

Bases filosóficas da bioética e sua categoria fundamental: visão contemporânea ⁽¹⁾

Ricardo Timm de Souza

Este texto objetiva aprofundar, filosoficamente, a questão da necessidade de fundamentação, em categorias argumentativamente sólidas, das bases de referência conceitual da bioética, em corte marcadamente contemporâneo. Pretende-se examinar, em primeiro lugar, o reposicionamento da ética em meio ao concerto das disciplinas filosóficas contemporâneas; em segundo, um aprofundamento das articulações entre a ética e as três dimensões sociognoseológicas essenciais para a compreensão da questão da ética em geral e, por extensão, da atual bioética, a saber: a ecologia, a ciência e a justiça. Finalmente, discorreremos em favor do que chamamos de “categoria fundamental da bioética”, procurando evidenciar de que modo essa categoria, implícita em toda e qualquer atitude evada de intenções “eticamente adequadas” – o que significa que fundamenta a ética enquanto, justamente, fundamento da capacidade intelectual de conceber o real –, mobilizada pela preocupação ética eminentemente concreta e não apenas teórico-formal do agir, tem de se tornar explícita no corpo da própria ação, no sentido da solidez categorial de sua legitimação filosófico-argumentativa e das teorias que dela derivam ou se pretenda especulativamente elucidar.



Ricardo Timm de Souza

Professor-adjunto da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas e dos programas de pós-graduação em Filosofia, Ciências Criminais e Medicina e Ciências da Saúde da PUCRS

Unitermos: ética contemporânea, base filosófica da bioética, categoria fundamental da bioética, justiça

Introdução

Este texto objetiva aprofundar, filosoficamente, a questão da necessidade de fundamentação, em categorias argumentativamente sólidas, das bases de referência conceitual da bioética, em corte marcadamente contemporâneo. Pretende-se examinar, em primeiro lugar, o reposicionamento da ética em meio ao concerto das disciplinas filosóficas contemporâneas; em segundo, um aprofundamento das articulações entre a ética e as três dimensões sociognoseológicas essenciais para a compreensão da questão da ética em geral e, por extensão, da atual bioética, a saber: a ecologia, a ciência e a justiça. Finalmente, discorreremos em favor do que chamamos de “categoria fundamental da bioética”, procurando evidenciar de que modo essa categoria, implícita em toda e

qualquer atitude evitada de intenções “eticamente adequadas” – o que significa que fundamenta a ética enquanto, justamente, fundamento da capacidade intelectual de conceber o real –, mobilizada pela preocupação ética eminentemente concreta e não apenas teórico-formal do agir, tem de se tornar explícita no corpo da própria ação, no sentido da solidez categorial de sua legitimação filosófico-argumentativa e das teorias que dela derivam ou se pretenda especulativamente elucidar.

A ética e a condição humana: a questão do fundamento

Nossa idéia não é reproduzir o *modus operandi* consagrado de definição terminológica prévia dos conceitos a seguir introduzidos. Interessamos, antes, mergulhar na complexidade e solidez do agir enquanto fundamento do ser humano – entendendo-se ‘humano’ como alguém que se compreende, exatamente, humano, alvo de atenções humanas ou auto-constituente de sua própria humanidade (2).

Partamos, assim, de uma afirmação inicial: a ética não é, absolutamente, um elemento a ser considerado ao se pensar sobre a questão filosófica fundamental: a condição humana (3). Na verdade, é nada menos que o próprio fundamento da possibilidade de pensar o humano.

Essa afirmação pode parecer estranha à primeira vista, mas tal sensação se desfaz rapidamente quando os termos definidores da questão são examinados com propriedade filosófica, ou seja, de modo estritamente argumentativo. Pois a própria idéia de pensar pressupõe a ética. Não

existe pensamento enquanto tal externo a alguém que pensa (existem apenas representações segundas de pensamento, por exemplo, na forma de decantação escrita do mesmo), e esse alguém que pensa não é primariamente uma mônada fechada em si mesma, mas, de algum modo, o fruto humano – histórico-social – das relações, pois não existe o humano sem o tempo e a história e nem pensamento que não seja estrita expressão humana de linguagem, em suas mais diferentes formas – linguagens que expressam racionalidades plurais, e não uma Razão única, à moda de Descartes ou Hegel (4,5,6). E isto, seja no âmbito de sua gênese biológica (ninguém nasce senão de seus pais), seja em termos de sua geração social e histórica (ninguém existe fora de uma cultura e de uma língua que o acolhem, ou fora de estruturas materiais que o sustentem). Ser humano é provir e viver na multiplicidade do humano. E não qualquer multiplicidade, mas multiplicidade qualificada ou, exatamente, em termos filosóficos, multiplicidade ética, do agir de uns com relação aos outros e dos sentidos desse agir, de forma absolutamente não-indiferente e não-neutra, mas marcada *a priori* pela própria diferença axiologicamente determinada (7). Pois, para que a gestação tenha chegado a bom termo, fez-se necessário que nem nossa mãe, nem todos os que a apoiaram, houvessem agido de forma má, pelo menos não a ponto de impedir nosso desenvolvimento. O mesmo ocorre, evidentemente, em cada momento de nossa vida, não apenas dos facilmente percebidos como decisivos ou extremamente importantes, mas igualmente naqueles, aparentemente coloquiais e/ou irrelevantes, que constituem propriamente o dia-a-dia de nossa vida, a teia dos momentos

na qual vivemos nossa cotidianidade. Em suma: em todos os momentos são definidas, em cada situação, a continuidade ou não de nossa existência enquanto, exatamente, existência humana, não mediante atos indiferentes e mutuamente intercambiáveis, mas na especificidade única e não-neutra de cada ato concretamente realizado (8). Pois o *factum* essencial, aqui, é: um ato qualquer, isolado, pode tanto fazer viver como fazer morrer. Embora isso seja claramente perceptível nos grandes instantes decisivos, onde a vida e a morte se encontram – tanto um ato heróico de sacrifício por outrem como um ato que mata outrem; tanto uma intervenção cirúrgica bem sucedida como a destruição de aspectos da vida –, na verdade ocorre, de um ou outro modo, em todo e cada instante da existência, que, exatamente por esse fato, passam a constituir instantes da existência, e não instantes quaisquer, como segundos mecânicos de um relógio ou marcações em um calendário. Não há instante isolado, neutro ou indiferente para a vida; há apenas instantes que conspiram para sua continuação e promoção ou para sua corrosão e destruição. Esta é sua essencial não-neutralidade. E por motivo muito simples: o ser humano é um ser não-neutro por excelência. Essa não-neutralidade é, simultaneamente, em termos filosóficos, o resultado da reflexão original sobre a condição humana e a possibilidade de tal reflexão. A idéia de neutralidade, em qualquer de suas concepções – científica, filosófica, existencial-axiológica –, constitui efetivamente o que temos chamado de “patologia da temporalidade”, e patologia grave, pois invasiva da medula existencial do humano; o tempo no qual a humanidade e, por decorrência, as ações éticas acontecem (9).

