

Racionalidade ética como fundamento de uma sociedade viável

Reflexões sobre suas condições de possibilidade desde a crítica
filosófica do fenômeno da “corrupção”

*Ricardo Timm de Souza*¹

Este texto pretende investigar por assim dizer *ex negativo*, desde o questionamento de uma situação empírica relativamente determinada e em situação de crescente visibilidade, as condições filosóficas fundamentais de construção de uma sociedade humanamente viável, partindo da análise cuja mera abordagem já indica a necessidade de sua superação: o fenômeno da “corrupção”. Divide-se em duas partes principais: em primeiro lugar, um *momento analítico-desconstrutivo*, mais breve, onde se tratará preponderantemente da questão da *corrupção* das relações humanas originais; e, em segundo lugar, um *momento construtivo ou propositivo*, mais longo, no qual se tratará das condições de possibilidade da instauração de uma sociedade humana sadia desde a dimensão da ética da alteridade – categoria a ser elucidada em seu devido tempo, na parte final deste trabalho.

A fim de evitar uma sobrecarga de referências, as citações serão reduzidas ao mínimo possível.²

¹Filósofo, Professor da Pucrs, em Porto Alegre. E-mail: timmsouz@pucrs.br.

²As bases bibliográficas gerais deste trabalho, que se constitui em aspecto de pesquisa muito ampla, encontram-se principalmente em nossos livros listados nas referências bibliográficas, bem como em vários livros inéditos, capítulos de livros, artigos (especialmente Souza 2002; 2001; 2000) e textos isolados. Outras fontes encontram-se nas referências bibliográficas ao final do texto.

A corrupção do sentido: a degeneração do *encontro* humano eticamente saudável como sintoma da degeneração do sentido do humano

A primeira questão que se propõe quando pretendemos analisar o complexo e urgente tema geral da “corrupção”, enquanto fenômeno sócio-político e ético de extrema gravidade, de forma não meramente descritiva, mas *radical* – no sentido original do termo: *indo às raízes* – é a perspectiva desde a qual tal abordagem será feita. A esta questão fundamental várias soluções se propõem ao filósofo; entre as múltiplas possíveis, destacaremos, segundo nossa orientação científica geral de índole ético-fenomenológica, a perspectiva da investigação do processo de seu surgimento no campo dos fenômenos humanos.

A esta investigação genética do fenômeno da corrupção – aqui antes esboçada do que explicitada –, designaremos, no contexto deste trabalho, como um momento *analítico-desconstrutivo* da abordagem do problema.

Preâmbulo: temas sobre um termo

Em primeiro lugar, é mister notar que o termo “corrupção”, na concepção tradicional dos ciclos da natureza em sua compreensão mítica ou filosófica, nada tinha de negativo em termos absolutos. Em verdade, no famoso tratado aristotélico *De generatione et corruptione*, por exemplo, que levava o nome original de *Peri geneseos kai phtoras*, se expressa a dimensão, característica em muitas concepções filosóficas da antigüidade, das formas ou ciclos de nascimento e decomposição. Os gregos, porém, tinham já uma palavra diferente para caracterizar o ato de “seduzir com presentes”: “*dorodokía*” – sem dúvida, ali estava o sentido que, no presente contexto, nos cumpre examinar mais de perto.

Dois processos diferentes já na sua origem, portanto: de um lado, uma visão filosófica dos ciclos naturais e, de outro, uma ação humana consciente e livre, que presumia a atitude do “corruptor”, que seduzia com presentes, em articulação com a do corruptível, “*dorodókos*”, aquele que era facilmente seduzido por presentes.³

Em ambos os casos, porém, cumpre já destacar algo de comum: a corrupção, em qualquer dos sentidos, não é uma estrutura estática de realidade, mas antes, exatamente, um *processo* que se põe em curso, seja pelo ciclo da própria natureza, seja pela vontade articulada de corruptor e corruptível.

³ Sobre os termos gregos aqui citados, cf. o Dicionário Grego-Português, de Isidro Pereira, Porto: Livraria Apostolado da Imprensa.

Primeiro ato: no início, dá-se a relação humana saudável

Quais são, agora, os termos deste processo no sentido que aqui nos interessa? Em primeiro lugar, e dada sua condição exatamente *processual*, é necessário que se observe que sua origem não está nele mesmo, mas na degeneração de algo que lhe é anterior: a *relação humana* que aqui, na falta de termo mais adequado, chamaremos de “saudável”.

Em verdade, não temos outro ponto de partida antropológico-existencial para analisar a origem de uma comunidade saudável do que com base em suas *relações humanas primordiais*, mais fáceis de visualizar quanto mais distantes estiverem de nossas sociedades contemporâneas hipercomplexas. A mãe que não trai o filho, alimentando-o e dele cuidando como convém; o chefe que não trai sua tribo, indo a ponto de se sacrificar por ela; o sacerdote que não trai a expectativa de seu povo, sofrendo as pesadas conseqüências de uma predição infausta – em todos estes casos, e destacando sua dimensão operacional, o que aqui temos é uma relação humana saudável, seja em termos formais, seja em termos reais de constituição de uma comunidade viável. E é possível, a partir daí, passarmos a uma relativa generalização, válida também para a complexidade de nossas sociedades presentes: não há como conceber sociedade viável alguma (ou seja, não autodestrutiva), que não se baseie na manutenção de dimensões humanas básicas comuns a todas elas: a permanência da “saúde” nas relações interpessoais, comunitárias e sociais.

