11 [A481]). Para Kant, isso é inadmissível. É necessário que os indivíduos sejam *senhor de si*, sem a orientação de outrem. Menoridade é, pois, incapacidade de determinar a máxima do próprio agir, deixando que as causas estrangeiras (emoções, sentimentos, paixões e ideias alheias) influenciem heteronomamente no agir.

Dessa forma, Kant defende a tese de que é um dever do homem a saída da menoridade. Um dever não significa, necessariamente, que irá acontecer, mas demonstra um interesse da razão em realizar tal objetivo. Por isso, é um dever de cada indivíduo emancipar-se. A emancipação/esclarecimento deve acontecer acima de tudo porque promove dois fatores, quais sejam: i) a emancipação fará os indivíduos agirem mais de acordo com a própria razão; e ii) o progresso da humanidade para o melhor (reino dos fins/sumo

<sup>1</sup> KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: Que é o iluminismo?* In: \_\_\_\_\_. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995. p. 11 [A481]. Doravante apenas *Resposta*.

<sup>2</sup> Uma possível interpretação conceitual: Em alemão *Mund* significa boca e, portanto, a palavra *Mündigkeit* poderia ser associada ao fato de o indivíduo usar a própria boca, no sentido de externalizar (*Außerung*) por meio da boca os próprios pensamentos. Ou seja, ninguém precisa falar por mim porque sou capaz de usar minha própria “boca”.

<sup>3</sup> Os três verbos são retirados do exemplo dado por Kant na *Resposta* (p. 11-12 [A481-482]), ou seja, não é preciso *pensar* quando posso comprar livros; não é preciso *ditar* leis morais a partir de máximas subjetivas com valor universal, quando simplesmente uma moral “prévia” ou predeterminada, advinda heteronomamente diz como agir e não é preciso *decidir* sobre o que é bom ou mal para a própria saúde se o médico o faz.

bem político) estará assegurado. Os dois pontos demonstram que o esclarecimento é muito mais do que uma preocupação individualista, uma vez que suas consequências se estendem para todo o gênero humano. O progresso para o melhor da humanidade é dever de cada um, embora o deleite de habitar tal situação seja um bônus para o gênero humano. Mesmo sem a perspectiva de visualizar o reino dos fins e o sumo bem, o indivíduo continua com o dever impreterível de passar da menor à maioridade, pois aí está em jogo a própria autonomia da vontade, a saber, a capacidade de não ser determinado por elementos estrangeiros e tirar de si mesmo a lei à qual se submete.<sup>4</sup> Dito de outro modo, pensar por si mesmo é ser autônomo, é ser senhor de si, sem interferência de *outro* que diga como, onde e de que forma fazer.

A autonomia demonstra que o homem tem a capacidade (*Vermögen*), de ser dono de si, livre de toda dependência diferente da razão. Dessa forma, ser moral é ser autônomo, ou seja, para uma ação revestir-se de valor moral precisa ser racionalmente determinada. Logo, o que não se obtém por determinação interna, da própria razão, não pode valer como uma lei em uma possível legislação universal, uma vez que o princípio da ação foi heteronomamente obtido. Por conseguinte, a heteronomia ocorre quando “a vontade não se dá a lei a si mesma, mas é sim um impulso estranho que dá a lei”.<sup>5</sup> Consequentemente, “o valor moral da ação não reside, portanto, no efeito que dela se espera; também não reside em qualquer princípio da ação que precise pedir o seu móbil a este efeito esperado”. (FMC, p. 31 [BA15]). O valor moral está, portanto, no modo como a máxima do agir foi determinada. Se ela foi influenciada por sentimentos, paixões ou pensamentos de outros, não é uma ação moral, e tal máxima não tem caráter universal. Por outro lado, se a razão determina a intenção do agir, a ação reveste-se de caráter moral, e tal ação poderia ser endossada igualmente por qualquer ser racional.

<sup>4</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: M. Fontes, 2002. p. 55 [A58-59]. Doravante CRPr.

<sup>5</sup> KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1995. p. 90 [BA94]. Doravante FMC.

Dessa forma, uma ação com valor moral “depende do *princípio do querer* segundo o qual a ação, abstraindo de todos os objetos da faculdade de desejar, foi praticada”. (FMC, p. 30 [BA13]). É agir sem influência sobre a vontade, tendo como único guia a própria razão. Logo, a autonomia da vontade é o princípio supremo da moralidade. Desejos, inclinações, preceitos e fórmulas podem fundar qualquer outra coisa, exceto leis morais com valor universal. Uma vontade não autônoma é patologicamente afetada.

A autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças a qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objetos do querer). O princípio da autonomia é, portanto, não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal. (FMC, p. 85 [BA87]).

