

CENTRO UNIVERSITÁRIO SÃO CAMILO
Mestrado em Bioética

Gustavo Marcial Prado Romero

**LIMITES DO CONCEITO DE PRINCÍPIO: A BIOÉTICA A
PARTIR DO CONCEITO DE REFERENCIAL**

São Paulo
2015

Gustavo Marcial Prado Romero

**LIMITES DO CONCEITO DE PRINCÍPIO: A BIOÉTICA A
PARTIR DO CONCEITO DE REFERENCIAL**

Dissertação de Mestrado em Bioética apresentada ao Curso de Pós-graduação do Centro Universitário São Camilo, orientado pelo Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Bioética.

**São Paulo
2015**

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Padre Inocente Radrizzani

Romero, Gustavo Marcial Prado

Limites do conceito de princípio: A Bioética a partir do conceito de referencial / Gustavo Marcial Prado Romero. -- São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2015.

90 p.

Orientação de Franklin Leopoldo e Silva

Dissertação de Mestrado em Bioética, Centro Universitário São Camilo, 2015.

1. Bioética 2. Princípios Morais 3. Pensamento I. Silva, Franklin Leopoldo e II. Centro Universitário São Camilo III. Título

CDD: 192

Dedico esta Dissertação a
Viviane, Felipe e Vera Maura.

Meu mais profundo agradecimento
para Franklin Leopoldo e Silva e
William Saad Hossne.

Agradeço aos amigos Robson Souza,
Daniela Rossi, Fernanda Pegorini por
suas leituras e críticas sempre
pertinentes.

ROMERO, Gustavo Marcial Prado. **Limites do Conceito de Princípio: A Bioética a partir do conceito de Referencial.** 2015. 95 p. Dissertação (Pós-Graduação em Bioética) - Mestrado em Bioética, Departamento de Pós-Graduação em Bioética, Centro Universitário São Camilo, São Paulo, 2015.

O desenvolvimento vertiginoso da ciência e da técnica produziu dilemas altamente complexos para a Bioética. Na pesquisa sobre o fundamento conceitual destes dilemas, nos deparamos com os conceitos de (i) princípio e de (ii) referencial. Aqui nomeadamente se falará do primeiro termo; para, só depois, começar a delinear o que seria o segundo. Para ilustrar essas questões, vamos abordar os casos de René Descartes (1596-1650) e Emmanuel Levinas (1906-1995). Digamos, assim, que a história do pensamento quase sempre foi a busca contínua por um princípio: um saber com certa confiabilidade que permitisse construir um edifício mais seguro para a ciência. Neste contexto, o conceito de referencial, em contraste com o conceito de princípio, será como um ponto de inflexão da tradição dominante.

Descritores: Bioética; Princípios Morais; Pensamento.

ROMERO, Gustavo Marcial Prado. **Limits of the concept of principle:** the Bioethics through the concept of Guideline. 2015. 95 p. Dissertation (Post-Graduate in Bioethics) - Master in Bioethics, Department of Graduated Studies in Bioethics, University São Camilo, São Paulo, 2015.

The vertiginous development of the science and the technique produced high complex dilemmas for Bioethics. In the research about the conceptual fundament of these dilemmas, we face the concepts of (i) principle and (ii) guideline. Here clearly we will discuss about the first concept to after only start to outline what should be the second. To illustrate these questions, we will approach the cases of René Descartes (1596-1650) and Emmanuel Levinas (1906-1995). Let us say that the history of thought usually was the continuous search for a principle: a knowledge with certain reliability that allowed raise a safer building for science. In this context, the concept of guideline, in contrast with the concept of principle, will be such as an inflexion point of the dominant tradition.

Keywords: Bioethics; Moral Principles; Thought.

ROMERO, Gustavo Marcial Prado. **Límites del Concepto de Principio:** la Bioética a partir del concepto de Referencial. 2015. 95 f. Disertación (Post-Graduación en Bioética) – Maestría en Bioética, Departamento de Post-Graduación en Bioética, Centro Universitario São Camilo, São Paulo, 2015.

El desarrollo vertiginoso de la ciencia y de la técnica produjo dilemas sumamente complejos para la Bioética. En la investigación sobre las bases conceptuales de estos dilemas, encontramos los conceptos de (i) principio e de (ii) referencial. Aquí fundamentalmente se tocará el primer término, para, después, comenzar el trazado de lo que sea el segundo. Para ilustrar mejor estas cuestiones, vamos a abordar los casos de René Descartes (1596-1650) y Emmanuel Levinas (1906-1995). Digamos, así, que la historia del pensamiento casi siempre fue la busca por un principio: un saber con cierta confiabilidad que permita la construcción de un edificio más seguro para la ciencia. En este contexto, el concepto de referencial, en contraste con el concepto de principio, será como un punto de inflexión de la tradición dominante.

Palabras-clave: Bioética; Principios Morales; Pensamiento.

SUMÁRIO

RESUMO

ABSTRACT

RESUMEN

1	INTRODUÇÃO À POSIÇÃO DA QUESTÃO	9
1.1	Mudança radical de perspectiva	11
1.2	Natureza específica do problema	14
1.3	O que é um princípio?	18
1.4	Reportando-nos à historiografia do pensamento.....	21
2	A IDEIA DE EU EM DESCARTES	23
2.1	Primeira meditação: A suspensão do juízo	25
2.1.1	Mudança civilizacional.....	25
2.1.2	Os sonhos cartesianos	26
2.1.3	O deus enganador ou gênio maligno	28
2.2	Segunda meditação: A ideia de <i>eu</i> como princípio	30
2.2.1	Ficções do espírito	30
2.2.2	<i>Eu sou, eu existo</i>	32
2.2.3	O que é o <i>eu</i> ?	33
2.2.4	Como é possível saber?.....	35
2.2.5	O exemplo da cera	37
2.2.5.1	O que é conhecimento, ou, o que é cera?.....	38
2.2.5.2	Intelecção a partir de um espírito humano.....	40
2.2.6	A existência absolutamente certa do <i>eu</i>	42
2.3	Terceira meditação: A ideia de infinito	43
2.3.1	O espírito humano – como ideia de eu	43
2.3.2	Da existência relativa das coisas	45
2.3.2.1	O exemplo do sol	46
2.3.2.2	O exemplo da pedra	47
2.3.3	Da realidade absoluta: A ideia de Infinito ou de Deus	49
2.3.4	Ideia paradigmática de princípio.....	52
3	A IDEIA DE OUTRO EM LEVINAS	54
3.1	Alteridade absoluta de outrem.....	55
3.1.1	Ideia cartesiana de Infinito.....	55

3.1.2 O incomensurável <i>outro</i>	59
3.2 O mesmo.....	63
3.2.1 O eu e suas articulações	64
3.2.2 Filosofia ontológica de Ocidente	68
3.3 A Ética como filosofia primeira	74
3.3.1 A essência da razão	76
3.3.2 Abertura para um horizonte mais amplo.....	78
4 CONCLUSÃO.....	81
4.1 Limites do conceito de <i>princípio</i> na Bioética.....	83
4.2 Flexibilidade do conceito de referencial	86
4.3 Rumo a uma teoria dos referenciais.....	89
REFERÊNCIAS.....	92

1 INTRODUÇÃO À POSIÇÃO DA QUESTÃO

A questão que se apresenta trata do conceito de *princípio* dentro da tradição da Bioética. Este problema se explicitou, para este estudo, depois do surgimento dentro da mesma tradição, do conceito de referencial. Mas, o que são, tanto o primeiro como o segundo conceito? Para responder esta pergunta, pretende-se assim uma aproximação a estes conceitos, a partir de dois exemplos dentro da história da Filosofia.

Mas, só depois de compreender o que é um *princípio*, será possível destacar, em contraste, qual é o significado do termo: *referencial*. Inclusive, só depois de perceber o que é o primeiro conceito, é que o segundo aparece em toda sua expressão. É fundamental, então, começar a elucidar o conceito de *princípio*; levando-o ao extremo, para que assim apareçam suas limitações (quando é desafiado pelos problemas éticos mais específicos). Desta forma, anunciamos duas abordagens ao conceito de *princípio*, que podem vir a ser tomadas como base para delinear o significado de referencial.

Para entender este fenômeno, é necessário certo distanciamento para a ampliação do olhar histórico. Isso nos levará a perceber a dimensão de vastos movimentos dentro da perspectiva histórica da humanidade. Uma ótica individual teria dificuldade de divisar um fenômeno de tal magnitude no horizonte pessoal. Acompanhem, então, o conceito de *princípio*, apenas em parte de seu percurso histórico. Passaremos, assim, por dois momentos da Filosofia ocidental: no capítulo 2, o nascimento da ciência moderna; e, no capítulo 3, o problema contemporâneo da alteridade. Podemos dizer que a História do Pensamento quase sempre foi a busca por um princípio¹, as primeiras relativizações na história da Filosofia (que é a história da Ciência) começam no século XIX. Quer dizer que, em certa medida, as preocupações giravam em torno da busca por uma base ou ponto de apoio para a construção de um conhecimento mais seguro.

Mas, e se isso não for possível, se não existir nada realmente sólido, se não houver nada totalmente seguro e permanente? Por isso, a fim de buscar uma resposta

¹ Sem tomar em conta exceções como Górgias e grande parte do pensamento sofístico.

para esta pergunta, como já foi mencionado, apresentaremos duas abordagens sobre o termo: *princípio* dentro da tradição filosófica. Para só assim poder iniciar uma tentativa de resposta.

Este enfoque teórico do termo *referencial* passa antes pelo conceito de *princípio*. Com este pano de fundo, poderá ser delineado o que estamos intitulando de referencial; contrastando-o à solidez, regularidade, tradição que se mostra como inabalável. É importante advertir que esta *inovação*, no ângulo de percepção, só é possível pelas transformações radicais das quais somos contemporâneos. Revoluções ou movimentos históricos extremos que, ao mudar o plano de observação, por consequência, deslocam nossa perspectiva. Desta maneira, para explicitar esta questão, a relevância do tema dos referenciais², será necessário iniciar apontando o movimento desta transformação (1.1). Para vislumbrar até que ponto é radical, nesta conjuntura, o significado deste conceito.

A transformação ou o deslocamento destas *coordenadas* (informações a partir das quais se faz a leitura do que se percebe como fato) nos coloca em uma situação de julgamento diferente das situações anteriores. Por isso, o seguinte movimento deste estudo será a explicitação de algumas destas transformações na civilização. Uma vez indicadas estas mudanças se alcançará a especificidade do *problema* e dos *falsos problemas* (1.2) – que se expressarão dentro do contexto de transformação. Porque, se as circunstâncias mudaram, é possível que os problemas não sejam mais os mesmos, ou, inclusive, que uma questão se apresente como problema quando não o é. Por isso, a necessidade de explicitar o que é um problema filosófico, assim como sua urgência e importância.

Este estudo do conceito de *princípio* na Bioética parte de um fenômeno que acontece a partir da segunda metade do século XX. Um tema que começa a ser considerado depois das Guerras Mundiais e dos escândalos no campo da experimentação com seres humanos na Ciência de modo geral. Surge com as análises de eticidade, as quais vêm, inicialmente, da área médica. Com este aporte curioso: a confrontação com *problemas reais* formulados pela medicina; veremos o ressurgimento da discussão ética inicialmente como ética-médica (1.3). Esta preocupação que, neste contexto, parte dos profissionais da saúde, se expande logo

² Embora o presente estudo trate do conceito de referencial, no singular, para simplificar, trata-se em realidade de uma pluralidade de referenciais.

como preocupação pela *vida* no sentido mais amplo do termo. Inclusive, levando esta preocupação ao rigor extremo, de modo que, Van Rensselaer Potter (1911-2001) chega a dizer que a Bioética é a ciência³ da sobrevivência do Planeta.

Frente a esses escândalos, a Bioética, em sua história recente, apoia-se, principalmente depois do Relatório de Belmont (1974-78), no conceito de *princípio*. Tomemos como ponto de partida, assim, a recomendação do uso de princípios que surge neste evento (se bem houve outros eventos similares de grande importância⁴). Havia se encontrado, por fim, uma conceituação que podia (onde não havia ideias bem definidas ou porque a situação havia mudado drasticamente) guiar os passos daqueles que, diariamente, confrontam-se com problemas de caráter ético. Para fechar esta parte, devido, fundamentalmente, a grande riqueza semântica dos conceitos que encontramos neste tema, apresentaremos, em uma esquemática descrição, os dois movimentos deste percurso. Que deverá servir como ilustração, na busca por uma ideia de *princípio* na história da Filosofia (1.5).

1.1 Mudança radical de perspectiva

A ampliação do horizonte histórico deverá permitir uma noção mais clara do que estamos chamando de transformação radical. Consideremos, então, que tudo é movimento, pois nada é absolutamente fixo e nem totalmente constante. Com isto, o que estamos chamando, então, de transformação? Esta percepção, que é possibilitada pela ampliação do panorama histórico, pode ser percebida como mudança radical porque se refere à intensidade do movimento. À violência do giro.

Descrevamos, então, algumas mutações sociais que se referem à história da civilização ocidental. Seguindo uma análise do modo de produção de subsistência nos grupos humanos, delineamos três grandes eras: do caçador-nômade, do agricultor e do operário industrial (TOFFLER, 1980, p. 23) – sendo cada uma delas radicalmente diferente da outra. Digamos que inicialmente o ser humano se dedicou, como espécie, à caça e à recolecção do que pudesse servir como alimento. Depois, com o advento da era agrícola, a transformação na vida desse caçador-nômade é tão extrema que,

³ O termo ciência se refere ao conhecimento em sentido geral.

⁴ Código de Nuremberg (1947), Declaração de Helsinki (1964), entre outros.

antes do desenvolvimento da agricultura como sistema social, o homem era praticamente selvagem. Esta transformação é tão radical que, com a ascensão da agricultura como principal sistema econômico, surgem algumas das primeiras grandes civilizações (que se desenvolveram ao lado de alguns dos grandes rios: Nilo, Tigre e Eufrates, Ganges e Indo, Azul e Amarelo, entre outros).

Nesta sequência economicista, a terceira era, no modo de produção de subsistência, é a industrial. Apesar da produção em série já ser conhecida desde a antiguidade, sua junção com a invenção de máquinas eleva a produtividade⁵ a um nível anteriormente não conhecido. Estas transformações levam o homem do campo a migrar para a cidade industrial, o que terá consequências muito profundas nas instituições (a família, a escola, a nação, por exemplo) que conformam sua vida cotidiana de indivíduo⁶. O modo em que a revolução industrial afeta a vida da humanidade, faz com que a situação do homem comum seja muito diferente do que foi no período agrícola; sem embargo, surgiram ainda outras revoluções que alavancaram, ainda mais as alterações que se podiam perceber desde o início da era industrial.

O que começou como revolução científica, acontecida entre os séculos XVIII e XIX, terá como consequência outras cinco revoluções, as quais ocorreram ao longo do século XX e início do XXI: atômica, molecular, espacial, comunicacional, e nanotecnológica (HOSSNE, 2005, p. 3). Se bem que, as confluências destas transformações radicais dentro da própria Ciência apresentam um cenário instigante para a pesquisa; talvez, não se trate de outro patamar no plano de cognição. No entanto, esta confluência ao menos deveria nos levar ao questionamento de muito do que se pensa saber sobre a realidade.

Neste sentido, descrições de tal fenômeno de transformação radical aparecem também no trabalho de outros autores, exemplos disto são os conceitos de hiper-realidade, liquefação dos valores, fim dos discursos totalizadores e fim das grandes narrativas.⁷ Porém, consideremos que uma transformação radical só poderia consistir

⁵ Em sentido lato, como produção de coisas, ou produtivismo.

⁶ Surge o conceito de indivíduo tal como o conhecemos na atualidade.

⁷ Jean Baudrillard, Zigmunt Bauman, Escola de Frankfurt, etc.

em, precisamente, ultrapassar tudo o que podemos conceber como futuro acontecimento.

Com isto, no início do século XXI, ainda que seja discutível se o sistema de produção industrial continua sendo o dominante, o fato é que ele não acabou. O modo de produção agrícola tampouco findou e, até pode-se dizer que o sistema de vida do caçador-nômade continua, em alguns lugares, de forma restrita. Desta forma, as estruturas de produção econômica continuam a se inter-relacionar e, em alguns casos, inclusive se potencializam – é o caso da ciência e da técnica que hoje perpassam quase todos os outros sistemas, revolucionando-os.

O salto de produtividade resultado de tudo isso, outra vez, leva parte da humanidade à outra condição de existência material⁸. E simultaneamente aparece pela primeira vez o perigo de extermínio dos recursos do Planeta – até então a possibilidade de um dia acabarem era tão distante que nem sequer era percebida. Com efeito, a partir do aumento do poder da técnica para a exploração dos recursos naturais, pode-se constatar o aparecimento de consequências inesperadas, sinais de esgotamento e, em alguns casos, de aniquilação.

E as transformações não acabam por aí. Um dos resultados deste *progresso*, a informatização das economias globalizadas, leva os valores pecuniários à virtualização plena. O que seria a confluência com uma outra grande revolução, de incalculáveis consequências, desta vez concernente ao dinheiro. Para nos aproximar desta questão, notemos que a primeira revolução deste tipo foi a generalização da moeda (como alternativa para a simples troca), a segunda se deu com o papel moeda (se a moeda metálica dinamizou a economia do seu tempo, outro salto ainda maior foi dado com o papel moeda); e, já no século XXI, estamos vendo a generalização do dinheiro virtual – que seria a terceira revolução do dinheiro (WEATHERFORD, 1999). Em realidade, o dinheiro sempre foi virtual: a moeda ou o papel são apenas tipos de representação de um valor concreto que deveria existir como real (um bem ou um serviço que lhe forneceria o lastro). A única e significativa diferença, entre os tipos de

⁸ Poderia ser discutida a responsabilidade na produção de pobreza em escala industrial, mas para não nos desviar de nosso intuito, não demoraremos nesta questão.

representação que estamos vendo aqui, seria a potencialidade de representar valores cada vez maiores.

Entretanto, o fato de estarmos em um novo momento da história, ou se a chegada deste tempo for iminente, não é a preocupação desta proposta. Queremos apenas apontar para alguns paradoxos nos quais, por um lado, vislumbra-se a busca de um futuro melhor para o ser humano, e, por outro, exemplos que questionam o próprio conceito de humanidade. Adverte-se, desta forma, a aparência da coexistência de sentidos totalmente opostos que segue simultaneamente nossa civilização. Um exemplo disto, a bomba atômica que pode acabar com a vida de milhões de pessoas em instantes, ao lado da medicina, que baseada na mesma energia nuclear, apresenta novas possibilidades de tratamento não invasivo para algumas doenças. Outro exemplo de contradição pode ser indicado com o surgimento de técnicas de superprodução de alimentos, em face de milhões de seres humanos que passam fome todos os dias.

De fato, se não estivermos diante de uma nova era, ao menos deveríamos estar frente ao questionamento radical de nosso tempo. O exame das estruturas do pensamento compartilhado pela sociedade parecem mostrar alguns *problemas* que deverão ser discutidos. Por isso, queremos iniciar a abordagem destes problemas, distinguindo-os em sua especificidade.

1.2 Natureza específica do problema

Aproximemo-nos da particularidade de um problema neste contexto. Sem pretender determinar qual é a dimensão exata de uma transformação radical, observemos que o termo bioética surge como resposta para uma conjuntura de imperiosa gravidade (que tem relação com a ascensão vertiginosa da Ciência e da Técnica). Todavia, isto não significa que preocupações análogas não existissem anteriormente. Desta forma, queremos mostrar a Ética, enquanto parte prática da filosofia, como uma disciplina que se dedicou, desde seu início, ao estudo das relações entre as pessoas dentro de uma comunidade.

Assim, um dos caminhos que a noção de eticidade seguiu faz referência à ideia de *bem*, principalmente dentro da Ética acadêmica; que *grosso modo* constituiu-se

como o estudo abstrato do que foi discutido sobre este tema desde Platão e Aristóteles. Porém, por sua própria essência, as questões cruciais da Ética não deveriam ser somente teóricas. A reflexão ética se referiria aos próprios problemas da *vida*, das pessoas e seus hábitos, em sua convivência concreta com os outros. Deste modo, o que seria necessário para que um problema seja autenticamente um problema da Ética? Se a eticidade não deveria fundar-se exclusivamente na erudição e, em sua origem, os problemas éticos se referem à relação cotidiana com os outros, estamos diante de uma clara divergência.

Portanto, podemos perceber, no início do século XXI, diante das dificuldades em definir o que é Ética, um distanciamento do que seria a concretude da dor de outro ser humano. E, se é difícil perceber o sofrimento deste outro, que se encontra *próximo*, mais difícil ainda é perceber a dor do que não é humano: como entrar em consenso sobre o que afeta um animal (não político), como perceber o que afeta a natureza⁹? Agora, se há dificuldade para definir o que seja a Ética, há também problemas na busca por uma definição do significado da Bioética – agregando-se à dificuldade de que seus problemas não podem ser postergados, pois são de caráter urgente.

Com estas questões que apresentamos, limitadas à perspectiva humana, queremos mostrar a particularidade do problema que tratamos. Frente a necessidade de enfrentar problemas reais, ainda com a exigência de respostas imediatas; a limitação do foco, devido à necessidade de ação, não nos deve levar a abandonar o estudo teórico de problemas que já foram pensados. Assim, sem desencarnar da tradição da Ética, a Bioética deve beber nas fontes da história do pensamento – que são suas também. Neste sentido, a Bioética, para nós, será a própria Ética (com a divergência de que na tradição acadêmica ela é abstrata). Por isso, desta vez, surge como Bioética, preocupando-se pela vida concreta e pelos problemas mais urgentes. Desta forma, a noção ética será um problema de todos, agora desde as outras tradições profissionais – e não apenas da Filosofia. Mesmo com toda essa influência, a Bioética não perde seu caráter de disciplina específica, porque, à diferença da Ética acadêmica, tem como ponto de partida a multidisciplinariedade. Sem cair no anacronismo de pensar como se estivesse no passado, nem desconsiderar que um problema de Bioética, talvez, em outra época, não seria visto como tal – porque sua

⁹ Em Quechua (língua dos Inkas), Pachamama significa aproximadamente Mãe-Terra.

especificidade está relacionada ao próprio desenvolvimento surpreendente da Ciência e da Técnica.

Como deveria ser um problema, então, para ser digno da preocupação bioética? Não devemos esquecer que, em seu percurso recente, a Bioética continua se constituindo. E, para não se desviar de seu próprio caminho, os seus problemas também devem ser analisados todos os dias, porque precisam de solução imediata – pois, como foi dito, muitas vezes tratam-se de problemas de caráter vital. Exemplos deste tipo de questão são o aborto, a eutanásia, o desenvolvimento de armas de destruição massiva, a falta de água potável, a contaminação do ar e do oceano; assim como tráfico de seres humanos, exploração de trabalho escravo, exploração das reservas florestais, minerais, fósseis, entre outros tipos de opressão. Em suma, em seu sentido mais geral, pode se dizer que a Bioética se preocupa com a própria vida que possibilita todas essas discussões.

Aqui, defrontamo-nos com o problema filosófico o que é vida. Cabe apontar que, dentro da tradição filosófica, um dos possíveis perigos se apresenta como um *falso problema*. Sem dizer que o problema teórico do significado do conceito de vida seja falso, mas que sua resposta seria necessariamente um movimento (o que nos levaria ao problema do que é movimento). Queremos advertir, desta forma, acerca da complexidade do conceito de *problema filosófico*, este que só precisa ser um problema real (mesmo que em seu tempo seja percebido por poucos). Assim, um dos pressupostos da Filosofia é o conhecimento de que os filósofos deveriam se ocupar de problemas autênticos. O desconhecimento deste fator pode levar à velha expressão do pensador que reflexiona no vácuo (e caminha nas nuvens). Por esse motivo, alguns chegam a expressar a dificuldade da compreensão do pensamento filosófico, sem se dar conta de que era necessário saber antes qual era o *problema*, ou pergunta que o filósofo queria responder.

Por isso, é fundamental apontar que, com toda a espessura da tradição filosófica, ela precisa nutrir-se do novo para evitar seu *aniquilamento*. Assim, se por um lado “a bioética moderna mostrou à medicina a utilidade do pensamento filosófico a respeito de problemas éticos.” (PESSINI; BARCHIFONTAINE, 2007, p. 32); por outro lado, “a ética médica salvou a ética, pois refletiu seriamente sobre o lícito e o ilícito em contato com os problemas reais, pôs novamente a ética em contato com a

vida.” (PESSINI; BARCHIFONTAINE, 2007, p. 64). Esse é o papel fundamental da crítica filosófica (que busca erros cometidos em seu próprio percurso, no intuito de discernir o errado do que é certo). Deste modo, um dos problemas reais encontrados trata da percepção de que não havia uma ideia clara sobre o que era, ou, o que deveria ser, a Ética.¹⁰

Em decorrência disto, então, como haveria de definir um problema bioético? Depois das guerras mundiais, dos holocaustos, dos experimentos com seres humanos, tentou-se fazer um exame de todo o sistema de valores que levaram a civilização a grandes avanços (assim como a grandes atrocidades). Se, como foi dito anteriormente, a mudança histórica é radical, estamos diante da percepção de um cenário em implosão, ou seja, sem a possibilidade de encontrar nada que possa servir de referência segura. Procurou-se, então, num momento de consternação da Ciência, algum tipo de “princípios éticos básicos” (PESSINI; BARCHIFONTAINE, 2007, p. 10) que teriam como missão guiar a humanidade rumo a noções éticas mais *claras*. Desta forma, a falta de uma direção mais confiável, em face de problemas de experimentação com seres humanos inclusive, levou ao Relatório de Belmont¹¹, onde se chega aos “três princípios éticos mais globais (que) deveriam prover as bases sobre as quais formular, criticar, interpretar algumas regras específicas”. (PESSINI; BARCHIFONTAINE, 2007, p. 10). Desta maneira, podemos ver, uma vez mais, a procura por um novo “princípio” para o saber.