Segundo ato: o processo de corrupção como indicativo de configuração de uma sociedade patológica

Desta forma, se temos de nos ver com o fenômeno da corrupção, abordado aqui tanto em nível particularizado como universal,⁴ é porque algo desta situação humana original, deste *encontro* que consubstancia a possibilidade de soerguimento de uma comunidade saudável, entrou em colapso ou por algum motivo não se sustenta, ou não se sustenta mais. Inúmeras seriam as possibilidades de abordar tal fenômeno desde pontos de vista diversos da ética e da filosofia política; no presente contexto, porém, e tendo em vista a segunda e principal parte deste trabalho, a seção *construtiva-propositiva*, será circunscrita apenas uma dimensão clara e de inteligibilidade mais imediata, na tentativa de indicar o início do processo de corrupção do núcleo sadio de uma determinada sociedade – aquele do encontro cara a cara de indivíduos que não se traem mutuamente.

⁴ É fato sobejamente conhecido que a corrupção é fenômeno universal; um interessante intercruzamento de dados a respeito é fornecido, por exemplo, por Alessandro Pinzani, filósofo e cientista político, em seus estudos sobre a corrupção na Itália, na Alemanha e no Brasil.

A hipótese da qual partimos é a seguinte: a preparação do terreno para a irrupção fática dos vícios ético-políticos se dá em uma via dupla. Por um lado, a partir da *formalização* de relações que, em sua origem, se apresentam como não-formalizáveis. A institucionalização das relações humanas, em seus mais diversos e complexos níveis, é assim uma das dimensões que tem que ser acuradamente examinadas, para que tal preparação de terreno seja compreendida.

Queremos dizer com isso que são impensáveis instituições saudáveis do ponto de vista humano? Evidentemente que não. Estamos apenas sugerindo incisivamente que, quando se dá a substituição do elementar concreto no qual se configura uma relação humana original por uma sua “universalização” ou “formalização” instrumental, teremos já que nos ver com a possibilidade da degeneração da situação original que, tendo inspirado a universalização, *nela não mais se encontra*.

Tal coisa, porém, não é suficiente para criar o terreno onde a corrupção se tornará fato concreto na vivência ético-política de uma determinada sociedade. É necessário que, à formalização das relações, se siga – ou anteceda, conforme o ponto de vista tomado – uma determinada *degeneração do sentido do humano* presente na relação sadia original. Tal degeneração é o verdadeiro *catalisador* que ativa o desencadeamento dos perigosos ciclos de corrupção. Uma sociedade onde as pessoas não sejam propriamente pessoas, mas sujeitos e objetos de ciclos de produção, consumo e obsolescência, onde cada um não se perceba senão como engrenagem de uma determinada “máquina” que não compreende mas que de algum modo percebe e suspeita a existência, esta sociedade está engendrando o caldo de cultura ideal para um grande número de vícios interhumanos, dos quais a corrupção é um dos fenômenos mais demonstrativos e candentes. Nenhuma sociedade não-inclusiva e que convive com fenômenos de dimensões *inumanas* ou *desumanas* (em seus mais diversos e variados aspectos, como, por exemplo, a miséria estrutural, a fome crônica ou a indigência educacional de amplas camadas da população) em seu interior *como se* elas fossem *naturais* não pode esperar senão, mais cedo ou mais tarde, ter de conviver com as dimensões terríveis de um fenômeno de corrupção também “*naturalizado*” e de inteligibilidade como de combate extremamente difícil.

Não seria difícil demonstrar, ainda, que a corrupção, mais do que um fenômeno isolado, significa do ponto de vista filosófico um *sintoma* de algo muito mais profundo do que a mera aparência que vai tomando segundo as circunstâncias sócio-políticas; isto nos levaria, porém, por caminhos demasiado afastados do eixo central ao qual estamos metodologicamente afeitos neste texto (Souza 2001). Consideramos, porém, que o acima exposto é suficiente para fundamentar o que se segue: a necessidade e possibilidade de estabelecimento filosófico de uma sociedade humana viável desde a racionalidade ética.

As bases de uma sociedade humana viável: a ética da Alteridade como racionalidade do encontro

Trataremos agora do *momento construtivo* ou *propositivo* de nossa investigação geral do tema da *superação* da corrupção, ou seja, da questão de uma *reinstauração ética de base*, ou ainda, o que dá no mesmo, da possibilidade filosófica de instauração de uma *racionalidade ética* como suporte de uma sociedade humana viável. Tal tema – que se inscreve com dificuldade entre as questões clássicas do pensamento do século passado e, por decorrência, na contemporaneidade que inaugura um novo século e milênio – assume, ao nosso ver, uma importância sempre mais considerável não só no que diz respeito à filosofia, mas também no que se refere às ciências humanas em geral, que descobrem sempre mais a importância e a necessidade de refletir, no especial momento civilizatório que atravessamos, sobre seus fundamentos próprios – e isso vale de forma eminente para a ciência política e suas derivações.