Portanto, a única possibilidade de uma ação ser moral é a concordância com o princípio da autonomia. Por conseguinte, ser autônomo é ser livre. Desse modo, aquela “independência [de objetos] é liberdade em sentido *negativo*, porém a legislação própria da razão pura e, enquanto tal, razão prática, é liberdade em sentido *positivo*”. (CRPr, p. 55 [A59-60]). Ainda nessa perspectiva, na FMC, Kant afirma que a liberdade em sentido negativo é a “independência de causas estranhas que a determinem [a vontade]”. (FMC, p. 93 [BA97]). E liberdade positiva “é a vontade em todas as suas ações, uma vontade para si mesma”. (FMC, p. 94 [BA99]). A tese defendida é que nós, homens, possuímos apenas uma liberdade em sentido negativo, ou seja, a nossa vontade não é uma vontade pura como a vontade divina e, por isso, a capacidade de não ser determinado por influências estrangeiras abre espaço para a determinação da razão prática (liberdade em sentido positivo, quer dizer, a capacidade da razão prática de determinar a vontade). Em outras palavras, nós podemos abdicar da influência de sentimentos, paixões e opiniões alheias para ser determinado pela razão prática.

Logo, podemos dizer, juntamente com Kant, que “a vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e mesma coisa” (FMC, p. 94 [BA99]), uma vez que a lei é dada pela própria razão. Tem-se, pois, uma autoação, um autodidatismo, no qual ninguém, nem algo exterior diz como agir. Portanto, a lei moral, “pura forma legislativa [...] da qual nos tornamos imediatamente conscientes” (CRPr, p. 49 [A52-53]), age de duas formas ao determinar a vontade: i) ela nega toda a propensão de uma inclinação tornar-se lei. A “lei moral inevitavelmente humilha todo homem

na medida em que ele compara com ela a propensão sensível da natureza”. (CRPr, p. 121 [A132]). Gera, pois, um sentimento de dor pelo “fato de causar dano a todas as nossas inclinações”. (CRPr, p. 117 [A129]). Esse motivo da lei moral é, pois, apenas negativo, causando danos ao nosso natural egoísmo. O egoísmo, ou solipsismo, resume o conjunto de inclinações do homem. Ele é humilhado de acordo com sua dupla apresentação: i.i) Se, por um lado, toma forma de *amor-próprio*, ou “solipsismo do amor de si” (CRPr, p. 117 [A129]), a lei causa dano a ele, “na medida em que ela o limita apenas às condições da concordância com essa lei” (CRPr, p. 119 [A129]), ou seja, mantém o amor-próprio nos limites do que é racionalmente aceitável. Por outro lado (i.ii), o egoísmo toma forma de *presunção* (ou complacência em si). Nesse caso, a lei causa um dano irreparável, uma vez que a presunção quer “prescrever como leis as condições subjetivas do amor de si” (CRPr, p. 120-121 [A131]). Isto é, esse tipo de egoísmo pretende agir em função de suas máximas subjetivas interiores, abrindo exceção para si. Pode-se dizer, ainda, que esse tipo de egoísmo presunçoso não quer que todos ajam egoisticamente, mas apenas quer uma exceção para a sua vontade. Por isso, a lei moral tende a acabar com a presunção; e ii) mas, a lei moral também possui um lado positivo, ou seja, exerce uma influência positiva sobre a sensibilidade dos sujeitos. Kant explica:

Visto que a lei é em si algo positivo, a saber, a forma de uma causalidade intelectual, isto é, da liberdade, assim, na medida em que ela, em contraste com uma contra-atuação subjetiva, a saber, as inclinações em nós, enfraquece a presunção, é ao mesmo tempo um objeto de respeito e, na medida em que ela abate, isto é, humilha, é um objeto de máximo respeito, por conseguinte, também o fundamento de um sentimento positivo que não possui origem empírica e será conhecido *a priori*. (CRPr, p. 119-120 [A130]).

Portanto, nesse segundo momento, a lei moral necessita também do primeiro momento. Ora, um vez que a lei humilha toda a pretensão heterônoma do princípio da vontade, adquire uma influência sobre a sensibilidade dos entes racionais. Por conseguinte, a lei moral é motivo de respeito e se torna móvel da ação. O “respeito pela lei não é um motivo para a moralidade, mas é a própria moralidade, considerada subjetivamente como motivo”. (CRPr, p. 123 [A134]). Kant chama esse respeito de

*sentimento moral*.<sup>6</sup> Assim, o fato de a razão ser prática causa em nós, primeiramente, uma dor, uma vez que acaba com toda a pretensão dos motivos estrangeiros, mas essa “dor intelectual” é sanada na medida em que a razão prática apresenta-se como legisladora *a priori*, causando, por isso, um sentimento de respeito à lei moral. Isso gera, por conseguinte, um sentimento de autoaprovação porque nos reconhecemos agindo determinados por uma causa racional. O respeito pela lei é a própria motivação de agir determinado por ela.