Portanto, inicialmente na Biomedicina, como veremos, e depois na Bioética, se estabeleceu uma estratégia para tomar decisões com base em uma teoria de princípios; porque, como método, conseguia dar respostas – não definitivas, mas imediatas – para problemas urgentes.

¹⁰ Na Paideia aponta-se o nascimento simultâneo da filosofia, a medicina e a democracia na antiga Grécia.

¹¹ Comissão criada pelo próprio governo dos EUA através do seu Congresso, em resposta ao clamor social diante dos escândalos na pesquisa médica descobertos nas décadas posteriores às guerras mundiais. Como antecedentes pode-se mencionar o Código de Nuremberg e a Declaração de Helsinki que são consequência também das atrocidades cometidas na pesquisa médica com seres humanos.

1.3 O que é um princípio para a Bioética?

De modo restrito, podemos dizer que o conceito de princípio se refere a um início, algo que funcione como um ponto de partida incondicionado. Este princípio, ou ideia fundante¹², seria como um ponto de vista que, ao funcionar como base de apoio, fornece o respaldo para a construção de uma estrutura de conhecimentos (que aqui estamos chamando de edifício da ciência). Desta maneira, podemos advertir que a ideia de *princípio* só é excepcional, porque se trata de uma informação que não pode ser questionada.

Portanto, em razão do caráter polissêmico deste termo: *princípio*, vamos ter de nos fixar em um caminho, para não correr o risco de nos perder na indefinição. Dado este primeiro passo, poderemos, posteriormente, aprofundar o conceito de *princípio* na própria história da Filosofia. Posicionemo-nos, então, e tomemos como ponto de partida o conceito de *princípio* que aparece para a Bioética¹³ no livro “Principles of Biomedical Ethics” de Tom L. Beauchamp e James F. Childress. Graças a esta noção, estes autores, são considerados os “pais” da reflexão principialista” (PESSINI; BARCHIFONTAINE, 2007, p. 58). Assim, esse será o conceito de *princípio* que utilizaremos. Nesse intuito, vamos tomar algumas das expressões destes autores para desenvolver, a partir daí, uma concepção de *princípio* que projetamos usar como base para nossa crítica.

Desta maneira:

Na ética, como em qualquer outra área, principiamos com um conjunto particular – o conjunto dos juízos ponderados (também chamados de normas auto-evidentes e de intuições plausíveis) que são inicialmente aceitáveis sem suporte argumentativo. (BEAUCHAMP; CHILDRESS, 2002, p. 41)

Na Ética, como em outras disciplinas, há a necessidade de uma base de apoio para iniciar uma construção qualquer. Um saber que seja como uma estrutura de informações sobre o que seja possível captar da realidade, se trata também da busca por um princípio – na metafísica, bem como na experiência profissional. E, dados que se confirmem por si mesmos, ao menos de modo provisório, poderão ser um *início*.

¹² A partir deste ponto, começam as dificuldades na definição do conceito de *princípio*, por isso, recorreremos à metáfora do edifício, exemplo já usado por Descartes. Assim, o conceito de *princípio* se assemelhará a uma base, um fundamento no qual se apoiariam os pilares que sustentam as certezas, ou conhecimentos do que se acredita saber sobre a experiência da realidade.

¹³ Princípios que, embora presentes na Bioética, não foram criados para ela; senão para a Biomedicina.

Com efeito, é imprescindível uma afirmação relativamente segura, um apoio certo, a partir do qual se impulsionar. Algo não poderia ser construído no fluir total, na instabilidade absoluta, sem possibilidade de se assegurar, de se agarrar em alguma outra coisa. É evidente que, para se firmar, resulta indispensável uma base externa – a qual, por sua vez, deverá apoiar-se em outra parte, certamente, externa a ela.

Para não levar esta reflexão até uma “[...] regressão infinita. Esse problema talvez possa ser contornado apresentando-se um princípio que se autojustifique ou que seja irracional não aceitar.” (BEAUCHAMP; CHILDRESS, 2002, p. 33). Lembremos que esta ideia de princípio é um *ponto de partida*, apenas porque é considerado autossuficiente; algo como um axioma, do qual *racionalmente* não se deveria duvidar. Se bem que o conceito de princípio, rigorosamente falando, trata apenas de um ponto de partida, um início; sem exageros, pode-se dizer que, até certo ponto, muitas vezes é considerado como dogma e tomado, desta forma, como regra incontestável.

E, a fim de propor um início, vejamos qual é o caminho que segue a *razão* para chegar a este princípio de autoridade. Segundo Beauchamp e Childress: “Muitas pessoas hoje acreditam [...] que a justificação moral origina-se tanto indutivamente (de baixo para cima) como dedutivamente (de cima para baixo).” (2002, p. 33). Ou seja, os argumentos que respaldam os princípios, vêm do particular para o geral, assim como do geral para o particular. No mesmo sentido, um parecer de caráter bioético se justificaria em um saber com valor de princípio; mas, por outro lado, este mesmo princípio de conhecimento, viria das certezas que provêm do senso comum. Para não cair, tampouco, neste círculo vicioso, Beauchamp e Childress asseveram que os princípios bioéticos não deveriam ser aceitos passivamente, para eles haveria de se buscar principalmente *coerência*¹⁴, passando pelo processo de especificação e de ponderação.

Seguindo estas recomendações, a ideia abstrata de princípio que eles apresentam, relativiza, ajusta e adapta-se ao processo de confrontação com a realidade concreta.

Como um rio que possui várias ramificações em diferentes territórios, os princípios [...] podem se ramificar por meio da especificação e alimentar diferentes partes da vida moral. Uma especificação adequada conserva ou

¹⁴ O que faria mais exato chamá-los de coerentistas e não principialistas

umenta a coerência já presente na teoria. (BEAUCHAMP; CHILDRESS, 2002, p. 49)

Assim, o *princípio* seria algo como a racionalidade *pura* que se projeta no mundo – haveria apenas de regular suas conclusões, buscando sempre manter coerência dentro do sistema no qual se aplica. Deste modo, Beauchamp e Childress foram em busca de pilares de sustentação para uma Ética biomédica, Ética que, pelas experiências realizadas em seres humanos, estava em perigo¹⁵. Encontraram autonomia, justiça, e beneficência, que já haviam sido propostas no Relatório de Belmont, e agregaram a não-maleficência¹⁶. Em tempos de grandes desafios, haveria de lembrar que essas noções éticas terminariam sendo fundamentais também para uma Bioética urgente. Estes conceitos, aos quais se considerou em caráter de princípio, seriam ferramentas primigênicas e plausíveis para a deliberação urgente – de questões análogas, porém não iguais, às da antiga Ética¹⁷.

Da mesma forma, sobre o conceito de *princípio*, segundo Beauchamp e Childress: “Embora as regras, os direitos e as virtudes sejam da maior importância para a ética da assistência à saúde, os princípios constituem as normas mais abstratas e abrangentes do esquema.” (2002, p. 55). Reconhecem, desta forma, a complexidade da problemática; são conscientes da existência de diferentes forças exercendo tensão sobre os posicionamentos que são produto de juízos éticos diversos. Pelo grau de abstração destes princípios, eles poderão ser tomados como sentido, como luz para iluminar os dilemas enfrentados pela Bioética. Claro que, desta maneira, se trataria apenas de uma ideia de princípio “*prima facie*” (BEAUCHAMP; CHILDRESS, 2002, p. 50), que só é princípio em primeiro momento, enquanto não entrar em conflito com outro valor de igual ou maior peso. No entanto, algumas vezes a ideia de *princípio* é aceita por seu prestígio ou, inclusive, por impulso; como lastro de confiança necessário para que seja tomada uma atitude.

Uma atitude tem de ser tomada de frente para uma situação real de conflito, não pode se demorar indefinidamente; mesmo diante da ansiedade, ao sentir-se suspenso no vácuo, é necessário tomar uma decisão. Por esse motivo foram importantes os *princípios*. Entretanto, segundo Beauchamp e Childress: “Os princípios

¹⁵ Experiências “científicas” com a população afrodescendente infectada com sífilis nos Estados Unidos, como outras experiências com seres humanos na Alemanha durante as guerras mundiais.

¹⁶ Se bem que a não-maleficência tem origem no *primum non nocere* do juramento hipocrático.

¹⁷ Sem pretender fazer referência à “nova ética” de Hans Jonas.

(e coisas do gênero) nos orientam para certas formas de comportamento; porém, por si mesmos, eles não resolvem conflitos de princípios.” (2002, p. 49). No entanto, isso não diminui em nada sua dignidade, apenas abre a compreensão para uma perspectiva mais ampla (horizonte que se buscará abrir nos capítulos 2 e 3 deste estudo¹⁸).

Consideremos então os princípios não como infalíveis, porque, em muitos casos, inclusive, chegam a se contradizer mutuamente. No entanto, foram um avanço das noções éticas dentro da conjuntura da segunda metade do século XX, fundamentais para esse momento da história. Por isso, para nos aproximar a sua compreensão, é necessário conhecer outras versões do conceito de *princípio*, produto, inclusive, da reflexão de autores clássicos.

1.4 Reportando-nos à historiografia do pensamento

Como veremos, a ideia de *princípio* não é novidade dentro da história do pensamento¹⁹. Por questões de espaço vamos focar na versão mais clássica deste conceito que é, para este estudo, a obra de René Descartes. Complementaremos este pensador moderno com um de seus comentadores mais destacados: Emmanuel Levinas. Reportando-nos, assim, à Filosofia ocidental, no intuito de ilustrar a constante busca por um princípio.

Veremos, desta maneira, dois momentos da história do Ocidente. O primeiro é considerado como o surgimento da Ciência moderna (cap. 2), que é uma mostra evidente da busca de um princípio no século XVII. Decidimos tratar este momento histórico na obra de Descartes, porque muitos o propõem como ponto inicial deste fenômeno. Sem pretender analisar os méritos deste filósofo, queremos apenas desenhar seu percurso em procura por um princípio, uma base sólida, depois da implosão de quase todo o edifício de conhecimento que aconteceu em seu tempo.

¹⁸ No livro “Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão”, Enrique Dussel busca por noções de eticidade que levam para uma abertura do panorama histórico de 25 séculos ao menos e, para isso, volta até o Egito. Neste estudo, revisitaremos o nascimento da filosofia moderna (no século XVII) e o ressurgimento do problema da alteridade no século XX.

¹⁹ À guisa de exemplo, pode se dizer que a não maleficência já estava presente no juramento de Hipócrates, e os conceitos de beneficência e justiça também já eram conhecidos na antiga Grécia. Para concluir, se bem que o formato atual da ideia de autonomia, em grande medida, deve-se a Kant e os modernos, com Péricles já se falava de autarquia.

Deste modo, vamos nos apoiar, num primeiro momento, no ego (ou *cogito*) cartesiano, para assim poder esboçar, num segundo momento, o tema da alteridade absoluta de (cap. 3) Emmanuel Levinas. Portanto, primeiramente, o *eu*, será demarcado como princípio, sem querer abraçá-lo como referencial absoluto, apenas para contrastá-lo com o outro conceito apontado por Levinas: a ideia de *outro*, ou alteridade absoluta (que, inclusive, propõe como *novo* ponto de partida para o que deveria ser a Filosofia).

Como foi dito, com estes dois exemplos queremos ilustrar a reflexão sobre o conceito de *princípio*. Em situação de angústia, ao menos até o século XVIII, quase todo o pensamento ocidental foi em procura de segurança, que o levou na Filosofia à afirmação de um conhecimento possível. Agora, a questão não é mais saber até que ponto a ideia de princípio é capaz de descrever de modo estável o mundo. Senão, perceber, através da observação, em que consiste seu funcionamento, enquanto conceito, instrumento ou ferramenta.

Em plena era de transformações radicais, visitemos outros momentos da história do pensamento, os quais possam nos trazer algum esclarecimento acerca das incertezas que circundam a definição de *princípio*.

1 A IDEIA DE EU EM DESCARTES

[...] um escravo que gozava de uma liberdade imaginária, quando começa a imaginar que sua liberdade não passa de um sonho, receia ser acordado e trama com essas ilusões agradáveis para ser mais longamente enganado [...]
(DESCARTES, 1999, p. 255-256)

Rene Descartes (1596-1650) procurou um princípio – uma certeza, algum tipo de estabilidade – a partir do qual seja possível fundar um edifício mais duradouro para a Ciência. E, assim, quando ele acredita ter encontrado esse conhecimento *seguro*, desencadeia-se o que estamos chamando de nascimento da Ciência moderna. Advirtamos que esta certeza, como pensamento radical de um indivíduo, tem relação com o declínio do modelo de pensamento dominante durante o seu tempo (lembramos que sua formação de filósofo é eminentemente aristotélico-tomista²⁰).

Alguns chamam este momento de um novo início para a Filosofia, que seria como um reiniciar para o conhecimento desde seus fundamentos – seus pontos de partida. Este período é chamado tradicionalmente de modernidade (com início entre os séculos XV e XVII aproximadamente). O caráter paradigmático deste momento influencia toda a historiografia conseguinte e molda, inclusive, o caráter atual com que se apresenta a palavra ciência (em seu sentido duro). Durante esse período, este procedimento, enquanto descrição da realidade, começa a adquirir a autoridade de instância suprema do saber.

Assinalam-se vários fatores como desencadeantes da chamada modernidade: a invenção da imprensa, a revolução industrial, o descobrimento da América²¹, entre outros. No entanto, para não nos distanciarmos do foco deste estudo, que trata do surgimento de uma *nova certeza* (um tipo de conhecimento), não continuaremos por este caminho. De tal modo que, parece forçoso estabelecer algum ponto de partida, se se quer chegar a algum lugar. O método cartesiano consiste basicamente nisso, estabelecer somente um caminho, através da dúvida. Duvidando-se do que seja

²⁰ Referente aos filósofos Aristóteles e Tomas de Aquino, base do pensamento escolástico (Descartes estudou na famosa escola do seu tempo: La Fleche) de forte teor teológico.

²¹ Com o *Ego Conquiro*, Enrique Dussel paga tributo à noção levinasiana: “Eu penso” redonda em “eu posso””.(2008, p. 33).

possível duvidar, para assim encontrar algo certo ou, então, ter a certeza de que não existe nada desse tipo de saber seguro.

As estruturas de conhecimento ainda em vigência no tempo de Descartes estavam sendo demolidas. Alguns saberes tornam-se anacrônicos por fazer parte de outra lógica de institucionalização, começam a se mostrar cada vez mais enfraquecidos por irem em sentido contrário à história. É possível alcançar algum tipo de enfrentamento entre ideias *novas* e *antigas*. Por exemplo, uma das novidades que a modernidade traz para Ocidente, o heliocentrismo, é tão chocante para o *status quo* (baseado no geocentrismo) que é visto como um perigo. Na historiografia, dos que formularam o *novo* conceito (que depois se tornará dominante), Giordano Bruno foi queimado e Galileu Galilei teve que voltar atrás para não ser morto também.

Agora, depois de uma aproximação ao *tempo* que Descartes, no qual se abalou uma tradição em seus fundamentos (literalmente a demolição de tudo o que era tido como certo), cabe uma pergunta: se é possível afirmar com segurança a existência de algo? Vamos iniciar este tema com a *ideia de eu* cartesiana; consideremos desta maneira, que se trata de um pensamento que surge, no centro do horizonte de percepção (após o descrédito de quase tudo o que se pensava saber sobre a realidade). Tentando não cair na banalidade que possa carregar esta palavra, queremos apontar seu caráter histórico: a ideia de eu, tal como a conhecemos, não existiu sempre. Imaginemos, por exemplo, qual seria o grau de realidade que poderia ter esta palavra na voz de um camponês feudal? E levando esta pergunta ao nosso tempo, qual seria o grau de realidade da ideia de *eu* nos fenômenos de massa?

Consideremos que, esta parte do texto, trata de um movimento dentro da historiografia que coloca a *ideia de eu* como epicentro de captação de percepções do que se apresenta como realidade (cotidiana). Para dilatar este enfoque, acompanharemos sua manifestação dentro das três primeiras *Meditações* de Descartes. Desta maneira, para que se apresente a *ideia de eu* com valor de princípio, ou conhecimento seguro sobre alguma coisa; antes deverá ser semeada a dúvida metódica para só, então, poder verificar se existe alguma ideia capaz de se manter de pé.

1.1.1 Primeira meditação: A suspensão do juízo

2.1.1 Mudança civilizacional

O tempo de Descartes foi de mudanças radicais em todas as ordens do conhecimento. O extraordinário em seu caso foi perceber que o edifício, uma metáfora acerca do que se pensava saber, desabava. A experiência cotidiana de mundo se desestabilizava de tal modo, que não era possível continuar acreditando no que até então se havia aceitado sem nenhum problema. Descartes diz: “[...] não devo com menor zelo evitar de dar credito às coisas que não são totalmente seguras e incontestáveis, o menor indício de dúvida que eu nelas encontrar, será suficiente para impelir-me a repelir a todas.” (1999, p. 250). Ou seja, a partir desse momento, nem sequer considerará, o que pareça, de alguma maneira, suspeito; bastará o menor indício de irregularidade para eliminar qualquer problema *definitivamente*. E, assim, não se preocupará mais com isso.

O conhecimento vigente no tempo de Descartes estava sendo demolido desde vários ângulos, sobretudo, graças aos novos conhecimentos que vinham desde a Ciência e a Economia. Em face destas inovações, é compreensível não continuar aceitando, sem ao menos alguma análise, o que se pensava saber até então. Descartes, assim, expõe: deverei “[...] livrar-me de todas as opiniões nas quais até aquele momento acreditara, e começar tudo novamente a partir dos fundamentos, se pretendesse estabelecer algo sólido e duradouro nas ciências.” (1999, p. 249). Mas, com isto, é possível acreditar totalmente em alguma coisa? De esta maneira, a Ciência, como conhecimento objetivo sobre algo, precisaria de bases sólidas para possibilitar a construção de uma estrutura de conhecimento com maior grau de estabilidade.

Em função disso, o filósofo desafia o que até então havia sido ensinado a acreditar como a própria objetividade, produto de uma tradição eminentemente aristotélico-tomista. Estas bases funcionavam como fundamento absoluto, portanto, quando o que é sólido estremece, se faz *urgente* encontrar algum outro ponto de apoio (inclusive em si mesmo, se isso for possível). Descartes faz um giro em sua descrição da experiência, em busca de uma solução (com efeitos que estão sendo avaliados neste estudo). No entanto, se bem Descartes vai de encontro aos seus fundamentos,

não termina de sair de sua própria base. Como veremos, sem prescindir totalmente da *ideia de deus*, esboça um lineamento que é fundador dos discursos baseados na *ideia de eu* – ou ideia de racionalidade. E é isso que estamos denominando *eu* moderno, para delimitar sua particularidade histórica dentro da Filosofia ocidental. Assim, o mérito de Descartes não seria tanto o de descobrir, senão o de expressar um fato que, acontece ao seu redor e fornece um direcionamento nesse período histórico para a civilização.

Inclusive o filósofo adverte que, quando crianças, geralmente acreditamos em coisas que, com o passar do tempo, vemos como ingênuas. Do mesmo modo, o agora que experimentamos como momento presente poderia também ser um engano; inclusive, poderíamos estar iludidos no que acreditamos como mais seguro. Descartes narra como foi “[...] muitas vezes enganado, quando dormia, por ilusões análogas.” (1999, p.251). Porém, como não acreditar em algo que se apresenta como palpável? Apenas porque termina sendo um sonho do qual havia de despertar. O argumento do sonho termina, assim, por desqualificar a própria ideia de vigília. Portanto, existe a possibilidade de que o simples fato de estar acordado, experienciando um fenômeno, seja também uma falsidade – uma alucinação. Isto porque, quando temos um sonho, sonhamos que estamos *acordados*. E há alguma realidade nesta experiência que a faz parecer tão consistente – como o próprio momento atual em que estamos pensando isto.

2.1.2 Os sonhos cartesianos

Descartes aceita que a própria vigília, o fato de estar acordado, pode se tratar de uma quimera. Isto porque já foi enganado outras vezes por sensações que pareciam ser tão reais²². E se foi enganado alguma vez, terá direito de desacreditar do mesmo em um segundo momento. Assim, passando a outro nível de análise, embora o sonho possa ser considerado *irreal*, “[...] as coisas que nos são representadas durante o sono são como quadros e pinturas, [...] só podem ser formados à semelhança de alguma coisa real e verdadeira” (DESCARTES, 1999, p.

²² A visão pode mostrar o que está distante em um tamanho bastante reduzido, inclusive quando se trata de uma coisa tão grande como o sol. As sensações, também, podem confundir o quente com o frio, quando se parte de um ambiente ainda mais quente; ou vice-versa.

251). Ou seja, mesmo que os sonhos não sejam uma existência autêntica, ao menos, enquanto representação, tratam de coisas que existem no mundo. Por outro lado, se os sonhos não precisam ser coerentes, referentes à própria realidade que se experiênciam do modo mais cotidiano, deveríamos partir à análise de sonhos psicodélicos ou outros como os de Alice²³ (que, deste modo, deveriam entrar em nosso estudo). No entanto, ao passar para o seguinte nível de análise, estes problemas se desvanecem, ao enfrentar os elementos que conformam a percepção da experiência das coisas.

Com efeito, além de coisas como quadros e pinturas

[...] existem outras bem mais simples e universais, que são verdadeiras e existentes, de cuja mistura, nem mais nem menos do que da mistura de algumas cores verdadeiras, são formadas todas essas imagens das coisas que se situam em nosso pensamento, quer verdadeiras e reais, quer fictícias e fantásticas. (DESCARTES, 1999, p. 252)

Qualquer coisa que seja percebida parece estar conformada por cor, forma, peso, temperatura, cheiro, extensão, assim como por outras ideias simples²⁴. Ideias que inclusive, segundo Descartes, seriam as que possibilitariam nossa percepção. Neste sentido, com bastante imaginação, pode-se chegar a pensar uma série de objetos totalmente diferentes dos que conformam nosso cotidiano. Entretanto, será complicado conceber algum tipo de coisa que não tenha em sua conformação este tipo de informações elementares. Desta forma, é possível pensar algo que não seja representação de alguma coisa no mundo; porém, mesmo sendo uma ideia delirante, como pensá-la sem cores, sem textura, sem uma série de ideias de características diversas? Para Descartes, as ideias que se encontram em nosso pensamento são de fato existentes, independentemente de terem ou não alguma relação com a realidade exterior.

Descartes duvida de sua tradição, do saber consolidado que é considerado como *fato* quando comparado aos sonhos. Como vimos, o mesmo não parece acontecer quando se trata de duvidar da realidade das ideias que conformam estas experiências. Para o filósofo, se as coisas que conhecemos como objetos podem ser invenções da imaginação mais fraudulenta, o mesmo não parece acontecer com as

²³ Alice no País das Maravilhas, de Lewis Carroll.

²⁴ Elementos da percepção.

ideias simples (com as quais captamos as estruturas de ideias que são as coisas). Até este momento, parecia difícil duvidar do mais concreto, no entanto, para Descartes não é impossível. Em suas próprias palavras, “[...] pode suceder que Deus tenha desejado que eu me equivoque todas as vezes em que realizo a adição de dois mais três, ou em que julgo alguma coisa ainda mais fácil, se é que se pode imaginar algo mais fácil do que isso.” (DESCARTES, 1999, p. 253).

Aqui chegamos ao limite da matemática – lugar privilegiado da razão para o filósofo. Parece claro que, se é falso que dois mais três seja cinco, qualquer outra coisa seja engano também. Não havia problema em duvidar da própria vigília, os problemas se apresentavam quando era possível duvidar de uma somatória simples – o reino da matemática é o espaço das autoevidências (porque não precisam de uma relação com o sensível). Para Descartes, é difícil que seja um engano esse conhecimento mais essencial: a matemática; no entanto, é possível – apenas se houver algum artifício que ainda não havia sido considerado.

2.1.3 O deus enganador ou gênio maligno

Até certo momento na história, parecia haver um território seguro para a razão, seu lugar privilegiado era a Lógica. Um espaço onde o conhecimento era possível, onde havia certa estabilidade, credibilidade, continuidade. Entretanto, que aconteceria se houvesse algum tipo de força maior que a nossa, que dedicasse seu tempo a nos enganar e, com afincos, montasse um mundo para nossa ilusão? Parece que seria possível que alcançasse sua finalidade.