Mas em que sentido podemos falar de um “especial momento civilizatório”? No sentido, assim nos parece, que nos encontramos em uma posição cultural muito particular, um momento cultural caracterizado por uma *ruptura*. Uma ruptura, uma rachadura que simultaneamente nos une e nos separa do passado. Por um lado, estamos definitivamente *separados* das melhores promessas de reconciliação do passado enquanto modernidade, porque as mais recentes e melhores de suas realizações – um mundo “unitário”, globalizado através de fatores universalmente presentes de índole econômica e cultural – tem conduzido antes a difíceis impasses de natureza humano-ecológica do que à solução de problemas mundiais ainda que em delimitações geográficas reduzidas – veja-se, por exemplo, as catástrofes sócio-ecológicas em andamento, como as migrações e as endemias da fome e epidemias de Aids na África e em outros lugares). Por outro lado estamos, porém, fortemente conectados ao passado imediato, já que este passado significa o universo de referências nos quais se realizam nossos sistemas de valores e cosmovisões. E a este mundo referencial pertence também a necessidade de tentar transformar cada discurso possível em um discurso intersubjetivo.

Poderia, porém, ser esta nada mais que uma preocupação particular de algum determinado mundo lingüístico ou filosófico? Temos sérias dúvidas a respeito deste modo de considerar a questão. Pois, a rigor, consideramos que não há propriamente problema humano, nesta era de interligações, que não signifique um problema “*da humanidade inteira*”, do mundo inteiro – ainda que “mundo inteiro” possa parecer um conceito excessivamente dilatado. Mas este conceito já não se constitui em uma dilatação desmedida e vazia; ele circunscreve simplesmente, no mundo contemporâneo interconectado, a *possibi-*

lidade de a humanidade como tal permitir-se a projeção de um futuro viável. Quando o buraco de ozônio estiver suficientemente grande, não será apenas uma parte da população mundial que estará crescentemente sendo afetada, mas todas as pessoas, animais e plantas, ainda que não todos da mesma maneira ou ao mesmo tempo. Quando as conseqüências do aquecimento global se mostrarem em toda sua intensidade, não serão apenas os pobres a sofrer conseqüências, mas todos aqueles que vivem e tentam viver sobre a terra, incluindo, novamente, espécies animais e vegetais, e incluindo também os abismos dos oceanos.

Trata-se, portanto, não de uma questão retórica, quando falamos simplesmente do “mundo inteiro”, mas antes de uma tentativa de delimitar de forma razoável, ainda que inicial, a inusitada abrangência do problema.

O que neste momento nos propomos como objetivo apresenta-se da seguinte forma: por um lado serão enfocados alguns aspectos da necessidade da descoberta, ou construção, ou aprofundamento, de um novo modelo de racionalidade; por outro lado deveria ser caracterizado suficientemente o fato de que esta nova racionalidade só se estabelece como possível a partir da determinação não só de suas raízes como de seu conteúdo como *éticos*, se tal é possível; a nova racionalidade é apenas concebível, quando o pensamento mesmo tem o *ético* (ou seja, o *especificamente humano da humanidade*) como seu *fundamento*.

A questão tem a ver agora com a determinação de como os condicionamentos meramente retóricos de uma tal postulação são ultrapassáveis, de tal forma, que o conteúdo propriamente dito da proposição seja exposto. Na prática, trata-se de superar a tentação do discurso edificante. Para tal, são inúteis categorias inofensivas – elas já existem em grande número ao longo da história da filosofia; o que se necessita são categorias de grande vigor, que extrapolem da mediância lógica e se proponham como provocativas configurações de pensamento. No universo dos possíveis, destacamos a categoria a um tempo extremamente rica e profícua em suas derivações, que é aquela da *diferença ética*. De uma forma ampla, a questão geral desta seção poderia ser assim formulada: *o que pode significar pensar e agir, quando eu não estou sozinho sobre a terra com meu poder intelectual*, ou seja, quando eu tenho de encontrar o outro *enquanto* outro?

O Outro

No presente contexto, o “Outro” é por nós compreendido como aquele que *nunca antes esteve presente ao nosso encontro*, ou seja, aquele que inelutavelmente rompe meu solipsismo, na medida em que chega de *fora*, fora do âmbito

dilatado de meu poder intelectual e de sua tendência de considerá-lo nada mais do que uma representação lógica de meu intelecto. Ao contrário: o Outro rompe com a segurança de meu mundo, ele chega sempre inesperadamente, dá-se em sua presença não antevista, sem que eu possa, sem mais, anular essa presença e seu sentido. Se o pensamento funciona normalmente em termos de grandiosas sínteses, ou seja, pelo processo de redução do Outro ao Mesmo, ainda que este “outro” seja um outro *do* pensamento,⁵ esta lógica é aqui rompida, porque o pensar, o Eu que pensa, encontrou alguém, alguém que se nega a algum tipo de resolução de sua existência, de sua presença, por alguma via lógica. No fundo, permanece este outro em si, e, não obstante, está suficientemente próximo de mim para me obrigar a perceber sua existência presencial como ineludivelmente *real*. O que o Outro representa originalmente frente a mim é um problema não apenas filosófico, mas um acontecimento incisivamente *traumático*; eu não posso, de forma nenhuma, determinar aquilo que o outro é enquanto tal; o único proferimento que posso ousar é determinado pelo Outro justamente: que ele é de outro modo – *outramente* – que eu, ou seja, que entre nós uma verdadeira e irredutível *diferença* tem lugar.

