

**BIOÉTICA: PRINCÍPIOS FUNDAMENTAIS E ALTERNATIVOS**

José Roberto Garcia\*

**RESUMO:** O presente artigo tem por objetivo analisar as principais características da Bioética, bem como seus princípios norteadores, buscando, mais especificamente, chamar a atenção para a necessidade da constituição de um critério ético fundamental que tenha por base a alteridade. Além disso, este escrito procura expor, ainda que de maneira breve e panorâmica, alguns pontos da ética da alteridade levinasiana, sustentando que a mesma constitui-se em uma alternativa viável para fundamentar critérios éticos capazes de dar respostas às complexas solicitações bioéticas. Para tanto, procuraremos analisar a Bioética a partir de suas características básicas e de seus quatro princípios norteadores. Uma vez que o pano de fundo tanto das características básicas, quanto dos princípios norteadores é composto pela problemática da dignidade humana e suas relações interpessoais, postularemos que uma ética da alteridade parece ser a alternativa que melhor responde às questões levantadas pela Bioética. O presente artigo é composto de cinco partes principais. A primeira fornece uma visão panorâmica das principais características da Bioética. A segunda parte busca fazer um balizamento da Bioética a partir de seus quatro princípios norteadores. A terceira parte tem como objetivo levantar a problemática da necessidade da busca de princípios éticos que possam ser fundamentais e englobantes para o tema. A quarta parte, como consequência natural das anteriores, aponta para a alteridade, por seu caráter essencialmente dialógico, como ponto de partida para a constituição de um paradigma ético mais sólido e confiável. A quinta e última parte apresenta, de maneira breve e clara, a ética da alteridade de Emmanuel Levinas considerando-a uma proposta, no mínimo honesta, de fundamentação da malha teórica da Bioética.

**PALAVRAS-CHAVE:** Bioética. Alteridade. Autonomia. Beneficência. Não-maleficência e justiça.

**BIOETHICS: FUNDAMENTAL PRINCIPLES AND ALTERNATIVES**

**ABSTRACT:** The present article analyze the main characteristics of Bioethics, as well as its guiding principles, specifically paying attention to the necessity of one fundamental ethic criterion constitution, with has alterity as foundation. More over, explain briefly some topics of the Levinasian ethics of alterity, holding that It constitute a viable way to ground ethical criteria capable to cope with the complex bioethical questions. For that, we will analyze Bioethics from its basic features and from its four guiding principles. Since the Bioethics' main features and its guiding principles backdrop is made-up by the problematic of human dignity and its interpersonal relations, we will claim that an ethics of alterity seems to be the best alternative to answer the questions arose from Bioethics. The present article has five parts: the first one give an overview of the main features of Bioethics. The second seems to ground the Bioethics from its four guiding principles. The third arise the necessity of searching for ethic principles with could be fundamental and all-embracing to the issue. The fourth, as natural consequence from its forerunners, points up to alterity - thanks to its dialogical character - as the starting point toward a constitution of a more solid and reliable ethical paradigm. The last one, explain clear and briefly the Emmanuel Levinas' ethics of alterity, regarding it, at least, as an honest proposal to ground the theoretical net of the Bioethics.

**KEY WORDS:** Bioethics. Alterity. Autonomy. Charity. Non-evilness and justice.

---

\* Ms. em Filosofia pela PUCAMP. Prof. do Centro de Ensino.  
Endereço: Av. Maringá, S/N – Jd. Dos Bancários  
86060-00 Londrina, PR - Brasil  
E-mail: betale@uol.com.br

Recebido em: ago. 2007

Avaliado em: set. 2007

### 1 Caracterizando a Bioética

Á caracterização da bioética é uma tarefa um tanto quanto difícil devido à pluralidade de elementos constantes em sua estruturação e à amplidão de sua área de atuação. No entanto, apesar da dificuldade, podemos começar dizendo que a bioética é uma ciência da qual o homem é sujeito e não apenas objeto (CORREIA, 1996).

Tal posição faz com que, constantemente, a bioética seja solicitada para dar, ou pelo menos procurar, respostas razoáveis a problemas de fronteira nas mais variadas áreas e nos mais variados ramos da vida humana. Assentada sobre uma, nem sempre tão sólida, base formada por alguns critérios tidos como fundamentais - a autonomia, a beneficência, a não-maleficência e a justiça - a bioética, frente ao frenético desenvolvimento técnico-científico, tem que ser promotora e protetora da vida, mas despida da pretensão de ser uma ciência acabada, pois sempre encontrará novos problemas com diferentes níveis de complexidade levantados pela biologia, medicina, engenharia genética etc.