Sobre este ponto, Descartes especula do seguinte modo: “Presumirei, então, que existe não um verdadeiro Deus, que é a suprema fonte da verdade, mas um certo gênio maligno, não menos astucioso e enganador do que poderoso [...]” (1999, p. 255). A experiência do que se apresenta como verdadeiro, analisada assim pelo filósofo, perde toda a solidez de experiência concreta (que baseia suas certezas apenas nos sentidos). Por outro lado, para ele, a Matemática sempre se mostrou confiável. Assim, uma ideia de *coisa*, que pretende se referir *justamente* às coisas do mundo, pode, por isso, ser falha. Já as ideias da Matemática, que não precisam se referir à realidade sensível (o que faz delas autossuficientes), chegam a parecer a efetivação da própria

racionalidade; desta maneira, só poderiam ser contestadas artificialmente. Duvidar destas ideias só seria possível se houvesse alguém muito *malicioso* para querer enganar uma criatura crédula como o homem.

Se houver um deus enganador, parece estar tudo definido, não precisa nada mais ser discutido. Nem o que se apresenta como mais simples será digno de confiança, não haverá mais nada seguro em que acreditar. Descartes, o diz desta forma:

Pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas exteriores que vemos não passam de ilusões e fraudes que Ele utiliza para surpreender minha credulidade. Considerarei a mim mesmo totalmente desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, desprovido de quaisquer sentidos, mas dotado da falsa crença de possuir todas essas coisas.” (1999, p. 255)

Para o filósofo é plausível – na primeira *Meditação* – que não exista nada (do que o ser humano percebe em sua experiência sensível). Levando isto ao extremo, é possível que tudo seja apenas uma ilusão, um holograma. Isto se torna aceitável se tão somente houver um ser poderoso que utilize suas faculdades para ludibriar uma consciência ingênua. Ainda mais, inclusive o poder acreditar em alguma coisa seria possível graças a Ele.

Contra a força deste deus enganador, ou gênio maligno, nada poderia o homem. Entretanto, para Descartes, tampouco seria justo desacreditar de tudo, ele diz: “E como eu poderia negar que estas mãos e este corpo sejam meus?” (1999, p. 250). Seria preciso algum grau de sensatez para não aceitar como verdadeiro tudo o que se apresenta como a própria percepção. Nem desistir, ao contrário, de tudo o que é mais evidente. Nem acreditar totalmente em quem já nos enganou alguma vez.

De certa forma, a dúvida é o ponto de partida da filosofia cartesiana. No entanto, não se trata de uma dúvida absoluta, paralisadora; é uma dúvida dinâmica (em função de outra coisa que não ela mesma). Uma dúvida que busca uma certeza, um novo princípio²⁵ para o conhecimento. Já que tudo o que se conhecia do mundo, através dos sentidos, não era mais digno de confiança; dever-se-ia estabelecer uma atitude frente à experiência do viver, um método para não cair facilmente em algum engodo. Esse é o método da dúvida geral, que levará Descartes a dizer: “e se, por esse meio,

²⁵ Não é uma dúvida pirrônica. Referente a Pirro de Élis (360 aC-270 aC), pai do ceticismo.

não está em meu poder chegar ao conhecimento de qualquer verdade, ao menos está ao meu alcance suspender meu juízo.” (1999, p. 255). A análise da dúvida leva à demolição de quase tudo o que se pensava saber, ao ponto de levar o filósofo a considerar a interrupção de seus predicados sobre a realidade. Para ele, sobre o que não está definido, por enquanto, será melhor não se manifestar.

Portanto, é verdade que a dúvida hiperbólica é fundamental em Descartes, mas ainda não é o princípio que buscava – porque não o leva a nenhum lugar. O que o filósofo ansiava era algo que se mantivesse firme quando todas as outras crenças desabavam. Tal como Arquimedes que, com um ponto de apoio firme, pensava poder mover o mundo; Descartes procurava uma base, um princípio, um ponto de apoio para construir um edifício duradouro para a ciência do seu tempo. Precisava apenas de uma certeza, dentro de um *naufrágio* algo que funcionasse como uma tábua para não afundar. Algo que seja como uma base na qual pudesse se apoiar, na qual pudesse confiar.

2.2 Segunda meditação: A ideia de *eu* como princípio

2.2.1 Ficções do espírito

Depois de aplicado o método da dúvida, já demolido o anterior edifício do conhecimento, quase nada parece ter ficado em pé. Descartes, por esse motivo, pensa ter achado um novo princípio quando encontra a ideia de *eu*. Lembremos que apenas procurava por um ponto de apoio, porque seguindo sua linha de raciocínio, parecia não haver mais nenhum saber seguro.

Para onde ir, então, se parece não haver nem norte, nem sul, nem em cima nem embaixo? Não haveria mais como se guiar, nenhuma noção para buscar? Com respeito a essa situação, Descartes diz: “[...] como se de repente tivesse mergulhado em águas muito profundas, estou de tal forma surpreso que não consigo firmar meus pés no fundo, nem nadar para me manter à tona.” (1999, p. 257). Havia sido demolido tudo o que, até então, aparentava ser consistente. Agora, sequer poderia firmar os pés, porque não encontrava nenhum ponto de apoio, nem tipo de chão, nada sólido onde se firmar – seu mundo havia perdido configuração. Uma situação extrema na qual nem podia nadar para emergir, porque não encontrava uma direção que o guie.

Não havia mais sentido, porque não conseguia intuir o que era subir ou, inclusive, afundar.

Presumo, então, que todas as coisas que vejo são falsas; convenço-me de que nunca houve tudo aquilo que a minha memória repleta de mentiras me representa; penso não possuir sentido algum; acredito que o corpo, a figura, a extensão, o movimento e o lugar não passam de ficções do meu espírito. Então, o que poderá ser considerado verdadeiro? Talvez nenhuma coisa, exceto que nada de certo existe no mundo. (DESCARTES, 1999, p. 257-258)

Contando com algum tipo de força que se dedique a enganar o homem, é possível que os pensamentos que se encontram na mente não passem de fantasias, sejam ideias sem nenhum valor. Será possível, então, que a própria ideia de *eu* também seja uma mentira? Desta maneira, se é cabível que as lembranças da memória nunca hajam existido tal como as lembramos; então, não se sustentará nada como digno de confiança. Será possível, inclusive, duvidar da própria existência. Descartes pensa: “Não existirá algum Deus, ou alguma outra potência, que me infunda tais pensamentos no espírito? Isso não é necessário, pois talvez eu tenha a capacidade de produzi-los por mim mesmo.” (1999, p. 258). Havia-se dito que era necessário um poder maior para enganar uma mente sobre as coisas mais simples: os elementos da percepção e a matemática. Porém, a partir deste ponto, será necessário concordar que, no que concerne a grande maioria das coisas, o homem pode se enganar por si próprio.

Iludido por si mesmo, ou por um gênio maligno, o resultado é o mesmo: um engano. Descartes diz: “Não há, então, dúvida alguma de que existo, se ele me engana; e, por mais que me engane, nunca poderá fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa.” (1999, p. 258). Assim, depois de passar pela análise dos sonhos e descobrir que a própria vigília poderia ser um tipo de *sonho*, um acontecimento com menor grau de realidade e, portanto, sujeito de minha desconfiança. Agora, ao analisar os elementos que conformam as ideias complexas que temos dos objetos (que vimos que poderiam ser ficções), percebemos que isso também não mais importa. Em suma, poderíamos estar enganados em todas as informações que nos chegam, não somente através dos sentidos. No entanto, inclusive enganado em tudo o que pensa sobre o mundo, o *eu* nunca poderá ser nada (sempre terá algum grau de realidade). Porque, para Descartes, o *eu*, mesmo sendo enganado, alguma coisa é – e nunca deixará de sê-lo, ao menos enquanto ideia. E enquanto estiver pensando

2.2.2 *Eu sou, eu existo*

A expressão “[...] *eu sou, eu existo*, é obrigatoriamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a percebo em meu espírito.” (DESCARTES, 1999, p. 258) é a primeira certeza que encontra o filósofo após a demolição dos anteriores princípios absolutos. Enquanto o que se acreditava saber sobre o mundo, até esse momento, caía como produto de um exame mais radical, havia algo que ainda se mantinha em pé. Inclusive, convenhamos, é o único saber que se alcança imediatamente sobre si mesmo: *eu existo*. Por isso, da ideia de *eu* deverá partir a visão sobre se, no mundo, existe ou não algo mais. Esta ideia, como irradiadora de certezas (SILVA, 2005) perpassa assim a inteligência de todas as experiências.

Desta forma, para Descartes, o conhecimento do *eu* mostra-se mais real que tudo o que havia podido conhecer até esse momento. Como é uma certeza que surge da percepção de sua própria existência, caberia de saber, então, até onde chegam seus poderes. Portanto, o filósofo diz:

[...] de agora em diante faz-se necessário que eu preste a máxima atenção, a fim de não tomar imprudentemente alguma coisa por mim, e também para não me enganar neste conhecimento que afirmo ser mais certo e mais patente do que todos os que tive até agora. (DESCARTES, 1999, p. 259)

O que se sabe com algum grau de segurança sobre a experiência de realidade – na Segunda meditação – é que *eu* sou, apenas isso. Porque sou *eu* quem realiza para mim o fenômeno do existir (isso de algum modo é a ideia de *eu* que aparece em um cenário, em um espaço aberto na floresta). Entretanto, no caos dos espaços não organizados, ou das ruínas da implosão, deveria ser difícil encontrar um saber que se mantenha firme. Esse perigo é tão real que, corre-se o risco de ser enganado pensando ser o que realmente não se é. Mas se este *eu* é, de fato, real, até onde podem chegar seus domínios? Lembremos que o intuito inicial era a busca de uma ideia consistente que pudesse servir de fundamento, ao menos provisório; indo em direção de uma certeza, por fim, que funcione como princípio, como base de apoio para construir uma ciência mais duradoura.

Assim, em meio aos escombros das antigas certezas, Descartes encontra apenas uma coisa que se conserva em pé; que considera, por isso, como um ponto

de apoio sólido, e que poderia ser o novo princípio para a ciência. Esta é a certeza que encontra: “eu sou; e se o julgo porque minha imaginação me convence disso, ou por qualquer outra razão que seja, inferirei sempre a mesma coisa.” (DESCARTES, 1999, p. 267). Assim, porque se *eu* sou, ou se *eu* julgo que sou, ou imagino, ou me convenço, ou porque *eu* infiro, ou o que seja possível dizer sobre isto, se repetirá sempre o mesmo resultado: o *eu* no centro do horizonte de percepções. Isso poderá ser questionado mais adiante, sobre se este *eu* possui tal grau de concretude, ou se também é sujeito de relatividade; porém, só a partir da Terceira Meditação²⁶.

Temos, então, que formular esta pergunta: o que é essa ideia de *eu*? Posteriormente abordaremos esta questão com mais tranquilidade; mas, por enquanto, “o que se deve notar é que sua percepção, ou a ação pela qual é percebida, não é uma visão, nem um tatear, nem uma imaginação, e nunca o foi, apesar de assim parecer anteriormente, mas apenas uma pesquisa do espírito [...]” (DESCARTES, 1999, p. 265). É importante para este estudo, ao acompanharmos o desenvolvimento deste conceito, saber que se trata de um movimento histórico. Nosso intuito, assim, será delinear sua introdução, como ideia de *eu*, na Filosofia moderna. Ideia que, tal como a conhecemos agora, de tanto estar presente no cotidiano dos últimos séculos, se fez quase transparente e de certo modo até onipresente.

2.2.3 O que é o *eu*?

A ideia de *eu* deve ter existido desde os primórdios da humanidade, mas, tal como a conhecemos em nosso tempo, para este estudo, tem sua origem, aproximadamente, no século XVII (período histórico intitulado de modernidade). Por isso Descartes, nesta parte, nos serve de modelo. Ele diz que o *eu* tem atributos diversos, entre eles, o de comer e de caminhar, por exemplo. No entanto, com a suspensão do juízo, em relação aos sentidos, nada disso pode ser afirmado sem cair em contradição. Desta maneira, se os atributos do *eu* relacionados aos sentidos não

²⁶ Aqui, queremos ver como, dentro da historiografia do pensamento, pretende-se estabelecer um novo referencial absoluto; de certa maneira, inclusive, como compensação pelo anterior princípio que havia sido demolido. O presente estudo trata do advento da ideia de *eu* como princípio absoluto.

se mantém em pé, diante de uma análise mais rigorosa, contudo, não acontece o mesmo com outra propriedade do *eu* que ainda parece manter bastante firme:

[...] verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; somente ele não pode ser separado de mim. *Eu sou, eu existo*: isto é certo; mas por quanto tempo? Durante todo o tempo em que eu penso; pois talvez poderia acontecer que, se eu parasse de pensar, ao mesmo tempo pararia de ser ou de existir. (DESCARTES, 1999, p. 260-261)

Assim, se sobre as atividades sensíveis que parecem ser concretizadas pelo *eu*, devido à suspensão do juízo, não é recomendável investir mais tempo em sua análise; caberá debruçar-se com mais afinco sobre o que seja o atributo chamado pensar (que esse sim, segundo Descartes, parece pertencer realmente ao *eu*). Se sobre o comer, ou o caminhar, o filósofo não podia dizer nada seguro, não acontece o mesmo com os pensamentos que temos dessas atividades; ou seja, posso não estar seguro que estou comendo alguma coisa, ou se estou em verdade me movendo, mas não posso duvidar que estou tendo a ideia tanto de comer como de caminhar. Pode-se dizer que “nada sou, então, a não ser uma coisa que pensa, ou seja, um espírito, um entendimento ou uma razão”. (DESCARTES, 1999, p. 261). Dizer que sou uma coisa que pensa, contudo, também acarretaria mais problemas – tantos como os que levam à questão do homem ser um animal racional²⁷. Neste caso, o problema filosófico do que seja uma coisa será tomado em seu modo mais geral; assim como o problema do que seja o pensamento. Quer dizer, desta forma, que o *eu* é algo indefinido ainda; porém, é algo que possui uma característica: pensar as coisas. Como já foi dito, pensar em comida, em caminhos, lugares etc.

No entanto, paira ainda uma pergunta: “Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente.” (DESCARTES, 1999, p. 262). A coisa pensante seria aquela que concebe ideias, e as concebe como ideias sobre algo. Também pode questionar sua própria realidade, inclusive negar a si mesma (porque tem a particular capacidade de duvidar sobre o conhecimento que julga ter). Descartes diz, no mesmo sentido, que o atributo da imaginação não é totalmente mental, porque está relacionado ainda aos

²⁷ Sobre a negativa de Descartes de se aprofundar no problema do *animal racional* de Aristóteles (em resposta à pergunta: o que é o homem?). Porque, assim, em vez de um problema, ter-se-ia dois, ao tentar responder o que é animal e, o que é racional. Do mesmo modo, não poderemos nos demorar na questão do que seja aquilo que Descartes chama de *coisa pensante*. Porque em vez de um problema, agora, também, teríamos dois.

corpos, os quais imagina; portanto, trata-se, ainda, de um atributo sujeito ao engano. O mais curioso disto é que a coisa pensante também se trataria de uma espécie de vontade que, para Descartes, é algum tipo de coisa “que não quer ser enganada” (1999, p. 262). Se trataria de uma coisa que, de alguma maneira, é apresentada a quem cogita, como sendo digno de percepção, e ainda mais, de consideração. Mas como é possível pensar tudo isso?

2.2.4 Como é possível saber?

Sem pretender aprofundar no que estamos chamando de ideia de *eu*, neste estudo, lembremos que Descartes diz que se trata de uma substância pensante. Vamos tentar nos aproximar, assim, do que seja isso:

[..] essa não sei que parte de mim mesmo que não se apresenta a imaginação: apesar de, com efeito, ser uma coisa deveras estranha que coisas que considero duvidosas e distantes sejam mais claras e mais facilmente conhecidas por mim do que aquelas que são verdadeiras e certas e que pertencem à minha própria natureza. (DESCARTES, 1999, p. 263)

Será um movimento que partirá do foco nas coisas que se apresentam à mente, para se desviar, a seguir, na direção do observador e, tentar entender sua natureza. A ideia de *eu*, como irradiador de certezas, é uma presença que percebe os outros, mas tende a não se observar a si mesma. Por isso, é possível que as ideias que temos das coisas sejam inicialmente mais evidentes que a própria ideia do observador. É interessante que a realidade mais essencial fique em segundo plano, no que diz respeito aos fenômenos exteriores ao *eu*. Porque, segundo Descartes, inclusive acontecendo aparentemente como a mais autêntica realidade (como um *eu* que se prova a si mesmo); ainda permanece o mistério do porquê de ser assim. Não do porquê de as coisas serem como são, senão, do porquê de as conhecermos deste modo. Descartes está deslocando, assim, a base da captação, de uma realidade exterior ao *eu* (como eixo desde onde se articula o conhecimento). Percebamos o movimento que faz em direção ao ego, a partir de pensamento teológico da tradição escolástica.

Depois de demolidas as antigas crenças, Descartes encontra algo que parece firme: “reconheci que eu era, e procuro o que sou, eu que reconheci ser. Então, é muito certo que essa noção e conhecimento de mim mesmo, assim tomada, não

depende em nada das coisas cuja existência ainda me é desconhecida” (DESCARTES, 1999, p. 261). Pode existir muitos conhecimentos dos quais o homem ainda se encontre distante. É provável, inclusive, ignorar a maior parte do que seja possível saber. No entanto, o descobrimento do filósofo não depende de todas essas coisas. Pretendemos, com isto, mostrar a relevância, em meio à instabilidade total, do estabelecimento de uma posição. Para Descartes é evidente, mesmo estando equivocado sobre todas as coisas, que ainda é possível reconhecer que o *eu* existe. E não será necessário muito conhecimento para chegar sempre à mesma conclusão – de todos os que fazem o percurso da dúvida: o *eu*, mesmo enganado, alguma coisa é. É um conhecimento tão sublime, tão sutil, que é mais do que apenas um conhecimento, é ser. Se bem parece o território da subjetividade, nada mais concreto que o fato de ser. Porém, isso não significa que devemos soltar a imaginação para tentar abordar este fenômeno:

“[...] nada de tudo o que posso compreender por intermédio da imaginação, pertence a este conhecimento de mim mesmo e que é preciso desviar o espírito dessa maneira de conceber, para que ele próprio possa conceber muito claramente sua natureza.” (DESCARTES, 1999, p. 262)

Um exemplo usado por Descartes para diferenciar a razão da imaginação é o tetraedro, o polígono de mil lados. A imaginação que facilmente desenha qualquer figura de alguns poucos lados, terá muitas dificuldades ao pensar uma forma mais complexa. Já a razão, tem a capacidade de chegar mais facilmente ao pensamento dessas figuras. O filósofo quer dizer, desta maneira, que a razão vai mais longe que a imaginação. A própria imaginação não precisa da capacidade de esboçar uma figura de mil lados, ela seria um atributo mais imediatista em seu caráter, relacionado ainda às coisas materiais. Já a razão, pode-se dizer que, para Descartes, é a própria expressão do espírito.

Segundo Descartes, a imaginação é um atributo ainda relacionado aos corpos, por esse motivo, carrega em si a potencialidade do engano. Se é possível criar com a imaginação coisas que não existem, isto se deve ao fato de que a mente produz novas ideias a partir de dois conceitos diferentes, por relação ou por analogia. Desta maneira, a natureza de um objeto, sobre o qual poderíamos nos enganar em seu conhecimento (do peso ou da temperatura, por exemplo) devido à precariedade dos sentidos, será acessível com mais segurança se a abordarmos com a mente. Se a racionalizarmos. Sobre isso Descartes diz:

[...] só concebemos os corpos por intermédio da capacidade de entender que há em nós e não por intermédio da imaginação nem dos sentidos, e que não os conhecemos pelo fato de os ver ou de tocá-los, mas apenas por concebê-los por meio do pensamento, reconheço com clareza que nada existe que me seja mais fácil conhecer do que meu espírito.” (1999, p. 268)

Com efeito, o que é possível saber sobre a substância pensante se refere à sua capacidade de conhecer. Porém, as coisas conhecidas não são necessariamente fiéis a sua verdadeira natureza. O que se sabe com certeza, então, é que há algo, ou alguém que conhece: o *eu*. Em meio ao vazio do nada, o desespero do vácuo, o *eu* buscará dados possíveis sobre os quais ansiará construir alguma certeza sobre a existência (e por decorrência instituirá uma ciência mais duradoura). Nisto consiste a afirmação de um tipo de conhecimento que se apresenta como seguro (e, ao mesmo tempo, indefinido). Por isso, esta parte do estudo é uma aproximação ao problema existencial de Descartes, a experiência paradigmática do *eu* na modernidade. Para nos debruçarmos sobre este tipo de saber, vamos nos lembrar de um de seus exemplos clássicos: a análise do estado sólido e do estado líquido da cera (que deverá dar subsídios para ilustrar a existência do *cogito ergo sum*).

2.2.5 O exemplo da cera

Descartes apresenta esta questão da seguinte maneira:

Tomemos, por exemplo, este pedaço de cera que acaba de ser tirado da colmeia: ele ainda não perdeu a doçura do mel que continha, ainda retém algo do odor das flores de que foi produzido; sua cor, sua figura, sua grandeza, são patentes; é duro, é frio, tocamos-lo e se nele batermos, produzirá algum som. (1999, p. 264)

Aqui está se descrevendo um tipo de saber sobre uma coisa que se conhece pelo nome de cera; se descreve seu sabor, seu cheiro, sua patência, seu som, assim como outros atributos deste objeto. Ou seja, a captação do que seja a cera, enquanto conhecimento, estará baseada em informações desse tipo; percepção de seus elementos ou ideias simples. Quer dizer, o *eu* saberá algo, somente se este mesmo *eu* tiver dados sobre seu objeto. Descrito desta maneira, nada mais concreto que a cera, que qualquer um pode conhecer em sua própria experiência. Assim, a cera se mostra tão real e, se manifesta para nós em sua própria materialidade como uma presença. Parece impossível duvidar dela.

Agora observemos que acontece com este objeto, aparentemente digno de uma identidade tão precisa e objetiva, quando

[...] é aproximado do fogo: o que nele restava de sabor desprende-se, o odor se dissipa, sua cor se altera, sua figura se modifica, sua grandeza aumenta, ele torna-se líquido, fica quente, mal o podemos tocar e, apesar, de batermos nele, não produzira som algum. (DESCARTES, 1999, p.264)

O que aconteceu com aquele objeto que parecia tão sólido? Tornou-se quase líquido. Qual é seu verdadeiro estado? Ou, então, o que é que se pensa quando chamamos algo de cera? Desta forma, estamos constatando dois modos naturais em que se manifesta a presença deste objeto produzido pelas abelhas. Os dois estados são reais, são apenas reações diferentes a duas temperaturas discordantes. A cera, para nossa consciência, continua sendo a mesma cera, mesmo que sua aparência não continue igual. Aonde foi essa dureza, aonde foi esse aroma, aonde foram os atributos que participavam de sua descrição? Considerando outro exemplo, sabemos das modificações possíveis do estado da água: em sólido, líquido e gasoso. Com a evaporação sua mudança é tal que lhe perdemos o rastro, já não conseguimos acompanhar a evolução de sua forma, se esvai de nossa percepção.

2.2.5.1 O que é conhecimento, ou, o que é cera?

Descartes pergunta: “O que é, portanto, que se conhecia deste pedaço de cera com tanta evidência?” (1999, p. 264). Se o que se conhecia dela eram seus atributos, seu cheiro, sua cor, entre outras características, isso não garantiria em nada que a cera seja algo que realmente exista tal como a conhecemos. Se o que percebemos dela se modifica tão facilmente, é cabível que não capturemos sua real natureza; se há algo que de fato se modifica, tal como percebemos em suas transformações, talvez não seja possível saber o que é em realidade. Por isso para Descartes, não é possível conhecer com os sentidos o que seja realmente a cera, no entanto, sabemos que há alguém que a percebe (mesmo enganado em seu conhecimento do que seja ela). Enfim, o que sabemos sobre a cera é que há algo, ou alguém, que a conhece além de suas formas. E a capta em sua essência através do pensamento, apenas enquanto ideia de cera.

Então, se isso é possível, qual é o conhecimento que tenho sobre o que penso ser a cera?

[...] a concebo capaz de receber uma infinidade de alterações semelhantes e eu não poderia, apesar disso, percorrer essa infinidade com a minha imaginação e, conseqüentemente, essa concepção que tenho da cera não se realiza por intermédio da minha faculdade de imaginação. (DESCARTES, 1999, p. 265)

Posso imaginar o que seja a cera, mas para Descartes, assim não chegarei ao que seja ela. O que sei dela não depende mais do que seja possível captar de sua natureza através dos sentidos. É por isso que este conhecimento não se trata mais de uma cor ou de um cheiro; é um pensamento, uma concepção que se apresenta à mente. Sabemos desta maneira que não é necessário conhecer todas as suas formas, e que a imaginação não conseguirá percorrer todas as possibilidades nas quais ela pode se apresentar. Seja qual for a própria essência do que experienciamos como cera, o que se pode apontar é que ela vai além de todas as características que chegam até nós. Essa é a grande conquista de Descartes, a apreensão de um conhecimento que vai além da instabilidade dos sentidos.