Agora, de forma mais clara, compreendemos o que Kant afirma na FMC, que é: “O dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei.” (FMC, p. 31 [BA14]). Deve-se, portanto, agir tão-somente de acordo com a lei moral, ou ainda, deve-se agir sempre com respeito a essa lei incondicional. Logo, agir por dever é excluir todas as inclinações, resultando, pois, apenas, a lei objetiva e subjetivamente válida. A “pura representação do dever e em geral da lei moral, tem sobre o coração humano, por intermédio exclusivo da razão, uma influência muito mais poderosa do que todos os móveis [...] empíricos”. (FMC, p. 45 [BA33]).

## O imperativo categórico: a fórmula da moral

Segundo Kant, o homem possui *duas naturezas*: a *sensível* e a *inteligível*. Por ser um fato da razão, a lei moral, único princípio incondicional da vontade, reside no mundo inteligível, mas, nem por isso, deixa de dirigir-se ao homem sensível. Parece, portanto, que a tarefa moral é, justamente, aplicar essa lei pertencente ao mundo inteligível, ao mundo natural/sensível, sem “ao mesmo tempo violar as leis deste último”. (CRPr, p. 70 [A75]). No entanto, é verídico o fato de que o homem não age *apenas* moralmente, justamente por ter outros móveis que influenciam na sua vontade.

Ora, uma vez que age em função dessa inclinação sensível, dessa máxima, não há a efetivação da lei moral, mas há, pelo contrário, uma vontade heteronomamente influenciada. Isso, segundo Kant, pode fundar imperativos hipotéticos, ou seja, “uma ação possível como meio para alcançar qualquer

---

<sup>6</sup> “Este sentimento é produzido unicamente pela razão. Ele não serve para o ajuizamento das ações ou mesmo para a fundação da própria lei moral objetiva, mas simplesmente como motivo para fazer desta sua máxima. Ele é de natureza tão peculiar, que parece estar à disposição unicamente da razão e, na verdade, da razão pura prática”. (CRPr, p. 124 [A135]). “Respeito é um tributo que não podemos recusar o mérito, que o queiramos ou não; podemos, quando muito, abster-nos dele exteriormente, mas não podemos evitar de senti-lo interiormente.” (CRPr, p. 125 [A137]).

outra coisa que se quer” (FMC, p. 50 [BA39]), mas não um imperativo categórico. Os imperativos hipotéticos são “preceitos práticos, mas não lei”. (CRPr, p. 34 [A37]). Portanto, o imperativo hipotético não funda uma lei, pois age sempre em vista de um fim previamente estabelecido, sendo, dessa forma, a vontade heteronomamente determinada.

Em contrapartida, em uma vontade santa, que difere fundamentalmente da vontade humana, não há necessidade de um imperativo categórico, uma vez que o querer mesmo coincide com a lei. E, por ser santa, não há influências estrangeiras que a desviem dessa lei. Portanto, tal vontade não é submetida a impulsos sensíveis e, por óbvio, está “acima de todas as leis praticamente restritivas, por conseguinte, à obrigação e ao dever”. (CRPr, p. 55 [A58]). Consequentemente,

Uma vontade perfeitamente boa estaria, portanto, igualmente submetida a leis objetivas (do bem), mas não se poderia representar com *obrigada* a ações conformes à lei, que pela sua constituição subjetiva ela só pode ser determinada pela representação do bem. Por isso, os imperativos *não* valem para uma vontade *divina* nem, em geral, para uma vontade *santa*; o *dever* (*Sollen*) não está aqui no seu lugar, porque o querer coincide com a lei. (FMC, p. 49 [BA39]).<sup>7</sup>

Por outro lado, o homem, por não possuir uma vontade santa, e pelo fato de ser “afetado por carências e causas motoras sensíveis” (CRPr, p. 54 [A57]), necessita de uma fórmula que o auxilie na reflexividade sobre as máximas escolhidas. Essa fórmula é o imperativo categórico, definido por Kant como “aquele que nos representa uma ação como objetivamente necessária para si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade”. (FMC, p. 50 [BA39]). O imperativo categórico é uma forma de reflexão sobre a máxima da ação, ou seja, se, depois de submetido ao imperativo, a máxima for “aprovada”, a ação vale como lei. Do contrário, a máxima pode ser um

---

<sup>7</sup> Continua Kant: “Esta santidade da vontade é, todavia, uma idéia prática que necessariamente tem de servir como *arquétipo*, cuja aproximação infinita é a única coisa que compete a todos os entes racionais finitos e que a lei moral pura, que por isso mesmo se chama santa, lhes mantém constantemente e corretamente ante aos olhos.” (CRPr, p. 55 [A58]).

preceito prático, visto enquadrar-se como imperativo hipotético. Por isso, o imperativo categórico é o “imperativo da moralidade”. (FMC, p. 52 [BA53]).

O imperativo categórico é, portanto, “só um único que é este: Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”. (FMC, p. 59 [BA51]).<sup>8</sup> O imperativo categórico apresenta-se, pois, como a fórmula da moralidade e que Kant visa a demonstrar na FMC. Em outras palavras, o imperativo categórico é a *personificação* da lei moral e tem a tarefa de refletir sobre máximas dos entes racionais, para que elas ganhem ou não valor moral.