É importante que haja sempre um canal de diálogo franco e aberto, não somente com as ciências biológicas, mas com todas as instâncias da sociedade que tratam da vida humana desde as diferentes filosofias e correntes religiosas até os ambientalistas de maneira geral.

Devido, como já foi dito, à sua grande abrangência, a bioética, de acordo com Giovanni Berlinguer (CORREIA, 1996, p. 48-49), pode ser vista de duas formas: A bioética de fronteira - É quando as reflexões bioéticas envolvem problemas relativos às novas tecnologias biomédicas aplicadas sobretudo à fase inicial ou final da vida humana; Bioética cotidiana - Esta está voltada para a humanização da medicina, para com a articulação de fenômenos complexos com a evolução científica da medicina, além de se preocupar com a socialização da assistência sanitária e com a crescente medicalização da vida.

Vejamos algumas características no que tange à bioética compreendida de maneira mais geral:

- tem sua origem no meio científico, devido à necessidade de proteção à vida humana sentida pelos próprios profissionais da área da saúde;
- estrutura-se a partir de um esforço interdisciplinar entre ramos que vão desde a medicina até a filosofia;
- em bioética não há moldes ou fórmulas éticas pré-fabricadas, na medida em que surgem problemas novos é natural, e até salutar, que se busquem paradigmas diferentes que venham a nortear o trabalho investigativo, cumpre dizer que isso não significa descartar, de maneira sumária os valores tradicionais, pois estes, normalmente são eficientes pontos de partida;

- tem como base, principalmente, a razão e o bom juízo moral dos investigadores, muito mais que alguma corrente filosófica ou crença de caráter religioso;
- não busca a ostensiva formulação de teorias, mas procura partir da prática cotidiana para orientar eticamente pesquisadores, técnicos, cientistas, legisladores e governantes para que possam avaliar com mais competência a repercussão humana de seus respectivos trabalhos e, assim, possam tomar as medidas correspondentes;
- de maneira especial, busca a crescente humanização do ambiente de clínicas e hospitais, através de uma promoção sadia dos direitos do paciente;
- não aspira à normatização sumária da prática da medicina no contexto da relação médico-paciente - pois trata-se de um papel da ética médica - mas quer levar a todos os profissionais biomédicos a tomar consciência dos códigos internacionais sobre a experimentação humana, bem como das exigências legais, no que tange à saúde, nos vários países;
- busca uma integração da ética com as ciências biomédicas, a fim de proporcionar aos profissionais da área uma conscientização acerca da problemática humana envolvida em suas práticas e; assim, levar a inclusão da dimensão ética dos problemas de saúde em todo juízo médico;
- não se trata, em absoluto, de uma ciência definitiva. Desta forma, por vezes, pode-se encontrar alguns termos imprecisos e certa tergiversação acerca de conceitos, abrangência e métodos de trabalho;
- sua manifestação particularmente intensa acontece em institutos de bioética, congressos e periódicos especializados onde o empenho de equipes interdisciplinares, na produção, na investigação metódica esforçam-se para a divulgação de parâmetros para a prática e para a pesquisa biomédica;
- demonstra, como podemos constatar pelo sumário de qualquer publicação bioética, maior interesse em buscar a dimensão ética dos novos problemas criados pelas ciências biomédicas, do que representar temas já tradicionais da área. Quando volta-se para os temas tradicionais, os mesmos são enquadrados dentro das novas perspectivas de abordagem;
- mais do que nas salas de aula, ela busca estar presente nas frentes de investigação científica e nos centros hospitalares para oferecer um norte para o processo de humanização e para a observação dos direitos dos pacientes. O que não quer dizer que não deva ter presença de destaque nas escolas onde os futuros profissionais biomédicos são formados.

Diante dos elementos até agora levantados, podemos dizer que o grande objetivo que se constitui traço característico da bioética é o de ajudar a humanidade em dire-

ção a uma participação racional, mas cautelosa no processo da evolução biológica e cultural.

## **2 Tom L. Beauchamp, James F. Childress e os Princípios Norteadores da Bioética**

Partindo da análise e reflexão sobre diversos modelos de postura bioética, comumente utilizados e de grande aplicação na prática clínica em diversos países, Beauchamp e Childress propõem quatro princípios fundamentais para o norteamento bioético: autonomia, beneficência, não-maleficência e justiça. Tais princípios são diretrizes gerais que deixam um espaço considerável para um julgamento em casos específicos e que proporcionam uma orientação substantiva para o desenvolvimento de regras e políticas mais detalhadas (BEAUCHAMP; CHILDRESS, 2002, p. 55).

### **2.1 Princípio da Autonomia**

Vamos focalizar, em nossa análise, o princípio da autonomia, buscando constituir sua estrutura fundamental.