Talvez fosse como reputo atualmente, isto é, que a cera não era nem essa doçura do mel, nem esse agradável olor de flores, nem essa brancura, nem essa figura, nem esse som, mas apenas um corpo que um pouco antes me aparecia sob certas formas e que agora se faz notar sob outras. (DESCARTES, 1999, p. 264-265)

A cera não pode, a partir deste momento, ser reconhecida apenas através de características que se mostram aos sentidos. Descartes nomeia essa ideia abstrata de *corpo*, para tentar uma definição mais próxima de sua natureza como veículo que transporta os atributos e, inclusive, os acidentes da coisa que percebemos como cera. Desta forma:

[...] quando distingo a cera de seus aspectos exteriores e, como se a tivesse despido de seus trajes, considero-a totalmente nua, é certo que, embora se possa ainda encontrar algum equívoco em meu juízo, não a posso conceber dessa maneira sem um espírito humano. (DESCARTES, 1999, p. 267)

Com efeito, a mente pode se equivocar no que seja a cera; mas, enquanto ideia, segundo o filósofo, ela só existe porque um ser humano a percebe. Ela pode ocupar uma diversidade muito ampla de formas, as quais a mente não poderá acompanhar em toda sua variedade. No entanto, a consciência terá um saber sobre ela, um espírito humano terá uma noção de sua existência. É como desnudar,

Descartes usa essa metáfora, uma ideia complexa até seu conceito mais puro. Assim, a mente humana alcançaria, mais que os sentidos, algum conhecimento sobre as coisas. No entanto, parece que encontramos outro problema indissolúvel aqui: o que é um espírito humano? Estamos desde o início, desta parte do estudo dedicado a Descartes, tentando nos aproximar do que seja isso: o espírito (como ponto de consciência histórico, existencial, fenomênico). Seja o que for, e mesmo equivocados no conhecimento disto, estaremos nos aproximando do *eu* moderno que, neste estudo, Descartes caracteriza.

2.2.5.2 Intelecção a partir de um espírito humano

Esta parte do estudo quer mostrar, com Descartes, ao menos um saber que até a Segunda meditação parece inquestionável: a existência do *eu*. Este filósofo, devido a sua formação, de certo modo, identifica a ideia de *eu* com o sopro que animaria um corpo – como força que o faz mover. Então a pergunta do tipo “o que é essa cera e que é apenas o meu entendimento que o concebe” (DESCARTES, 1999, p. 265), já deveria ter sido respondida. Mas, a natureza do que seja esse entendimento, que o *eu* capta (e determina como apreendido), se apresenta agora como problemática. Em outras palavras, o problema concreto de Descartes não seria mais as características de um objeto como a cera, senão a existência de um saber possível para o homem. Deste modo, no percurso da história do pensamento, a *ideia de Deus* recua como princípio absoluto. Descartes parece ter encontrado, ou ao menos formulado, outro princípio com igual firmeza; neste caso, a *ideia de eu*.

É a ideia do *eu*, da mente, em oposição à ideia de corpo (que se caracteriza, principalmente, por ter uma extensão, uma superfície e ocupa um espaço). Mas, “E o que é essa extensão?” (DESCARTES, 1999, p. 265). Essa parece ser uma pergunta complexa enquanto busca uma resposta teórica; é, ao mesmo tempo, simples, por se tratar de uma percepção cotidiana. Uma extensão em duas dimensões é fácil de ser entendida – por exemplo, a extensão de um país em um mapa. Porém, se esse corpo tivesse uma representação em três dimensões, sua extensão seria a equivalente à pele no caso do corpo de um ser humano. Deste modo, no caso de uma bola de couro ou de plástico, analogamente, sua pele será praticamente um sinônimo, neste caso,

de sua extensão. No entanto, o problema não se soluciona aqui, o que se manifesta como extensão de um objeto pode, apenas, ser uma manifestação em condições relativas. Mudando essas condições, então, se trataria de uma extensão diferente; como no caso da cera, cuja extensão segundo Descartes aumentaria no estado líquido.

Neste sentido, a extensão muda, e não é a mesma para a cera em seu estado sólido e líquido. Além do mais, no seu estado líquido apresenta uma extensão mais flexível da que apresentava no estado sólido. “Mas, o que é isto: flexível e mutável?” (DESCARTES, 1999, p. 265). Consideremos que, desde diferentes perspectivas, as coisas podem ser vistas, sobretudo, de modos distintos; assim como que, tanto a imaginação como os sentidos, levam-nos por caminhos não muito seguros. Desta forma, não nos concentraremos no fenômeno que se apresenta para o observador, queremos focar naquilo que se apresenta, para a mente, como coisa que contempla. Por exemplo, na visão do sol, o *eu* aparenta uma posição mais fixa do que a possuída em realidade: o sol parece se mover no céu; por isso, como saber se são as coisas que mudam em nosso horizonte, ou se é o *eu* que, em verdade, não tem estabilidade?

É um modelo similar ao que Platão apresenta como Alegoria da Caverna na República. A partir do qual o *eu* acredita num conjunto de certezas sobre o mundo, que se lhes apresentam no fundo da caverna e, não imagina que as mesmas também podem ser vistas desde outro ponto de vista. Sem pretender nos demorar numa saída sem fim de cavernas contínuas, queremos apenas nos aproximar da pretensa superação de um horizonte, rumo a outro com menos limitações (porém ainda limitado). Sabe-se que o homem na Alegoria de Platão apenas podia enxergar as sombras que são projetadas no fundo. Igualmente a quem contempla as sombras, segundo Descartes, alguém que enxerga uma realidade opaca, poderia se perguntar: “[...] o que avisto desta janela, a não ser chapéus e casacos que podem cobrir figuras ou pessoas fictícias que se movem por meio de molas?” (1999, p. 266). Queremos, com isto, mostrar que o próprio fato de afirmar um conhecimento é, apenas, uma tentativa de esboçar um ponto fixo (que mais tem a ver com o observador que com o observado). Se Heráclito tinha razão sobre o devir do mundo, era necessário um afirmar parmenidiano para fixar um conhecimento (ao menos durante certo período).

2.2.6 – A existência absolutamente certa do *eu*

Descartes diz:

Não me reconheço não apenas com muito mais verdade e certeza, mas também com muito maior distinção e nitidez? Porque, se julgo que a cera é ou existe pelo fato de eu vê-la, sem dúvida resulta muito mais evidentemente que eu mesmo sou, ou que existo pelo fato de vê-la. Porque pode ocorrer que aquilo que eu vejo não seja realmente cera; pode também suceder que eu não possua olhos para ver coisa alguma; mas não pode acontecer, quando vejo ou (coisa que não distingo mais) quando penso ver, que eu, que penso, não seja alguma coisa. (1999, p. 267)

Qual é a diferença que há entre *ver* e *crer ver*? E se as ideias que se tem das coisas são mais reais do que as coisas que possivelmente representam? Porque, para Descartes, na medida em que se percebe o que se vê, entende-se, também, que isso é um pensamento. Lembremos que, para o filósofo, a existência absoluta do *eu* é um fato principalmente da mente (e é o plano mental que tem o privilégio de ser o mais seguro). O *eu* – ou, o que eu creia que isso é – não entra nunca em dúvida. Mesmo que esteja enganado no que vê, no que pensa ver. Mesmo que não haja veículos para trazer informação sobre o exterior. Inclusive, com todas essas informações erradas, o *eu* continuará, neste período histórico, como um conhecimento absoluto. Tornar-se-á, assim, a premissa a partir do qual a ciência partirá em busca de um saber mais duradouro.

Poderão “dizer-me que essas aparências são falsas e que eu durmo” (DESCARTES, 1999, p. 263). E, ainda, dizer que a visão da vigília também é uma visão limitada, um tipo de sonho, e que a cera não existe. Deste modo, a questão de estar acordado, ou não, não seria mais um problema; inclusive, a questão do sonho cederá lugar ao sonhador, ou, observador. Já não perguntaremos se a cera é real ou não, porque inclusive não correspondendo a realidade concreta, mesmo assim o eu, ou a ideia que tenho disso, continuará existindo. Entretanto, em que consiste este tipo de existência? Qual é o modo do *eu* se manifestar como vivente? Ou, como Descartes diria, como autômato, ou seja, quem move a si mesmo. Desta forma, o fato do *eu*, aparentemente, possuir, certa independência, é a particularidade do *eu* que estamos estudando.

Já que não acreditava de maneira alguma que se devesse atribuir à natureza corpórea vantagens como ter o poder de mover-se, de sentir e de pensar; ao contrário, assombrava-me ao ver que tais capacidades se encontravam em certos corpos. (DESCARTES, 1999, p. 260)

Os corpos em si mesmos, como matéria em estado puro (sem espírito), não teriam porque ter autonomia. Não haveria nenhuma razão além de alguma força externa que forneça o necessário para a locomoção por vontade própria. À semelhança de um corpo humano que, com a chegada da morte, não poderá mover-se mais, porque algo *terminou* ou, por outro motivo, já não *está* mais no corpo que antes se movia. Por isso, Descartes se assombra com os autômatos (que aparecem em seu tempo), produto dos avanços dos estudos em mecânica. Com efeito, um corpo qualquer, por si mesmo, não teria nenhum tipo de existência; e o corpo humano, dessa forma, só teria o que se chama de vida, porque é movido por um espírito (uma racionalidade, uma coisa pensante). Isso é a constatação de uma existência que se mostra limitada pelo corpo.

Por consequência, o corpo é dependente do espírito, sem ele não poderia mover-se, nem sentir, nem pensar. Descartes questiona: “Serei de tal maneira dependente do corpo e dos sentidos que não possa existir sem eles?” (DESCARTES, 1999, p. 258). Sobre isto, já foi dito que o *eu* é autossuficiente, poderá existir apenas como pensamento. Mas, por quanto tempo seria? E, também, que significa o tempo? São problemas que não serão respondidos, “Pois é por si tão evidente que sou quem duvida, quem entende e quem deseja que não é preciso acrescentar nada aqui para explica-lo.” (DESCARTES, 1999, p. 263). Até aqui, a existência deste tipo de *eu* é um princípio inabalável para o filósofo. É isto o que se quer apontar, independentemente de como seja a realidade na qual existe o *eu*, é ele quem a *percebe*. Deste modo, uma coisa por si mesma será, apenas, um corpo, um objeto; já uma coisa pensante é uma coisa que não é totalmente coisa²⁸.

2.3 Terceira meditação: A ideia de infinito

2.3.1 O espírito humano como ideia de eu

René Descartes encontra um novo princípio para a Ciência, em busca de uma ideia sólida, confiável. Esta ideia é a certeza da existência do eu como epicentro da

²⁸ Aqui queremos apontar que o *eu*, enquanto pensamento, é um princípio tão fundamental em Descartes que se sobrepõe ao próprio sentimento: em suas palavras “é propriamente aquilo que em mim se chama sentir, e isto, tomado assim precisamente, nada é a não ser pensar.” (1999, p. 263)

percepção humana: eu penso, eu duvido, eu concebo, etc. Segundo as palavras de Descartes, o *eu* é o “sujeito da ação do meu espírito” (1999, p. 272). Assim, agora que é possível saber que o *eu* existe, falta saber se existe algo mais; ou se, então, o eu está no mundo na mais absoluta solidão.

Seguindo o percurso da dúvida, que havia demolido progressivamente todos os antigos conhecimentos, agora, de modo surpreendente, surgia uma certeza: “do fato de eu duvidar, podia deduzir que eu existia” (DESCARTES, 1999, p. 274). A dúvida é a prova, a garantia de uma existência, enquanto coisa que desconfia. Por outro lado, “[...] do fato de ter sido um pouco antes não decorre que eu deva ser agora, exceto se neste momento alguma causa me produza e me crie, por assim dizer, de novo, ou seja, me preserve.” (DESCARTES, 1999, p. 285). Em outras palavras, havia-se chegado à conclusão de que o eu, enquanto pensamento, era uma realidade estável. No entanto, agora, era necessário algo mais; sabia-se que o eu existia, era necessária agora uma razão pela qual deveria continuar existindo.

Desta forma, chegou-se a uma certeza, a que se mostrava como estável devido à natureza clara e distinta de sua percepção. Porém, o que entendemos por natureza? Descartes diz que é uma disposição para não duvidar, uma tendência em acreditar em coisas como sendo fatos indiscutíveis. No entanto, segundo o filósofo, esse caráter confiável “não seria suficiente para me garantir de que é verdadeira se em algum momento pudesse ocorrer que uma coisa que eu concebesse tão clara e distintamente se revelasse falsa.” (DESCARTES, 1999, p. 270). Caso nos ocorresse que aquilo que percebemos como garantido fosse terminar como sendo uma mentira, haveria de se reformular toda esta argumentação, desde a fundamentação de novas bases. Deverá ser visto com o moderno, principalmente a análise da ideia do *eu* como fato mais confiável, ou a existência de, ainda, algo com maior grau de realidade (2.3.3).

Foi considerada a existência do *eu* como verdade clara e evidente; depois, buscou-se saber se ele existe só, ou, se há, também, outras coisas no mundo. Sabe-se que o *eu*, além da ideia de si mesmo, tem ideias de outras coisas. De acordo com Descartes, é fundamental saber, agora, se “as ideias que se encontram em mim são semelhantes ou conformes às coisas que se situam fora de mim” (DESCARTES, 1999, p. 272). Haveria de ocupar-se com o que seria uma coisa, que é captada como ideia complexa, como conjunto de ideias simples, que se apresenta ao juízo do espírito. Mas, para nosso intuito, cabe elucidar, antes, se as ideias que são apresentadas à

mente têm correspondência, ou não, com as coisas que parecem existir na exterioridade.

2.3.2 Da existência relativa das coisas

Têm existência real – concreta, exterior – as ideias que se apresentam ao entendimento? De igual maneira: as ideias que conhecemos em nossa mente, são representações de uma experiência real? Realidade enquanto aparência fática, no sentido de ideias de coisas que conformam nosso entorno, nossa experiência mais cotidiana de mundo. De outra forma, se estas ideias são reais em nossa mente, elas se vinculam (ou representam) as coisas que existem na exterioridade do eu? Tem assim uma origem fora, tem um lastro material? “Porque, se presumimos que há algo na ideia que não se encontra em sua causa, é preciso que ela obtenha esse algo do nada [...]” (DESCARTES, 1999, p. 277). Desta forma, deve haver algum tipo de realidade nas coisas com existência exterior ao *eu*, parecem não ser apenas invenções do eu: o *eu* não projeta as coisas como se fossem um holograma para ser interpretado pelos sentidos.

Por esse motivo:

É coisa evidenciada pela razão que deve existir ao menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto em seu efeito: porque de onde é que o efeito pode tirar sua realidade a não ser de sua causa? E como poderia esta causa lhe comunicar se não a possuísse em si própria? (DESCARTES, 1999, p. 276)

Tal como o aponta o filósofo, a relação sujeito-objeto fundamenta uma existência: uma ideia baseia outra. Mas a primeira, que fundamentaria a segunda, também recebe seu ímpeto de uma força externa a ela própria. Uma outra ideia a produz. Esta ideia base, representa a experiência das coisas a partir do *eu*. Este *eu* configura a leitura da realidade com certa intencionalidade. Por exemplo, na relação sujeito objeto, uma das partes tem primazia sobre a outra? Qual é anterior: a coisa, ou a ideia que o *eu* tem dela? Descartes discute este ponto: sobre se as ideias têm independência das coisas que simbolizam, ou se apenas são projeções do seu lastro material. Ele diz: “sempre me pareceu, até agora, que, quando durmo, elas se formam em mim sem a ajuda dos objetos que representam.” (DESCARTES, 1999, p. 275).

Assim, se bem há uma existência exterior, parece que as ideias não estão presas a elas. “Ao contrário, notei frequentemente, em muitos exemplos, existir uma grande diferença entre o objeto e sua ideia.” (DESCARTES, 1999, p. 275). Ou seja, não é necessário que as ideias que temos do mundo tenham alguma relação com a realidade que as motiva.

Para aprofundar esta questão, a relação entre as coisas e o sujeito da ação do espírito, apresentaremos dois exemplos que Descartes estuda: (2.3.2.1) do sol e (2.3.2.2) da pedra. E, a partir deles, tentaremos mostrar como se dá o acontecimento da percepção.

2.3.2.1 O exemplo do sol

Descartes questiona a verdadeira dimensão do sol, ao desconfiar dos sentidos que apresentam a realidade para a nossa consciência. Heráclito também disse que o sol era menor que o tamanho do seu pé e, possivelmente, tirava a prova – medindo-o ao deitar-se no chão – com o próprio sol no céu. Para o moderno, o sentido da visão mostra um sol relativamente pequeno e, a razão, por outro lado, mediante os estudos de Astronomia como disciplina científica, o descreve muito maior. E, para complicar esta situação: “Com certeza, essas duas ideias que concebo do sol não podem ser ambas semelhantes ao mesmo sol; e a razão me faz acreditar que aquela que procede imediatamente de sua aparência é a que lhe é mais dissímil.” (DESCARTES, 1999, p. 275). A razão pode estar mais perto que a embusteira visão (sobre a realidade da existência de um objeto que existe na exterioridade do eu) e, no entanto, ainda não estaria tratando do mesmo sol. Que, assim, deveria ser diferente da própria ideia que o *eu* tem disso.

Outro modo de aproximar-nos à ideia de sol, através da sensação de calor, será a abordagem a seguir. O calor de qualquer outro objeto, analogamente poderá nos ilustrar o fato de como nos relacionamos com o sol. Assim:

[...] quer eu queira quer não, sinto calor, e por este motivo convenço-me de que este sentimento ou esta ideia de calor é provocada em mim por algo diferente de mim mesmo, isto é, pelo calor do fogo ao lado do qual me encontro. E nada mais razoável do que julgar que essa coisa estranha envia-me e imprime em mim sua semelhança, mais do que qualquer outra coisa. (DESCARTES, 1999, p. 273-274)

O condicionamento da vontade do sujeito a uma realidade exterior impõe sua presença como fato autêntico. A luz e o calor que parecem vir do sol se apresentam como a própria realidade, independentemente do que o eu possa pensar sobre isso. Sendo indiscutível sua existência na exterioridade do *eu*. Um dos atributos do sol, por exemplo, é o calor; “[...] e o calor não pode ser produzido em um objeto que dele é privado anteriormente se não for por uma coisa que seja de uma ordem, de um grau ou de um gênero ao menos tão perfeito quanto o calor” (DESCARTES, 1999, p. 277). Portanto, se frente ao sol se sente calor, faz-se coerente que isso seja um atributo do astro. Cabe agora analisar o que seja o calor, como caminho para descobrir um pouco mais sobre as coisas que existem fora do eu.

Mas, ao nos aprofundar em suas bases, estas se desvanecem e, o avanço neste território é dificultado: “as ideias que tenho do calor e do frio são tão pouco claras e tão pouco distintas que por meio delas não posso discernir se o frio é apenas uma privação do calor ou o calor uma privação do frio [...]” (DESCARTES, 1999, p. 280). A experiência de frio, quando um braço que estava em água quente passa para um recipiente com água morna; é a mesma que a experiência de calor quando outro braço, o qual estava em água fria, passa para um recipiente de água morna. Deste modo, não haveria existência de frio em si mesmo, nem do calor em si mesmo; apenas de sensações produzidas como consequência de uma mudança de contexto, da conjuntura, do ambiente. Então, o calor não seria, essencialmente, um atributo do sol, tratar-se-ia de uma sensação produzida em mim, com relação a um atributo do sol. O calor seria, apenas, um acidente, e não uma realidade concreta. A seguir vejamos se o que se apresenta como substância²⁹ se esvanece também.

2.3.2.2 O exemplo da pedra

Descartes diz:

[...] quando penso que a pedra é uma substância, ou uma coisa que é capaz de existir por si, e em seguida que sou uma substância, apesar de eu conceber de fato que sou uma coisa pensante e não extensa, e que a pedra, ao contrário, é uma coisa extensa e não pensante, e que, portanto, entre

²⁹ Para Descartes uma substância tem maior grau de realidade que um acidente.

essas duas concepções existe uma considerável diferença, elas parecem harmonizar na medida em que representam substâncias.” (1999, p. 280)

As duas naturezas fazem referência ao mesmo elemento. No entanto, algo faz delas radicalmente diferentes. A pedra é uma substância tanto como o *eu*, porém, o *eu* tem algo que o diferencia muito da pedra (uma simples coisa). Isso se deve ao fato de que o *eu* apresenta, ainda, outra dimensão de existência inalcançável para uma coisa não pensante. Por se tratar de uma substância que pensa, que sente, enfim, que tem uma existência humana. A pedra, além de existir na mente enquanto ideia de pedra, também, existe propriamente enquanto substância no mundo; no entanto, não é um autômato, não se move por si mesma, nem pensa, nem sente. Deste modo, a pedra e o *eu* podem fazer parte da mesma matéria que existe desde as origens do universo. Todas as substâncias, como objetos, com um início: as pedras têm existência anterior, sendo parte de outros objetos maiores dos quais se dividiram. Quer dizer que sua matéria já existia antes, não apareceu do nada.

Neste caso, pode ter sido criada de muitas maneiras (ou então estar desde o início errando como poeira cósmica), “[...] a pedra que ainda não foi, não só não pode começar a ser, se não for produzida por uma coisa que possui em si, formalmente ou eminentemente, tudo o que entra na composição da pedra” (DESCARTES, 1999, p. 276-277). Quer dizer que, não tendo surgido a partir do nada, a substância que conforma a materialidade de uma rocha vem ao mundo tomando como base outro ser (que contém em si ao menos os mesmos graus de realidade que contém uma pedra). Em outras palavras, a perfeição que conforma uma coisa não poderia surgir a partir do menos completo, senão de algo que possui em si, como mínimo, os mesmos graus de perfeição.

Ainda mais, “a ideia de calor, ou da pedra, não pode estar em mim se não tiver sido colocada por alguma causa que contenha em si ao menos tanta realidade quanto aquela que concebo no calor ou na pedra.” (DESCARTES, 1999, p. 277). O que se percebe como realidade, seria a projeção na mente de outro evento (que existe por conta própria, simultaneamente ao *eu* cartesiano). Então, a coisa pensante existe, e outras coisas também parecem existir na exterioridade do eu (que, deste modo, não se encontra totalmente só no universo). Se existe realidade fora de si, faltaria ver em que consiste essa exterioridade. Parece ser também que, os graus de existência das

coisas neste mundo são maiores, nunca menores que as ideias que temos, como sua representação em nossa consciência.

2.3.3 Da realidade absoluta: A ideia de Infinito ou de Deus

Para Descartes, “[...] o que contém em si mais realidade não pode ser uma consequência e uma dependência do menos perfeito.” (1999, p. 276). O maior não poderia ter origem no menor; nem poderia estar determinado pelo que não o contém. Uma mostra de essa assimetria, as ideias que se apresentam à mente enquanto representação de coisas que existem na exterioridade do *eu*, são virtuais e não materiais; por outro lado, as coisas que se refletem na mente parecem ter existência independente de mim, se o *eu* não as pensasse elas continuariam existindo. O interessante, no entanto, é que se leva na memória uma espécie de cópia dessa exterioridade: as ideias sobre o que seriam esses objetos. Desta forma, não existe aqui, a possibilidade de que as ideias sejam determinantes no que percebemos como coisa.

E mesmo que possa acontecer que uma ideia origine uma outra ideia, isso não pode estender-se ao infinito, mas é necessário chegar a uma primeira ideia, cuja causa seja como padrão ou original, na qual toda a realidade ou perfeição esteja contida formalmente e a qual só se encontre ou por representação nessas ideias.” (DESCARTES, 1999, p. 278)

Ideias podem se originar de ideias, por exemplo, centauros, unicórnios, sereias e outros seres imaginários. Alguns são produto de somatória ou síntese de outras ideias diferentes entre si. Não precisam existir no mundo para serem reais, enquanto ideias, sua existência é indiscutível. Por isso, ideias podem surgir de ideias, no entanto, em algum momento, têm que se referir a algo mais real do que elas próprias. Uma sequência de ideias não se estende ao infinito, em algum momento será necessário chegar a um primeiro referencial (que então será visto como princípio). Da mesma forma, já que tudo parece estar em movimento, Aristóteles propôs o Motor Imóvel para justificar o movimento de todas as outras coisas. No mesmo sentido, já que inclusive a ideia de *eu*, como ser finito, precisava de um fundamento maior que ela mesma, Descartes chega à ideia de que seria a representação da mais completa perfeição e grau absoluto de realidade: a ideia de Deus.

Pelo nome de Deus entendo uma substancia infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) foram criados e produzidos. (DESCARTES, 1999, p. 281)

A natureza do que seja Deus seria inalcançável para o *eu*, por isso ele apenas pode gerar uma ideia de deus, uma ideia de alguém que não cessa de perceber. As ideias captadas pelo *eu* deveriam estar relacionadas aos atributos que teria Deus, que seria o próprio real. Estes atributos revelariam a existência ilimitada e o caráter da perfeição absoluta da divindade em todos seus aspectos. Já que se trata de uma ideia superlativa, cabe apontar que, mesmo não sendo atingido em seu amago, se consegue vislumbrar apenas a ideia de forças superiores ao próprio *eu*. Descartes diz: [...] é da natureza do infinito que minha natureza, que é finita e limitada, não possa compreendê-lo” (1999, p. 283). Como apreender em sua totalidade o que é imensamente maior que *eu*?