Diferença

Quando porém falamos de “diferença”, prudente se faz determinar com precisão o que é que entendemos sob tal termo nesta precisa discussão em curso. Em primeiro lugar é fundamental que seja destacado que, neste texto, a palavra “diferença” não é utilizada segundo a tradição filosófica mais corrente, seja em termos lógicos, seja em termos ontológicos. A “diferença” que aqui nos interessa não se localiza na órbita de pensamento de um Aristóteles, Hegel ou Heidegger – para citar apenas alguns autores que se dedicaram intensamente a este problema. Ainda mais: não gostaríamos que esta categoria fosse identificada, de forma excessivamente rápida, com concepções de diferença do pensamento de Derrida ou Levinas – ainda que, com relação aos dois últimos filósofos, nossa concepção guarde evidentemente marcadas semelhanças.

O que aqui realmente queremos é explorar o surgimento deste termo em seu *sentido diferencial* em um *encontro humano* muito bem determinado. Em outras palavras: “diferença” *não* é aqui utilizada como um instrumento do “pensamento já existente”, para com isso conduzir uma determinada linha filosófico-argumentativa, e sim, em uma inversão muito radical, a “diferença” enquanto categoria filosófica é *o que permite derivar da experiência da diferença real como Encontro entre mundos humanos diversos o sentido do pensamento possível*. O que significa: antes de que nos detenhamos na complexa questão “o

⁵ Souza, R. T. Da neutralização da diferença à dignidade da Alteridade – estações de uma história multicentenária. (In: *id.* 2000: 189-221).

que significa pensar”, deveríamos colocar a questão “qual *sentido* pode o pensamento assumir, quando um encontro humano verdadeiro tem lugar?”. É possível iniciar a reflexão desde outro parâmetro de origem, parâmetro que tem a ver com uma determinada prédefinição do conteúdo da diferença enquanto possibilidade de constituição da diferença acima sugerida. Assim, como sugestão provisória de elucidação desta categoria – “diferença” – propõe-se aqui: diferença ética, ou seja, *não-indiferença*, não-indiferença entre dois seres separados: uma *não-indiferença* ética.

Aqui reside a mais marcante característica da diferença ética, que corresponde simultaneamente à grande distinção entre esta concepção e as clássicas concepções lógicas e ontológicas: *ela apenas assume dimensão de realidade, quando se inverte no seu “contrário”, ou seja, na não-indiferença com relação ao outro*. Pois, caso contrário, é próximo o perigo de que esta questão concreta da verdadeira atitude ética com relação ao outro derive ou degenerere em mais uma questão meramente teórica, resolúvel no âmbito fechado de algum pensamento solipsista. E, caso isso ocorra, teríamos derivado novamente na corrupção do encontro humano original, da qual tratamos na primeira parte deste texto.

Também o pensamento é, assim, através da necessidade de se relacionar com a presença concreta do outro, trespassado por uma *ruptura*; não é mais suficiente recolher a realidade representável de acordo com os padrões da boa análise e síntese filosóficas, mas é fundamental pensar e repensar a questão acima proposta: *o que pode significar “pensamento” e, por decorrência, “relação”, quando eu não estou sozinho sobre a terra?*

Neste momento, podemos nos aproximar algo mais de uma resposta provisória a essa questão, na medida em que nos aproximamos primariamente das dimensões de concretude de um encontro humano.

Encontro

Como seria porém compreensível o termo “encontro” no presente contexto? Talvez seja elucidativo abordar esta questão pelo seu contrário, ou seja, em que sentido “encontro” *não deve* ser entendido no presente contexto?

Certamente não como um encontro de velhos amigos, que desde há muito tempo se *conhecessem*; e também não como algum arranjo lógico entre Eu e o Outro enquanto dado do pensamento, um “outro” representado que eu tenho a tentação de investir na posição do outro real que pode permitir o encontro. “Encontro” significa aqui, em primeira linha, *permanecer disposto ao ainda-não-conhecido*. Embora esta expressão possa soar de certo modo estranha, o que com ela é expresso é não somente uma das coisas mais fáceis de pensar

como uma das mais difíceis de realizar. Pois esta *disponibilidade* sinaliza que o Eu se encontra em uma posição que pode ser radicalmente colocada em questão, em uma situação de insegurança, pelo mero aparecer da Alteridade. E isto porque desde o Outro não provém nenhuma promessa de conciliação, mas a constatação traumática do fato de que a totalidade de minhas concepções é incapaz de lhe fazer justiça. O Outro, que não está simplesmente postado à minha frente, que não é, em relação a mim nenhum ob-jeto, mas que *vem* até mim, indica, na medida em que permanece *outro* frente às capacidades do meu poder representacional, um *acontecimento novo, traumático* – ainda que tal não seja primariamente percebido desta forma.