Autonomia é um termo derivado do grego “autos” (próprio) “nomos” (lei, regra). Entre várias acepções, significa auto governo, autodeterminação da pessoa em tomar decisões que afetem sua vida, sua saúde, sua integridade psico-física, bem como suas relações sociais. Refere-se, em última instância, à capacidade de o ser humano de decidir livremente o que é “bom” o que é seu “bem-estar”.

Comumente, considera-se autônoma toda pessoa capaz de decidir livremente sobre questões de sua vida e de suportar todas as decorrências destas decisões. Uma pessoa autônoma é capaz de deliberar sobre seus objetivos pessoais e agir nessa direção, suportando os eventuais ônus de tal postura.

Ora, respeitar a autonomia é reconhecer que ao indivíduo cabe tomar decisões segundo seu próprio plano de vida e ação, embasado em crenças, aspirações e valores próprios. O respeito pela autonomia conjuga-se com o próprio princípio da dignidade humana, que é irrenunciável e inalienável.

Em outras palavras, o princípio da autonomia requer que os indivíduos capacitados de deliberarem sobre suas escolhas pessoais devam ser tratados com respeito pela sua capacidade de decisão. As pessoas têm o direito de decidir sobre as questões relacionadas ao seu corpo e à sua vida. Quaisquer atos médicos devem ser autorizados pelo paciente. O princípio da autonomia enfatiza o importante papel que o ser humano submetido a tratamentos deve adotar na tomada de decisões com respeito aos cuidados de sua saúde. Em pacientes intelectualmente deficientes e no caso de crianças, o princípio da autonomia deve ser exercido pela família ou responsável legal.

Em resumo, podemos afirmar que o princípio da autonomia é central na Bioética.

Este recebeu diferentes denominações, tais como: princípio do respeito às pessoas. O princípio do consentimento ou, simplesmente, princípio da autonomia, de acordo com diferentes autores em diferentes épocas. A utilização deste conceito básico assume diferentes perspectivas, desde as mais individualistas até as que inserem o indivíduo no grupo social.

Deve-se permitir aos cidadãos que se desenvolvam e possam fazer opções segundo suas convicções pessoais, desde que tal postura não interfira na análoga expressão da liberdade dos outros (MILL apud BECHAMP; CHILDRESS, 2002, p. 143).

Immanuel Kant, em sua obra *Fundamentos da Metafísica dos Costumes*, escrita em 1785, propôs o Imperativo Categórico. De acordo com esta proposta, a autonomia não é incondicional, mas passa por um critério de universalidade, pois, para Kant, a autonomia é o caráter da vontade pura, que só se determina em virtude de sua própria lei, que é a de conformar-se ao dever ditado pela razão prática e não por um motivo externo:

A autonomia da vontade é a constituição da vontade, pela qual ela é para si mesma uma lei - independentemente de como forem constituídos os objetos do querer. O princípio da autonomia é, pois, não escolher de outro modo, mas sim deste: que as máximas da escolha, no próprio querer, sejam ao mesmo tempo incluídas como lei universal. (KANT apud JAPIASSU; MARCONDES, 1996, p. 21).

Como pudemos verificar, enquanto Mill busca argumentar na direção da não-interferência e do fortalecimento da expressão autônoma; Kant, a partir do reconhecimento do valor incondicional das pessoas, impõe um imperativo moral, segundo o qual as pessoas são sempre fins e nunca meios.

Não obstante a diferença que podemos observar no ponto de partida assumido por cada um dos autores, ambos apresentam um elemento de substancial importância que serve de pano de fundo para ambos: o princípio segundo o qual a autonomia da pessoa deve ser respeitada.

Engelhardt propôs uma alteração da sua definição do princípio da autonomia, escrita em 1986, para uma nova forma denominada de Princípio do Consentimento, na sua segunda edição 1996.

[...] rebatizei o “princípio da autonomia” como o “princípio do consentimento” para indicar melhor que o que está em jogo não é algum valor possuído pela autonomia ou pela liberdade, mas o reconhecimento de que a autoridade moral secular deriva do consentimento dos envolvidos em um empreendi-

mento comum. O princípio do consentimento coloca em destaque a circunstância de que, quando Deus não é ouvido por todos do mesmo modo (ou não é de maneira alguma ouvido por ninguém), e quando nem todos pertencem a uma comunidade perfeitamente integrada e definida, e desde que a razão não descubra uma moralidade canônica concreta, então a autorização ou autoridade moral secularmente justificável não vem de Deus, nem da visão moral de uma comunidade particular, nem da razão, mas do consentimento dos indivíduos. Nessa surdez a Deus e no fracasso da razão os estranhos morais encontram-se como indivíduos. (ENGELHARDT, 1998, p. 17).