Ética é, assim, o fundamento pré-original – sustentação da própria origem – da condição humana que vive e medita sobre si, que age na condição precípua de condição humana, que pensa, com toda a gravidade de pesado instante de decisão, sobre seu lugar, sua casa, seu mundo. Ética é, nesse sentido, essencialmente uma questão *eco*-lógica (de *oikos*: “casa, lugar”, e *logos*: “reflexão sobre”) (10). Assim sendo, a ética é o fundamento de todas as especificidades do viver, em suas mais complexas relações e derivações, das ciências e da tecnologia, da história das comunidades e da própria filosofia. Ética é o fundamento da vida humana – e não apenas enquanto refletida, mas, exatamente, no núcleo mais profundo de sua humanidade propriamente dita, concretude e conteúdo inconfundível, único, em relação a toda e qualquer formalidade vazia (11).

Ética e ecologia

É verdade, como vimos, que a ética é questão fundamental da condição humana, ou talvez a questão da condição humana propriamente dita, e que a condição humana é questão ética fundamentalmente. Então, tudo aquilo que envolve a questão humana, tudo aquilo que constitui as circunstâncias onde o humano se entende como tal, tem interesse eminente e definitivo para a ética.

Poderíamos avançar ainda mais: dizer que a relação entre a ética e a condição humana, nessas condições, é indiscernível. Relatamos acima que “essa não-neutralidade [ético-humana] é, simultaneamente, em termos filosóficos, o resultado da reflexão original sobre a condição

humana e a possibilidade de tal reflexão”. Cumpre elucidar melhor tal proposição. Na verdade, como poderíamos distinguir entre uma dimensão do agir, refletida *a posteriori* por quem pensa a condição humana, e a própria condição humana de quem pensa o agir? Estamos em uma espécie de círculo interpretativo. O grande risco que corremos é nos quedarmos encerrados nele, em uma estrutura de desconsolo ou finitude que nos impeça transcender a percepção imediata dos limites próprios que a condição humana nos impõe enquanto tal (12).

Sabemos que a ética é relação, e relação qualificada, com o outro, com a alteridade; mas será possível, no interior da estrutura de finitude na qual vivemos, conceber a possibilidade da própria alteridade? Será possível nos relacionarmos com seres que estão além dos limites estreitos das nossas representações, dos nossos pensamentos, que surgem quando meditamos na profundidade da condição humana? É desse tema espinhoso que aqui trataremos (13).

De início, faz-se necessária certa distinção terminológica. Que não se entenda, aqui, “ecologia” como ciência ou ramo específico de uma ciência qualquer, tal como a biologia ou outra. Deve-se compreender esta categoria em termos amplos, desde suas raízes – *oikos* e *logos* –, termo composto que reúne as duas palavras num sentido muito próprio. Ecologia é entendida, por nós, como a dimensão de articulação, reflexão, compreensão e explicação do lugar, da casa, do mundo que habitamos, vivemos, sede de nossa condição humana – no momento em que esta reflete sobre si mesma.

Assim, ética e ecologia se imbricam de forma muito precisa e clara. Podemos, para abordar esta questão ao estilo das reflexões até agora conduzidas, tentar entender o tema da seguinte forma: não há questão ética, ou seja, não há questão humana que não seja questão ecológica, assim como não há questão ecológica que não seja, por sua própria essencialidade ecológica, também uma questão humana. Ética e ecologia não estão apostas em algum conjunto arbitrário, como se fossem dois termos oriundos de proveniência muito distinta, um do ramo da filosofia; outro, da ciência – como se os estivéssemos artificialmente juntando. Na verdade, o que nos permite pensar desde o nosso preciso lugar no mundo é, justamente, nossa estrutura ética de base – a qual não apenas nos permite pensar o lugar onde vivemos, a casa onde habitamos, o mundo no qual nos entendemos: ela exige que tentemos compreender e nos relacionar com o universo que nos cerca e que, de alguma forma, também somos nós.

A ética é impensável fora de um lugar de realização porque, como sublinhamos anteriormente e cumpre ressaltar, não a estamos entendendo como dimensão utópica de realização prescritiva, ou como ordenação explanativa de termos ou ordenação lógica de conceitos. Estamos, aqui, entendendo ética como substância humana da própria humanidade, intimidade da realidade humana mais própria. O que pode ser mais importante para a humanidade do que pensar e realizar a si mesma? E onde poderia o ser humano pensar e realizar a si mesmo, senão no seu universo, aqui compreendido exatamente desde o ponto de vista de uma

espécie de nicho ético-ecológico? Portanto, é desde um nicho ecológico, desde uma fresta ecológica estreita, inconfundível e definidora que pensamos, agimos e vivemos. É neste fulcro que construímos o sentido de realidade que nos permite relacionar conosco mesmo e com tudo e todos os que nos cercam (14). Assim, as grandes questões ecológicas não são, de modo algum, questões meramente científicas. São, fundamentalmente, questões éticas, de decisão ética; elas e sua solução – ou não-solução – é que definirão o futuro do próprio ser humano na Terra, sua casa maior. Como podemos facilmente entender que o que define o futuro do ser humano é, justamente, a sustentação ética do seu ser, é fácil depreender que a questão ecológica é ética na sua origem e sentido. Aliás, não é necessária uma reflexão tão sofisticada para percebermos o que os cientistas mais lúcidos vêm ressaltando nos últimos tempos: não existe questão ecológica que não seja humana, bem como não existe questão humana, social, que não seja ecológica (15). Em outros termos: a divisão metodológica que se faz quando se categoriza ecologia como uma ciência especial é procedimental, e não essencial. Na verdade, “ecologia”, enquanto percepção, compreensão de seu habitat, dos lugares do habitat do mundo em que vivemos, é na realidade a base de toda a ciência, pois não existe ciência sem um lugar para ser referida e realizada. A ecologia, nesse sentido, como a compreendemos, é todo um desdobramento ético da autocompreensão do ser humano no lugar que ele habita, que funda, de onde provém e que convém cuidar, a bem da possibilidade de um futuro humanamente digno. Notemos claramente: as grandes questões ecológicas com que hoje nos

deparamos não são questões que alguém pensou em momento inspirado ou intuição científica. As grandes questões ecológicas e seus correspondentes desafios são doenças da relação, desdobramentos da incompreensão original da base ética, fundamental, que articula os seres humanos entre si e com os outros seres; enfim, são expressões de um “tempo patológico”. Temos assim, com bastante clareza, que ética e ecologia não podem ser pensadas sem mútua e rigorosa – imprescindível – referência, de índole muito específica e aguda. Ética é o agir próprio do ser humano no exercício de sua liberdade, e que se dá em um lugar, em um *locus* específico do universo. Ecologia é a compreensão deste *locus*; compreensão que, como vimos, apenas pode ocorrer a partir de um fundamento ético que permita pensar, que sustente a reflexão a partir da relação do ser humano com o mundo, sem o qual não poderia existir. Desta forma, podemos concluir com facilidade que ética e ecologia estão, na verdade, bem mais próximas do que normalmente se pensa, ou do que podemos conceber quando, em uma grande biblioteca, temos que nos dirigir a seções muito separadas umas das outras, para nos aprofundarmos teoricamente em cada um desses assuntos.