Isto significa, por sua vez, não apenas uma radical insegurança de minha parte, mas também – e primordialmente – a possibilidade, ou ainda a *necessidade positiva*, de um novo começo. Pois eu preciso reiniciar o processo de compreensão do mundo no qual o encontro se deu, já que minhas representações e cosmovisões, suficientes que eram para o conforto de minha anterior posição lógica, são incapazes de tratar a contento o acontecimento traumático que a irrupção do outro em meu mundo significa. O ético exige, por assim dizer, *uma outra lógica que a lógica do logos*, e com isso se quer indicar que o ético – expresso no encontro real não abortado nem violentado – exige, na medida em que é originariedade exposta do próprio encontro, uma outra racionalidade – a saber, uma *racionalidade ética*, ou, em termos mais simples, uma racionalidade do encontro com o outro.

Pensar “desde” o encontro

A forma de como o mundo é originalmente concebido determina, de certo modo, a racionalidade deste mundo. Se o mundo não é primordialmente concebido e pensado desde princípios lógicos abstratos ou desde a articulação pura e simples de interesses de poder, e sim desde *encontros humanos reais* em sua infinita variedade, isso significa algo para além das retóricas: significa que é possível a concepção de uma outra racionalidade em meio às já existentes – a racionalidade ética. Assim, a racionalidade ética – uma possibilidade humana por excelência – não deve ser confundida com nenhum tipo de irracionalismo; irracionais são, antes, as postulações de racionalidades que se promulgam únicas, ou unicamente legítimas ou possíveis, em meio à variedade extraordinária do mundo, dos mundos que se encontram.

Poder-se-ia perguntar aqui se a mera idéia de uma racionalidade ética não soa, de certo modo, irreal: uma construção ou tarefa irrealista.

Uma resposta já se esboça a priori: muito real é sua absoluta necessidade, se não entendemos o ser humano como uma engrenagem da infinita máquina da

totalidade e não pretendermos a substituição do sentido do humano – seja ele qual for – pelo sentido instrumental da alienação do humano em coisas, poderes e violências.

Por outro lado, é evidente que não se está aqui propondo algum tipo de substituição ingênua de um modelo de racionalidade por outro; tal idéia não soaria apenas artificial, mas também definitivamente leviana. A idéia de uma racionalidade ética não pressupõe que toda e qualquer idéia de realidade e de mundo até agora existente deva ser destituída para a instituição de algo completamente novo. O que se está aqui dizendo é que uma visão unitária de mundo, baseada, por exemplo, em esquemas exclusivamente científicos, é absolutamente incapaz de fazer justiça ao mundo humano real. Nenhuma racionalidade matemática, por exemplo, pode extrapolar de sua grandeza específica e se propor como *fundamento* de um mundo humano, da ação propriamente humana enquanto relação – a não ser que por humano se entendam entes matemáticos. E isto porque a questão primordial do agir é sempre a da fundamentação. Onde se fundamenta minha ação, quando ajo? Qual a referência que me sustenta em realidade?

Poderíamos propor a questão de modo inverso. *Como poderíamos não referir nossas ações ao mundo das relações humanas?* Que monstruosa força abstrativa nos permitiria tal coisa? Como poderíamos de algum modo conceber que alguma idéia prévia poderia, enquanto generalidade máxima e determinante, indicar e suportar minha relação com o outro, se a relação com o outro – para ser propriamente *com* o outro, e não com a tautologia do mesmo – se *apenas agora, no momento do encontro, o encontro propriamente dito está se dando?*

Parece portanto restar apenas um caminho: não permanecer sozinho com minhas idéias, mas levar o tempo a sério – tempo que, assim diria Franz Rosenzweig – não apenas me constitui, mas é o outro enquanto outro.

Na trilha de uma racionalidade ética – a reconsideração radical da questão da justiça

Chegamos assim ao ponto central deste texto. Se estivermos realmente à procura de algo que se esboçaria como uma racionalidade ética, é necessário que tenhamos plena consciência de que caminhamos na direção de uma radical *insegurança* – insegurança que provém da irredutível alteridade do outro. Esta insegurança, porém, é inevitável, caso pretendamos encontrar alguém para além de nossas concepções conhecidas de realidade – o que é exatamente o que queremos, se quisermos ultrapassar as determinações tautológicas de um mundo fechado.

O que realmente queremos aqui dizer é que apenas desde uma estrutura racional que frutifique a partir do encontro do propriamente *outro* que é possível fundamentar ações que permitam uma radical reconsideração da questão da justiça e da possibilidade da ação justa (Souza 2001): a evitação a priori da degeneração desumana que, em termos sócio-políticos, designar-se-ia generalizadamente com a palavra “corrupção”.