Nessa esteira, o imperativo categórico “se exprime pelo verbo *dever*, e mostram a relação de uma lei objetiva da razão para uma vontade que segundo sua constituição subjetiva não é por ela necessariamente determinada”. (FMC, p. 48 [BA38]). Em virtude disso, “*dever e obrigação* são as únicas denominações que temos de dar a nossa relação com a lei moral”. (CRPr, p. 133 [A147]). Essas duas afirmações estão em consonância com as ditas acima, quais sejam, que não possuímos uma vontade santa e, por isso, a moralidade para nós se apresenta como obrigação. A personificação da obrigação é mostrada no imperativo categórico, uma vez que temos constantemente a pretensão de tornar nossas máximas, patologicamente afetadas, fundamentos do agir.

<sup>8</sup> Kant diz que a formulação acima é a única forma do imperativo categórico. No entanto, ele desmembra três subfórmulas: a) “a lei universal da natureza” (FMC, p. 52 [BA52]); “a humanidade como fim em si mesma” (FMC, p. 69, [BA 67]); e a fórmula da “autonomia” (FMC, p. 76 [BA76]). Paton oferece em sua interpretação cinco fórmulas: *Fórmula I*, ou fórmula da lei universal: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (FMC, p. 52 [BA52]); *Fórmula Ia*, ou fórmula da lei da natureza: “Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza” (FMC, p. 52 [BA52]); *Fórmula II*, ou fórmula do fim em si: “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” (FMC, p. 69, [BA 67]); *Fórmula III*, ou fórmula da autonomia: “Nunca praticar uma ação senão em acordo com a máxima que se saiba poder ser uma lei universal, quer dizer, só de maneira que a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal” (FMC, p. 76 [BA76]); *Fórmula IIIa*, ou fórmula do reino dos fins: “Age segundo máximas de um membro universalmente legislador em ordem a um reino dos fins”. (FMC, p. 83 [BA85]). (PATON, 1967).

Por isso, a lei moral é para os homens “um imperativo que ordena categoricamente, porque a lei é incondicionada”. (CRPr, p. 54 [A57]). Por conseguinte, o imperativo categórico é um dispositivo eficaz para fazer a máxima do agir respeitar a lei. Logo, o imperativo da moralidade é um procedimento formal que visa a avaliar o conteúdo da máxima do agir, transformando o conteúdo subjetivo, quando o caso assim se mostrar em lei universal. Isso significa dizer que a máxima do agir poderia ser aceita como uma lei em uma legislação universal. Por conseguinte, quando a máxima passa pelo procedimento do imperativo categórico, ela deixa de ser subjetiva e ganha um *status* objetivo, a qual seria partilhada por todo e qualquer ser racional. Logo, o “imperativo [categórico] vale objetivamente e diferem totalmente das máximas, enquanto proposições fundamentais subjetivas”. (CRPr, p. 34 [A36-37]).

Consequentemente, o objetivo do imperativo é este: um modo de reflexão sobre a máxima, para que esta última respeite a lei e, por conseguinte, ela mesma adquira valor objetivo em uma legislação universal. Em outras palavras, é “nunca praticar uma ação senão em acordo com uma máxima que saiba poder ser uma lei universal [ou seja] a vontade pela sua máxima se possa considerar ao mesmo tempo como legisladora universal”. (FMC, p. 76 [BA76]).

Kant introduz ainda na FMC o conceito de reino dos fins. O reino dos fins é um ideal da razão. Em tal situação, o indivíduo é membro na medida em que é legislador universal, ou seja, a máxima da ação concorda com o imperativo, e é também chefe, na medida em que obedece à própria razão, não se submetendo à vontade de outrem. Assim,

um ser racional pertence ao reino dos fins como seu *membro* quando é nele em verdade legislador universal, estando, porém, também submetido a estas leis. Pertence-lhe como *chefe* quando, como legislador, não está submetido à vontade de um outro. (FMC, p. 76 [BA75]).

Portanto, nessa situação ideal, o agente racional é legislante-legislado, ou seja, submete-se às leis que ele mesmo prescreve. Em última análise, a “autonomia é, pois, o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional”. (FMC, p. 79 [BA 79]). Somente uma vontade autônoma, ou seja, que prescreve a si mesma a lei à qual deve obedecer, é o fundamento da moralidade. Sentimentos, impulsos e inclinações, opiniões alheias, em outras palavras, a

*heteronomia*,<sup>9</sup> podem fundar preceitos práticos, mas não uma lei objetiva prática passível de aceitação universal. Por fim, “a ação que possa concordar com a autonomia da vontade é *permitida*; a que com ela não concordar é *proibida*”. (FMC, p. 84 [BA86]).