Cabe uma reflexão final nesta seção: colocamos, no início, uma indagação que acompanha muitos filósofos e pensadores, qual seja, a possibilidade ou não de relação com o que está além dos limites intrínsecos, ou assim pensados, de nossas representações. A grave questão de fundo é: será possível a relação com o outro? Não será tudo isso nada mais que quimera, ou desejo, que nunca será satisfeito, e que aqui

entra no campo dos impossíveis com ar de sedução tal que faz com que cérebros brilhantes se percam por sendas anteriormente perdidas? Parece-nos que justamente as grandes questões ecológicas, por sua incisividade e gravidade impostergável – só não percebidas por quem nisto não têm interesse –, nos puxam para além de nós mesmos, nos atraem para fora do círculo de auto-referência que nossa subjetividade moderna configurou em termos de pensamento científico e filosófico. Vejamos: as questões ecológicas não são questões que podemos fingir desconhecer. São questões que determinarão o presente e o futuro da humanidade. Um pequeno exemplo é suficiente: a questão da água potável. Caso as formas de administração, uso e cuidado da água não sejam reavaliadas e reconcebidas, brevemente teremos situações calamitosas por conta deste bem fundamental para a vida, que se confunde com ela própria. Esta não é questão de razão ou que possamos fingir não existir. É questão que nos atrai para fora de nós mesmos, é concretude absoluta, é alteridade concreta. A água, da qual dependemos absolutamente, em todos os termos e sentidos, para viver, bem como todos os outros seres e as gerações vindouras, é elemento outro em relação às nossas representações. Trata-se de um elemento de concretude tão extrema que nenhuma representação é capaz de o substituir; e as questões que sua administração traz à reflexão sobre o seu sentido de preservação, a questão ecológica na qual se constitui, é tema além das circunvoluções intelectuais que o nosso cérebro, às voltas com suas habilidades próprias, seria capaz de destilar. Temos, portanto, a prova de que não estamos sozinhos no mundo, e para tal não necessitamos de uma

complexa referência (evidentemente passível de ser executada), sob a qual, na verdade, se embasa toda a nossa argumentação da existência do outro humano. É suficiente, neste momento, pensarmos num elemento “químico” para percebermos, indelevelmente, de forma definitiva, a alteridade que está além das nossas representações. Se é verdade que a ética é a relação com o outro, então este pequeno sinal, na realidade gigantesco sinal de existência da concretude, rearticula a própria metafísica e o próprio pensamento filosófico em torno a alguns eixos diferentes daqueles com os quais estamos normalmente acostumados. O pensamento como que sai de si mesmo, não para conquistar violenta e perversamente o que não é ele, não para analisar *ad infinitum* tudo o que está no âmbito do alcance de sua imensa luz – como queria uma certa ciência e racionalidade modernas –, mas para se relacionar com aquilo que não é ele (16).

Este tema será aprofundado a seguir, na seção “Ética e ciência”. No momento, é suficiente dizer que pretender pensar o presente e o futuro na ignorância de tais questões ecológicas não é apenas a negação do próprio pensamento, mas a negação da própria vida. Temos, assim, nova corroboração do anunciado na primeira seção. O universo, aqui concebido como sendo a multiplicidade dos múltiplos existentes, se constitui não em uma espécie de conjunto infinito de elementos analisados por racionalidade instrumental, mas sim pelas relações que os múltiplos existentes estabelecem mutuamente, em seu conjunto, na construção do sentido que somos (ou não) capazes de captar (17). A racionalidade é, de certa forma, subvertida; pelo

menos a que estamos acostumados a pensar na tradição de uma filosofia que gostaria de retirar de cada coisa a sua essência, para delas dispor logicamente. Racionalidade passa a ser considerada “dimensão ética da própria realidade”, e isto significa nada mais, nada menos, do que quebrar os espelhos que configuram o sedutor quadro das reflexões que emprestam àquele que pensa a ilusão de infinito quando está lidando, na verdade, com coisas finitas. A reflexão é arma poderosa, mas o seu contraveneno é muito necessário e se constitui na relação que somos capazes de estabelecer com o que não é nós mesmos: a alteridade.

Ética e ciência

Este é outro tema essencial para nossa investigação. É altamente provável que a ciência seja a mais complexa, poderosa e influente das instituições contemporâneas. Desde seu nascimento, há séculos, nada faz senão se sofisticar, multiplicar e estabelecer parâmetros de existência e validade em todas as dimensões da vida. O ser humano fez da ciência a sua verdade racional, tendendo, especialmente na cultura ocidental, a torná-la o seu ídolo, ao qual tudo o mais – especialmente outras formas de racionalidade – é sacrificado (18).

Contudo, sabemos, pelo testemunho doloroso do século que acaba de findar, que esta ciência tem muitas faces, dimensões, e está longe de ser compreendida em todo o seu potencial, tanto construtivo quanto destrutivo. Na verdade, boa parte do que temos chamado de “esquizofrenia civilizatória do século XX”, ou seja, a convivência de situações absurdas do ponto de vista

da dignidade da vida e de sua sobrevivência com situações de avanço científico inusitado e extraordinário, tem a ver com o desconhecimento desses potenciais (19). A que poderia se dever o desconhecimento dos mesmos? A resposta não é extraordinariamente difícil; podemos avançar que, na verdade, uma das dimensões mais avessas ao controle externo é justamente a ciência, talvez por ter nascido, pelo menos em sua feição moderna, como espécie de superação dos muros externos de controle do pensamento. Esta vocação de desenvolvimento, que pode ser percebida na forma como a ciência foi destruindo uma série de barreiras a ela externas, dos pontos de vista, por exemplo, filosófico, religioso e ideológico, acabou por se transformar no mote de seu próprio desenvolvimento. A ciência precisa de liberdade; sem liberdade não existe. Esta retórica é, evidentemente, eloqüente e tem sua porção de verdade. Paralelamente, trata-se de retórica de extrema periculosidade. Há de se descobrir isso facilmente, na medida em que se descobre, por exemplo, as falácias do positivismo científico. A ciência, abandonada a si mesma e à própria lógica, é um animal selvagem e furioso recluso em uma sala repleta de obras de arte e cristais preciosos. Ele tentará sair da sala, e para isso quebrará muito do que ali se encontra. Em nome de sua liberdade, sacrificará muitos bens; em nome de sua sobrevivência, sacrificará muitas das dimensões também importantes, ou mesmo até mais importantes que ele – como a vida mesma e suas esperanças –, que nesta sala se encontram. E esta é apenas uma das dimensões do problema. Mas dimensão que leva a desdobramentos muitíssimo perigosos, dos quais alguns exemplos são mui perceptíveis hoje

em dia – por exemplo, a transformação da ciência em espécie de braço intelectual armado das lógicas de poder hegemônico (20).

Sabemos dos grandes dilemas que surgem no cérebro de qualquer criança ao descobrir que com pequena porcentagem dos gastos anuais com armas se poderia acabar a fome no mundo. Que lógica subjaz a esta questão humana? Propomos refazer a pergunta: qual a justificativa para tal fato? Evidentemente não se trata de justificativa ética.