Qual é a segurança que o *eu* tem, então, sobre a leitura que faz do mundo, o que percebe como realidade poderia ser apenas uma projeção de sombras no fundo da caverna? Ou, em outro caso, a realidade poderia ser, de certo modo, uma invenção do eu? Lembremos o que diz Descartes ante possíveis objeções:

E não devo imaginar que não concebo o infinito mediante uma ideia verdadeira, mas apenas pela negação do que é infinito, da mesma maneira que compreendo o repouso e as trevas pela negação do movimento e da luz: porque, ao contrário, vejo claramente que existe mais realidade na substância infinita do que na substância finita e, logo, que, de alguma forma, tenho em mim a noção do infinito anteriormente à do finito, ou seja, de Deus antes que de mim mesmo. (1999, p. 282)

Seria impossível, neste sentido, chegar ao que é infinito a partir do finito. No entanto, é possível aproximar-se do que seja uma ideia de repouso, negando o que seja o movimento (a ideia do que não é fixo). Pode-se dizer, também, que a escuridão é ausência de luz (porém, não é possível dizer que a luz é ausência de escuridão). No caso do Infinito, parece impossível chegar ao que seja isso negando-o. Por isso, a geração de uma ideia é possível, apenas, quando se nega o que faz parte da experiência cotidiana: o finito. O maior não poderia continuar nesta sequência, teria de sair fora do conjunto para existir. Então, o finito tem mais realidade que o infinito? E, se esta ideia de infinito não pode vir apenas da negação da experiência finita do homem, de onde vem? Segundo Descartes, a ideia de infinito está presente, inclusive,

antes da própria ideia de finito. Por consequência, para o filósofo, o homem seria consciente de Deus antes que do próprio eu.

Entretanto, “percebo que meu conhecimento se amplia e se aperfeiçoa pouco a pouco e nada vejo que o possa impedir de se ampliar cada vez mais até o infinito” (DESCARTES, 1999, p. 283). Se o conhecimento do homem não tem limites, como parece ser, estaríamos então frente à experiência de infinito no próprio homem. Desta forma, não seria necessário um ser infinito para doar essa noção a quem carece deste tipo de transcendência. Mesmo que o homem tenha possibilidades infinitas a respeito da potencialidade do seu conhecimento, não sabemos ainda se ele pode se manter por si mesmo, ser a fonte constante de sua própria existência. Sabemos de sua existência no momento presente, mas não temos garantia de sua autossuficiência como ser existente. Enquanto não tivermos garantia sobre isso, a ideia de *eu* será apenas uma promessa. Já a ideia Deus faz referência a um tipo de natureza em que “nada se encontra em potência, mas onde tudo é atualmente e efetivamente.” (DESCARTES, 1999, p. 284). Deus seria plenitude autossuficiente, e, o *eu* um ser dependente.

Já que o *eu* não pode ter por si mesmo a ideia de infinito (como as outras perfeições que são atributo de Deus), nem poderia tê-las em potência, posto que a natureza de Deus exige que seus atributos sejam em ato, nada pareceria impedir que estas perfeições chegassem até o homem por diferentes vias. Entretanto, o próprio Descartes apresenta em sequência uma objeção a todas essas ideias relacionadas ao infinito (como a onisciência, eternidade, entre outras) que poderiam ter vindo ao homem desde diferentes vias.

Porque, ao contrário, a unidade, a simplicidade ou a inseparabilidade de todas as coisas que existem em Deus é uma das principais perfeições que concebo haver nele; e certamente a ideia dessa unidade e reunião de todas as perfeições de Deus não foi posta em mim por nenhuma causa da qual eu não tenha recebido também as ideias de todas as outras perfeições. (1999, p. 287)

Para o filósofo não seria compatível que todas estas ideias de perfeição venham de diferentes direções. Se assim fosse, correr-se-ia o risco de, inclusive, serem contraditórias entre si. Todavia, a ideia de perfeição é coerente e, harmoniza com a ideia de unidade, simplicidade, força e coesão. Por sua qualidade, para Descartes, todos estes atributos deveriam fazer parte e vir de uma mesma fonte. A

diversidade para ele representaria o complexo, o contraditório, o desigual. E faz sentido, quando queremos fortalecer um todo, pensamos na união de suas partes. Deve ser, assim, uma característica comum do infinito, do eterno, do onipresente, do onisciente, ser parte de uma mesma unidade.

Como o calor e a pedra, com maior razão a ideia de infinito deve ter vindo de fora da consciência do *eu* (e deve ser, inclusive, responsável das coisas das quais o *eu* têm ideias). Como seria possível, então, que a ideia de Infinito se encontre em um ser finito como o homem? Como é possível que o maior se encontre no menor? Para Descartes, parece que “[...] a ideia que tenho de um ser mais perfeito que o meu deva obrigatoriamente ter sido posta em mim por um ser que seja de fato mais perfeito.” (1999, p. 284). Em outras palavras, que a ideia de infinito tenha sido posta em mim pelo próprio Infinito. Ou seja, algo como um artífice supremo que deixa indícios, ou põe um selo que deveria denunciar sua autoria; do mesmo modo, Deus, o próprio Infinito, teria colocado em mim sua ideia (de Infinito). Por outro lado, porque a experiência cotidiana se move dentro de um espectro, isso não significa que não exista um além desse horizonte de compreensão. E, mesmo considerando a experiência de finito como sendo a própria natureza do homem, ainda assim, esta experiência de finitude não dá subsídios para que se conclua que não existe infinito.

2.3.4 Ideia paradigmática de princípio

Dentro da história do pensamento ocidental, a ideia de princípio, tal como é formulada por Descartes, se configura como principal influência de todo o pensamento posterior (ao menos até o início da crise deste conceito). Toda a Filosofia moderna tem como momento, longamente esperado, o advento de um novo princípio para a Ciência. Assim, uma vez encontrado este tipo de saber mais confiável, inclusive a Filosofia (menos exata), começa a não ser mais necessária.

Queremos, com isso, assinalar que esta parte do texto pretende, apenas, ilustrar o que seria tipicamente um *princípio*. Mesmo continuando sem ser respondida de forma satisfatória, esta ideia, em Descartes, talvez seja o exemplo mais consagrado do que chegou até nosso tempo.

Com toda sua complexidade de estrutura conceitual, a ideia de princípio tem uma base simples. Frente às posições hegemônicas, das explicações teológicas do mundo, surge em oposição uma ideia, até então, com menor grau de realidade: a ideia de *eu*. Fortalecendo, assim, o conceito de indivíduo, de cidadão, como consequência de um maior foco em si mesmo. A Filosofia ocidental nos legou *o eu sou, eu existo*, como nova certeza, saber que seria, a partir de então, uma plataforma de conhecimento. Uma base para a construção dos sistemas de saber que assumiram o nome de Ciência – um irradiador de certezas, um princípio. Esse é o legado cartesiano, se bem que ele volta atrás a partir da Terceira meditação (por medo ou por conveniência).

E, o caminho da dúvida chega ao seu limite quando a ideia de *eu* aparece no centro do cenário de percepção. Embora questionada hoje, esta ideia de *eu* que aqui revisitamos em Descartes, foi muito importante em seu momento histórico. Com efeito, a ideia de *eu* durante um período histórico é o fundamento conceitual procurado em meio aos escombros, é o princípio a partir do qual se pode recorrer depois da demolição de tudo o que se sabia em seu tempo.

3 – A IDEIA DE OUTRO EM LEVINAS

É necessário que em algum lado se dê uma grande “traição” para que um ser exterior e estranho se entregue a intermediários. (2008, p. 31)

Emmanuel Levinas (1906-1995) viveu intensamente as guerras do século XX acontecidas em Europa. Na segunda grande guerra, inclusive é feito prisioneiro, assim como seus familiares. Presente em primeira fila no dantesco espetáculo que dessangrava a Terra, se perguntou, naturalmente, por que a guerra? O que faz com que um homem queira matar o que reconhece como seu semelhante? Até que ponto, ante isso, é possível chegar ao cinismo? Neste estudo, buscamos mostrar a radicalidade da ideia de alteridade em Levinas. A pergunta pelo *outro*, segundo ele, poderia ser o novo *fundamento* da Filosofia, depois das guerras e, conseqüente, destruição de muito do que se pensava saber sobre a realidade.

Para alcançar este enfoque específico da ideia de *outro*, se bem passaremos por menções textuais da interpretação levinasiana do tema, não vamos desdenhar seu papel enquanto comentador de Descartes. Abordando, indiretamente, a ontologia do moderno – na qual a ideia de infinito é compatível com a natureza de Deus. Dever-se-á dar abertura, na concepção disso, a um pensamento compatível com essa envergadura. Contudo, no pensamento de Levinas, já não será necessária a justificação através da ideia de um deus longínquo. O *outro* por si mesmo tem valor, e se manifesta através daquele que encontro no face a face, assim, o incomensurável *outro* é a revelação do próprio infinito. Essa natureza diferente, que não posso possuir, porque é inalcançável e indeterminável, se mostra para mim no rosto da viúva, do órfão, do estrangeiro, do pobre, enfim, daquele que sofre.

Uma vez identificada a natureza inalcançável do Infinito, com isso, nos aproximaremos, por semelhança, do que seria o Outro, enquanto absolutamente outro. Assim, só tendo uma noção de sua natureza radicalmente estranha, poderemos encarar o que se apresenta como Mesmo. Que representa tudo o que se repete na cotidianidade do conhecido, é o normal (ou como se aceita que deveria ser o mundo). Trata-se do próprio horizonte ontológico do *eu*. O que está fora desse poder é o Outro; cuja natureza estranha pode intimidar, parecer perigosa por ser diferente ou, inclusive, pode surpreender. O que se encontra deste lado, em oposição à natureza radicalmente diversa do desconhecido (o sobrenatural) é o território seguro do *eu* e

suas articulações. O Mesmo é o mundo da experiência cotidiana de eu. Fora dele está o mistério. Mas, por não ter nenhuma ideia sobre isso, o eu não o reconhece e o entende como não existente. Os perigos desse distanciamento devem ser considerados; porque só o diferente nos pode instruir, só ele pode trazer elementos novos para nossa consciência.

Levinas, em uma crítica demolidora, diz que a Filosofia desde suas origens foi principalmente uma ontologia. Uma mostra disso é a filosofia cartesiana e sua ideia de *eu* (que chamamos aqui de novo *princípio* para a Ciência). Segundo este autor, aqui como comentador do próprio Descartes, um pensamento ontológico pode produzir violência. Ao não reconhecer o Outro, por ser diferente, o eu cartesiano não o decodifica enquanto *existente*, e passa por cima dele ao não enxergar sua presença. Uma visão de mundo está necessariamente contida nos pressupostos que a sustentam. Uma forma de produzir conhecimento está atrelada obrigatoriamente a seus pontos de partida.

Assim, frente à atrocidade da guerra, na qual um homem é visto como herói por ter a capacidade de matar outro, Levinas formula o que deveria ser o novo *fundamento* para a Filosofia: a aptidão para o diálogo. Mas, para isso é fundamental reconhecer a existência do que é diferente, do que só se manifesta como um rosto. Desta maneira, o discurso sobre o Outro – não apenas como ideia – deverá estar antes da ideia de *eu*, para haver paz duradoura no mundo. Portanto, a Ética como Filosofia primeira deverá guiar, melhor que pensar, a atitude frente à outrem, frente a sua alteridade – que é próprio Infinito.

3.1 Alteridade absoluta de outrem

Só Outrem escapa à tematização. (LEVINAS, 2008, p. 76)

3.1.1 Ideia cartesiana de Infinito

O infinito não é [...] um objecto imenso, que ultrapassa os horizontes do olhar. (LEVINAS, 2008, p. 50)

O ponto de partida de Levinas para este estudo é a ideia cartesiana de Infinito. Queremos notar, assim, que é com esta ideia que se possibilita a abertura à noção de

alteridade absoluta. Sem a ideia de Infinito de Descartes (como atributo de Deus) isto seria impossível. A ideia de outrem para Levinas, como a própria ideia de infinito, seria para a consciência algo, a rigor, radicalmente distante. Ou seja, que por ser diferente, incompreensível, inatingível para a mente, seria reconhecível como diferente. Desta forma, só há uma ideia que se assemelharia, então, ao radicalmente distinto; e esta seria a ideia de Infinito. Ideia que já não trataria necessariamente de divindade como em Descartes, senão, se referiria à outrem – o *rosto* que se me apresenta demandando minha atenção.

A ideia de infinito que propõe Levinas não é mais apenas uma ideia abstrata. Enquanto ideia se refere ao próprio ser humano que encontro e identifico, como ele diz, no face-a-face. Por isto, não reconhecer a dignidade do dessemelhante (que se apresenta desde sua dimensão de altura) denúncia minha vergonha³⁰, e, ao mesmo tempo, me faz consciente de minha própria existência. Como coisa que se questiona a si mesmo, começo a perceber que existo, como ser separado, porque me espanto (assombro da existência de algo que não sou eu). Uma vez que descubro o Outro, como absolutamente *outro*, passo a me diferenciar e perceber que também sou (separado, de tudo, que antes parecia fazer uma unidade comigo).

Outrem, através de sua *rosto*, é a manifestação do próprio Infinito em meu limitado horizonte de percepção. Para ilustrar como poderia ser uma mudança deste tipo na percepção, um exemplo da época de Homero³¹, onde se deveria receber da melhor maneira aos mendigos, porque poderia se tratar de algum deus que decidiu andar disfarçado. Saindo do anacronismo, a natureza de outrem é tão estranha para mim, é indeterminável no sentido de que não posso limitar o que está por trás do que estou percebendo como mendigo. Posso ter algumas ideias sobre ele, mas são ideias que tem mais a ver comigo – porque são minhas. Outrem, através do seu *rosto*, desta maneira, seria o mais próximo do que posso conhecer do que estamos chamando de Infinito.

Esta aproximação, enquanto ideia do Infinito, se refere a outrem que, através do seu rosto, se me apresenta como totalmente estranho à mim. Ao não poder me

³⁰ "O discurso e o Desejo em que outrem se apresenta como interlocutor, como aquele sobre quem não posso poder, que não posso matar, condiciona a vergonha em que, enquanto eu, não sou espontaneidade inocente, mas usurpador e assassino." (DESCARTES, 1999, p. 73)

³¹ Odisseia

adiantar e desvelá-lo, sem conseguir determiná-lo, apenas distingui-o em sua orla, num vislumbre, como apenas ideia de infinito. Por que não tenho poder sobre ele, reconheço que há um além de minhas forças. Com isto, digamos que há uma separação radical entre o que se apresenta como minha realidade, e o que está fora dessa percepção. O mundo que, se apresenta como horizonte, de certa maneira não deixa de ser meu. Entretanto, simultaneamente, me assinala um universo totalmente alheio, estranho, inacessível; que pode se apresentar ameaçador e, ao mesmo tempo, surpreendente.

Levinas diz: “A noção cartesiana da ideia de Infinito designa uma relação com um ser que conserva a sua exterioridade total em relação àquele que o pensa. [...] contato que não compromete a interioridade daquilo que é tocado.” (2008, p. 37). Assim, o eu pensante se encontra separado de um ser exterior (que é representado pela ideia de Infinito); que, no entanto, mesmo sendo pensado, não é alcançado em seu âmago. Por outro lado, o próprio Infinito, com todo seu poder, não absorve o ser do eu, ser de homem pensante; como, pelo fato de pensar nisso, o eu pensante tampouco perde sua interioridade de ser autônomo. Poderia dizer Descartes, mesmo enganado, alguma coisa é a ideia de *eu*, não perde sua natureza *clara e evidente*. No entanto, a questão do que está fora do alcance do eu pensante, e que se apresenta como ideia de Infinito, continuará sendo um mistério, inacessível e distante (infinito). Pode-se perceber, assim, que se trata de uma relação assimétrica:

A relação com um ser infinitamente distante – isto é, que ultrapassa a sua ideia – é tal que a sua autoridade de ente é já invocada em toda e qualquer questão que possamos levantar sobre o significado do seu ser. Não nos interrogamos sobre ele, interrogamo-lo. (LEVINAS, 2008, p. 34-35)

Tudo o que possa ser pensado sobre o Infinito, enquanto ideia, será, necessariamente, apenas uma aspiração para ir além de si mesmo. Entretanto, o grau de realidade da ideia de infinito, ao ser muito inferior ao que a motiva, nem sequer passa de uma alusão. Para compensar, quando se pensa sobre o que possa ser o infinito, mesmo como quando se pensa uma ideia apenas, sem o procurar diretamente, pode até acontecer sem percebê-lo, estaremos já em contato com ele. Como o Infinito abarca tudo, sem o procurar estaríamos já *dentro* dele. Com efeito, mais do que pensar *dele*, para usar um termo mais adequado, estaríamos pensando *nele*.

Deste modo, para Levinas: “Pensar o infinito, o transcendente, o Estrangeiro, não é pois pensar um objeto. Mas, pensar o que não tem os traços do objeto é na realidade fazer mais ou melhor do que pensar.” (2008, p. 36). Desta forma, este filósofo, está propondo um despertar do sonho ontológico³², sair da mesmice e acordar para o que se manifesta como um vislumbre do Outro. Sair da centralidade absoluta do *eu* e nos voltar para o que não podemos designar, porque é livre (ainda não determinado). Dar ao diferente a possibilidade de se manifestar enquanto ele mesmo, não se adiantar e deixar que mostre sua exuberância ou, então, sua miséria. Ou seja, o que se pode saber de outrem, como da ideia de Infinito, não será alcançado através de uma objetivação, de uma descrição. Para se alcançar, o que estamos chamando de ideia de Infinito ou o que seja isso, deverá se tomar também uma atitude, uma resposta para o que nos desafia (nos espanta e nos surpreende). Assim, fora da mesmidade do eu (desde a ideia de infinito) outrem me interpela, manifestando-se como totalmente estranho à mim. Partindo do absolutamente *outro* que não consigo terminar de interpretar.

Com efeito, “A ideia do infinito não parte, pois, de Mim [...]. Nela o movimento parte do pensado, e não do pensador. É o único conhecimento que apresenta esta inversão – conhecimento sem *a priori*.” (LEVINAS, 2008, p. 50). Se a ideia que tenho do Infinito se restringisse ao meu próprio saber, de certo modo estaria limitada ao que sei de mim mesmo, restrita às minhas categorias, às minhas limitações. Não seria, assim, propriamente, uma ideia infinita. Neste sentido, o conhecimento que possa alcançar sobre o Infinito deverá partir do reconhecimento da negatividade, do saber que não se sabe. Esse *vazio* poderá se manifestar através de um rosto que me impugna. Desta forma, o caminho a seguir não é tentar determiná-lo para ser objetivado, isso ao contrário provocará que seja encoberto³³, tentando ser encaixado em formas que não o comportam.

Poderia se dizer que, o conhecimento das coisas, geralmente parte da experiência que temos com elas. No caso do Infinito, isso não acontece; ao contrário, Levinas, seguindo Descartes, aponta que a ideia que temos do Infinito não corresponde a nenhuma experiência anterior. Parece acontecer com todas as outras coisas que se conhecem no mundo, terem surgido de uma experiência com elas. Já,

³² Dussel sobre o próprio Levinas.

³³ Dussel no “1492-O encobrimento do Outro”

ao se confrontar com o que seja o Infinito, se obtém uma ideia que fica aquém do que seria ele (enquanto propriamente ilimitado). Seu brilho, que não pode ser enxergado diretamente, se mostra nas coisas como uma orla (apenas se referindo ao propriamente indeterminável). Apesar de tudo isso não se trata de algo essencialmente abstrato, porque além de sua ideia, segundo Levinas podemos fazer contato com o Infinito através do rosto de outrem (aquele que perturba minha tranquilidade). Contudo, cabe destacar que o outro, como diz este filósofo, não me olha de baixo senão que me olha desde a dignidade que vem de sua dimensão de altura.

3.1.2 O incomensurável *outro*

O rosto de Outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa [...] *Exprime-se*. O rosto, contra toda a ontologia contemporânea, traz uma noção de verdade que não é o desvendar de um Neutro impessoal, mas uma *expressão*: o ente atravessa todos os invólucros e generalidades do ser, para expor em sua "forma" a totalidade do seu "conteúdo", para eliminar, no fim das contas, a distinção de forma e conteúdo [...] (LEVINAS, 2008, p. 38)

Consideremos uma imagem plástica como algo que se fixa através de formas que se expandem no espaço virtual da mente. No entanto, para Levinas, a recepção do ideia de Outrem na mente extrapola sua representação; suas linhas se desencaixam e não conseguem delimitar uma substância que está para além da forma. Contudo, tradicionalmente são com ideias deste tipo, por exemplo, de *forma* e de *conteúdo*, que se pretende descrever a experiência da realidade (através de um Neutro: em nome de uma razão que, de modo impessoal, fornece um juízo). Uma razão desencarnada que fala de uma *verdade* rígida que, ao ser confrontada com os fatos, não suporta a concretude que vem da alteridade. Cabe a pergunta: o que é que irrompe nas questões que pareciam certas, pressupostos *a priori*, verdades pétreas? Exprimindo-se contra a particularidade formal, aparece como um vislumbre de toda sua grandiosidade. Nesta abordagem, a radicalidade deste conceito de alteridade é tal, indefinível, que deverá apresentar alguns questionamentos aos princípios básicos sobre os quais está fundada a Ciência moderna.

É por este motivo que, em busca de uma leitura mais radical para o conceito de alteridade, Levinas retoma as *Meditações Metafísicas* de Descartes. Neste livro se relata o achado, em plena demolição das estruturas de saber do seu tempo³⁴, de apenas uma certeza que havia se mantido em pé: a ideia de eu. Esta coisa pensante, chamada também de *cogito*, é considerada uma aptidão para emitir juízos; ela se pergunta a si mesma se existe alguma outra coisa no mundo que seja possível conhecer com algum grau de segurança. Porque, segundo Descartes, na segunda meditação, todas as outras substâncias, ou ideias que temos das coisas, poderiam ter sido produzidas pelo próprio eu. Como esta ideia de eu participa, com as coisas, de ao menos o mesmo grau de realidade, então não seria algo fora do seu alcance. Seguindo esta análise, Descartes chega ao problema de ainda não poder explicar assim o problema da ideia de infinito. Algo de natureza infinita não poderia ter sido produzido por uma substância finita (neste caso, o eu pensante). Deste modo, o eu encontra uma realidade maior, à qual não tem acesso total, que em sentido estrito – não compreende. Um ponto de certeza, isolado em seu soliloquio, perceberá que há algo que existe essencialmente fora dele, e sobre o qual apoia sua existência.

Como poderá se perceber, em direção da exterioridade do eu é que estamos entendendo esta ideia de infinito. Para ilustrar isto, Levinas aponta uma separação absoluta que faz inatingível o que realmente seja o Infinito. Sua própria ideia, enquanto tal, apenas assinalaria para algo que vai além da intelecção. É como uma substância que explode qualquer tentativa de moldá-la. Deste modo, as ideias que temos do Infinito, do perfeito, do onisciente e do omnipresente, definitivamente não poderiam vir do eu pensante por seus próprios meios. Se tentasse, inclusive em contraste desses atributos, produziria algo ainda relacionado à própria ideia de eu e, portanto, em função disso. Quer dizer que, a natureza desta produção, a rigor, ainda não seria realmente *outra*.

Com efeito, com Levinas, podemos dizer que:

[...] a negação das imperfeições não basta para conceber essa alteridade. Justamente, a perfeição ultrapassa a concepção, sobrepuja o conceito, designa a distância: a idealização que a torna possível é uma passagem da fronteira, isto é, uma transcendência, passagem ao outro, absolutamente outro. (2008, p. 28)

³⁴ Século XVIII.

A ideia de infinito, ou, em realidade, a ideia que temos de perfeição, fica muito aquém do que seria o realmente perfeito. Da mesma forma, o que entendemos como ideia de Infinito trataria de um distanciamento tal que, o que se sabe de sua verdadeira natureza, chega apenas para o eu pensante mediante uma idealização. Como diz Levinas, sua expressão requer a ultrapassagem de uma fronteira. Alguma coisa exterior atravessa os limites de meu mundo, vem do desconhecido, desta forma, exemplificam uma transcendência. Por outro lado, também uma coisa, do lado daqui, consegue de algum modo tocar o além, que mesmo assim ainda permaneceria envolvido no mistério. Para nos acercar, um pouco mais, a esta ideia “é preciso partir da relação concreta entre um eu e o mundo.” (LEVINAS, 2008, p. 23). Desta forma, como objetivar o que é absolutamente maior? Assim, o que pode saber-se disto não está relacionado com a capacidade de abstração ou sistematização. Se algo pode-se ver do Infinito será apenas um entrever, uma “atividade passiva”. A alteridade, então, será por excelência o altar, o espaço da manifestação do diferente, o indeterminável. Não adiantará investir mais palavras para tentar dizer, então, que o *outro* é absolutamente *outro*. Com efeito, se fosse possível dizer alguma coisa mais sobre isto, já não seria realmente *outro*.