Este é o sentido profundo da racionalidade ética, se ela é possível. Uma racionalidade ética, ou seja, uma racionalidade que tem sua origem no *trauma* em que se constitui o encontro com o outro, pode apenas ser concebida como real quando não é previsível em seu sentido propriamente dito a não ser na situação imprevisível e previamente irrepresentável do encontro mesmo. A racionalidade ética nasce portanto a cada momento em que um encontro verdadeiro tem lugar; e é racional na medida em que se dirige não a alguma quimera, mas à *realidade* do encontro.

Assim, se quisermos finalmente focalizar a realidade desde uma perspectiva humana – sem cair na violência do antropocentrismo e do logocentrismo – então é a ética a racionalidade original, que suporta e possibilita o pensar ao se pôr como sentido do pensar (Souza 2002).

Se essa tarefa pode parecer excessivamente difícil, certamente ainda mais difícil é conceber um futuro sustentável – ou seja, a superação do caos ético-humano-ecológico – sem que esta radical realocação de prioridades tenha lugar nos corações e nas mentes.

Referências bibliográficas

- Bauer, Anna Elisabeth (1991). *Rosenzweigs Sprachdenken im “Stern der Erlösung” und in seiner Korrespondenz mit Martin Buber zur Verdeutschung der Schrift*. Frankfurt am Main u. a.: Peter Lang.
- Blanchot, Maurice (2001). *A conversa infinita I – a palavra plural*. São Paulo: Escuta.
- Bolz, Norbert e van Reijen, Willem (orgs.) (1996). *Ruinen des Denkens – Denken in Ruinen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Chalier, C. *Levinas – a utopia do humano*, Lisboa: Instituto Piaget.
- _____. (1993). *Pensées de l’éternité – Spinoza, Rosenzweig*. Paris: Lês éditions du Cerf.
- Ciaramelli, Fabio (1989). *Transcendance et éthique: essai sur Levinas*. Bruxelas: Ousia.
- Cohen, R. (1987). *Time in the philosophy of Emmanuel Levinas*. (State University of New York at Stone Brook, 1979). Ann Arbor: University Microfilm International.
- Caputo, John (Org.) (1997). *The prayers and tears of Jacques Derrida: religion without religion*. Indianapolis: Indiana University Press.

- Ciaramelli, Fabio (1989). *Transcendance et ethique: essai sur Levinas*. Bruxelles.
- Ciglia, F. Paolo (1988). *Un passo fuori dall'uomo: la genesi del pensiero di Levinas*. Padova.
- Cohen, Hermann (1995). *Die Religion der Vernunft aus der Quelle des Judentums*. Wiesbaden: Fourier Verlag.
- Derrida, Jacques (1967). *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil.
- _____. (1997). *Adieu à Emmanuel Levinas*. Paris: Galilée.
- _____. (1994). *Espectros de Marx*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- _____. (1991). *Margens da filosofia*. Campinas: Papyrus.
- Dreizik, Pablo (org.) (2001). *La memoria de las cenizas*. Buenos Aires: Ed. Patrimonio Argentino.
- Eidam, Heinz (2001). *Moral, Freiheit und Geschichte: Aspekte eines Problemzusammenhangs*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Fabri, Marcelo (1998). *Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas*. Porto Alegre: Edipucrs.
- _____. (1999). Levinas: mito-logos e a possibilidade de um sentido ético. *Veritas*, Porto Alegre, v. 44, n.º 2, p. 285-296, jun.
- _____. (2001). Linguagem e desmistificação em Levinas. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 28, n.º 91.
- Fabris, Adriano (1990). *Linguaggio della rivelazione: Filosofia e teologia nel pensiero di Franz Rosenzweig*. Genova: Marietti.
- Faye, Jean-Pierre (1996). *A razão narrativa*. São Paulo: Editora 34.
- Féron, E. (1977). Éthique, langage et ontologie chez Emmanuel Levinas. *Revue de métaphysique et de morale*, v. 82, n.º 1, jan.-março, p. 64-87.
- Finkielkraut, Alain (1998). *A humanidade perdida*. São Paulo: Ática.
- Fuchs, Gotthard e Hans Hermann Henrix (orgs.) (1987). *Zeitgewinn – Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig*. Frankfurt am M.: Knecht.
- Funk, R. (1988). *Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Levinas. Zur Frage einer neuen philosophischen Rede von Gott*. Freiburg/München: Karl Alber.
- Gondek, Hans-Dieter e Bernhard Waldenfels (orgs.) (1997). *Einsatze des Denkens – Zur Philosophie von Jacques Derrida*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Haverkamp, Anselm (org.) (1994). *Gewalt und Gerechtigkeit: Derrida-Benjamin*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kuiava, E. (1998). Objetividade e transcendência em Levinas. *Conjectura*. Caxias do Sul, v.3, n.º 2, p.122-148, jul.-dez.
- Lescourret, Marie-Anne (1994). *Emmanuel Levinas*, s/l, Flammarion.
- Letzkus, Alwin (2002). *Dekonstruktion und ethische Passion: Denken des Anderen nach Jacques Derrida und Emmanuel Levinas*. München: Wilhelm Fink.
- Levinas, Emmanuel (1997). *Entre nós: Ensaio sobre a Alteridade*. Petrópolis: Vozes.