Ciência e ética provêm, diferentemente de ciência e ecologia, ciência e política, de fontes racionais algo diferenciadas na sua origem. Ciência, *scire, scientia*, saber, iluminar, invadir a realidade, expor as essências, descobrir os núcleos da existência, ir até aonde nunca outro ser humano tenha ido, estes sonhos modernos que já repousavam *in nuce* na pré-história do *Logos*, todos têm como preocupação muito secundária o respeito por aquele que é o seu objeto, o objeto científico (21). Caso assim não fosse, não poderiam dissecá-lo, não poderiam analisá-lo. Mas a ciência não é analítica por natureza? Este é um dos dilemas centrais com os quais temos que conviver hoje, e que exige mobilização ímpar de energias intelectuais.

Muito haveria que refletir nesse sentido. Por agora, basta adiantarmos as seguintes considerações: tal como o ser humano, e exatamente como fruto do ser humano, a ciência nada tem de neutra. O mito da ciência neutra é muito conveniente àqueles que a manipulam e que, com ela, manipulam a outros. Esta questão, que parecia nem ao menos ter lugar no cérebro

de grandes pensadores e cientistas até há pouco, parece definitivamente diluída, do ponto de vista teórico, ao fim da famosa querela do positivismo, onde se evidencia com clareza, hoje incontestável, que não há ciência nem cientista sem interesses muito além dos meros interesses “científicos” – interesses que, se não claros, podem ser dissecados a ponto de exporem o seu núcleo de clareza.

Talvez seja esse o pequeno elo que possa unir ética, vida humana, vida na Terra, com ciência: potência intelectual humana que se desprende da própria humanidade para transformar o mundo numa espécie de mera correlação entre objetos conhecidos e aqueles que conhecem os objetos. A ciência, pelo menos a moderna (não estamos falando da mais prudente ciência contemporânea), normalmente se instrumentaliza em tecnologia de invasão, não só dos átomos e das moléculas, mas igualmente dos povos e das consciências. Esta ciência não mantém com a ética um parentesco evidente. Todavia, um elo possível de aproximação está no fato de que ambas são não-neutras, porque produtos humanos. E nada do que é humano é neutro.

Este é o ponto de partida. Se quisermos pensar uma articulação entre ciência e ética, teremos que estabelecer uma hierarquia clara. Com qual hierarquia temos convivido desde a modernidade? Exatamente a hierarquia entre a ciência e a ética, onde primeiro se pensa os interesses científicos e, depois, se tenta resolver, se é que isso ocorre, os problemas éticos decorrentes. Porém, situações complexas e dolorosas, vistas na contemporaneidade, instigam a inversão

desta hierarquia que pareceu, a muitos modernos, “natural”.

Trata-se de reconsideração axiológica radical. A ciência, fruto do intelecto humano, não é fruto da vida humana como tal, mas de uma de suas parcelas, dimensões, das mais poderosas: a racionalidade. O ímpeto grego pelo conhecer classificatório e objetivo, que permitiu que chegássemos tão longe em dimensões científicas, deve ser refreado pela reconsideração contemporânea do sentido do conhecer enquanto questão humana fundamental. O sentido do conhecer, o sentido não-neutro, e que não pode ser reduzido à dimensão de uma equação de igualdade, repousa não na lógica do desenvolvimento da própria ciência e/ou suas implicações tecnológicas ou tecnocráticas, mas, exatamente – como nos casos da ecologia, política e as mais diversas instituições –, na ética que deveria sempre fundamentar o conhecimento científico. Tão simples assim aparece a questão, e tão dificilmente exequível, a julgarmos pelos fatos que podemos acompanhar no dia-a-dia. Talvez estejamos, aqui, ainda mais longe do que em outros casos, em uma situação próxima da ideal. Porém, não podemos abdicar dessa consciência. Ciência sem consciência é contradição suicida, mas, infelizmente, contradição concreta, a mais encontrável de todas as situações quando examinamos os dilemas humano-ecológicos do planeta; em muitos níveis, podemos experimentá-la nas mais diversas dimensões da vida contemporânea e nos discursos que tentam legitimar todo tipo de descalabro socioecológico (22). “Ciência com consciência”, para nós, deve significar ciência com ética como base. A consciência da ciência é a

ética, ou seja, a reflexão sobre seu “antes”, “durante” e “depois”, seu sentido humano e histórico e, direta ou indiretamente, seu sentido vital. A ética é, desta forma, a possibilidade fundante e metacientífica da racionalidade científica, sem a qual esta, fechada em si mesma, acaba por implodir em sua totalização de poder e sentido, destruindo tudo em seu autodestruir-se.

A questão da categoria fundamental da bioética

Chegamos ao fim de nossa breve jornada teórica pelas raízes da ética tal como a compreendemos. Porém, a ética, por sua própria natureza de encontro com o que “está além” dos limites do meramente razoável e bem-comportado, ou, o que dá na mesma, do meramente bem-ordenado, exige o que está para além da sofisticação da filosofia, refazendo seus passos e sustentando o encontro com o real, por mais inusitado se apresente. É mesmo pelo caminho interior da própria filosofia é tal fato claramente perceptível, como procuramos indicar na seção anterior. Este fecho é, portanto, uma espécie de convite para, no crivo agudo da existência vivida, pensarmos o que não cabe no pensamento. Pois nosso tema é bioética, e mais: a proposta de uma categoria central para a compreensão e fundamentação da bioética, hoje.

Estamos acostumados a conceber o pensamento filosófico desde a famosa promulgação aristotélica da admiração, do “*Thaumazein*”. Gostaríamos, porém, de juntar ao “*Thauma*” o “*Trauma*”. Gostaríamos de pensar, agora, o próprio fundamento do pensar, desde um ponto

de vista não suficientemente considerado quando se pensa no conjunto da filosofia e, por derivação, das ciências que dela provêm. Gostaríamos de pensar o momento onde nossa respiração é suspensa pela suspensão da própria vida que ocorre, por exemplo, na percepção de uma situação de injustiça cometida, o choque, algo que nos traumatiza, nos revolve internamente, desordena nossas lógicas e faz com que a própria idéia de justificar o acontecido apareça como indecente (23). Talvez seja este um dos inícios do pensamento, o que o tenha originado: o insuportável que, ao trazer à nossa consciência privada a consciência geral da precariedade da existência, nos interdita a paz. Pois é possível pensar também a filosofia como indignação. Indignação frente ao fato de que a realidade é tratada indignamente. Indignação frente à percepção de que temos sido indignos das expectativas que, de alguma forma, a nós se abrem pela promessa de futuro que nossa vida propõe. Indignação frente às habilidades do nosso intelecto em tecer teias justificativas para o injustificável. Indignação que se coloca como origem da necessidade de superar, em todo o sentido possível, o elemento de indignação, ou seja, de indignidade, aqui correlato ao tema da não-vida e, portanto, ao tema da não-ética. Um ponto de partida para se pensar essa estrutura é, desde o ponto de vista do trauma da injustiça cometida, a estrutura contrapropoente da questão da justiça como fundamento da estrutura das relações humanas (24).