O Relatório de Belmont (1978), que estabeleceu as bases para a adequação ética em pesquisa nos Estados Unidos, denominava este princípio como Princípio do Respeito às Pessoas. Nesta perspectiva, propunha que a autonomia:

[...] incorpora, pelo menos, duas convicções éticas: a primeira que os indivíduos devem ser tratados como agentes autônomos, e a segunda, que as pessoas com autonomia diminuída devem ser protegidas. Desta forma, divide-se em duas exigências morais separadas: a exigência do reconhecimento da autonomia e a exigência de proteger aqueles com autonomia reduzida.

Diante de tantas e variadas contribuições teóricas, o princípio da autonomia não pode nem dever ser entendido de maneira reducionista, apenas como sendo a autodeterminação de um indivíduo, esta é apenas uma de suas várias leituras possíveis. Devemos adotar uma nova perspectiva que alie a ação individual com o componente social. Desta perspectiva inovadora, surge a responsabilidade pelo respeito à pessoa, que talvez seja a melhor denominação para este princípio.

Uma pessoa autônoma é um indivíduo capaz de deliberar sobre seus objetivos pessoais e de agir na direção desta deliberação, estando situado dentro de um contexto social específico. Respeitar a autonomia é valorizar a consideração sobre as opiniões e escolhas, evitando, da mesma forma, a obstrução de suas ações, a menos que elas sejam claramente prejudiciais para outras pessoas. Demonstrar falta de respeito para com um agente autônomo é desconsiderar seus julgamentos, negar ao indivíduo a liberdade de agir com base em seus julgamentos, ou omitir informações necessárias para que possa ser feito um julgamento, quando não há razões convincentes para tanto.

## 2.2 Os Princípios da Não-maleficência e da Beneficência

O princípio de não-maleficência determina a obrigação moral de não infligir dano intencionalmente. Normalmente na ética médica ele é vinculado à máxima: *primum non nocere*, ou, primariamente não causar prejuízo, causar dano. Apesar da origem incerta desta máxima, muitas vezes a mesma é invocada como expressão fundamental da tradição hipocrática da ética médica. São várias as teorias éticas que reconhecem o valor do princípio de não-maleficência. Existem ainda os filósofos que procuram unir a não-maleficência e a beneficência dentro de um único princípio.

No entanto, de acordo Beauchamp e Childress (2002, p. 210):

Embora a não-maleficência e a beneficência sejam similares, e tratadas freqüentemente na filosofia moral como não sendo nitidamente distinguíveis, combiná-las num mesmo princípio obscurece distinções relevantes. As obrigações de não prejudicar os outros (por exemplo aquelas que proíbem roubar, mutilar e matar) são claramente distintas das obrigações de ajudar os outros - por exemplo, proporcionando benefícios, protegendo interesses e promovendo o bem-estar.

Dependendo das circunstâncias, ora o princípio de não-maleficência terá prioridade sobre o de beneficência, ora o contrário. Daí a necessidade de uma distinção coerente e fundamentada entre ambos.

A moralidade não requer somente que tratemos as pessoas como autônomas e que nos abstenhamos de causar danos às mesmas, requer igualmente que contribuamos para seu bem-estar. Estas ações beneficentes enquadram-se na categoria da beneficência. Como já vimos, é muito difícil traçar uma fronteira entre a não-infligência de danos e a propiciação de benefícios, mas os princípios da beneficência são potencialmente mais exigentes que os da não-maleficência, devido ao fato de que os agentes precisam tomar decisões, praticar ações positivas para ajudar assim outras pessoas e não meramente procurar a abstenção em relação à prática de atos danosos.

Segundo Beauchamp e Childress (p. 282), o princípio da beneficência, em sua estrutura básica refere-se à obrigação moral de agir em benefício de outros.

Muitos atos de beneficência não são obrigatórios, mas um princípio de beneficência, em nossa acepção, firma a obrigação de ajudar outras pessoas, promovendo seus interesses legítimos e importantes (BEAUCHAMP; CHILDRESS, 2002, p. 282).

## 2.3 O Princípio de Justiça

O princípio de justiça nos obriga a garantir a distribuição justa, equitativa e univer-

sal dos benefícios dos serviços de saúde. Este princípio estabelece como condição fundamental a equidade: obrigação ética de tratar cada indivíduo conforme o que é moralmente correto e adequado, de dar a cada um o que lhe é devido. O médico deve atuar com imparcialidade, evitando ao máximo que aspectos sociais, culturais, religiosos, financeiros ou outros interfiram na relação médico-paciente. Os recursos devem ser distribuídos de maneira equilibrada, com o objetivo de alcançar, com melhor eficácia, o maior número de pessoas assistidas.