- _____. (1996). *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes.
- _____. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70.
- _____. (1998). *Da existência ao existente*. Campinas: Papirus.
- _____. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70.
- _____. (2001). *Do sagrado ao santo: cinco novas leituras talmúdicas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- _____. (1986). *De outro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- _____. (2002). *De Deus que vem à idéia*. Petrópolis: Vozes.
- _____. (1988). *A l'heure des nations*. Paris: Minuit.
- _____. (1984). *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin.
- _____. (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Den Haag.
- _____. (2002). *De Deus que vem à idéia*. Petrópolis: Vozes.
- _____. (1982). *De l'evasion*. Montpellier.
- _____. (1994). *Les imprévus de l'histoire*. Paris: Fata Morgana.
- _____. (1984). *Difficile liberté*. Paris.
- _____. (1974). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris.
- _____. (1987). *Hors sujet*. Montpellier.
- _____. (1982). *L'au-delà du Verset*. Paris.
- _____. (1979). *Le temps et l'Autre*. Montpellier.
- _____. (1987). *Noms Propres*. Montpellier.
- _____. (1968). *Quatre lectures talmudiques*. Paris.
- _____. (1979). *Sur Maurice Blanchot*. Montpellier.
- _____. (1971). *Totalité et Infini*. Den Haag.
- _____. (1984). *Transcendance et Intelligibilité*. Genève.
- _____. (1983). De l'Un à l'Autre. *Transcendance et Temps*. In: *Archivio di Filosofia* 5.
- _____. (1948). La réalité et son ombre. In: *Les temps modernes* 3.
- _____. (1954). Le Moi et la Totalité. In: *Revue de Métaphysique et de Morale* 4.
- _____. (1953). Liberté et commandement. In: *Revue de Métaphysique et de Morale* 58.
- Löwy, Michel (1989). *Redenção e utopia*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (1990). *Romantismo e messianismo*. São Paulo: Perspectiva-Edusp.
- Löwith, Karl., M. Heidegger e F. Rosenzweig (1942-43). Ein Nachtrag zu Sein und Zeit. In: Löwith, K. (1984). *Sämtliche Schriften*, v. 1, Stuttgart: Metzler, p. 72-101.
- Luijpen, W. (1974). *Introdução à fenomenologia existencial*. São Paulo: Edusp-EPU.
- Marion, J. L. (Org.) (2000). *Positivité et transcendance*. Paris: P. U. F.
- Mate, Reyes (1991). *La razón de los vencidos*. Barcelona: Anthropos.
- Mayer, Hans (1997). *In den Ruinen des Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Mayer, Reinhold (1973). *Franz Rosenzweig: eine Philosophie der dialogischen Erfahrung*. München: Kayser Verlag.
- Moses, Stéphane (1985). *System und Offenbarung: Die Philosophie Franz Rosenzweigs*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- _____. (1988). *Spuren der Schrift: Von Goethe bis Celan*. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag.
- Münster, Arno (org.) (1994). *La pensée de Franz Rosenzweig. Actes du Colloque parisien organisé à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*. Paris: P.U.F.
- Nascimento, Evando e Paula Glenadel (orgs.) (2000). *Em torno a Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: 7 Letras.
- Nestrowsky, Arthur e Márcio Seligmann-Silva (orgs.) (2000). *Catástrofe e representação*. São Paulo: Escuta.
- Oliveira, Nythamar F. (2002). Hegel, Heidegger, Derrida – A Mitologia branca. In: *Veritas*, março.
- Pelizzoli, Marcelo (1994). *A relação ao outro em Husserl e Levinas*. Porto Alegre: Edipucrs.
- _____. (2002). *Levinas – a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: Edipucrs.
- _____. (1999). *A emergência do paradigma ecológico: reflexões ético-filosóficas para o século XXI*. Petrópolis: Vozes.
- Peperzak, A. (org.) (1995). *Ethics as first Philosophy: the significance of Emmanuel Levinas for philosophy, literature and religion*. New York/London: Routledge.
- Postmoderne und Dekonstruktion (1990). *Texte französischer Philosophen der Gegenwart*. Stuttgart: Reklam.
- Pivatto, P. S. (1980). *La relation à la transcendance dans l'oeuvre d'Emmanuel Levinas*. Paris: T. Doutorado.
- _____. (1992). A ética de Levinas e o sentido do humano: crítica à ética ocidental e seus pressupostos. In: *Veritas*. Porto Alegre, v. 37, n.º 147, set., p. 325-363.
- _____. (1998). Responsabilidade e culpa em E. Levinas. *Cadernos da Fafimc*. Viamão, n.º 19, p.87-107.
- _____. (1999). Ser moral ou não ser humano. *Veritas*. Porto Alegre, v. 44, n.º 2, p. 353-367, jun.
- _____. (2000). Ética da alteridade. *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes.
- Rabaté, Jean-Michel e Michel Wetzel (1992). *L'Éthique du don – Jacques Derrida et la pensée du don* (Colloque de Royaumont 1990). Paris: Métailié-Transition.
- Reguera, J. (1997). *La construcción ética del otro*. Madrid: Ediciones Nobel.
- Rolland, J. (Org.) (1984). Emmanuel Levinas. In: *Les Cahiers de La Nuit Surveillée*, n.º 3. Lagrasse: Verdier.
- _____. (2000). *Parcours de l'autrement*. Paris: P. U. F.