Note-se que o tema da justiça não é mero tema de filosofia política. É ansiedade literal de todo e qualquer agir e pensar: justiça é a ética – o essencial da vida humana no tempo – tornada

visível. Apenas, e aí está a grande questão: é possível utilizar o próprio pensar para camuflar este tema em meio a outros. Queremos, porém, seguir na direção inversa. Queremos ressaltar a que ponto este tema é central e, simultaneamente, culminante nas reflexões filosóficas e científicas, por decorrência, por definição e por origem que não são, como esperamos ter demonstrado ao longo das seções anteriores, senão éticas. Pois a ética existe apenas em sua realização concreta, ou seja, na justiça realizada como negação peremptória da injustiça e de qualquer discurso que a pretenda justificar.

A rigor, qual o sentido do mundo sem nossa fidelidade na busca da justiça? Parece-nos não haver na história do pensamento humano nenhuma grande obra que tenha ignorado este fato, que esteja presente de forma explícita ou implícita nos conteúdos que se desenvolvem. O ser humano, a condição humana, a finitude humana é, antes de tudo, ansiedade por justiça. Ansiedade por ser justamente tratado. Ansiedade que, em termos relacionais, significa tratar justamente o que não é si mesmo, para que si mesmo tenha sentido. Justiça, portanto, não é – repetimos e acentuamos – uma categoria da filosofia ou das ciências jurídicas ou sociais, como qualquer outra categoria, mas sim o essencial da própria possibilidade da filosofia, das ciências jurídicas, das ciências sociais e humanas e da ciência em geral. E a vontade de justiça é a expressão humana da humanidade enquanto tal, a sua face visível.

Justiça significa, assim, a base possível do próprio pensamento e, simultaneamente, o seu

telos, seu fim ou ponto de chegada, sua idéia reguladora máxima e definitiva: o imperativo de sua realidade. Significa a exuberância da vida que se encontra consigo mesma. Porém, justiça não pode, a rigor, ser afirmada como realização plena no presente do indicativo. Justiça é uma ansiedade, uma dimensão de construção que se constrói no tempo com tijolos infinitamente pequenos, mas infinitamente recorrentes, incansáveis, sólidos e delicados. Justiça é o objeto das ciências e da filosofia, pois conteúdo da própria humanidade, sem a qual a mesma torna-se vazia. Como conceber a condição humana sem a ansiedade por justiça? Há quem consiga pensar fora da ansiedade por justiça? Parece-nos que, levada a argumentação neste sentido, não há pensamento e construção humana digna deste nome que não seja expressão, mais ou menos bem sucedida, da reparação desta ansiedade por justiça, desta falha básica da existência e da finitude percebida como injusta.

Mas, se assim o é, como pode o tema da justiça, muitas vezes, estar deslocado a esferas quase imperceptíveis da própria especulação filosófica e científica? Não há tempo, agora, para tratar da genealogia deste espantoso desvio (25). Interessa-nos, muito mais, ressaltar o fato de que a justiça pretende se constituir, enquanto negação explícita e inequívoca da injustiça, em uma espécie de retórica ética máxima, uma eloqüência da vida. A vida eloqüente é a vida que exige justiça. Nesse sentido, temos uma espécie de terminação provisória das reflexões que até agora desenvolvemos. Partimos de uma abstrata idéia de condição humana, procuramos aprofundá-la paulatinamente, passamos por diver-

sas estruturas, camadas, sentidos de realidade que configuram o dia-a-dia da própria humanidade e das próprias reconsiderações a que o ser humano está sujeito em nossa época contemporânea e culminamos o pensamento retomando algo infinitamente original, originante e infinitamente distante: a ansiedade absoluta pela justiça realizada, fundamento de toda ação humana. E assim podemos, se admitirmos tal lógica de desenvolvimento, supor que a ética é exatamente, e nada mais nem menos, a vontade de justiça em realização, visibilização temporal-existencial da justiça, justiça em todos os sentidos, justiça para com o que não é nós, justiça para nós como justiça para com o outro.

É evidente daí depreender-se que, se algo se segue à proposição de construção de um mundo com sentido humano-ecológico, a temática da justiça não pode senão repousar na raiz dessa proposta. Em outros termos e em adequação à temática desenvolvida: se há na idéia de bioética hodiernamente compreendida a preocupação, exatamente, da construção de um mundo com sentido humano-ecológico, não pode ser sua raiz mais profunda senão, exatamente, a vontade de justiça, e isso por motivo bastante simples: porque a bio-ética – de algum modo, sempre implícita na própria ética *per se* – é a forma como esta vontade de justiça pode se estabelecer como central, conforme sugerimos ao longo do texto. Na bioética, a ética, enquanto agir e vontade de justiça, não pode, em hipótese alguma, ser desarticulada. Expressão de resposta aguda e exigente a uma mesma inquietação humano-ecológica, configura-se, na realidade, como processo laborioso

de interpretação e construção do próprio sentido de realidade do que se pretende. Assim, a vontade de justiça, que habita desde sempre, como mostramos, o núcleo da ética, fundamenta o florescimento possível da bioética.

Justiça como categoria filosófica fundamental da bioética

Revisemos agora, em linguagem mais direta e à guisa de conclusão, o supra-exposto. Um dos campos mais estudados e importantes das éticas aplicadas atuais é exatamente a bioética. Na linha lógica deste trabalho, não trataremos, neste momento, da bioética enquanto disciplina filosófica ou, mesmo, campo interdisciplinar. Trataremos, antes, de forma algo propedêutica, da ética em relação com o *bios*, ou seja, da ética da vida enquanto fundamento, inclusive, para se poder pensar a bioética. Pois se o que temos até então desenvolvido faz algum sentido, como isto pode se situar fora das questões vitais? Retornam aqui os argumentos e pressupostos de partida. É evidente que fizemos referência implícita a esse aspecto nos pontos que o antecedem. Todavia, trata-se de ressaltar devidamente esta dimensão por si mesma. Não existe ética morta, ética de coisas despossuídas de seu ser ou de esquemas tão formalizados que são absolutamente vazios. A ética é uma relação da vida com a vida, é uma reconstituição radical – referida às raízes – das possibilidades de revitalizar a vida. E, assim, de forma apenas aparentemente reducionista, poderíamos sugerir que não existe ética que não seja, a rigor, uma *bio-ética*. Ou de outra forma: não existe ética sem *bio-ética*, nem bioética sem uma base de compreensão ética da realidade como tal.

Destaquemos, ainda, que não existe elemento de realidade que não responda à relação. Como bem o sabem, por exemplo, os artistas. É uma espécie de vida da própria realidade, vibração que se estabelece a partir da estrutura relacional. Naturalmente, não estamos sugerindo uma espécie de pan-biologia, pan-biologismo inconseqüente ou indiferenciado, que acabasse por equiparar a dignidade de todos os seres umas às outras. O que estamos, sim, a sugerir, é que no próprio núcleo do pensar ético existe um elemento, ainda mais nuclear, de *bios*. E esse elemento é revitalizado, potencializado, no momento em que as questões, por exemplo, da bioética, são ressaltadas e abordadas com a dignidade que merecem e exigem – ou seja, quando se trata de realizar a justiça que torna evidente, visível, o núcleo de sentido da ética enquanto tal.