### Conclusão: Kant

A autonomia é o *único* princípio da ação. Ora, isso significa: somente devo seguir as determinações da razão. Nada de exterior, seja sentimento, sejam inclinações ou impulsos, deve influenciar a vontade, pois daí resultaria preceitos práticos, mas não uma lei objetiva prática. Preceitos práticos são, em última análise, formas de almejar algum fim, isto é, a ação é feita em vista do fim previamente determinado. A lei, por outro lado, é o que manda incondicionalmente, ou seja, ela é a única determinação da vontade, uma vez que ela é um fato da razão. A ação moral é legitimada na intenção do agir e não no fim que visa a promover.

O imperativo categórico, ou imperativo da moralidade, é representado sempre pelo verbo dever, controlando o fluxo de inclinações sobre a vontade. Ora, uma vez que o dever é agir com respeito à lei, o imperativo faz com que as ações sejam por respeito a tal lei. Assim, pois, o imperativo é o modo reflexivo de verificação das máximas; aquelas máximas que são aprovadas tornam-se leis para uma legislação universal.

### Levinas

#### O *aquém*

Pensar Levinas é pensar diferente de toda a tradição filosófica. Segundo o autor, a filosofia, no que diz respeito à alteridade, realizou metaforicamente algo parecido à viagem de Ulisses – personagem de Homero – ou seja, “sua aventura pelo mundo nada mais foi que um retorno a sua ilha natal – uma complacência no Mesmo um desconhecimento do Outro”.<sup>10</sup> Ao referir-se à filosofia, Levinas faz menção a toda a tradição filosófica, pois, para ele, “a

---

<sup>9</sup> “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 de seus objetos, o resultado é sempre *heteronomia*. Não é a vontade que então se dá a lei a si mesma, mas é sim o objeto que dá a lei à sua vontade pela sua relação com ela”. (FMC, p. 86 [BA89]).

<sup>10</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 50. Doravante apenas HOH.

filosofia recusa o engajamento no Outro, revela indiferença em relação aos outros”. (HOH, p. 50). Portanto, “a filosofia é uma egologia”,<sup>11</sup> inclusive, a filosofia da autonomia kantiana descrita.

Nessa esteira, consoante Levinas, toda a tradição filosófica nada mais foi do que a preocupação com o *eu*. Segundo ele, o *eu* sempre preponderou sobre o *outro*, sempre transformou este último em objeto. Logo, “a tematização e conceptualização, aliás inseparáveis, não são paz com o outro, mas supressão ou posse do outro”. (TI, p. 33). E “o ser que persevera no ser, o egoísmo ou o mal, delinea assim a dimensão mesma da baixeza e o nascimento da hierarquia. Já começa a bipolaridade axiológica”. (HOH, p. 100). A crítica de Levinas à tradição demonstra já sua pretensão de tomar outro rumo, de romper a bipolaridade dominadora entre o *eu* e o *outro*.

Dizer “‘eu penso’ redundante em ‘eu posso’ – numa apropriação daquilo que é; numa exploração da realidade. [E], a posse é a forma por excelência sob a qual o Outro se torna o Mesmo, tornando-se meu”. (TI, p. 33). A crítica aqui se direciona à dominação do *eu* sobre o *outro*, de forma que o *outro* não aparece na sua autêntica alteridade porque o *eu* assim não o permite. O *eu* torna o *outro* meu. Esse sistema é perverso e pode gerar implicações políticas ideológicas nefastas como ocorreu na Segunda Guerra, sendo Auschwitz o grande símbolo de dominação totalitária conceitual do *eu* sobre o *outro*. Nesse caso, o *outro* se torna o objeto da relação sujeito-objeto, o qual, seguindo a esteira cientificista, é passível de experimentação, visto ser um simples objeto.

Em virtude disso e por ter vivenciado o horror dos campos de concentração nazistas (*Konzentrationslager*), Levinas não irá fundamentar sua ética na consciência como os grandes filósofos tradicionais fizeram – Kant, por exemplo – uma vez que essa tematiza e objetifica. Sua proposta é fundamentar a ética muito antes de a própria consciência saber-se como tal. Na consciência o *eu* está em sua casa, e essa é “um lugar que *eu posso*, onde, dependendo de uma realidade outra, sou, apesar desta dependência, ou graças a ela, livre”. (TI, p. 25).

<sup>11</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 31. Doravante apenas TI.

Assim, pois, nada entra em um ser consciente, sem tematização, ou ainda, “nada pode entrar fraudulentamente, como de contrabando, sem se expor a confissão”. (HOH, p. 89). Ora, como entender a relação ética, sem objetificação do *outro*, utilizando-se como ponto de fundamento o *eu* consciente, o *eu* pensante? Levinas apresenta uma solução para o problema. De acordo com o autor, há algo *aquém* da consciência, algo que não depende de nossa escolha, algo anterior a tudo mais. Levinas chama isso de “passividade”. E essa passividade é própria da constituição subjetiva de cada *eu*.

