

Responsabilidad y alteridad: ética en la salud en Jonas y Lévinas

Anor Sganzerla¹, Edvaldo Antonio de Melo², Geovani Viola Moretto Mendes¹, Carlos Humberto Guilman Tanizawa¹

1. Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Paraná/PR, Brasil. 2. Faculdade Dom Luciano Mendes, Mariana/MG, Brasil.

Resumen

La práctica en salud enfrenta desafíos que trascienden el ámbito clínico y biomédico. A pesar de los avances tecnocientíficos, persisten la escasez de recursos, las barreras de acceso, las relaciones de poder asimétricas y la falta de atención humanizada, elementos que tensionan el ejercicio ético. Superar tales dilemas exige no solo inversiones, sino también una formación profesional ética, reflexiva y sensible a las complejidades humanas y sociales. En este contexto, la investigación analiza de qué manera la ética de la responsabilidad de Hans Jonas y la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas ofrecen un saber ético para orientar las prácticas en salud. En primer lugar, se presentan sus concepciones filosóficas; posteriormente, estos referentes se aplican como saberes éticos en el cuidado. Se concluye que ambas propuestas amplían la comprensión de la responsabilidad profesional, favoreciendo prácticas más humanizadas, comprometidas y atentas al reconocimiento del otro, transformando no solo las acciones, sino también el propio modo de ser del profesional de la salud frente a la vida.

Palabras clave: Ética. Principios morales. Humanización de la atención. Bioética.

Resumo

Responsabilidade e alteridade: ética na saúde em Jonas e Lévinas

A prática em saúde enfrenta desafios que ultrapassam o âmbito clínico e biomédico. Apesar dos avanços tecnocientíficos, persistem a escassez de recursos, barreiras de acesso, relações de poder assimétricas e falta de cuidado humanizado, elementos que tensionam o exercício ético. Superar tais dilemas exige não apenas investimentos, mas também formação profissional ética, reflexiva e sensível às complexidades humanas e sociais. Nesse contexto, a pesquisa analisa de que modo a ética da responsabilidade em Hans Jonas e a ética da alteridade em Emmanuel Lévinas oferecem um saber ético para orientar práticas em saúde. Primeiro, são apresentadas suas concepções filosóficas; em seguida, aplicam-se esses referenciais como saberes éticos no cuidado. Conclui-se que ambas as propostas ampliam a compreensão da responsabilidade do profissional, favorecendo práticas mais humanizadas, comprometidas e atentas ao reconhecimento do outro, transformando não apenas ações, mas o próprio modo de ser do profissional de saúde diante da vida.

Palavras-chave: Ética. Princípios morais. Humanização da assistência. Bioética.

Abstract

Responsibility and alterity: ethics in healthcare in Jonas and Lévinas

Healthcare practice faces challenges that go beyond the clinical and biomedical sphere. Despite technoscientific advances, resource scarcity, barriers to access, asymmetric power relations, and lack of humanized care persist, creating tensions in ethical practice. Overcoming such dilemmas requires not only investments, but also ethical, reflective, and socially sensitive professional training. In this context, this study analyzes how Hans Jonas's ethics of responsibility and Emmanuel Lévinas's ethics of alterity provide ethical knowledge to guide healthcare practices. First, their philosophical conceptions are presented; then, these frameworks are applied as ethical knowledge in care practices. It is concluded that both proposals broaden the understanding of professional responsibility, fostering more humanized, committed, and attentive practices toward the recognition of the other, transforming not only actions, but also the very way healthcare professionals relate to life.

Keywords: Ethics. Moral principles. Humanization of assistance. Bioethics.

Los autores declaran que no existe ningún conflicto de interés.