Não existe, nem pode existir, ética fora da vida. Vida é sentido de vida, de agir; ética é agir com sentido de vida. Há uma inter-relação entre essas dimensões. Há uma espécie de canal comunicante que une todos os seus aspectos, aparentemente díspares, em complexa teia de sentido. Por isso, não nos parece necessário insistir, no momento, na pertinência evidente do trato das questões da ética no que concerne especificamente a sua aplicação à vida. Isto nos parece tão evidente que a simples idéia de negá-la em algum tipo de formalismo se torna, mais uma vez, espécie de quimera ou obliteração do próprio pensamento, da vitalidade da racionalidade, pela transformação da racionalidade em razão violenta e totalizante, ou seja, com a vocação da morte (26). A verificação freqüente disto nos mais variados campos da cultura

contemporânea e em estratégias geopolíticas de nações poderosas nada mais faz do que justificar os esforços necessários para que a unidade entre a ética e a vida se torne e permaneça tão clara quanto possível.

Temos, portanto, uma ligação íntima e incontornável entre ética e vida. Se quisermos pensar ética, não podemos fazê-lo por fora ou além dos parâmetros imperativos e definidores da dignidade da vida. Não existe ética que não seja bioética, bem como não existe vida que não seja questão ética por excelência, em sua não-neutralidade definitiva.

Estamos, novamente, em sofisticado círculo interpretativo. Porém, como todos os círculos hermenêuticos, também este pode sofrer a mortal tentação da circularidade auto-referente. E precisa ser deslocado de sua silhueta, de seu “*thauma*”, por meio do “*trauma*” do que não é ele: a alteridade.

A alteridade chega à existência pelo traumatismo do novo. Funda o sentido da existência que não vê, em si mesma, em sua finitude, senão a nostalgia da existência. Em outros termos, a alteridade põe, irrevogavelmente, a roda da vida e da existência em movimento. O trauma significa: eu e minhas idéias não constituímos a realidade inteira. Há algo para além da realidade perceptível, da realidade representada e com a qual me comprazo na inteireza de um momento de gozo da totalidade. O trauma é a injustiça, os quistos de não-vida – de não-ética, de não *bio-ética* – que se multiplicam e perduram no tecido da realidade e apresentam a alteridade com aquilo que não me traz vida,

mas sim ameaça (27). Confundir a alteridade – condição de minha vida, ao me extirpar da tentação circular da tautologia interpretativa que culmina na morte pela neutralização de todo o diferente, de todo o Outro – com a ameaça de minha morte, invertendo os termos reais da questão e me blindando à realidade propriamente dita para além de minhas representações – eis a injustiça primigênia (28). O que é a vontade de justiça, senão a vontade de superação do *status* de injustiça, em todos os sentidos do termo? Ou, o que dá no mesmo: o que é a ética com a mais plena consciência de sua vitalidade – a bioética em realização – senão a negação das forças da morte pela realização obsessiva da vontade de justiça, em todo e qualquer lugar em que a injustiça seja o *factum*, ou seja, em que a alteridade é negada?

Temos, como conseqüência necessária, que a justiça, enquanto atrator vital do agir humano e *telos* das ações que se negam em capitular ante as tentações da não-vida – da ética que é sempre e necessariamente *bio-ética* –, é categoria fundamental da bioética, simultaneamente expressão de sua essência e face visível, sem a qual esta não pode ser, a rigor, concebida, e da qual todas as outras categorias de seu campo de elucidação são derivadas (29). Bioética é, nesse sentido, essencialmente vontade de vida e, portanto, vontade de justiça, pois é apenas na justiça, como *telos* absoluto do viver, que a neutralidade da não-vida pode ser superada. A justiça – o ainda-não da justiça em árduo processo de realização – é o que suporta, em épocas de “ciência sem consciência” denunciada por Morin e outros, de “vida danificada”, denunciada por Adorno, e de alteridade violentada em

todos os sentidos possíveis e imagináveis, denunciada por Levinas, a *sobre*-vivência do vital. Não existe bioética sem obsessão pela justiça, ou em situações de injustiça, a não ser em luta contra ela, bem como não existe rea-

lização da justiça senão quando a ética e a vida – que sempre foram íntimas – tornam-se plenamente conscientes, pela filosofia, desta intimidade e propõem, bioeticamente, um mundo novo.

RESUMEN

Bases filosóficas de la bioética y su categoría fundamental: visión contemporánea

El texto busca profundizar la cuestión de la necesidad de fundamentar, en categorías argumentativamente sólidas, las bases filosóficas de referencia conceptual de la bioética, en un corte marcadamente contemporáneo. Para ello, inicialmente se examina la posición de la ética en el contexto de la filosofía contemporánea, procediéndose después a un breve estudio de la coyuntura entre la ética y las bases socio-gnoseológicas fundamentales para la comprensión actual de la bioética desde un prisma filosófico, y se concluye argumentativamente en la sustentación de la “categoría fundamental de la bioética” tal como la comprendemos.

Uniterminos: ética contemporánea, base filosófica de la bioética, categoría fundamental de la bioética, justicia

ABSTRACT

Bioethics philosophical foundations and its fundamental category: a contemporary perspective

The text aims to make a profound study of the need to ground bioethics philosophical foundations, using solid argumentative categories, in a marked contemporary standpoint. For such, there is first an analysis of bioethics perspective within contemporary philosophy, then we proceed to make a brief articulation between ethics and fundamental socio-gnosiological foundations which are crucial to understand bioethics at present times from a philosophical perspective; and, finally, we put forward a “bioethics fundamental category”, as we see it.

Uniterms: contemporary ethics, bioethics philosophical foundation, bioethics fundamental category, justice

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Este texto tem por base partes de capítulos de nosso livro: Souza RT. *Ética como fundamento: uma introdução à ética contemporânea*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004 - aprofundando algumas referências teóricas não explícitas no mesmo.
2. Souza RT. Nós e os outros: sobre a questão do humanismo hoje. In: Paviani J, Dal Ri Jr A, organizadores. *Globalização e humanismo latino*. Porto Alegre: EdipucRS, 2000. p. 203-212; _____. *Ainda além do medo: filosofia e antropologia do preconceito*. Porto Alegre: DaCasa-Palmarinca, 2002; _____. *O tempo e a máquina do tempo: estudos de filosofia e pós-modernidade*. Porto Alegre: EdipucRS, 1998, e, especialmente, _____. *Introdução*. In: _____. *As fontes do humanismo latino: a condição humana no pensamento filosófico contemporâneo*. Porto Alegre: EdipucRS, 2004. p. 11-20.
3. Souza RT. *Sobre a construção do sentido: o pensar e o agir entre a vida e a filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
4. _____. *Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EdipucRS, 1999, e _____. *Existência em decisão: uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 1999, bem como Pivato PO, organizador. *Ética: crise e perspectivas*. Porto Alegre: EdipucRS, 2004, e Oliveira MA. *Ética e práxis histórica*. São Paulo: Ática, 1995.
5. Wiemer T. *Die passion des sagens: zur deutung der sprache bei Emmanuel Levinas und ihrer realisierung im philosophischen diskurs*. Freiburg/München: Karl Alber, 1988.
6. Souza RT. Razões plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX. Porto Alegre: EdipucRS, 2004. p. 13-17, 55-92, e _____. *Sentidos do infinito: a categoria de "infinito" nas origens da racionalidade ocidental, dos pré-socráticos a Hegel*. Caxias do Sul: Educus (*no prelo*), bem como Nestrowsky A, Seligmann-Silva M, organizadores. *Catástrofe e representação*. São Paulo: Escuta, 2000.
7. Souza RT. *Sentido e alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EdipucRS, 2000.
8. _____. *Existência em decisão*. Op.cit. 1999.
9. _____. *Metamorfose e extinção: sobre Kafka e a patologia do tempo*. Caxias do Sul: Educus, 2000. p. 69-115.
10. _____. *Ética e ambiente: por uma nova ética ambiental*. In: Clotet J, Feijó A, Oliveira MG, organizadores. *Bioética: uma visão panorâmica*. Porto Alegre: EdipucRS, 2005. p. 235-246, bem como Pelizzoli M. *A emergência do paradigma ecológico*. Petrópolis: Vozes, 1999.
11. Susin LC. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre, Petrópolis: EST-Vozes, 1983; Susin LC. *A consciência moral como consciência primeira: uma interpretação do pensamento de Emmanuel Levinas*. In: _____, Guaresschi P. *Consciência moral emergente*. Aparecida: Santuário, 1989, bem como Souza RT. *Sentido e alteridade*. Op.cit. 2000.
12. Luijpen W. *Introdução à fenomenologia existencial*. São Paulo: EPU-Edusp, 1973.
13. Para um aprofundamento da questão da ruptura de estruturas especulativas fechadas, inclusive no que se refere a dimensões existenciais, cf. Souza RT. *Da lógica do sentido ao sentido da lógica: Levinas encontra Platão*. *Veritas: Revista de Filosofia* 2004;49(4):781-801, bem como o ensaio _____. *O corpo do tempo*. In: _____, Oliveira NF, organizadores. *Fenomenologia hoje II: significado e linguagem*. Porto Alegre: EdipucRS, 2002.