O “*‘aquém’* ou o ‘pré-originário’ ou o pré-liminar’ designam esta subjetividade anterior ao Eu (*Moi*), anterior a sua liberdade e à sua não liberdade”. (HOH, p. 93).<sup>12</sup> Ela (passividade) brota em cada indivíduo, sem que ainda ele saiba que é um *eu*. Não se está querendo anular o ser pensante, uma vez que seria impossível, mas situar o início da moral antes de uma objetificação do *outro* pelo mesmo. Logo,

tratar-se-ia de um novo conceito de passividade, passividade mais radical do que aquela do efeito numa série causal, passividade *aquém* da consciência e do saber, mas igualmente *aquém* da inércia das coisas repousando sobre si mesmo, como substâncias e opondo sua natureza, causa material, a toda atividade. Tratar-se-ia de uma passividade referida ao *reverso* do ser, anterior ao plano ontológico em que o ser põe como natureza, referida a anterioridade ainda sem exterioridade da criação, à anterioridade metafísica. (HOH, p. 90-91).

É uma passividade que “nenhuma *sã* vontade pode querer e, assim, expulso, à parte, sem recolher o mérito de suas virtudes e talentos; incapaz de recolher-se para acumular-se e inflar-se de ser”. (HOH, p. 125). Uma consciência, idêntica a si mesma, não escolheria tal passividade, justamente pelas consequências que ela acarreta para o sujeito. O eu deixa seu egocentrismo e oferece lugar à apresentação espontânea do *outro*. Eis a “revolução copernicana”, às avessas, em Levinas. Logo, o “Eu é um Outro”. (HOH, p. 112).

<sup>12</sup> Continua Lévinas: “A *interioridade* é o fato de que no ser o começo é precedido, mas aquilo que precede não se apresenta ao olhar livre que o assumiria, não se faz presente, nem representação; alguma coisa já passou ‘por cima da cabeça’ do presente, não atravessou o cordão da consciência e não deixa recuperar; alguma coisa que *precede* o começo e o começo e o princípio, que é anarquicamente apesar do ser, que inverte ou precede o ser.” (HOH, p. 92).

Logo, notamos que antes de ser consciência pensante, intencionalidade – potencialidade de tematização –, ou mais profundamente, antes de ser livre, o sujeito é responsável pelo *outro*. Isso acontece devido à reinterpretção da subjetividade, que ganha, diferentemente de toda a tradição, caráter de passividade radical. Portanto, essa passividade radical não é algo pelo qual optamos, ou não, ela nos assola e nos faz, por isso, responsáveis pelo *outro*. Por conseguinte, a passividade é onde desabrocha a responsabilidade irrestrita pelo *outro*. A ética funda-se na heteronomia do outro.

### O *outro*: minha responsabilidade

Levinas afirma que é “uma tarefa sem saída e sempre ridícula, pois nada é mais cômico que o cuidado que um ser destinado à destruição tem para consigo”. (HOH, p. 101).<sup>13</sup> Assim, como supracitado, a subjetividade, a passividade mais passiva, responde a um chamado (do outro), significando, pois, que, no âmago da subjetividade, está o *outro*, do qual procede a própria identidade do *eu*. “A subjetividade não é um para si ela é inicialmente para o outro.”<sup>14</sup>

Portanto, diferentemente da ética da autonomia em Kant, estamos falando, com Levinas, de uma concepção ética heterônoma que não precisa de uma epistemologia ou teoria da consciência para fundamentá-la. O *outro* que vem de fora me interpela, não posso dizer-lhe *não*, sou responsável por ele. O “sujeito é responsável de sua responsabilidade, incapaz de furtar-se a ela sem guardar o vestígio de sua deserção”. (HOH, p. 93). Sendo assim, a consciência ao “despertar” nota ter sido infiltrada, penetrada pela responsabilidade a outrem, não pode ficar indiferente a isso. Não há possibilidade de não responder. “Responsabilidade que não assumi em momento algum, em nenhum presente.” (HOH, p. 120). É um traumatismo que chega ao sujeito, que o faz passar de *Eu* ao *eu*. E,

Refém de todos os outros que, precisamente outros, não pertencem ao mesmo gênero ao qual pertença, pois eu sou responsável por eles sem me repousar sobre as responsabilidades deles para comigo, o que lhes permitiria substituir-se a mim, pois até de sua responsabilidade eu sou, finalmente e desde o início, responsável. (HOH, p. 126).

<sup>13</sup> Na mesma perspectiva ele diz que “há uma vulgaridade e uma baixeza numa ação que só se concebe para o imediato, isto é, no fim de contas, para a nossa vida”. (HOH, p. 54).

<sup>14</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*: diálogos com Philippe Nemo. Trad. de João Gama. Edições 70: Lisboa, 1982. p. 88. Doravante apenas EI. (Coleção Biblioteca de Filosofia Contemporânea).