Frente às evidências das limitações do modelo eu-eu, assim, na tentativa de descrição do fenômeno da alteridade – a relação eu-mundo daria uma imagem mais próxima do que seja isso. Ou seja, que não será o mesmo, uma perspectiva do lado do eu, que o indeterminável ponto de vista do lado do mundo; pois, se trataria de outro patamar, de outra dimensão de existência. Em palavras de Levinas: “A reversibilidade de uma relação em que os termos se lêem indiferentemente da esquerda para direita e da direita para a esquerda ligá-los-ia *um ao outro*. Completar-se iam num sistema, visível de fora.” (2008, p. 22). Mesmo que intuitivamente possa entender o *outro* como um tu, influenciado pela ideia que tenho de mim mesmo, não poderá ser levada adiante essa perspectiva porque o Outro, assim, só seria um reflexo. Não haveria nenhuma exterioridade autêntica. Seria possível, também, desde dentro, acreditar estar vivendo uma relação de transcendência; quando em realidade se trataria de um jogo de opostos, só visível numa perspectiva mais ampla. O espaço do *outro* fica longe, além do horizonte ontológico do eu.

Sabendo que, se ingenuamente, considero que tenho alguma ideia sobre o *outro*, isso significaria que já não estou tratando do totalmente *outro*. Só poderia me

aproximar a este conceito, “[...] se não o pensasse previamente, se (me) [...] dirigisse em direção a ele ao acaso, como que para uma alteridade absoluta, não antecipável, tal como se vai ao encontro da morte.” (LEVINAS, 2008, p. 20). Ao me aproximar sem preconceitos, na mais pura espontaneidade, o *outro* poderá se mostrar como realmente *outro*. No entanto, como o eu não o reconhece enquanto diferente, em primeira instância tenta encaixá-lo em suas categorias, e termina encobrendo suas mais profundas particularidades (o que o faz diferente do eu). Como me comunicar com ele, então, se não sei como abordá-lo? Se não sei quem é, se existe realmente, ou se apenas é mais uma ficção do espírito? Seja como for, a dignidade da ideia de infinito cartesiana, como ideia de outro em Levinas, é tal que devemos advertir antes sobre sua natureza indeterminável para não diminuí-lo.

A estranheza desta ideia de alteridade, cria uma abertura para que, o que é *diferente*, se manifeste como revelação. Assim, o que se apresenta como sobrenatural escapa do esperado, do normal, de uma naturalidade. Desta maneira, se o visível é uma metáfora do inteligível, “A invisibilidade não indica uma ausência de relações; implica relações com o que não é dado e do qual não temos ideia.” (LEVINAS, 2008, p. 20). Neste sentido, o visível, o perceptível ou o conhecido, não poderá ser, determinado como o único existente. Com isto, estaremos em frente ao mistério que encaramos para tentar definir o termo: *outro* (que, ao ser definido, já não trataria de si mesmo, não seria outro). Entretanto, isso não esclarece nada sobre a natureza desta palavra (que retrata o que é distante). De algum modo, nossa limitada apreensão do diferente, mesmo como vislumbre, é um fato. Ou seja, segundo Levinas, pode haver coisas que não são captáveis por nós; porém, isso não significa que não se mantenha nenhum tipo de relação com elas.

Se trataria da indigência de um conceito que representa o heterogêneo (cuja realidade inacessível é sua própria essência). Levinas o diz desta forma: “A sua característica formal – ser outro – constitui o seu conteúdo, de modo que o metafísico e o Outro não se *totalizam*; o metafísico está absolutamente separado.” (2008, p. 22). Como a essência de outrem é ser *diferente*, e o inacessível é o próprio tema da metafísica, que trata do que está além do imediato, pode se dizer que ambos são expressões de um espaço com o qual o eu só tem contato através do pensamento. Mas, como assim é possível pensar o diferente? Como veremos mais adiante, o *outro* não é atingido pelas tentativas de dominação do eu, e o infinito se revela na metafísica,

que, como separação absoluta, será o espaço adequado para nos aproximar ao que é *diferente*.

Não se tratando de apenas uma teorização, a ideia de Infinito em Levinas se relaciona à ideia de outrem (que é o próximo que encontro no face-a-face). Levinas o expressa desta maneira, “A análise da ideia de Infinito, à qual só se tem acesso a partir do Eu, culminará com a ultrapassagem do subjetivo.” (LEVINAS, 2008, p. 39). Para aproximar-nos à dimensão metafísica da filosofia deste autor, deverá se abandonar a ideia cartesiana de eu – que foi o ponto de apoio mais seguro que encontrou a Ciência e que a levou ao seu desenvolvimento atual. Qual será o novo eixo sobre o qual, então, se deverá construir o saber? Mais adiante deveremos ver em que consiste o aspecto ético do saber, indispensável para a orientação da Ciência em nosso tempo. Agora, para seguir nossa linha de pensamento, nos aproximando ao conceito radical de alteridade, é necessário delimitar o que seria o mesmo – em função do qual é discernido o que é distinto.

3.2 O mesmo

Com o intuito de apontar uma alteridade absoluta, o espaço do desconhecido, antes devemos delimitar o espaço que o eu já ocupa. Partiremos de uma região, até certo ponto confiável, em busca de um saber; de uma terra firme, que se manifesta como o espaço do Mesmo, como seu lar, o já *conhecido* do mundo. Desta forma, vamos voltar ao *cogito* cartesiano que, como se sabe, é o surgimento de um ponto de vista que se considerou como seguro para a ciência num tempo de mudanças radicais. Desta maneira, a civilização ocidental saí da ideia absoluta de deus, como principal irradiador de certezas, e se dirige para a ideia de *eu*, como novo fundamento, nova base para a construção de ideias sobre o mundo. A partir deste momento, o cogito será a pedra angular sobre o qual se deverá elaborar conhecimentos mais duradouros sobre a realidade.

É verdade que ele marca o início, porque é o despertar de uma experiência que se apodera de sua própria condição. Mas este despertar vem de Outrem. Antes do *cogito*, a existência sonha-se a si própria, como se permanecesse estranha a si. É porque suspeita que sonha que ele se desperta. A dúvida fá-la procurar a certeza. (LEVINAS, 2008, p. 75)

Levinas propõe aqui, outrem, como doador de significação para a existência de, inclusive, o eu (a coisa pensante, que para Descartes havia sido o ponto de

partida, o princípio). Um eu que se faz consciente de si mesmo, e assim estabelece uma noção da realidade mais confiável a partir do qual produzirá conhecimentos mais *seguros*. No entanto, como a ideia de eu não se pode fundar no vácuo, precisa de uma outra base de apoio. Descartes, desta maneira, chega ao conhecimento da ideia de deus através do cogito (tendo a ideia de infinito, como atributo de Deus, maior grau de realidade que a própria ideia de eu). Aqui, Levinas encontra que necessariamente a alteridade, como ideia de outrem, se refere a própria ideia de infinito; pois, sem pensar o infinito, seria impossível pensar o indeterminável, neste caso a natureza de *outro*. É por isso que o outro aqui seria anterior (ao eu), já estava lá quando sonhava o eu que despertava do sono.

3.2.1 O eu e suas articulações

O eu é consciente do que enfoca em seu pensamento, quando percebe que é algo que capta um fenômeno, se encontra a si enquanto coisa que pensa. Por outro lado, a ideia de outrem, como alteridade absoluta, foge de suas tentativas de alcançá-la. Metaforicamente, podemos dizer que, antes da chegada do cogito, não havia um personagem no centro do cenário. Poderia ter havido uma espécie de protagonismo geral dentro da historiografia (como consciência que se faz consciente de si mesma), como a ideia de um deus arquiteto, narrador ou, inclusive, como observador, como presença. Por este motivo, quando se encontra, em meio à implosão do edifício dos conhecimentos, “A evidência do *cogito* – em que conhecimento e conhecido coincidem” (LEVINAS, 2008, p. 75), se conclui que é um acontecimento indiscutível, um prodígio, um fato. Se dá, desta maneira, o aparecimento de um eu vigoroso que é a primeira certeza cartesiana. No entanto, se este conhecimento fosse também uma ilusão, não haveria condições para fundar nenhum saber. Em resposta a isto, Descartes diz que é porque posso duvidar que alcanço uma existência mais verdadeira (porque percebo que sou ingênuo, posso começar a deixar de sê-lo, ao menos gradativamente).

Levinas o expressa desta maneira: “A dúvida a respeito dos objetos implica a evidência do próprio exercício da dúvida. Negar esse exercício seria afirmar ainda tal exercício.” (2008, p. 83). Isto significa que a chamada auto-evidência poderá ser tomada como princípio – inicialmente indiscutível. No mesmo sentido, se a dúvida nos

leva a quem duvida, não poderemos mais desconfiar de sua existência, minimamente, ao menos enquanto durar como pensamento que duvida. Queremos apontar desta forma que, no conhecimento, mesmo no saber que não se sabe, há ainda um continuar característico de toda existência enquanto tal. Assim, se a existência do *outro* é mais originária que a existência do eu, é o permanecer desse conhecimento que permitiria a asseveração de seu valor como real. O cogito se funda, desta maneira, sobre a autoconsciência do existir de si próprio, porque a consegue renovar constantemente. Portanto, se o eu se reconhece sendo ele mesmo, como acontecimento contínuo, realidade factual desde sua própria experiência; no entanto, apenas desde seu ponto de vista.

Ser eu é, para além de toda a individualização que se pode ter de um sistema de referências, possuir a identidade como conteúdo. O eu não é um ser que se mantém o mesmo, mas o ser cujo existir consiste em identificar-se, em reencontrar a sua identidade através de tudo o que lhe acontece. É a identidade por excelência, a obra original da identificação. (LEVINAS, 2008, p. 22)

Depois de ter demolido praticamente todo o edifício do conhecimento, sem deixar em pé praticamente nenhum princípio possível, Descartes afirma uma ideia de eu como ponto de apoio seguro para a conhecimento. Trata-se assim de um tipo de consciência que sabe de si mesma, porque se reconhece, se distingue do restante das coisas – se separa como sendo ele próprio. Assim, o eu, ao se identificar com o que lhe acontece como habitual, o toma para si (inclusive poderá negar sua própria realidade, mas isso se tornaria também sua cotidianidade, e deste modo, o mundo de sua identificação). No mesmo sentido, Heráclito tem razão quando diz que tudo é devir; no entanto, ao igual que a continuidade da mudança, ainda há algo que permanece, Levinas o diz desta forma: “O eu é idêntico mesmo nas suas alterações: representa-as e pensa-as para si.” (2008, p. 23). Com efeito, é possível dizer que tudo está em movimento; porém, a representação de existência do eu enquanto pensamento, de certo modo, é algo que mostra como inabalável no espaço virtual da mente.

Quando se permanece em um lugar, pode acontecer de tomá-lo como próprio e assumi-lo como seu descanso; por isso Levinas diz que “Habitar é a própria maneira de *se manter*” (2008, p. 24). Então, o que se sabe até aqui sobre o *cogito*? Parece ser uma coisa com constância suficiente como para permitir o estabelecimento de alguma ideia sobre algo. É a partir de sua tenacidade, enquanto continuidade, que se

estabelece a confiança suficiente para estabelecer um canal que permita que uma informação seja transmitida. Desta forma, uma ponte são dois pontos firmes, porém desconexos, que precisam coincidir. Para unir dois pontos de uma separação, até então insuperável, será necessária a energia para *manter* a sustentação contínua de alguma noção sobre o que precise ser transmitido.

Com efeito, tudo começa com uma certeza; um ponto pacífico, onde não há mais conflitos, onde há estabilidade (ao menos inicialmente). Desta maneira, poderá se dizer metaforicamente que o eu tem um *lar*, um território conhecido, um espaço seguro, de onde, em *princípio*, ninguém poderá tira-lo porque é sua casa. Levinas diz: “O “em sua casa” não é um continente, mas um lugar onde *eu posso*, onde, dependente de uma realidade outra, sou, apesar dessa dependência ou graças a ela, livre.” (2008, p. 24). Este filósofo, aqui, diferencia radicalmente o ser conteúdo do ter poder. Isto porque só “em sua casa” o eu pensante poderia se manifestar *livre*, à vontade. Sua casa é o território, no entanto, do qual ainda se encontra separado. Se de certa forma, o cogito tem poder “em sua casa”, por outro lado, sua casa contínua estando além dele. Essa separação, essa inexatidão entre o eu e sua realidade garantem certa autonomia, que é o ínfimo espaço de liberdade de que o eu poderá fruir.

Para este eu, suas mãos, suas ideias, são prolongações, sem questionamentos são instrumentos do seu poder. Desta maneira, se bem o eu se manifesta como receptor de sensibilidade, também é colonizador dos elementos que se apresentam para sua percepção. Assim, o eu, em seu avanço sobre o mundo, tenta fazer suas as coisas, torná-las totalmente *conhecidas*; inclusive os outros eus, as pessoas do seu convívio. O eu conformará como seu o espaço já experimentado e por isso relativamente *seguro* (é o plano do seu cotidiano se mostra como sendo *sempre* o mesmo). Poderá se surpreender com a alteridade que se manifestará de modo inesperado; mas, de forma geral, encontrará as respostas esperadas nas coisas (graças à técnica). Proporemos com Levinas, a abordagem dos níveis de realidade que o eu apresenta:

Os “momentos” dessa identificação – o corpo, a casa, o trabalho, a posse, a economia – não devem figurar como dados empíricos e contingentes, chapeados sobre uma ossatura formal do Mesmo; são as articulações dessa estrutura. (2008, p. 24)

Ou seja, não se trata de um eu inteiriço, trata-se da articulação de seu poder sobre o mundo. No mesmo sentido, a casa não é qualquer casa, é minha casa; de igual maneira, este meu corpo pode ser minha casa. Todo o cotidiano é uma prolongação do meu eu. É o que Levinas chama do Mesmo. Acontece com o trabalho e com todas as demais relações que se realizam entre o eu e o *outro*. Tudo o que for possível perceber através do eu, tem uma marca do mesmo eu que o capta; de certa forma, trata-se da realidade que se integra ao seu horizonte como fenômeno. Este espaço é um horizonte de poder, onde o eu é *livre* para exercer essa liberdade. Levinas diz: “A possibilidade de possuir, isto é, de suspender a própria alteridade daquilo que só é outro à primeira vista e outro em relação a mim – é maneira do Mesmo.” (2008, p. 24). O *diferente* inicialmente se apresenta como inacessível, depois aparentemente é dominado e expropriado do que lhe faz *outro*, perde sua ipseidade – que para nós se apresenta como alteridade. É fundamental reconhecer aqui as tentativas de avanço do cogito sobre o espaço da alteridade; estas são projeções que, para este estudo, se manifestam como o Mesmo.

Embora estarmos tratando de uma ideia de eu que não coincide, a rigor, com o Mesmo; frente ao que é realmente diferente, a leitura que o eu faz disso, tem mais a ver com o *eu* que o capta, que com a própria essência heterogênea do diverso. Desta forma, Levinas o manifesta: “o Eu é o Mesmo perante a alteridade, confunde-se *consigo*, incapaz de apostasia em relação a esse “si” surpreendente.” (2008, p. 23). Como duvidar, desta primeira certeza, que se mostra como a mais evidente? Como duvidar então, se o que se apresenta para mim como mundo leva sua marca? Uma ideia de eu em caráter de princípio, a partir do qual é possível experienciar a realidade. Indo em sentido contrário ao que se mostra como realidade concreta, queremos mostrar que isso nem sempre foi assim; mesmo que a ideia de eu apareça tão sólida, tem uma origem histórica.

Por isso, Levinas busca a origem de seu conceito de alteridade em Descartes. Para se opor a ele, o contemporâneo descreveria nele a tendência que pretende ver em toda a tradição filosófica (a concentração na ontologia como fundamento de sua pesquisa). Se isto for assim, deve estudar-se o fundamento dessa orientação, (pesquisar sobre os pressupostos que estruturam a dimensão autocentrada da experiência do existir).

3.2.2 Filosofia ontológica de Ocidente

Analisando a partir da crítica à Ontologia da Ética levinasiana, Enrique Dussel diz que para o heleno o mundo grego é o ser; portanto o bárbaro passa assim a não-ser, porque está fora do horizonte ontológico que conhece o cidadão grego desde sua infância. Uma prova disso são as expressões de Aristoteles sobre este ponto, para ele “ser” seria ser homem, cidadão, ateniense. Não-ser seria ser mulher, escravo ou estrangeiro³⁵.

No mesmo sentido, na tradição da Filosofia ocidental a questão do “ser” vem, para este estudo, desde Heráclito e Parmênides. A posição do natural de *Éfeso*, de que tudo flui, que tudo é movimento; em aparente oposição com a ideia de fixidez, de concretude absoluta da posição do de Eléia. Mesmo que depois seja possível dizer que o único permanente é o movimento, é Heráclito quem se aproxima de Parmênides – este último não cede posições em nenhum momento. Mais que físicos, a estes pensadores pré-socráticos, primeiros desbravadores da Lógica em Ocidente, se deve o problema da exatidão da verdade, ou a fluidez da experiência do real.

Frente a aparente solidez do saber tradicional, (que seria decorrência da hegemonia do Mesmo nas ciências e, inclusive, na Filosofia), Levinas dirige uma crítica demolidora a essa tradição do pensamento ocidental. Que, segundo o autor, pelo autorreferenciamento em sua própria tradição, produz uma reflexão do ser em si mesmo, e desta maneira produz um pensamento egocêntrico. Este acontecimento, desde a perspectiva do eu, deveria ser mais importante que a ideia de Outro, um ente qualquer que não diz nada para mim; desta maneira, por consequência da invisibilidade do Outro, um pensamento de caráter ontológico poderia desembocar em ditadura. Muitas vezes, no desenvolvimento de um saber, as consequências que a imposição de sua fatualidade gera, inclusive sem o intencionar, violência contra o que não faz parte desse sistema: o exterior não compreendido, não percebido enquanto *outro*.

Em palavras de Levinas, “A filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser.” (2008, p. 30). A Ontologia, o estudo do ser, ao se tratar de uma pesquisa sobre o que é, inicialmente não tem interesse pelo *outro*.

³⁵ Política, Aristóteles, 1985, I-5

O ser, de alguma maneira autossuficiente, se identifica com o que se mostra para ele como mundo (que seria apenas seu próprio horizonte de intelecção). O que não é reconhecido, portanto, será chamado de não-ser. Enquanto o não-ser seria algo relacionado ao território do vácuo, do perigo, da escuridão que precisa ser iluminada, que precisa ser aberta como clareira no caos da floresta. Por isso, para tentar acessar e desvendar um mistério, a Ciência acode em busca de exatidão a um terceiro termo, que deveria ser imparcial; mas desta maneira, ao classificar, não o compreende e termina perdendo o próprio *outro*, em sua própria essência. Ficando apenas com a leitura que, se bem ele projeta, é o eu quem capta; tendo assim uma noção ao menos provisória do que seria isso: o diferente.

É possível ter alguma ideia sobre o *outro*? A pertinência da ideia sobre o *outro*, a alteridade, existe em medida que seja a questão de nossa discussão. Desde o momento que esta ideia faz parte da angústia que gera uma reflexão, de certa forma, podemos dizer que existe uma exterioridade que gera tensão na percepção da realidade cotidiana. A questão seria, então, perceber, a partir de que ponto, esta ideia de outro se expressa como realidade concreta. Mas, como a ideia de eu, parece ser que a ideia de *outro* também parece se desvanecer quando é pesquisada até suas últimas consequências. Entretanto, ao contrário, segundo Levinas o princípio sólido sobre o qual se apoiou, toda a história do pensamento em ocidente, foi a ideia de eu – que não é apenas cartesiana. Isso explica porque Sócrates, através da maiêutica, fazia lembrar coisas que alguém já sabia por si mesmo. Assim, é fácil compreender porque para Protágoras “o homem é a medida de todas as coisas”. Esta ideia, seria explicitada na modernidade como ideia de eu, autorreferência de si mesmo, como caminho mental a partir do qual se interpretaria o mundo. Por outro lado, rigorosamente talvez seja impossível sair de si, nem sequer através do conhecimento. Em decorrência disso, ao longo da história do pensamento, a ideia de eu se consagrou, de modo unidimensional, ao desenvolvimento de teorias, tematizações, afirmações que tinham ele mesmo como ponto de partida. Parece muito difícil, portanto, não partir da ideia de eu para o desenvolvimento de noções mais próximas sobre o que, inclusive, seja a alteridade: o diferente, o próprio *outro*. Nesse sentido, Levinas diz:

A tematização e a conceptualização, aliás inseparáveis, não são paz com o Outro, mas supressão ou posse do Outro. A posse afirma de facto o Outro,

mas no seio de uma negação de sua independência. “Eu penso” redonda em “eu posso” [...] (2008, p. 33)

A questão a ser discernida nesta parte do estudo, trata da originariedade do “eu posso” frente ao “eu penso”. No entanto, não vamos nos aprofundar nesta pesquisa, o que queremos apontar, desta maneira, é a tematização, através do “eu penso”, enquanto ideia que tenho das coisas – como forma de poder sobre o *outro*. Uma ideia basal, um princípio como a ideia de eu, projeta sua marca sobre a percepção da realidade que aglutina. Para contrastar os diferentes tipos de eixos conceituais, ou estruturas de pensamento, diríamos que o princípio teórico que deu base às organizações sociais na Idade Média foi a ideia de deus (portanto, as organizações políticas seguiram um formato monárquico, devido ao princípio que fundamentou esse tipo de autoridade). É pelo mesmo motivo, o estado é a organização social por excelência, principalmente a partir da modernidade, de um estado supostamente de *iguais*, de sujeitos. Por decorrência, o eu se projeta no estado, e assume que sua vontade *democrática* é a de todos. O problema é que este estado, encarnado também como um eu, mesmo reconhecendo teoricamente a dignidade dos outros eus, os oprime, porque ainda, desde sua perspectiva, são outros. Desta forma, o estudo do ser, a Ontologia, que para Levinas é uma filosofia do eu, se trataria de uma filosofia do poder

Autossuficiente como pretende ser, este tipo de pensamento, sugere “Nada receber ou ser livre.” (LEVINAS, 2008, p. 30). Ao considerar não dever nada para ninguém se encerra em si mesmo, totalizando-se, confundindo sua percepção das coisas com as coisas mesmas. Seu discurso, portanto, só *poderia* ser indiscutível. Levinas explica desta maneira:

Para a tradição filosófica, os conflitos entre o Mesmo e o Outro resolvem-se pela teoria em que o Outro se reduz ao Mesmo ou, concretamente, pela comunidade de Estado em que sob poder anônimo, ainda que inteligível, o Eu reencontra a guerra na opressão tirânica que sofre da parte da totalidade.” (LEVINAS, 2008, p. 34)

A inteligibilidade da racionalidade do Mesmo se impõe como discurso dotado do prestígio do poder. Mas é um poder anônimo, aparentemente impessoal, porque passa por cima de quem é diferente ao não conseguir reconhecê-lo. O poder do Estado, desta forma, radica em uma projeção de um eu inominado, ou denominado: democracia, a vontade do povo que, assim, seria um eu. Os próprios países, as instituições em geral, são também tipos de sujeito, com os quais se identificará o eu

em busca de um fundamento para seu viver. Por consequência, qualquer conflito entre o Mesmo e o Outro não será mais conflito, uma vez que outrem deverá passar por uma “*pasteurização*” que o harmonizará ao formato conveniente para a racionalidade vigente. As prioridades do estado, como sujeito que não é coletivo (apenas uma representação da coletividade), podem ir contra sujeitos reais vítimas de um poder predador. Desta forma: “O *ser do ente*, a ontologia antes da metafísica - é a liberdade (mesmo que fosse a da teoria) antes da justiça. É um movimento dentro do Mesmo antes da obrigação em relação ao Outro.” (LEVINAS, 2008, p. 34). Inclusive a ideia de justiça pode ser um movimento dentro do Mesmo, por isso se costuma falar de equidade. A tendência da reflexão moderna é praticamente indiscutível, se trata do eu, definitivamente, antes que o Outro.

Por isso, não teria mais sentido discutir justiça: Justiça para quem? Porque, como o *outro* enquanto outro não é perceptível no horizonte de percepção do eu, inicialmente não há condições de captar o diferente; portanto, também não haverá restrições para que o eu chama de liberdade. Desta forma, a metafísica para a ontologia será o próprio nada, pois o eu, cheio do seu próprio ser, não terá espaço para conceber o que lhe é diverso. Cabe destacar que, inclusive, o tema de liberdade começa na negatividade: a ausência de limites. Assim, a responsabilidade para com *outrem* não é só justiça, é também limitação da liberdade do ser impessoal. Portanto, poderá existir dentro do Mesmo uma noção de justiça centrada no eu, que no entanto será simultaneamente injustiça para com o Outro? A pergunta é de Levinas, “como é que o Mesmo, produzindo-se como egoísmo, pode entrar em relação com um Outro sem desde logo o privar de sua alteridade?” (2008, p. 25). Como tirar o eu de sua mesmice? Como fazer que sequer suspeite da existência de algo para além de si mesmo? Faz falta um outro despertar, neste caso, não seria só o despertar de um “sonho dogmático” senão também de um “sonho ontológico”.