Sem dúvida, este foi o princípio que mais distante ficou da aplicabilidade prática, pois as instituições políticas criadas do ocidente capitalista estão distantes de oferecê-la à sociedade, provocando o aparecimento e a manutenção de disparidades abissais, que emperram a construção e a prática da justiça.

Não obstante, os inquestionáveis obstáculos apresentados para a implementação do princípio de justiça derivam alguns pontos irrenunciáveis a serem observados pelos profissionais das ciências biomédicas:

- a necessidade de considerar, de todo modo equitativo, o direito de todos os seres humanos à saúde, independente de raças, nacionalidade, sexo, cor, crença, opções políticas, condição social e quaisquer outros fatores de diferenciação;
- a busca de uma administração da justiça de maneira que se observe o princípio de igualdade entre todos os seres humanos;
- a planificação e a implementação de políticas de saúde, a orientação deve ser a extensão dos benefícios a toda a coletividade, sem qualquer restrição de classe ou posição socioeconômica;
- a tratamento dos direitos básicos de maneira prioritária e que os mesmos não se subordinem à relação custo / benefício, pois estão diretamente ligados ao direito fundamental à vida, entendida não apenas no sentido biológico mas de acordo com o parâmetro de dignidade que diferenciam a vida humana. O que se aplica principalmente à saúde, habilitação e educação;
- a compreensão de que o indivíduo, na sua singularidade humana, só será adequadamente beneficiado quanto às condições de saúde se for tratado de maneira justa e equitativa, como um membro autônomo da comunidade;

Cumprido salientar que os quatro princípios não estão sujeitos a qualquer tipo de organização ou disposição que venha revelar uma ordem hierárquica. Se houver conflito entre os mesmos, no sentido de aplicá-los corretamente, deve-se, a partir da análise criteriosa de cada caso para que se possa estabelecer o como, o quando e o que determinará o predomínio de um sobre o outro.



### **3 A busca de um critério ético fundamental e englobante como desafio para a reflexão Bioética**

As reflexões acerca da Bioética Cotidiana - levando em consideração a supracitada distinção feita por Giovanni Berliquer - tem demonstrado urgência de critérios éticos fundamentais no que tange à prática médica e à assistência de saúde. A despersonalização dos cuidados para com pacientes nos ambientes hospitalares, a situação marginal em relação aos serviços sanitários básicos a que são relegados um grande número de pacientes de classes sociais menos favorecidas, o caráter técnico que, muitas vezes prepondera na assistência ao paciente, a fragmentação dos atos médicos, que provoca a perda do referencial básico de responsabilidade, todas estas condições colocam em risco a eficácia e a autenticidade das relações médico-paciente.

Sem, de maneira alguma, desprezar a chamada Bioética de Fronteira, faz-se necessário insistir na Bioética Cotidiana, pois é nesse âmbito que orbitam os grandes problemas de nossa sociedade, que vão desde o precário acesso aos serviços de saúde, até o total vilipêndio de uma educação básica preventiva com relação às noções mais rudimentares de saúde.

Em outras palavras, trata-se de partir do significado mais abrangente de saúde, que é resultado direto - e não poderia ser diferente - das condições de alimentação, renda, educação habitação, meio ambiente, trabalho etc.

É exatamente dentro do âmbito da Bioética Cotidiana que, ao nosso ver, situa-se o grande, mas de forma alguma, o único, desafio bioético em nossa sociedade. Tal situação nos conduz, necessariamente, à busca de um referencial ético que sirva de norte para a prática da medicina e da assistência em saúde. De acordo com Francisco de Assis Correia, são muitos os fatores que foram responsáveis pela evolução e ampliação da filosofia prática no terreno das ciências biomédicas, a saber:

A preocupação de a ética de fundamentar critérios e normas capazes de orientar a práxis humana; a experiência do sofrimento moral e o ultraje provocado pelos abusos morais; o valor dado à experiência para as decisões; a necessidade de ouvir a voz do outro, como, por exemplo, frente ao excessivo racionalismo machista, ouvir a voz das mulheres e aceitar sua atitude de 'tomar cuidado dos outros'; a atitude que valoriza a compaixão e os sentimentos que levam a tomar cuidado um do outro; a importância dada à ética da relação. (CORREIA; BARCHIFONTAINE, 1996, p. 69).

Diante desse contexto, e sem desconsiderar toda produção teórica de qualidade inquestionável, é que postulamos que somente um paradigma ético baseado na alteridade pode tornar-se o critério fundamental e englobante da bioética.