Por conseguinte, a relação ética não consiste, fundamentalmente, na realização de si, mas no fato de ser *para*, ou seja, ser para o *outro*. Em Kant, por outro lado, a ação moral revestia o indivíduo de racionalidade. A moral é uma relação do *eu* consigo mesmo, embora não desconsidere, em momento algum, o *outro*, que está salvaguardado pela ideia “homem como fim em si mesmo” e pela “universalidade” do imperativo categórico. Segundo Levinas, uma relação que parte livremente do mesmo em direção ao *outro* é obra. “A obra pensada radicalmente é um movimento que parte do Mesmo e vai em direção ao Outro que jamais retorna ao mesmo.” (HOH, p. 51). Ela, a obra, é generosidade radical, uma vez que não tem retorno, é um partir sem voltar. Logo, sou responsável por outrem, mas não me importa a recíproca. A recíproca, ou gratidão, “seria precisamente o retorno do movimento à sua origem”. (HOH, p. 51). É pura gratuidade do *eu*, mas sem esperar a gratidão do *outro*.

Portanto, é uma relação assimétrica e, justamente por isso, “sou responsável pelo outro sem esperar a recíproca, ainda que isso viesse a me custar a vida. A recíproca é assunto dele”. (EI, p. 90). É nessa perspectiva que Levinas afirma que a “alteridade só é possível a partir de mim” (TI, p. 27), ou seja, o *outro*, no face a face, me interpela, seu rosto me ordena a servi-lo, sem me preocupar se ele também assume tal responsabilidade com relação a mim.

A relação ética é, portanto, desinteressada, um esvaziamento do mesmo em direção ao *outro*. Assim, “sofrer pelo outro é ser responsável por ele, suportá-lo, estar em seu lugar consumir-se por ele”. (HOH, p. 119). O *eu* não é mais um em si, mas ele se ergue, por meio do chamado do *outro*, como ser *para*. Por conseguinte, “sem repouso em si, sem base no mundo – nesta estranheza total – do outro lado do ser – eis ali, certamente uma interioridade a seu modo”. (HOH, p. 125).

Logo, o princípio da relação moral é dado de forma heterônoma, na qual o *outro* suscita o movimento do *eu*. Movimento esse de total responsabilidade por parte do sujeito, exercido de tal forma que a própria liberdade é posterior à responsabilidade. A liberdade, segundo Levinas, nasce da responsabilidade, ou ainda, é o *outro* quem confere sentido à liberdade. Assim, a “presença de Outrem – heteronomia privilegiada – não choca com a liberdade, mas assola-a”. (TI, p. 75). No entanto, põe-se a pergunta: não haveria aqui uma servidão/determinismo do *eu*?

Não! Não há servidão em sentido determinativo, mas afirma Levinas que “acolher outrem é pôr a minha liberdade em questão”. (TI, p. 72). Não se trata de uma falta contra o *eu*, mas eleição e, “se há violência em subordinar

a liberdade à ética, esta a resgata pela bondade como responsabilidade, pela elevação do natural ao humano”. (PIVATTO, 1999, p. 363). O *eu* é eleito pelo aparecimento de outrem que chega de forma traumática, a cuidar incondicionalmente do *outro*.

Certamente, não há sujeição mais completa do que esta investidura pelo bem, do que esta eleição. Mas, o caráter servil da responsabilidade que ultrapassa a escolha da obediência anterior à apresentação ou reapresentação do mandamento que obriga à responsabilidade – fica anulado pela bondade do Bem que comanda. O obediente reencontra, aquém da sujeição, sua integridade. (HOH, p. 95).<sup>15</sup>

Portanto, essa responsabilidade, pura eleição, produzida na passividade da subjetividade, aquém da consciência tematizadora, é o que concebe sentido à própria liberdade. Sou incumbido de responsabilidade pelo *outro*. Não há *outro* modo de ser moral senão na medida em que o *eu* é responsável por outrem. O sentido do humano se dá na responsabilidade pelo *outro*. Mas, como bem frisa Levinas, é responsabilidade sem retorno, a volta do movimento que foi *para* (a obra), é problema do *outro*, pois sou “responsável por [ele] sem me preocupar de sua responsabilidade para comigo, e mesmo por estar do início ao fim sou responsável”. (HOH, p. 102). Por fim, “nada mais é teatro, o drama não é mais jogo. Tudo é grave”. (HOH, p. 98).