- Rosenzweig, Franz (1992). *Das Büchlein des gesunden und kranken Menschenverstandes*. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag.
- ____ (1982). *Hegel und der Staat*. Aalen: Scientia Verlag.
- ____ (1984). *Zweistromland: Kleinere Schriften zu Glauben und Denken* (Gesammelte Schriften III). Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers.
- ____ (1996). *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schmied-Kowarczik, Wolfdietrich (1991). *Franz Rosenzweig: Existentielles Denken und gelebte Bewährung*. Freiburg/München: Alber.
- ____ (1986). *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929): Internationaler Kongress* (org.), v. 1 e 2, Freiburg/München: Alber.
- ____ (2002) *Práxis e responsabilidade*. Porto Alegre: Edipucrs.
- Scholem, Gershom (1997). *Judaica I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Souza, R. Timm de (1996). *Totalidade & desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: Edipucrs.
- ____ (1998) *Filosofia mínima: fragmentos de fim-de-século*. Porto Alegre: Pyr Edições
- ____ (1998). *O tempo e a máquina do tempo – estudos de filosofia e pós-modernidade*. Porto Alegre: Edipucrs.
- ____ (1999). *Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: Edipucrs.
- ____ (1999). *Existência em decisão: uma introdução ao pensamento de F. Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva.
- ____ (2000). *Sentido e Alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de E. Levinas*. Porto Alegre: Edipucrs.
- ____ (2000). *Metamorfose e extinção: sobre Kafka e a patologia do tempo*. Caxias do Sul: Educs.
- ____ (2002). *Ainda além do medo: filosofia e antropologia do preconceito*. Porto Alegre: DaCasa-Palmarinca.
- ____ (2002). *A construção do sentido: o pensar e o agir entre a vida e a filosofia*. São Paulo: Perspectiva.
- ____ (2003). *Sentidos do Infinito: a categoria de “Infinito” nas origens da racionalidade ocidental, dos pré-socráticos a Hegel*. Caxias do Sul: Educs.
- ____ (2003). *O Brasil filosófico: história e sentidos*. São Paulo: Perspectiva.
- ____ (1998). Educação e ciência no novo milênio: uma reflexão sobre suas condições de possibilidade. *Chronos – Revista da UCS*, v. 31, n.º 2, p.107-112, jul.-dez.
- ____ (2000). Alteridade e Citabilidade: Levinas e Benjamin. *Veritas*, jun.
- ____ (2000). Nós e os outros: sobre a questão do humanismo, hoje. In: Jayme Paviani e Arno Dal Ri Jr. (orgs.), *Globalização e humanismo latino*, Porto Alegre: Edipucrs/Fondazione Cassamarca, 2000)

- ____ (2001). Humanismo e alteridade: a filosofia frente à radicalidade do desafio humano. In: Jayme Paviani e Arno Dal Ri Jr. (orgs.), *O humanismo latino no Brasil de hoje*. Belo Horizonte: PUC/Minas.
- ____ (2001). Justiça, liberdade e alteridade ética. *Veritas*, jun.
- ____ (2001) Três teses sobre a violência. *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, v. 1, n.º 2, dez.
- ____ (2002). Ética e desconstrução: justiça e linguagem desde “Force de Loi: le ‘fondement mystique de l’authorité, de J. Derrida””. *Veritas*, jun.
- ____ (1999). A inversão ética da intencionalidade – ética e metafenomenologia na obra de Emmanuel Levinas. *Conjectura – Revista do Centro de Filosofia e Educação da UCS*, v. 4, n.º 1/2.
- ____ (2003). *Responsabilidade social – uma introdução à ética política no Brasil do século XXI* (no prelo)
- Souza, R. Timm de e Nythamar F. de Oliveira (orgs.) (2001). *Fenomenologia hoje – existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*. Porto Alegre: Edipucrs.
- Strasser, S. (1978). *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas Philosophie*. Haia: M. Nijhoff.
- Susin, Luiz Carlos (1984). *O Homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EST/Vozes.
- ____ (1989). A consciência moral como consciência primeira: uma interpretação do pensamento de Emmanuel Levinas. In: Susin, L. C. e P. Guareschi. *Consciência moral emergente*. Aparecida: Ed. Santuário.
- ____ (1992). Levinas e a reconstrução da subjetividade. *Veritas*. Porto Alegre, v. 37, n.º 147, set., p. 365-377.
- ____ (1993). Levinas: a ética é a ótica. In: Luís A. De Boni, e Ernildo Stein (org.). *Dialética e Liberdade*. Porto Alegre/Petrópolis: Editora da Ufrgs/Vozes.
- Weber, Elisabeth (2000). Gedächtnisspuren. Jacques Derrida und die jüdische Tradition. In: Stegmaier, Werner (Org.). *Die philosophische Aktualität de jüdischen Tradition*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wiemer, Thomas (1988). *Die Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Levinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs*. Freiburg/München: Karl Alber.