14. Souza RT. Sobre a construção do sentido: o pensar e o agir entre a vida e a filosofia. São Paulo: Perspectiva, 2003. p.21-24.
15. _____. Ética e ambiente. Op.cit. 2005.
16. Adorno T, Horkheimer M. Dialética do esclarecimento. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
17. Souza RT. Op.cit. 2003.
18. _____. Sistema e totalidade: sobre idealismo, cientificismo e totalização no contexto da ecologia e da filosofia da natureza. In: _____. Em torno à diferença: aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea. Rio de Janeiro: Lumen Juris (*no prelo*).
19. _____. Totalidade e desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas. Porto Alegre: EdipucRS, 1996. p.15-29.
20. _____. Totalidade e desagregação. Op.cit. 1996.
21. _____. Da neutralização da diferença à dignidade da alteridade: estações de uma história mult centenária. In: Souza RT. Op.cit. 2000, p. 189-208.
22. "Não cabe aqui discutir os mecanismos ideológicos que pretendem a inofensibilização da crise ecológica na postulação de uma regeneratividade absoluta dos meios de enfrentamento desta crise no seio mesmo de um sistema econômico totalizado e que procura desesperadamente uma hegemonização (como exemplo eloqüente de argumentação falaciosa, veja-se Fukuyama F. *O fim da história e o último homem*, no capítulo em que trata das florestas da América do Norte, ignorando totalmente os mais elementares princípios de tudo o que já se sabe em termos de ecologia e outras ciências do ambiente. Vale a pena a referência explícita: 'a despeito da depredação da chuva ácida, o nordeste dos Estados Unidos e muitas partes do norte da Europa têm hoje florestas mais densas e mais extensas do que tinham há duzentos anos' –, omitindo que se refere a 'reflorestamentos' com finalidade extrativa e de reflorestamento imediato, assim como 'ignora' que a questão ecológica é infinitamente mais complexa que dados quantitativos, ainda que estes não fossem falaciosos"). É perfeitamente adequada esta nota de Souza RT. Ética e ambiente: por uma nova ética ambiental. In: Clotet J, Feijó A, Oliveira MG, organizadores. Bioética: uma visão panorâmica. Porto Alegre: EdipucRS, 2005. p 244.
23. Souza RT. O delírio da solidão: o assassinato e o fracasso original. In: Souza RT. Sentido e alteridade. Op.cit. 2000. p. 23-43.
24. _____. Razões plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX. Porto Alegre: EdipucRS, 2004. p.127-166.
25. Tratamos deste tema em Souza RT. Da neutralização da diferença à dignidade da alteridade: estações de uma história mult centenária. In: Souza RT. Sentido e alteridade. Op.cit. 2000. p.189-208.
26. _____. O século XX e a desagregação da totalidade. In: Souza RT. Totalidade e desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas. Porto Alegre: EdipucRS, 1996. p. 15-29.
27. _____. Ainda além do medo: filosofia e antropologia do preconceito. Porto Alegre: DaCasa-Palmarinca, 2002.
28. _____. Razões plurais. Op. cit. 2004.
29. _____. Justiça, liberdade e alteridade ética: sobre a questão da radicalidade da justiça desde o pensamento de E. Levinas. Veritas: Revista de Filosofia 2001;46(2):265-274.

BIBLIOGRAFIA

- Adorno T. Palavras e sinais: modelos críticos II. Petrópolis: Vozes, 1995.
- _____. Mínima moralia. São Paulo: Ática, 1993.
- Adorno T, Horkheimer M. Dialética do esclarecimento. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- Agamben G. Estado de exceção. São Paulo: Boitempo, 2004.
- Amodio P et al. Emmanuel Levinas: philosophie et judaïsme. *Pardès Revue Européene d'Etude et de Culture Juives* 1999;26.
- Bauer AE. Rosenzweigs Sprachdenken im "Stern der Erlösung" und in seiner Korrespondenz mit Martin Buber zur Verdeutschung der Schrift, Frankfurt am Main, 1991.
- Casper B. Das dialogische Denken - Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers, Freiburg, 1967.
- _____. Offenbarung in Franz Rosenzweigs 'Erfahrendem Denken'. *Archivio di filosofia* 1994;(1-3):453-465.
- Chalier C. Levinas: a utopia do humano. Lisboa: Instituto Piaget.
- Ciaramelli F. Transcendance et ethique: essai sur Levinas. Bruxelles: Ousia, 1989.
- Derrida J. Adeus a Emmanuel Levinas. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- _____. Da hospitalidade. São Paulo: Escuta, 2003.
- _____. Margens da filosofia. Campinas: Papyrus, 1991.
- _____. A escritura e a diferença. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- Dreizik P, organizador. La memoria de las cenizas. Buenos Aires: Patrimonio Argentino, 2001.
- Flickinger HG. O fundamento ético da hermenêutica contemporânea. *Veritas: Revista de Filosofia* 2003 jun.
- Fuchs G, Herix HH, organizadores. Zeitgewinn: messianisches denken nach Franz Rosenzweig. Frankfurt, 1987.
- Kuiava EA. Subjetividade transcendental e alteridade: um estudo sobre a questão do outro em Kant e Levinas. Caxias do Sul: Educ, 2003.
- Letzkus A. Dekonstruktion und ethische passion: denken des anderen nach Jacques Derrida und Emmanuel Levinas. München: Fink, 2002.
- Levinas E. Totalité et infini. Den Haag, 1961
- _____. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. Den Haag, 1974.
- _____. Ética e infinito. Lisboa : Edições 70.
- _____. Entre nós: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. Humanismo do outro homem. Petrópolis: Vozes, 1995.
- _____. Difficile liberté: essais sur le judaïsme. Paris, 1976.