#### **4 A Alteridade como critério ético fundamental e englobante**

Em seu artigo no livro Fundamentos da Bioética, Francisco de Assis Correia, no intuito de fundamentar a condição basilar da Alteridade no contexto da Bioética, parte dos seguintes questionamentos:

Mas pode a alteridade constituir-se em critério ético? Sob que condições? Existe algum conceito de alteridade preliminar à ética, que poderia ser invocado como critério? Como é que poderia funcionar o critério de alteridade no contexto contemporâneo de bioética? (CORREIA, 1996, p. 71)

Vejamos algumas razões, colocadas pelo mesmo autor (CORREIA, 1996, p. 71-72), que respondem as questões acima propostas e buscam legitimar a alteridade como critério fundamental e englobante da bioética:

- a alteridade possui um vasto e rico ferramental filosófico, constituindo-se em um importante instrumento hermenêutico para as reflexões bioéticas;
- de certa forma, a alteridade já encontra-se, ainda que muitas vezes implícita, na prática médica, agora ela deve ser explicitada e sistematizada;
- a alteridade apresenta um potencial que pode transcender as lacunas conceituais e procedimentais deixadas pelos princípios da autonomia, da não-maleficência, da beneficência e da justiça;
- a alteridade satisfaz as exigências éticas de enquadramento da pessoa humana como sujeito protagonista e usuário crítico de todo o sistema de saúde;
- a alteridade restitui à pessoa sua competência moral;
- além de salientar os diversos níveis de relação interpessoal, implica o complexo conjunto de relações do homem em seu meio ambiente;
- a alteridade possibilita o reconhecimento dos problemas éticos no âmbito da saúde e demais áreas humanas de forma recíproca, afinal eu também sou um outro;
- por despertar a solidariedade comum e a responsabilidade recíproca;
- supera o paternalismo e o absolutismo muito comuns na área da saúde, onde o paciente não passa de um receptáculo de ordens;
- transforma a relação profissional-cliente em uma relação madura, que prima pelo respeito e pela consideração mútua;
- enfim, numa sociedade extremamente plural, a alteridade, pela sua própria índole dialógico, pode encontrar um consenso mais razoável, principalmente nos casos mais problemáticos e difíceis.

Em resumo, a alteridade nos conduz à conclusão inevitável de que a pessoa é o centro gravitacional de toda a reflexão e prática bioética. Não a pessoa em si mesma, como uma espécie de abstração, mas a pessoa enquanto sujeito relacional e autônomo, enquanto protagonista de um processo de abertura ao outro numa relação face a face. Ora, em última instância o outro é, a um tempo, o ponto de partida e de chegada, marco referencial para o discernimento do bem e do mal na bioética.

### **5 A ética da alteridade de Emmanuel Lévinas: uma alternativa!**

Desde o início do presente ensaio, ainda quando tratávamos da caracterização da bioética e logo depois quando tecíamos breves comentários sobre os quatro princípios norteados da mesma, já podíamos antever o pano de fundo, o fio condutor que permeia toda a reflexão bioética, a saber: a dignidade da pessoa humana dentro do rico e complexo universo de suas relações interpessoais.

Tal constatação nos levou a eleger a alteridade como critério ético fundamental da reflexão e da prática bioética. A partir de agora, faremos uma breve exposição dos principais pontos da ética da alteridade de Emmanuel Lévinas, no intuito de apresentá-la como uma alternativa viável na constituição, não só de um conceito mais aprofundado de alteridade, mas de uma malha teórica capaz de contemplar todos os problemas e implicações do universo bioético.

Para o filósofo lituano radicado na França e ex-prisioneiro de um campo de concentração nazista, alteridade não é uma escolha que se possa fazer. Toda alteridade é eventualmente inevitável, porquanto a heterogeneidade é constitutiva do mundo humano, que é intersubjetivo, feito de relações. O próprio conceito de igualdade só se justifica como direito em decorrência da alteridade que lhe é constitutiva, isto é, como forma de buscar fazer com que as diferenças não se tornem injustiças.

Ainda no cativeiro durante a Segunda Guerra, Lévinas, põe em questão a fenomenologia de Heidegger. Não o faz por uma motivação abstrata, mas porque, como prisioneiro de guerra, experimenta na carne uma das dimensões da ontologia heideggeriana. Comenta Lévinas a François Poirié que, ao voltarem dos campos de trabalho forçado, ele e seus companheiros eram observados das janelas pelos alemães em silêncio, como judeus, entes manipuláveis de um mundo fundado num projeto geopolítico alemão de assegurar seu espaço vital. Aqueles homens eram apenas mediação de um projeto, momento de uma totalidade; sob os olhares da janela ali não havia alteridade alguma. O outro era negado em sua alteridade e afirmado em sua diferença a partir do sentido que recebiam em função do projeto alemão. Desde aquela experiência da guerra, conclui Lévinas que o existente que dá sentido aos entes no mundo estaria numa impessoalidade, árida, neutra que somente poderia ser superada no ser-para-o-outro, como momento ético de respeito à Alteridade.