Como se viu antes, segundo Levinas, a filosofia ocidental fundamentou um “Imperialismo ontológico” (2008, p. 31). Formulou uma verdade, algo que deveria se impor pela *força* da razão. O modelo *episteme-doxa* reflete bem a dicotomia central desta parte do estudo: eu-outro. Em seu intento ditatorial, parte do eu a posse de uma *episteme*; por decorrência, restava para o *outro* a *doxa*. Podendo chegar inclusive a justificar uma injustiça em nome de uma liberdade, como hipotético valor maior:

O imperialismo do Mesmo é toda a essência da liberdade. O “para si”, como modo de existência, indica uma ligação a si tão radical como uma vontade natural de viver. Mas se a liberdade me situa descaradamente em face do não-eu, em mim e fora de mim, se consiste em o possuir, perante Outrem recua. (LEVINAS, 2008, p. 76-77)

A liberdade consiste em não ter fronteiras, em seguir avançando em um plano qualquer da existência. Mas, para isso, é necessário que exista um espaço exterior sobre o qual avançar. A exterioridade do outro, se bem sempre ameaçada, continua inatingível. O eu só pode avançar sobre o *outro* porque o percebe como espaço vazio, escuridão que precisa ser iluminada. Não resistência. No entanto,

A relação com Outrem não se transmuda, como o conhecimento, em fruição e posse, em liberdade. Outrem impõe-se como uma exigência que domina essa liberdade e, portanto, como mais original do que tudo o que se passa em mim. Outrem, cuja presença excepcional se inscreve na impossibilidade ética em que estou de o matar, indica o fim dos poderes. Se já não posso ter poder sobre ele é porque ele ultrapassa absolutamente toda a *ideia* que dele posso ter. (LEVINAS, 2008, p. 77)

A vontade de viver se realiza como liberdade segundo o autor. Essa vontade visceral de respirar, de perceber, tem de ser livre, não pode ser bloqueada sem coincidir com a morte. Assim, como a liberdade de ir e vir, não pode ser restringida sem a perda de ao menos um aspecto da vida. Em sentido oposto, o Mesmo se manifestaria como o exercer de uma força, desde um ponto exterior, em direção à interioridade do sujeito. A aventura perceptiva do eu encontra seus limites em um espaço anterior a ele próprio, mais originário. O eu tem um movimento que tende a tornar “suas” as coisas, objetivando-as pretende conhece-las, possui-las; no entanto, sempre resta um aspecto que se escapa, que ainda é parte de eu, e já não é mais o *outro*,

E aqui acontece um descobrimento possivelmente de tanta importância quanto a que alcançou o eu cartesiano; só que, desta vez, desde esta perspectiva, a ideia de *outro* seria ainda mais original que a própria noção mental de eu. Levinas vai ao extremo, partindo de Descartes, e aponta para um novo *fundamento para* a Filosofia: o outro antes de mim. O *outro*, como novo valor absoluto, mostra aspectos interessantes para a especulação, inclusive da Ciência. Se é questionável sua factibilidade, apenas queremos nos aproximar de como, no plano do pensamento, seria o mundo com esse novo embasamento. Uma realidade na qual o irradiador de certezas já não seja a ideia de deus, nem do eu; senão, desta vez, seja a da ideia absoluta de *outro*.

Seria desejável que o eu, frente a outrem, encontra-se o limite radical de não poder matá-lo. Encontre um além que não pudesse penetrar. Entretanto, frente à ideia de *outro*, o eu que, inclusive em defesa de sua própria vida, tem de tirar a vida de outro ente para se salvar. Levinas diz: “não mataras”. Porque independentemente do *outro* se manifestar em um rosto como inalcançável, isso não significa que deva ser deixado de lado por diferente. Tem de ser acolhido, tem de se fazer tudo para que o Outro viva³⁶. Assim, o mandamento de *não mataras* será a mostra de um limite atingido. Com efeito, para além disso, a morte, está a própria alteridade, o além, o que não se conhece. Alguém poderá matar um animal, que uns podem ter inclusive como coisa, em nome do alimento de si mesmo. Mas matar com o mesmo propósito outrem, que alguns considera mais que coisa³⁷ (um ser humano também é uma ideia) é chamado de canibalismo. Matar um animal de estimação pode mostrar os limites dessa identificação. Por outro lado, o que faz com que seja de estimação ou não? E até que ponto é viável conceder a dignidade para outrem? Já matar-se a si mesmo nos poria frente ao próprio diferente, o território desconhecido da alteridade absoluta. Desta maneira, os próprios limites da razão do Mesmo se apresentam nesta reflexão, podem assemelhar até os passos de quem pisa o sólido, no entanto, os perpassa o mistério.

Mas, esse mistério, neste caso, está relacionado à natureza distinta do *outro* em relação a tudo que um eu haja conhecido. Por isso, o respeito é fundamento da própria Ética. Só o *outro* pode surpreender. O outro é o que está além da percepção do eu. Como para chegar até aqui, o ponto de partida foi essa ideia, podemos dizer com Levinas que “A ontologia supõe a metafísica.” (2008, p. 35). Ou seja, conhecendo o espaço próprio do eu, que se projeta no ser, encontrando seus limites; poderá reconhecer-se que há um além do próprio horizonte. Desta forma, o estudo do ser do eu poderia ser a ciência inicial, mesmo quando o Outro primordial tenha sido quem forneceu sentido à esse proto-eu – que até esse momento podia não ter noção alguma de si. Esta análise evidencia o extravasamento da ideia de ontologia, o que nos leva a pensar na possibilidade de uma metafísica. Porque se outrem é radicalmente *outro*, tratar com ele seria propriamente uma transcendência. Assim, a Ética estaria dando, com seu conteúdo humano, significado à própria Metafísica.

³⁶ Expressão usada pelo professor Cintra em sala de aula.

³⁷ Uma coisa pensante diria Descartes.

3.3 A Ética como filosofia primeira

Levinas denuncia que a Filosofia, desde seus primórdios na antiga Grécia, foi uma ontologia (um estudo do ser em sentido geral); já, desde sua ascensão na modernidade, as outras ciências teriam áreas mais particulares de atuação. Parece que é o que acontece com Aristóteles quando usa o termo *filosofia primeira* para se referir à Ontologia, até Descartes que titula um livro de *Meditations de la Philosophie Premiere* (para encontrar um novo fundamento para o conhecimento). Uma Filosofia do eu, baseada em um conceito de positividade, como projeção da ideia de ser em si mesmo. Desta maneira, para este estudo, Levinas propõe um novo ponto de partida (inclusive que tem relação com sua experiência de guerra), uma nova base para a construção da Filosofia: a ideia do *outro*.

Porque se a Ontologia supõe algo mais do que o ser, estaria garantindo um além do ser, uma noção metafísica da realidade; então, resta perguntar, se esse transbordamento significa alguma coisa. Levinas afirma que “A metafísica não coincide com a negatividade.” (2008, p. 28). Se a Metafísica se manifesta como Ética, nunca mais será possível dizer que é uma abstração vazia, inclusive deverá ser referencial de ação política, já que eu conteúdo são seres humanos. Porque acontece como relação real intersubjetiva, e precisaria ser considerada enquanto relação com o *diverso*. Desta maneira, a ideia da relação com o outro, não trataria do vazio de uma superficialidade, ao contrário abriria o horizonte para o novo. Com efeito, mesmo inacessível para mim, o *outro* é positividade de uma existência para além das minhas categorias (que pretendem apreendê-lo). Assim, Levinas, em direção oposta à toda a tradição do pensamento ocidental, indica já não a Ontologia como filosofia primeira, senão a Ética – como sendo a verdadeira Metafísica:

Afirmar a prioridade do *ser* em relação ao *ente* é já pronunciar-se sobre a essência da filosofia, subordinar a relação com *alguém* que é um ente (a relação ética) a uma relação com o *ser do ente* que, impessoal como é [...] subordina a justiça à liberdade. (2008, p. 32)

Desta forma, a tradição filosófica de Ocidente pretende se focar no Ser e não no ente (que aqui se referiria a um ser qualquer). O Ser seria o universal, e, o ente apenas o contingente; o ser seria o Um e o ente representaria, desta forma, a diversidade. Assim, o estudo do ser impessoal, que atua como observador, como contexto, nada tem a ver com o *outro* e sua dor. Ao longo da história do pensamento,

segundo Levinas, se deu mais importância ao ser como principal pressuposto. Aqui, como aproximação ao conceito de alteridade radical, ele propõe o *outro* como principal informação, inclusive, da Ciência. Ou seja, o fundamento do pensamento não deveria estar apenas na ideia de eu, que se projeta na ideia de ser; mas, na ideia de *outro* e seu mistério. Principalmente, mas não apenas, de outro ser humano (aquele que limita minha liberdade); cuja face apela para mim, e que pode se apresentar como indigente ou como aquele padece.

Estaríamos, segundo Levinas, frente ao “estabelecimento do primado da ética, isto é, da relação de homem a homem – significação, ensino e justiça –, primado de uma estrutura irreduzível na qual se apoiam todas as outras [...]” (2008, p. 68). Seguindo esta proposta, quando se formula um princípio, as outras ideias se configuram ao redor ao aceitá-lo como força aglutinadora – como irradiador de certezas. Desta maneira, as ideias que se referem ou se sustentam num ponto de apoio, levam um sinal – uma influência essencial do que lhes deu partida. Por exemplo, num pensamento ontológico, a afirmação do ser como base deste pensamento, faria das ideias posteriores necessariamente subordinadas a esta primeira noção. Da mesma forma, partindo da ideia monoteísta de deus, poderemos desembocar em uma justificação da monarquia³⁸. Nesta estrutura, caberia ao mais *virtuoso* (em termos religiosos ou não) estar adiante e apontar para os outros o sentido a seguir.

Lembremos que quando Descartes encontra a ideia de eu, também encontra um princípio que serve de ponto de apoio seguro para a construção de um conhecimento duradouro. É a partir do cogito cartesiano que se faz possível pensar uma racionalidade cujo modelo é a Matemática, num intuito de objetivação extrema. Será possível, assim, aproximar-se do *outro* com dados concretos (ainda mais, numéricos)? A alteridade poderia ser alcançada realmente? Em contraposição a isso, Levinas diz:

[...] nosso proposito consiste em contestar a inextirpável convicção de toda a filosofia de que o conhecimento objetivo é a última relação de transcendência, de que Outrem – mesmo que diferente das coisas – deve ser objetivamente conhecido [...]. (2008, p. 79)

³⁸ E para aceitar a ideia de deus, antes deveremos ter aceitado a possibilidade de uma força maior, ou seja, a noção de hierarquia como pressuposto

A própria ideia de objetividade pode ser questionada como sendo também uma abstração, nada de concreto, apenas *metafísica*. Assim, a crítica à filosofia ocidental radica em que quando ela não alcança questões abstrusas como, por exemplo, a ideia de infinito; as subestima. Se houver, de alguma forma, questões que nem sequer podem ser formuladas, como a ideia de alteridade radical, se estará apontando um limite para o saber do eu enquanto pensamento. Não será possível, então, acolher o *outro* enquanto *outro*? A proposta de Levinas consiste precisamente em que o *outro* não pode ser objetivamente conhecido (sem deixar de ser *outro*). Em outras palavras, a alteridade radical que encontro no *rosto* de alguém, me remonta para algo maior; por isso, não posso objetivá-lo sem diminuí-lo.

É importante ressaltar que não estamos falando de fronteiras para a razão, além das quais seria território selvagem de irracionalidade absoluta. Notemos que não se trata de falta de método nem falta de capacidade do eu – o Outro é realmente diverso e essa é sua mais autêntica natureza. É seu modo de se manifestar, enquanto outro; não se trata de esquivas para as tentativas de razão que pretende determiná-lo, é simplesmente uma distância indeterminável. Coisa que faz com que o Outro, o diferente, seja considerado desde um ponto de vista insólito por Levinas, desde uma razão particular.

3.3.1 A essência da razão

Sem pretender nos aprofundar neste extraordinário problema, do que seja o que estamos chamando de razão, queremos assinalar que em ocasiões trata-se de uma justificativa articulada para a explicação do porquê de uma coisa ser de certa forma. Se bem a razão instrumental moderna mostra sem remorso sua eficiência, por exemplo, em guerras de todos os tipos; para Levinas, “A essência da razão não consiste em assegurar ao homem um fundamento e poderes, mas em pô-lo em questão e em convidá-lo à justiça. (2008, p. 78). O exercício da razão não seria, assim, a efetivação de um poder, mas ao contrário, a contensão da violência em favor do mais vulnerável, o autenticamente *outro*. Com este retorno à Ética, não apenas reflexiva senão também prática, Levinas está lançando um demolidor desafio para a filosofia de nosso tempo.

Advirtamos que, com a ascensão da Ciência, a Filosofia perde o lugar privilegiado que tinha no panorama do saber. Mas, não devemos esquecer que a Ciência nasce como resposta à uma pergunta (que havia sido concebida pela tradição filosófica). Sem a formulação de um problema, não haveria nada que responder nem que afirmar. De outra forma, até que ponto uma expressão do saber pode ser um monólogo? A filosofia, ao longo de sua história, preparou um *espaço* onde haveria condições de manifestar, de modo inteligível, algum discurso com pretensão de racionalidade. O eu, desta forma, em nome de um discurso, pode conhecer, sentir, duvidar, conceber, e ter diversos outros atributos. Porque, se o poder do eu pensante não conhecesse fronteiras de algum tipo (como essências que permanecem fora de sua percepção), poderia inclusive avançar na compreensão das experiências mais íntimas de outrem. Levinas o formula assim: “Pôr o saber como próprio *existir* da criatura, como subida em direção ao Outro [...], é separar-se de toda uma tradição filosófica que procurava em si o fundamento de si, fora das opiniões heterônomas.” (2008, p. 78). Já não será o *outro* quem deverá se adequar ao saber do eu, saindo desta maneira, da lógica dominante; é o eu quem haveria de se aproximar ao *outro* e aceitar suas razões (enquanto vindas de alguém diferente). Explicitando, assim, a legitimidade de razões plurais; isto seria uma abertura só possibilitada pela perspectiva crítica da Ética:

A estranheza de Outrem – a sua irredutibilidade a Mim, aos meus pensamentos e às minhas poses – realiza-se precisamente como um pôr em questão da minha espontaneidade, como ética. A metafísica, a transcendência, o acolhimento do Outro pelo Mesmo, de Outrem por mim produz-se como a impugnação do Mesmo pelo Outro, isto é, como a ética que cumpre a essência crítica do saber.” (LEVINAS, 2008, p. 30)

Se bem o Mesmo, através de minhas ideias, das coisas que possuo, se expande por todo o que conheço do mundo. Existe um território que vai além de seu poder. O Mesmo se reproduz em sua forma de captar as coisas de modo tal que elas perdem sua especificidade. A particularidade de uma coisa conserva uma aura de mistério enquanto ainda não é reduzida a uma objetivação. Quando aparece, no horizonte de percepção, algum objeto novo, talvez não seja interpretado como tal porque nunca havia sido visto algo parecido. Pode parecer, então, que não signifique coisa alguma. O eu, por isso, em sua espontaneidade natural pode passar por cima do que se apresenta como não existente. Pode pisar uma barata ou uma formiga, por exemplo, porque elas praticamente não existem; mesmo que, sua existência particular de insetos, tampouco seja possível objetivar. A Ética então é a que interpela, a que

impugna, a que crítica a ingenuidade do pensamento que se encerra, em sua mesmidade. Por isso, é necessária a abertura deste horizonte, para alcançar uma percepção que ainda não havia sido desvelada.

3.3.2 Abertura para um horizonte mais amplo

Em resposta à ditadura ontológica, Levinas apresenta sua Ética. Um tipo de pensamento que mais que percepção de outrem, será relação com a alteridade (desde sua dimensão de altura). O eu, quando recebe *em sua casa* o Outro, está pondo em risco sua zona de conforto, está abrindo-se ao diferente. Levinas diz: “Acolher Outrem é pôr a minha liberdade em questão.” (2008, p. 75). Outrem, com suas peculiaridades, me intimida; o eu, ao não poder se antecipar à ele, receia sobre o que está por vir. Por isso, elabora estratégias para enfrentar o desafio de não-saber. Na angustia do vácuo, estabelece pontos de partida, noções de realidade, alusões sobre o que deveria existir: produz princípios. Mas, se nada vem do nada; então, não haveria um início absoluto. Inclusive, do que possa ser sabido, a semelhança da verdade, é conhecido na Ciência moderna apenas por aproximação. Isso significa que ainda há uma dose de indeterminabilidade. A alteridade, o não-saber, enquanto respeito pelo *outro*, para Levinas, deve o novo valor que deveria seguir o conhecimento.

Assim, se a ciência moderna, através de sua técnica, acredita ter poder sobre as coisas, esquece que apenas desvelou alguns procedimentos que levam aos fenômenos. Qual é seu poder, se não percebe o perigo da humanidade se autodestruir? De que serve seu poder, sua retórica sobre o que poderia ser o mundo, se não podemos sair das contínuas crises?³⁹ Antes haveria de perceber, ao menos, que há crises. Por isso, “A ideia de totalidade e a ideia do infinito diferem precisamente por isso: a primeira é puramente teórica, a outra é moral.” (LEVINAS, 2008, p. 73). A teoria é uma visão do que supostamente é o mais importante, em certos acontecimentos que poderiam ser conhecidos. É saber o essencial, o substancial dos mecanismos desencadeantes da realidade. Num saber ontológico, através da

³⁹ Os avanços da ciência e da técnica apresentam desafios radicais para nosso tempo. Não só com armas de destruição massiva, como também sobre-exploração dos recursos que sustentam a humanidade, assim como de destruição do próprio Planeta. Crises contínuas das bolsas de valores, crises energéticas, alimentarias, éticas, que devem ser problemas de primeira importância porque afetam diretamente à humanidade.

neutralização da relação com o *outro*, se estabelece um discurso baseado no eu – em seu modo específico de conhecer. Porém, frente à totalização deste saber, que se fecha em seu horizonte de percepção, devemos afirmar que só o diferente pode nos trazer elementos novos. Como Levinas manifesta: “Só o absolutamente estranho nos pode instruir.” (2008, p. 63).

É necessário apontar aqui que não estamos propondo um Levinas contra a Ciência e contra todo o cabedal de conhecimentos já acumulado pela experiência humana. Se bem que o papel da crítica, se é assimilada, sempre é positiva. Desta forma, queremos mostrar apenas que, como diz Levinas: “A relação ética, oposta à filosofia primeira da identificação da liberdade e do poder, não é contra a verdade, dirige-se ao ser na sua exterioridade absoluta e cumpre a própria intenção que anima a caminhada para a verdade.” (2008, p. 34). Em outras palavras, frente às limitações apontadas, partindo de uma tradição filosófica de forte teor ontológico, buscando um grau maior de rigor, a filosofia que deve renovar o conhecimento em nosso tempo é a Ética. Mais que um pensamento retórico, mais que uma teoria, a ética deverá retomar seu forte caráter prático. E não será só uma filosofia da práxis, senão um pensamento com menos ingenuidade, uma teoria dos pressupostos (uma crítica desde o outrem não abstrato). Porque, podem elaborar-se discursos que falem sobre a natureza do *outro*, mas isso não garante que eles atinjam o *outro* em seu cerne. Pode se lembrar, desta forma, que parte importante dos discursos éticos de grande abstração em realidade não tratam de nenhuma relação com o *outro*. Como Levinas o expressa: “Nem todo o discurso é relação com a exterioridade.” (2008, p. 59).

Não é com barreiras à espontaneidade da liberdade do eu, que acontecerá o respeito ao *outro*. O eu tende a passar por cima do *outro*, porque não o enxerga, porque sua aparência é de não existência. Seu discurso de eu poderá fluir também sem limites, atingirá inclusive graus de complexidade, mas não necessariamente de verdade. Com isso, parece haveremos chegado aos limites do princípio de Descartes, inclusive porque segundo Levinas, o pensamento ontológico desemboca em violência. Assim, ele aponta um novo princípio. Sem diminuir em nada o legado do moderno, porque foi de grande importância como superação do pensamento escolástico, a crítica do contemporâneo mostra as limitações do pensamento autocentrado, impossibilitando continuar seguindo, de modo totalitário, a ideia de *eu* como princípio. A Ética só poderia ser feita antepondo o *outro* ao próprio eu.

As noções éticas, descritas desta maneira, contrastadas às percepções de base ontológica, as apresenta como totalitárias, hegemônicas e opressoras do *outro*. Por isso, só abrindo o horizonte do eu, é que se chegará a vislumbrar o *outro*. Haver-se-á dado, então, um giro na percepção do real. Agora que sabemos qual é o princípio apresentado por Levinas: a ideia de *outro*; ou seja, a Ética como fundamento do conhecimento, restará especular sobre como seriam as consequências deste pensamento radical.

4 CONCLUSÃO

Insistir em uma questão, não está demais, para tentar concluí-la. Reafirmar o conceito de *princípio* como é dado na Bioética; para começar sua apreensão, inicialmente em contraste com suas limitações. Como fundamento de uma estrutura de ideias que deveria ter um início incondicionado, um ponto de partida fixo, seguro e permanente.

Deste modo, entre alguns possíveis exemplos, foi necessário fazer uma escolha, para ilustrar em que consiste o conceito de princípio na Bioética. Tomamos como ponto de partida, deste estudo, o modelo clássico de René Descartes – que é considerado, por alguns, o pai do conceito de *princípio* na história da Filosofia. Esta ideia acerca do *eu* seria o *princípio* que, inclusive, forneceria a base de apoio para o novo fundamento do saber em seu tempo. Momento histórico que no Ocidente foi chamado de revolução científica.

Para complementar esta aproximação ao modelo tradicional do conceito de *princípio*, recorreremos, como comentador do moderno, ao filósofo contemporâneo Emmanuel Levinas, que toma como ponto de partida a ideia de infinito cartesiana, para desenhar sua ideia de *outro* e dizer que a Filosofia ocidental sempre foi ontológica. E, que isso fundamentava uma sociedade opressora que não reconhece outrem em sua especificidade. Levinas, enquanto crítico, oferece também um caminho para enfrentar esses problemas.

Por isso, concentramos esforços sobre o conceito de *princípio* (os capítulos 2 e 3 se dedicaram a isso). No segundo, em sua versão clássica, nos demoramos com o fundador, neste contexto, da ideia de *princípio*, inclusive tal como se seguiu posteriormente na Bioética. Afim de complementar este conceito, no terceiro capítulo, invocamos um renomado comentador que também tem uma obra própria de grande relevância. Estas são questões que não deveremos mais abandonar. Mas, devemos recuperar, a partir deste momento, as questões que buscamos no capítulo 1: (a) transformação radical, (b) autenticidade dos problemas e (c) busca de soluções.

A (a) transformação da sociedade, e o conhecimento que ela acumulou, pode ser um tema sobre o qual não exista consenso. Por isso, antes, deveremos

estabelecer um posicionamento que direcionará a leitura deste texto. Isto se refere á pergunta: existem transformações extremas acontecendo no início do século XXI? O fato de estarmos ou não vivendo um momento de modificações profundas na sociedade pode ser um assunto que precisa ser considerado. Se bem que questões como, por exemplo, o problema filosófico da transformação, merecem maior dedicação; afinal, deve-se considerar, muitas vezes, a urgência de uma decisão na Bioética. E por detrás de cada posicionamento, certamente, há uma razão, uma justificativa, um início, uma espécie de princípio estrutural de uma compreensão teórica. Assim, se o ponto de partida é o de que não existem maiores transformações que as constatadas por Heráclito (tanto no rio, quanto no homem, o movimento é a única constante); não haverá nada que mereça ser discutido. Este texto não fará sentido algum. Porém, se o leitor, ao menos, suspeita de alguma fissura, uma desconfiguração na estrutura intelectual de descrição da realidade que recebeu da tradição, então, poderá fazer algum sentido.

Obviamente, pode se tratar de um efeito do ângulo da perspectiva. Contudo, a especificidade desta conjuntura dedicará alguma energia a ver o óbvio. É conhecido que diferentes culturas têm, sobre coisas semelhantes, visões desiguais, ao ponto de se enfrentarem por elas. Sabe-se do conflito potencial, ao se encontrarem no mesmo espaço de atuação. Essa é a razão de um especial cuidado sobre a (b) ideia de problema, afinal, o que pode ter se apresentado como problema, até ontem, pode não ser mais um problema hoje. Ou, então, poderia aparecer diante dos nossos olhos um problema de grande seriedade; mas, por rigidez, acabar por não aceitar o seu grau de urgência.

Tendo explicitado a necessidade de um interesse maior sobre o conceito de *problema* na Bioética, com todas as especificidades de uma aflição particular; é preciso destacar que, não basta apenas conferir sua natureza concreta, na qualidade de incômodo ou de dificuldade. Como uma questão que afeta a alguém concreto, por exemplo, um ente sensível; a experiência da dor, com toda sua negatividade, tem a virtude de nos mobilizar. E, algumas vezes, na positividade de um momento de comemoração, de prosperidade ou estabilidade enquanto “comodidade morna”, pode não haver disposição para o pensamento crítico.