- _____. Hors sujet. Montpellier, 1987.
- _____. A l'heure des nations. Paris, 1988.
- _____. De Deus que vem à idéia. Petrópolis: Vozes, 2002.
- Licharz W, organizador. Lernen mit Franz Rosenzweig. Frankfurt am Main, 1984.
- Löwy M. Redenção e utopia. São Paulo: Editora Perspectiva, 1989.
- _____. Romantismo e messianismo. São Paulo: Editora Perspectiva, 1990.
- Luijpen W. Introdução à fenomenologia existencial. São Paulo: EPU-Edusp, 1973.
- Mate R. La razón de los vencidos. Barcelona, 1991.
- Mayer R. Franz Rosenzweig: eine philosophie der dialogischen Erfahrung. München, 1973.
- Melo NV. A ética da alteridade em Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EdipucRS, 2003.
- Mendes-Flohr P, organizador. The philosophy of Franz Rosenzweig. Hannover/London, 1988.
- Moses S. System und offenbarung: die philosophie Franz Rosenzweig. München: Wilhelm Fink Verlag, 1985.
- _____. Spuren der Schrift: von Goethe bis Celan, Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag, 1988.
- _____. L'ange de l'histoire: Rosenzweig Benjamin Scholem. Paris: Editions du Seuil, 1992.
- Münster A, organizador. La pensée de Franz Rosenzweig: actes du colloque parisien organisé à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe. Paris, 1994.
- Nestrowsky A, Seligmann-Silva M, organizadores. Catástrofe e representação. São Paulo: Escuta, 2000.
- Oliveira MA. Ética e práxis histórica. São Paulo: Ática, 1995.
- Oliveira NF. Tractatus ethico-politicus. Porto Alegre: EdipucRS, 1999.
- Pelizzoli M. A emergência do paradigma ecológico. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. Levinas: a construção da subjetividade. Porto Alegre: EdipucRS, 2002.
- Pivatto PS. Ética da alteridade. In: Oliveira MA. Correntes fundamentais da ética contemporânea. Petrópolis: Vozes, 2000. p.79-97.
- Pivatto PS, organizador. Ética: crise e perspectivas. Porto Alegre: EdipucRS, 2004.
- Rabaté JM, Wetzell M. L'ethique du don: Jacques Derrida et la pensée du don, Colloque de Royaumont 1990. Paris: Métailié-Transition, 1992.
- Reguera GB. La construcción ética del otro. Madrid: Nobel, 1997.
- Rosenzweig F. Das Büchlein des gesunden und kranken Menschenverstandes. Frankfurt am Main, 1992.
- _____. Hegel und der Staat. Aalen: Scientia Verlag, 1982.
- _____. Zweistromland: Kleinere Schriften zu Glauben und Denken, Gesammelte Schriften III. Dordrecht, Boston: Lancaster, 1984.
- _____. Der Stern der Erlösung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

- _____. El nuevo pensamiento. Madrid: Visor, 1989.
- Santner EL. A Alemanha de Schreber. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- Schmied-Kowarzik W. Franz Rosenzweig: existentielles Denken und gelebte Bewährung. Freiburg, München: Alber, 1991.
- _____. Práxis e responsabilidade. Porto Alegre: EdipucRS, 2002.
- _____, organizador. Der philosoph Franz Rosenzweig: 1886-1929. Internationaler Kongress Kassel 1986. Freiburg, München: Alber, 1988. 2 v.
- Souza RT. Totalidade e desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas. Porto Alegre: EdipucRS, 1996.
- _____. O tempo e a máquina do tempo: estudos de filosofia e pós-modernidade. Porto Alegre: EdipucRS, 1998.
- _____. Existência em decisão: uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- _____. Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: EdipucRS, 1999.
- _____. Sentido e alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EdipucRS, 2000.
- _____. Metamorfose e extinção: sobre Kafka e a patologia do tempo. Caxias do Sul: Educs, 2000.
- _____. Ainda além do medo: filosofia e antropologia do preconceito. Porto Alegre: DaCasa-Palmarinca, 2002.
- _____. Sobre a construção do sentido: o pensar e o agir entre a vida e a filosofia. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- _____. Responsabilidade social: uma introdução à ética política para o Brasil do século XXI. Porto Alegre: Evangraf, 2003.
- _____. Ética como fundamento: uma introdução à ética contemporânea. São Leopoldo: Editora Nova Harmonia, 2004.
- _____. As fontes do humanismo latino: a condição humana no pensamento filosófico contemporâneo. Porto Alegre: EdipucRS, 2004.
- _____. Razões plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX. Porto Alegre: EdipucRS, 2004.
- _____. Sentidos do infinito: a categoria de “infinito” nas origens da racionalidade ocidental, dos pré-socráticos a Hegel. Caxias do Sul: Educs, 2005.
- _____. Em torno à diferença: aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea. Rio de Janeiro: Lumen Juris (*no prelo*).
- _____. Nós e os outros: sobre a questão do humanismo hoje. In: Paviani J, Dal Ri Jr, Arno, organizadores. Globalização e humanismo latino. Porto Alegre: EdipucRS, 2000. p. 203-212.

_____. Justiça, liberdade e alteridade ética: sobre a questão da radicalidade da justiça desde o pensamento de E. Levinas. *Veritas: Revista de Filosofia* 2001;46(2):265-274.

_____. Da lógica do sentido ao sentido da lógica: Levinas encontra Platão. *Veritas: Revista de Filosofia* 2004;49(4):781-801.

_____. Ética e ambiente: por uma nova ética ambiental. In: Clotet J, Feijó A, Oliveira MG, organizadores. *Bioética: uma visão panorâmica*. Porto Alegre: EdipucRS, 2005. p. 235-246.

_____, organizador. *Ciência e ética: os grandes desafios*. Porto Alegre: EdipucRS, 2005.

_____, Oliveira NF, organizadores. *Fenomenologia hoje: existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*. Porto Alegre: EdipucRS, 2001.

_____. *Fenomenologia hoje II: significado e linguagem*. Porto Alegre: EdipucRS, 2002.

Susin LC. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre, Petrópolis: EST: Vozes, 1983.

_____. A consciência moral como consciência primeira: uma interpretação do pensamento de Emmanuel Levinas. In: Susin LC, Guareschi P. *Consciência moral emergente*. Aparecida: Santuário, 1989.

_____. Levinas e a reconstrução da subjetividade. *Veritas: Revista de Filosofia* 1992;37(147):365-377.

_____ et al., organizadores. *Éticas em diálogo: Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Porto Alegre, 2003.

Vila-Chã J. Heteronomia e sentido: uma abordagem da meta-ontologia de Emmanuel Levinas. *Revista Portuguesa de Filosofia* 1986;42:55-86.

Wiemer T. *Die passion des sagens zur deutung der sprache bei Emmanuel Levinas und ihrer realisierung im philosophischen diskurs*. Freiburg, München: Karl Alber, 1988.