Ser-para-o-outro significa a responsabilidade ética por ele, que permite ao eu superar o rumor anônimo e insignificativo do ser. Em síntese, Lévinas, desenvolve uma reflexão sobre a tentativa de sair da condição do haver impessoal, avançando na própria constituição da condição humana não mais um ser-para-a-morte, mas um ser-para-o-outro.

Se no existencialismo o sujeito que realiza temporalmente seu projeto e vive o desespero da solidão, isolamento na angústia, diante da possibilidade da impossibilidade (morte), Lévinas apresenta a tentativa de sair do isolamento do existir extrapolando o âmbito do saber, do puro e simples conhecer ontológico. Ora, relacionar-se com o outro, não é tematizá-lo, tomá-lo como objeto de conhecimento ou comunicar-lhe um conhecimento, é ser interpelado por seu rosto e abrir-se para possibilidades até então impensadas.

O outro, enquanto outro, escapa à fenomenologia do olhar. A fenomenologia reduz aquilo que se vê a um ente no mundo com um sentido estabelecido a partir do projeto fundamental, do ser.

Não existe uma fenomenologia da face (rosto). Esta não pode ser tematizada, o acesso à face (rosto) é ético desde o início. A nudez e a vulnerabilidade da face (rosto) são como que um convite à violência. Ao mesmo tempo, a face (rosto) proíbe de matar totalmente exposta a face (rosto) ordena: não matarás. Mais ainda, ela me torna responsável para com o outro (ser humano) em tudo, até mesmo para com a sua responsabilidade. (LOPARIC, 1990. p. 213).

Contudo a aparição do rosto desnudo em meu mundo é a revelação de outro que exige respeito e acolhida, porque é pobre, peregrino, estrangeiro, fraco e indefeso. O aparecimento do rosto no mundo do mesmo instaura a exigência ética: Não Matarás! Matar significa, desde tal momento, negar a infinitude do outro reduzindo-o a um mero ente do mundo, significando-o a partir da totalidade das coisas existentes.

O Tu não matarás é a primeira palavra do rosto. Ora é uma ordem. Há no aparecer do rosto um mandamento como se algum senhor me falasse. Apesar de tudo, ao mesmo tempo o rosto está nu; é o pobre por quem possui tudo e a quem tudo devo. (LEVINAS, 1982, p.80).

A transcendência da totalidade ontológica do Eu ao Outro se dá pela abertura à palavra do outro que emerge em meu mundo como um rosto. O outro se revela outro em seu rosto, mas manifesta ser infinitamente Outro pela sua palavra. A Linguagem se

torna, entretanto, apenas o espaço do encontro do Eu com o Outro; a linguagem não é mera experiência, nem um meio de conhecimento de outrem, mas o lugar do Reencontro com o Outro, com o estranho e desconhecido do Outro. No diálogo o sentido da palavra interpelante sempre escapa à hermenêutica do Eu que nunca conseguirá interpretá-la adequadamente. O outro e sua palavra não podem ser reduzidos a uma psicologia, sociologia ou outro logos qualquer, sem serem desfigurados em seu rosto.

É na relação de face-a-face, entre o outro e o eu, que se estabelece a proximidade, cujo sentido primordial e último é a responsabilidade do eu pelo outro, sem exigência de reciprocidade, pois se houvesse tal exigência não se trataria mais de uma relação desinteressada. Nesta responsabilidade constitui-se a subjetividade do sujeito.

Ser Eu (moi) significa, a partir daí, não se poder furtar à responsabilidade, como se todo o edifício da criação repousasse sobre os meus ombros. Mas a responsabilidade que esvazia o Eu (moi) de seu imperialismo e de seu egoísmo não o transforma em momento da ordem universal, porém confirma a unicidade do Eu (moi). A unicidade do Eu (moi) é o fato de que ninguém pode responder em meu lugar. (LEVINAS, 1993: p. 61).

O Desejo do outro, enquanto outro, é considerado por Lévinas como o desejo do Invisível: pois tal desejo não pode ser visto sob a fenomenologia do olhar, sob a luz da razão, pois permanece um mistério não profanado. O outro, como outro, revela-se infinitamente, não podendo ser aprisionado em um conceito com suas determinações imanentes, manifestando-se sempre como surpresa e novidade, Este Desejo move o eu e o outro ao face a face, que se realiza como proximidade em uma relação interpessoal de responsabilidade aberta ao Infinito. Tal Desejo não se conclui no gozo, pelo contrário o desejado não satisfaz o Desejo, mas o aprofunda.