### Considerações: Levinas

O princípio moral levinasiano é pura heteronomia, ou seja, o *outro* me interpela e manda servi-lo. Seu rosto é um mandamento que faz o *eu* ser responsável. Tal responsabilidade é uma investidura anterior ao *eu*, sendo, pois, somente ela capaz de dar sentido ao humano. Ser moral é ser humano, e ser humano é ir do mesmo em direção ao *outro* sem esperar a volta do movimento. Um movimento desinteressado, sem segundas intenções. Logo, a *heteronomia* que funda a moral é, em última análise, o *outro* que me

<sup>15</sup> Em outras passagens, sobre a eleição, afirma Levinas: “Ser dominado pelo bem é precisamente excluir da escolha, da coexistência do presente. A impossibilidade da escolha não é aqui o efeito da violência – fatalidade ou determinismo – mas da eleição irrecusável pelo Bem que é, para o eleito, desde sempre já realizada. Eleição pelo Bem que não é precisamente *ação*, mas a não-violência mesma. Eleição, quer dizer, investidura do não intercambiável. Onde passividade mais passiva que toda passividade: filial; mas sujeição prévia, pré-lógica, sujeição em sentido único, que seria errado compreendê-la a partir de um diálogo.” (HOH, p. 96).

interpela. Por fim, *outramente que ser*, não é ser de outra forma ou ser autêntico, mas é como se houvesse uma substituição do *eu* pelo *outro*, um pôr-se no lugar do *outro*.

A liberdade somente ganha sentido a partir da responsabilidade. Não há determinismo na relação do *eu* com o *outro*, mas eleição. O *eu* é eleito pelo bem, é investido pela bondade. Logo, o *eu* não pode furta-se de sua responsabilidade sem deixar vestígio de deserção, sua subjetividade está marca com “ferro em brasa” com tal incumbência. Por isso, responsabilidade e depois liberdade, sendo que a primeira concebe sentido à segunda. Ser livre é servir o *outro*, é um desinteressamento do *eu*, um esvaziamento sem volta e sem espera de retribuição.

### Considerações finais

Notamos, portanto, uma grande diferença entre o princípio moral em Kant e Levinas. Enquanto o primeiro afirma que a razão deve fornecer a única e suprema norma da moral, o segundo enfatiza que algo antes da consciência já escreveu na subjetividade a responsabilidade por outrem. Kant não admite que uma vontade patologicamente determinada fundamente a moral. Para ele, o princípio da ação é a autonomia da vontade, ou seja, a vontade determinada unicamente pela lei. Em contrapartida, Levinas fundamenta sua ética na heteronomia, isto é, o *outro* me interpela, seu rosto constitui um mandamento que me faz ser responsável por ele. Não há opção. Sou responsável pelo *outro* a tal ponto que até pela sua responsabilidade sou responsável.

O conceito de *desinteresse* assume perspectivas diferentes nos dois autores. Kant afirma que a vontade deve ser desinteressada em relação às inclinações, aos sentimentos e às paixões, sendo, pois, a razão a única capaz de fornecer valor moral à ação. Em Levinas, o desinteresse é tomado como *desinteresse* na relação com o *outro*. É gratuidade, ou seja, o movimento que vai do mesmo ao *outro* não é feito em vista da volta, mas por pura gratuidade. Como dizíamos, é gratuidade sem espera de gratidão. Do contrário, seria uma complacência no mesmo, uma troca sem valor ético.

Kant não fala diretamente do *outro*, como Levinas, mas se entende que, quando uma máxima é submetida à aprovação do imperativo categórico e se daí é aprovada, leva em consideração toda a humanidade, tratando o *outro* como fim em si mesmo e não apenas como meio. Para a moral kantiana a ideia de face a face, de alteridade, não desenvolve grandes papéis, mas há uma defesa da humanidade que, por conseguinte, é uma defesa de todos os

*outros* em sua singularidade. Sob outra perspectiva, para Levinas, o *outramente que ser* é ser de tal forma que haja uma substituição do *eu* pelo *outro*, uma responsabilidade por outrem capaz de dar sentido à própria liberdade. É eleição.

Mas qual proposta é a melhor? Acreditamos que essa não é a melhor pergunta a ser feita. A pergunta correta seria esta: Qual a proposta que mais contribui para que a humanidade seja mais humana, se por humano entendermos tratar o *outro* como a si mesmo? Isso também parece não ser possível medir. No entanto, os dois autores contribuem definitivamente para compreender o fenômeno da moralidade, embora ofereçam caminhos de fundamentação e legitimidade moral de modo diferente. Cabe aos pensadores do presente atualizar as propostas morais de ambos os autores dentro do fenômeno moral atual, no qual a busca pelo sentido do humano ainda é indiscutivelmente necessário. Por fim, os dois autores, durante toda a sua obra, demonstram um interesse sem medida na busca de uma humanidade mais moral/ética, fazendo de suas doutrinas formas de chegar a tal objetivo.

## Referências

- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: M. Fontes, 2002.
- KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é o iluminismo? In: \_\_\_\_\_. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1995.
- LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito: diálogos com Philippe Nemo*. Trad. de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1982.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.
- PATON, H. J. *The categorical imperative: a study in Kant's Moral Philosophy*. New York; Evanston: Harper & Row, 1967.
- PIVATTO, Pergentino. Ser moral ou não ser humano. *Veritas*, Porto Alegre, v. 44, n. 2, p. 353-367, 1999.

---

Recebido em 12 de julho de 2013 e aprovado em 15 de agosto de 2013.