Consideremos que, em certos momentos, parece não existir a urgência de uma ação. Mas, quando a subjetividade da dor toca quem, de alguma forma, pode tomar

uma atitude, ela não demora (é a própria intencionalidade). O problema consiste na continuação indefinida do letargo. A suspensão no vácuo, sem saber onde há algum tipo de superfície para se apoiar. Desta forma, se é fundamental a percepção da dor de quem sofre; como mensurar isso? A (c) busca por caminhos, a necessidade como o motor da inovação. Na mesma direção, pode-se dizer que o sofrimento, os problemas, a dor de quem precisa fazer imediatamente algo, é uma força criadora. Assim como o espanto, a aflição poderia ser também mãe da própria Filosofia.

Isto posto, vamos afirmar três conclusões que, embora não sejam as únicas possíveis, são as que tem relevância capital para este estudo. A primeira conclusão é de que o (4.1) conceito de princípio está continuamente presente. Pode ser visto, em sua autoridade histórica, em contraste com suas limitações (que aparecem em tempos de aceleração das transformações da sociedade). A seguir, uma vez bem estabelecido o conceito de princípio, com suas certezas e suas dúvidas, poderemos tentar uma superação com a maior flexibilidade do (4.2) conceito de referencial, que será nossa segunda conclusão. O conceito de referencial, assim, seria uma resposta à rigidez e superficialidade do conceito que estaria superando. A terceira e última conclusão deste estudo trata da dificuldade lógica ao tentar estabelecer (4.3) uma teoria sobre os referenciais.

4.1 Limites do conceito de *princípio* na Bioética

A explicitação do conceito de *princípio*, como nossa primeira conclusão, deveria ser um fato. Ainda que esta ideia apareça, algumas vezes, como não ente, por tratar-se do óbvio. Pode não ser simples sua percepção, devido seu caráter de pressuposto. Por isso, é importante não esquecer de sua presença, pois é o sustentáculo que possibilita as decisões que serão tomadas, os caminhos que serão seguidos.

A ideia de *princípio* tende a se impor como fato indiscutível. Aqui, sem diminuir sua importância como ferramenta na hora de tomar posicionamentos, deveremos abandonar a ideia ingênua de que abundam fundamentos totalmente firmes. Pode até existir um fundamento absoluto, ao menos um, contudo, em sua maioria, o que havia sido considerado como princípio, não consegue manter estabilidade de forma indefinida. No entanto, dentro do contínuo fluir, inclusive do rio do pensamento, é

fundamental a implantação de uma base, à qual aludir, para fazer uma descrição dos acontecimentos, dos fenômenos, dos fatos relacionados com a existência.

Com efeito, o conceito de *princípio* assumido como ponto de partida indeterminado (exclusivamente dentro de um sistema), foi relevante em vários momentos da história da humanidade – assim também na Bioética. Por exemplo, antes da ideia cartesiana de *eu* se firmar em Ocidente, o princípio conceitual vigente é claramente uma ideia de deus. Ideia que chega a ser considerada, inclusive, um dogma. Na mesma direção, a ideia de eu que ainda é o fundamento dominante no presente, também apresenta resistência quando é questionada em sua realidade tangível. Como foi visto no exemplo de Descartes (no capítulo 2), em plena implosão das estruturas de conhecimento de sua época, só um conceito havia se mantido em pé. O filósofo procurava por um saber que parecesse seguro o suficiente para ser adotado como alicerce na construção de um novo edifício para o conhecimento de seu tempo.

Do mesmo modo que o pai da modernidade, em meio à comoção geral na Ética biomédica na segunda metade do século XX, Beauchamp e Childress buscaram por um *princípio*. Um guia para enfrentar os conflitos inicialmente na área da saúde. Isso é consequência direta do impacto causado pelas guerras em grande escala, o desenvolvimento da Técnica e da Ciência, e as experiências de tipos diversos, principalmente em seres humanos. Tudo isso, inclusive, em nome da humanidade, mostra que se havia chegado a um *limite*. Igual que em qualquer outro momento da história, a humanidade, diante das crises e instabilidades, ainda procurava informações com certo grau de estabilidade. Com todos esses acontecimentos terríveis, o movimento bioético já não poderia voltar atrás.

A desmistificação da ideia de *princípio* recai principalmente, aqui, em dois pontos: primeiro, seu (i) caráter absoluto. Ainda que vigente em áreas profissionais da saúde, isso não é mais coerente com a Ciência dura (que já abandonou este conceito). Lembremos, a modo de ilustração, do conceito de *princípio* que é fundador desta abordagem na Bioética: se trata da ideia de *princípio* de Beauchamp e Childress. Um conceito sobre a realidade que deve ser “ajustado” (2002, p. 40), limitado, restringido, adaptado, relativizado. Trata-se, portanto, não de uma ideia que possa ser considerada como principal (mesmo o sendo provisoriamente).

Outra das críticas que é dirigida ao conceito de *princípio* que apresentamos neste texto, trata-se de um (ii) “formalismo vazio” (BEAUCHAMP; CHILDRESS, 2002, p. 45). A partir deste momento, os julgamentos que fornecem um ponto de partida, além de não poderem ser considerados como princípios absolutos, deverão estar embebidos de experiência concreta. Não podendo ficar apenas no transcendente, no universal, no abstrato. Ou seja, não bastará apenas invocar um suposto princípio para argumentar contra outra opinião. A noção de princípio poderá continuar sendo uma ferramenta, muito útil; entretanto, não terá mais a autoridade do passado. Será uma ideia de princípio que, se bem é um ponto de partida possível, não terá caráter de princípio inicial. É fundamento, no entanto, não primigênio. Com efeito, a ideia de autoridade já não deverá estar vinculada obrigatoriamente ao conceito de princípio, senão envolvida de vida em seu sentido mais cru, menos elaborado – mais horizontal.

Logo, o conceito de *princípio* poderá continuar a oferecer um sentido; mas, não único e nem incondicional. Já não se trata do conceito pétreo que propunha Descartes (até a segunda Meditação), que foi seguido em certa medida por Beauchamp e Childress. Precisamos, então, discernir uma vez mais sobre as características do ideal de princípio (que tratamos aqui como conceito que, porém, está conformado de ideias). Não se trata, portanto, de um descarte total do valor do conceito de *princípio*, apenas a reconsideração de seu papel circunstancial como fundamento⁴⁰. Não discernir o suficiente sobre o que seria um *princípio*, pode nos levar à relativização extrema ou à objetivação totalitária. Para não chegar a essas fronteiras, deveremos iniciar o reconhecimento das limitações ao se guiar na penumbra, ou em tempos de incertezas.

Estas nuances já haviam sido previstas pelos autores da teoria dos princípios na Bioética, Beauchamp e Childress aceitavam que “mesmo os juízos ponderados que aceitamos “provisoriamente como pontos pacíficos” [...], são também “passíveis de revisão”” (2002, p.37). Estes autores, conscientes das dificuldades de uma posição de caráter irrestrita, afirmarão que “Muitas vezes o que mais conta na vida moral não é a adesão consistente a princípios e regras, mas um caráter confiável, bom senso moral

⁴⁰ Considerando-se a metáfora do edifício, os princípios representam os fundamentos, as bases sobre as quais se apoia o restante da construção. Se bem estas bases podem ser tomadas como ponto de partida de uma análise, esses alicerces ainda se apoiam em outros fundamentos, porque não estão suspensas no vácuo, ainda se sustentam, neste caso, no encosto que fornecem as rochas de que está conformada a Terra.

e sensibilidade emocional.” (BEAUCHAMP; CHILDRESS, 2002, p. 495). A aderência a conceitos que teriam uma positividade, um lastro material, nos mostra os possíveis perigos da objetivação, que em verdade seria uma simplificação. A percepção da eticidade, mais do que seguir uma fórmula, se trataria, assim, da qualidade de um ser sensível.

Deste modo, em frente às limitações que o conceito de *princípio* apresenta, que medidas serão tomadas para buscar um novo tipo de ponto de partida? Cabe entender que a decadência de um valor, é também um movimento conceitual. Com efeito, se todo conceito tem certo grau de autoridade, estaríamos diante do desafio ao império do conceito de *princípio*. Mas, de onde viria esse ataque, desde que base de apoio faz isso? Viria desde o relacionado ao caráter da subjetividade, à especificidade não apenas teórica, genérica e totalizadora. É por este motivo que a ideia de *princípio* não pode se expandir em todos os casos. Haverá de, assim, descobrir outro termo com valor de princípio; porém que também apresente uma base de apoio dinâmica, própria para momentos de transformação. Pois percebeu-se que, o que se apresentava como fixo, em realidade era movimento.

Deve existir, de fato, a possibilidade de conduzir-se por outro tipo de coordenadas, de mapas como ideias sobre o mundo, de alusões, menções, referenciais. Mas, desta vez, se trataria de um princípio relativo. Será necessário, então, encontrar algo que mantenha a função de guia e, no entanto, aporte informações menos pretensiosas.

4.2 Flexibilidade do conceito de referencial

A solidez do horizonte principialista se quebra por sua própria rigidez. Mas foi fundamental por sua aparência sólida, e sua firmeza relativa foi suficiente para sustentar toda uma estrutura de saberes durante séculos. Entretanto, de modo crescente, o conceito de *princípio*, vem sendo contestado.

Neste sentido, as demandas sobre o conceito de *princípio*, seu (i) caráter absoluto e (ii) “formalismo vazio”, entre outras, devem ter sido as limitações que encontrou William Saad Hossne em sua reflexão teórica a partir de sua prática profissional. Nas palavras do professor: “Aos poucos, diante de situações bioéticas,

mais complexas, quer no campo da ética biomédica quer fora dele, verificou-se o reducionismo e a insuficiência relativa da teoria dos princípios.” (HOSSNE, 2006, p. 673). Quer dizer que, a análise de situações conflitantes apenas à luz destes princípios, se um dia foi suficiente, nesse momento começou a se mostrar insatisfatória. Por outro lado, haveria de tomar cuidado porque, ao usar a teoria dos princípios, se estaria diminuindo a circunstância humana a apenas regras e normas.

Essa insatisfação estaria apontando a uma separação inicial do pensamento dominante na Bioética contemporânea. Assim, estaríamos em frente a um ponto de inflexão dentro da tradição de pensamento hegemônico; o que, neste contexto, seria uma “dissociação com a deontologia” (HOSSNE, 2006, p. 674). Com efeito, o estudo das obrigações e suas teorias normativas, pode muito bem ilustrar a questão de um deslocamento dentro do horizonte da ciência. Um de seus antecedentes, na segunda parte do livro *Meditações*, Descartes apresenta uma percepção da realidade baseada na ideia de *eu*. Este *eu* teria acesso direto ao menos a uma verdade: saber de sua própria existência; a partir desta certeza poderia fundamentar a percepção do restante das coisas. Por outro lado, Levinas diz que essa é a razão da guerra; quando o *eu* não reconhece outrem, e passa por cima ao não enxergá-lo. E, o que é praticamente o mesmo, quando pretende tê-lo percebido, apenas o diminuiu. Assim, o filósofo contemporâneo propõe um novo epicentro da percepção, já não o *eu* cartesiano, senão o *outro*, antes, inclusive, de mim.

Ponderemos então que, mesmo sem perder totalmente a capacidade de oferecer noções de eticidade, os princípios não sejam propriamente princípios⁴¹. Talvez a falta de uma palavra mais adequada que defina melhor as características necessárias para um desenvolvimento conceitual deste tipo, nos tenha levado a atribuir valores a um conceito que não os tem. Ou os têm apenas em parte. Isto retrata de modo interessante as limitações existentes na própria ideia filosófica de conceito. Desta forma, em sua reflexão teórica, ante as limitações que apresenta o conceito de *princípio*, Saad propõe outro termo (com inesperadas consequências). Assim, já não se trataria de um termo com caráter de *princípio* senão, apenas, de referencial. Mas, o que é um referencial? Para este estudo, é importante esclarecer que uma das

⁴¹ Poderiam até ser tomados como princípios, mas para sermos mais precisos deveríamos chamá-los muitas vezes de direitos, virtudes, deveres, etc.

funções do conceito de princípio é ser referencial; entretanto, o conceito de referencial não tem a autoridade de um princípio. Nas palavras do professor Saad Hossne:

Os referenciais seriam, como o próprio nome indica, as pontes de referências para a reflexão bioética; assim, os “princípios” deixam de ser princípios (direito e/ou deveres) e passam a ser pontos de referência, aliás importantíssimos, porém, não só eles. (2006, p. 675)

Os referenciais seriam o plural de referencial. Seriam pontes de contato entre dimensões distantes, um ponto no qual deveriam confluir dois horizontes de percepção, duas tradições diversas até então sem comunicação. Isto seria sobre a deliberação de um tema, na Bioética, com argumentos que viriam desde as diferentes tradições profissionais. Inclusive, na flexibilidade desta teoria, os *princípios*, anteriormente considerados absolutos, não perdem sua carga de referencial. Continuam prestando esse serviço, ainda que descendo do antigo patamar. O caráter de referencial estaria em aberto para o que se mostre relevante, entretanto, sem a exclusividade do conceito anterior. Assim, visto em contraste ao conceito de *princípio*, o conceito de referencial adquire nuances bastante originais:

Os referenciais não estariam linearmente atrelados entre si mas livres para a interação que a situação bioética, em análise, leva a exigir. Direitos, deveres, valores, compromissos e sentimentos éticos, em plena liberdade de atuação pluralista, inter e transdisciplinar [...] (HOSSNE, 2006, p. 675)

Com esta crítica, as argumentações dentro da deliberação bioética já não poderão se basear na simples autoridade, pois deverão apresentar outras cargas de valor necessárias para a explicitação de qualquer relevância (e em determinadas circunstâncias, já não em todas). Desta forma, o conceito de *princípio* sai do centro do cenário, e aparecem outros termos que podem ter função similar, porém de modo mais dinâmico. Assim, para as deliberações, estudos e pesquisas em Bioética, o conceito mais apropriado já não seria mais o termo de *princípio*, senão o de *referencial*. Este último permitiria maior relatividade e, por isso, possibilitaria uma abertura para o diálogo.

O trabalho de mapeamento dos referenciais está sendo feito pelo próprio pai da teoria dos referenciais⁴². Neste estudo queremos anotar apenas algumas questões sobre sua natureza. Por isto, é pertinente perguntar o que significa *princípio* (do qual

⁴² Do professor Saad será publicado proximamente um livro dedicado aos referenciais, entre eles, alteridade, vulnerabilidade, espiritualidade, prudência, equidade, dignidade, confidencialidade, responsabilidade, etc.

tanto Descartes como Levinas devem haver oferecido alguma opinião); para só depois procurar esboçar, como seria o conceito que, ainda mantendo a qualidade de referencial, é menos pretensioso nas informações que transmite.

4.3 Rumo a uma teoria dos referenciais

O conceito de princípio havia consistido em um valor indiscutível, totalmente sólido, pétreo. A rigidez que era sua força, agora vemos que também é sua fraqueza, pois tende a quebrar quando os movimentos são mais bruscos. Usemos a imagem de um prédio de uma cidade que tem um alto grau de estabilidade sísmica. As construções apenas precisam de alicerces sólidos, onde são fundadas para depois ser edificadas. Já em cidades com frequentes terremotos, os prédios não podem ter baseamentos tão fixos, porque, como vimos, isso os torna frágeis. Os fundamentos dos prédios em cidades com frequentes movimentos telúricos, desta forma, devem ser flexíveis, móveis e/ou flutuantes para se adaptar aos movimentos.

É nesse interim que aparece a dificuldade lógica da percepção dos referenciais. O salto do ponto fixo do *princípio* até a ideia de referencial, não encontra nenhuma base de apoio. Encontra um conceito flutuante. Aliás, como a Ética não funciona igual à Matemática, por este motivo, o conceito de *princípio* não pode ser universalizado. É por esse motivo que nos ocupamos inicialmente do modelo fixo do conceito de *princípio* em Descartes. Depois foi o momento do seu crítico Levinas, em que apresentamos, assim, uma oposição ao primeiro. Porém, em que sentido concordar com Descartes e, em que aspecto se opor com Levinas. Mas, até que ponto vai essa diferenciação? Sabemos que o primeiro estabelece o conceito de *princípio*, e o segundo, se bem que em oposição, também busca um ponto de apoio seguro. Chegando a ser mais radical ainda que o próprio Descartes, Levinas diz: o *outro* antes de mim.

As estruturas que estão baseadas no conceito de referencial, permitem que este conceito seja visto em sua semelhança com uma mola: flexível, mas mantendo o equilíbrio no eixo. Como os automóveis (que antes de se tornar objetos são projetos conceituais), se o que os mantém estruturados fosse totalmente rígido, quebrariam no primeiro obstáculo que encontrassem no caminho. Os amortecedores são uma parte

deles para minimizar o impacto dos relevos do caminho. Eles devem ser flexíveis para se adaptarem às superfícies mais acidentadas de uma estrada. No mesmo sentido, o que sustenta uma argumentação, necessariamente, tem um ponto de partida. Mas, a dificuldade de flexibilizar posições que gerem tensão impede a continuação e a potencialização do debate. Desta forma, a totalização do horizonte particular como o único existente, se bem é uma atitude espontânea, impede abertura maior para a própria racionalidade. De modo semelhante, ao prédio sustentado por molas durante um terremoto, uma estrutura de conceitos se apoiaria em referenciais. Poderá resistir, assim, às mudanças civilizatórias mais extremas, não precisará ser feito outra vez do zero; será possível, portanto, uma ciência que se adapte às transformações.

Então, da configuração de alguns referenciais se poderá emitir um juízo com menos tendência a cair no dogmatismo. Usando a metáfora do prédio, em meio a grandes transformações, não é conveniente que uma opinião se apoie apenas em princípios rígidos. No mesmo sentido, o conhecimento científico, mesmo que corroborável, tende a se distanciar da exatidão e se torna probabilístico. Por outro lado, uma coisa é exatidão e outra muito diferente é rigor. E rigor não coincide com exatidão. Portanto, ao superar a noção objetivista da realidade, recupera-se a noção socrática do não-saber (em plena revolução da exacerbação informacional).

Assim, como os problemas bioéticos estão em contínua observância, o conceito de referencial ainda está em elaboração. Sabe-se, apenas, que não há nada mais ético que o próprio diálogo; e que os graves problemas só poderão ser enfrentados, em conjunto, desde diferentes tradições. Consideremos, então, que deverão buscar soluções imediatas para problemas urgentes. No entanto, com toda a novidade da Ciência e da Técnica, desde os primórdios da civilização noções de eticidade são desenvolvidas (devido aos problemas surgidos na convivência humana). No mesmo sentido, a Filosofia, em sua origem grega, foi praticada na *Ágora* (que era uma espécie de praça ao lado do mercado, onde se encontravam os *cidadãos* para realizar debates). Idealizemos como seria, então, debater já não sobre conceito abstratos como, por exemplo, sustentabilidade sistêmica ou democracia representativa; senão, sobre coisas das quais temos referência direta.

Muitas vezes, assim, a reflexão focada em princípios se perdia, porque não tinha contato com o concreto, e terminava se transformando em uma Ética abstrata.

Por isso, para mostrar um caminho alternativo, apresentamos como ferramenta o conceito de referencial. Seria uma configuração de referenciais relativos que, no horizonte de percepções, permitiria maior aproximação para a concretude a partir da Bioética.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Política**. Trad.: Mario de Gama Kury. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1985, 322 p.

BAUMAN, Zygmunt. **Tempos Líquidos**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, 119 p.

BEAUCHAMP, Tom L. CHILDRESS, James F. **Princípios de Ética Biomédica**. Trad.: Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2002. 574 p.

BRAGA, Eneida Cardoso. *A escuta do outro em Emmanuel Levinas e Sigmund Freud*. In: **Alteridade e Ética**: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Edipucrs, 2008, 411 P.

CINTRA, B.E.L. Emmanuel Lévinas e a idéia do infinito. **Margem**, São Paulo, n. 16, p. 107-117, Dez. 2002. Disponível em: <http://www.pucsp.br/margem/pdf/m16bc.pdf>
Acesso em: 12 Jul. 2013.

CINTRA, B.E.L. Levinas e a filosofia da libertação de Enrique Dussel. In: **Alteridade e Ética**: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.

COSTA, José André da. *Direitos Humanos como reconhecimento da alteridade no pensamento de E. Levinas*. In: **Alteridade e Ética**: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.

DESCARTES, René. *Meditações*. In: _____. **Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural Ltda. 1999. 335 p.

DUARTE, Rodrigo. Antonio de Paiva. **Adorno/Horkheimer & A Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, 68 p.

DUSSEL, Enrique. **1492 O Encobrimento do Outro**: A origem do mito da modernidade. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993, 335 p.

DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação**: Na idade da globalização e da exclusão. Tradução de Ephraim F. A., Jaime A. Clasen, e, Lúcia M. E. Orth. 3ra Edição. Petrópolis: Vozes, 2007, 672 p.

FERRY, Luc. **Aprender a Viver: Filosofia para os novos Tempos**. Tradução de Véra Lucia dos Reis. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007, 302 p.

HEIDEGGER, MARTIN. **Que é Metafísica?**[internet]. Tradução de ErnildoStain. Disponível em: <http://br.egroups.com/group/acropolis/> Acesso em: 12 Nov. 2013.

HERACLITO. Sobre a Natureza (DK 22 b 1-126). Tradução de José Calvacante de Souza. In: **Os Pensadores, Pré-Socráticos**. São Paulo: Nova Cultural, 1996, 335 p.

HOSSNE, William Saad. A ética e as Revoluções Científicas. **Cadernos de Ética em Pesquisa**, Brasília, n.16, p. 3-4, Nov 2005.

HOSSNE, William Saad. Bioética – princípios ou referenciais?. **O Mundo da Saúde**, São Paulo, v. 30, n. 4, p. 673-676, Out/Dez 2006.

HOSSNE, William Saad. **Dos referenciais da bioética – a Equidade**. 2009. Disponível em: <<http://www.saocamilo-sp.br/pdf/bioethikos/71/211-216.pdf>>. Acesso em: 26 jun. 2009.

HOSSNE, William Saad. **Dos referenciais da Bioética – a Prudência**. 2008. Disponível em: <<http://www.saocamilo-sp.br/pdf/bioethikos/64/185a196.pdf>>. Acesso em: 18 jun. 2008.

HOSSNE, William Saad. **Dos referenciais da Bioética – a vulnerabilidade**. 2009. Disponível em: <<http://www.saocamilo-sp.br/pdf/bioethikos/68/41a51.pdf>>. Acesso em: 24 mar. 2009.

HOSSNE, William Saad; PESSINI, Leo. **Dos referenciais da Bioética – a Espiritualidade**. 2014. Disponível em: <<http://saocamilo-sp.br/pdf/bioethikos/155560/a1.pdf>>. Acesso em: 18 mar. 2014.

HOSSNE, William Saad; SILVA, Franklin Leopoldo e. **Dos referenciais da Bioética – a Solidariedade**. 2013. Disponível em: <<http://www.saocamilo-sp.br/pdf/bioethikos/103/3.pdf>>. Acesso em: 20 jun. 2013.

HUTCHENS, Benjamin. **Comprender Lévinas**. Tradução de Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petropolis: Vozes, 2007, 238 p.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**: Ensaio sobre a exterioridade. Tradução de José Pinto Ribeiro. 3.ed. Lisboa: 70, 2008. 312 p.

LOBO, Rafael Haddock. **Da Existencia ao Infinito**: Ensaio sobre Emanuel Lévinas. São Paulo: Loyola, 2006. 165 p.

LOBO, Rafael Haddock. *Pensar com gentileza: ou por amor a Levinas*. In: **Alteridade e Ética**: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Edipucrs, 2008, 411 p.

PARMÊNIDES. Sobre a Natureza (DK 28 B 1-9). Tradução de José Calvacante de Souza. In: **Os Pensadores, Pré-Socráticos**. São Paulo: Nova Cultural, 1996, 335 p.

PELISSOLI, Marcelo. Notas para compreender Levinas. In: **Alteridade e Ética**: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Edipucrs, 2008, 411 p.

PESSINI, Leo. Christian de Paul, BARCHIFONTAINE. **Problemas Atuais de Bioética**. 8.ed. São Paulo: Loyola/CUSC, 2007. 584 p.

PORTA, Mario Ariel Gonzalez. **A Filosofia a partir de seus Problemas**. São Paulo: Loyola, 2007, 181 p.

RUIZ, Castor B. *Emmanuel Levinas. Alteridade & Alteridades – questões da modernidade e a modernidade em questão*, Porto Alegre: Edipucrs, 2008. 411 p.

SCORALICK, Klinger. **Em torno a questão da subjetividade em Levinas**. Porto Alegre: Edipucrs, 2008, 411 p.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Descartes**: a metafísica da modernidade. 2.ed. São Paulo: Moderna, 2005. 135 p.

SOUZA, Ricardo Timm de. *“So há uma expressão para a verdade: o pensamento que nega a injustiça” – Levinas e Adorno*. In: _____. **Alteridade e Ética**: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Edipucrs, 2008, 411 p.

TOFFLER, Alvim. **A Terceira Onda**: A morte do Industrialismo e o Nascimento de uma Nova Civilização. Tradução de João Távora. Rio de Janeiro: Record, 1980, 491 p.

WEATHERFORD, Jack. **A história do Dinheiro**: Do Arenito ao Cyberspace. Trad.: June Camargo. São Paulo: Negócio, 1999. 300 p.