Ser-para-o-outro é a própria condição de constituição da subjetividade humana, emergindo da neutralidade de um haver impessoal e da significação neutra dos entes do mundo no horizonte do ser, em que os seres humanos e sua história são reduzidos a movimentos de conceitos no plano do saber, compostos teoricamente em função de projetos que os reduzem a entes manipuláveis, efetivando praticamente inúmeras formas de injustiças.

No face a face, na relação de proximidade entre o eu e o outro, estabelece-se a curvatura do espaço intersubjetivo, ou a assimetria: o outro situa-se num plano mais elevado que o eu. Pela sua palavra, o outro é mestre e ensina, devendo o eu julgar sua vida a partir da palavra do outro, com a consciência de que jamais se é justo o bastante.

De acordo com a ética da alteridade Levinasiana, a responsabilidade pelo outro é tratada como estrutura fundamental da subjetividade e da intersubjetividade. Afirma-se que a percepção do rosto não é da ordem de uma intencionalidade que ruma para uma adequação entre sujeito e objeto. Assim, ao emergir o rosto do outro em meu mundo - desde que o outro me olha - sou, por ele, responsável. Como vimos, somente no exercício de tal responsabilidade é estabelecida a proximidade. Perante o outro, a atitude humana é dizer: Eis-me aqui! Esta disposição de fazer alguma coisa por outrem, esta dia-cronia é anterior ao dia-logo. O rosto, que emerge no mundo, simultaneamente nos pede e nos ordena, isto é, interpela-nos, pede-nos na condição ética de nos ordenar. Contudo, por mais que o eu assuma a sua responsabilidade pelo outro, não se pode exigir reciprocidade, pois a responsabilidade do outro é problema dele. Esta responsabilidade sem limites pelo outro é um tema que Lévinas retoma da literatura, citando Dostoiévski, em *Os Irmãos Karamazovi*: Somos todos responsáveis por tudo e por todos perante todos, e eu mais do que os outros. Para Lévinas somos responsáveis de uma responsabilidade total.

#### **Considerações Finais**

O projeto de uma “ética da alteridade” não se prende a engenharias “ontológicas” e a juízos “a priori” universais, postos para serem aplicados a situações vividas, mas traduz concepções valorativas que emergem das próprias lutas, conflitos, interesses e necessidades de sujeitos individuais e coletivos insurgentes em permanente afirmação. Admite-se, assim, que a “ética da alteridade” tem um cunho libertário, pois, por estar inserida nas práticas e relacionamentos intersubjetivos e sociais e dos mesmos ser produto, pode perfeitamente materializar-se como instrumento pedagógico que melhor se adapta aos intentos de uma reflexão e de uma prática bioética que possa dar respostas substantivas aos problemas concernentes à dignidade do ser humano.

Concluindo, podemos dizer que a filosofia da alteridade de Emmanuel Lévinas, à medida em que ecoa como um grito profético diante da pulverização do sentido do humano presente no logos ocidental e, conseqüentemente, nas biomédicas e biotecnológicas, aponta para um novo caminho. Inspirando uma nova forma de humanismo, situada em um mais além de caráter ético, que está acima das dimensões morais, culturais e tecnológicas, próprias da tradição filosófico-científica vigente. Trata-se, pois, de um humanismo do outro homem, que denuncia o vazio aterrorizante causado pela filosofia e pela ciência do poder, que degrada e dilacera o humano, dissecando-o e classificando-o a partir de categorias onto-gnosiológicas.

## Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1982.
- BEAUCHAMP, TL.; CHILDRESS JF. *Princípios de ética biomédica*. São Paulo: Loyola, 2002.
- CORREIA, Francisco de Assis. *Alguns desafios atuais da bioética*. In: PESSINI, Léo; BARCHIFONTAINE, Cristhian de Paul. (Orgs.) *Fundamentos da bioética*. São Paulo: Paulus, 1996. p. 48-49.
- ENGELHARDT, H.T. *Fundamentos de bioética*. São Paulo: Loyola, 1998.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os Irmãos Karamázovi*. São Paulo: Ediouro, 1985.
- JAPIASSU, H.; MARCONDES D. *Dicionário básico de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Ética e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- LOPARIC, Zeljko. *Heidegger réu: um ensaio sobre a periculosidade da filosofia*. Campinas, SP: Papyrus, 1990.
- OLIVEIRA, M. A. *Corentes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- PESSINI, Léo; BARCHIFONTAINE, Christian de Paul. *Fundamentos da Bioética*. São Paulo: Paulus, 1996.
- REALE, Giovanni. *História da filosofia*. São Paulo: Paulinas, 1991. v. II
- VÁSQUEZ, Adolfo S. *Ética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- THE BELMONT REPORT: *Ethical guidelines for the protection of human subjects*. Washington: DHEW Publications (OS) 78-0012, 1978.