En su práctica diaria, los profesionales de la salud se enfrentan a dilemas de vida y muerte, sufrimiento, dolor, angustia, incertidumbres diagnósticas, presiones institucionales, falta de recursos, sobrecarga de trabajo, entre otros. Para hacer frente a esta situación, necesitan recurrir a un conjunto de saberes técnicos y científicos, pero también a saberes éticos que los guíen en la toma de decisiones, en el cuidado de los demás y en la preservación de la dignidad humana en contextos de gran complejidad y vulnerabilidad. Si bien la técnica indica “cómo hacerlo”, la ética busca comprender “por qué” y “para qué” actuar, para guiar a los profesionales de la salud hacia una conducta responsable y respetuosa con respecto a la historia de cada paciente. Por lo tanto, la ética no es simplemente un complemento de la práctica sanitaria, sino un verdadero fundamento, ya que todas las relaciones en salud son actos éticos.

Al identificar las virtudes más necesarias en la historia humana para afrontar los mayores desafíos de cada período histórico, se puede afirmar que la responsabilidad, como virtud, no ha desempeñado un papel significativo en la historia de la ética y en las teorías morales en su conjunto. Esto se debe, sobre todo, a que la responsabilidad nunca ha sido un elemento eficaz en la constitución de la voluntad, ya que su lugar ha sido ocupado por otras virtudes y sentimientos, como el amor, el respeto, la solidaridad y la caridad, que en la cultura occidental se resumen en el mandamiento “ama a tu prójimo”.

Sin embargo, en el contexto de las grandes posibilidades tecnocientíficas de una sociedad globalizada, capaz de grandes logros e intervenciones en la vida mediante el uso de la técnica, la responsabilidad ha llegado a ocupar un lugar especial en la escala de valores indispensables para nuestros tiempos. El poder de transformar y manipular aspectos fundamentales de la vida, como el nacimiento, la salud, la muerte y el sufrimiento, exige una ética apropiada capaz de guiar estas acciones.

En su obra principal, *El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Hans Jonas¹ (1903-1993) otorga a la virtud de la responsabilidad un lugar central en la reflexión ética contemporánea para el cuidado de la vida humana y de la biosfera futuras frente al creciente poder humano a través del avance tecnológico.

Con la propuesta de la ética de la alteridad, Emmanuel Lévinas^{2,3} (1906-1995) sostiene que la aceptación y la responsabilidad por el otro son dimensiones inseparables, profundamente articuladas en sus obras *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Para el autor, no es posible pensar en la acogida sin asumir, a la vez, la responsabilidad ética hacia el otro, del mismo modo que toda responsabilidad hacia el otro presupone, ante todo, un gesto de acogida.

Dada la necesidad de un saber ético para guiar la práctica sanitaria, una vez que los protocolos o las normas son insuficientes, esta investigación busca analizar cómo el concepto de responsabilidad de Jonas y el de alteridad de Lévinas pueden ofrecer un saber ético para las prácticas en salud. Se trata de una investigación bibliográfica de carácter exploratorio y analítico. El texto se dividirá en tres partes: comienza con la presentación del concepto de responsabilidad de Jonas, luego con un análisis de la alteridad en Lévinas y, finalmente, con la búsqueda del desarrollo de un saber ético que pueda orientar prácticas en salud.

La búsqueda de un saber ético que guíe a los profesionales de la salud, basado en las contribuciones de Jonas y Lévinas, no pretende prescribir una conducta, sino reconocer un llamado innegable a la responsabilidad y al cuidado del otro.

Responsabilidad en Hans Jonas

Al proponer la responsabilidad como principio ético, Jonas promueve un cambio en la forma en que tradicionalmente se ha entendido la responsabilidad. Si la tradición ética consideraba la responsabilidad por acciones u omisiones ya realizadas, es decir, dirigidas hacia el pasado, Jonas afirma que la responsabilidad *no se refiere al cálculo de lo que se ha hecho* ex post facto⁴, sino a lo que aún se hará. Esta es una responsabilidad que precede a la acción y que se basa en la capacidad de predecir, imaginar y evaluar los posibles efectos de las decisiones y acciones, especialmente en contextos en los que el poder de la intervención humana, potenciado por la tecnología, puede poner en riesgo la autenticidad de la vida futura. En ese sentido, la responsabilidad se convierte en un deber ético de anticipación y cuidado, que exige prudencia, sensibilidad y consciencia ante la

fragilidad de la vida y la imprevisibilidad de las consecuencias. La responsabilidad de Jonas no es reactiva, sino proactiva; es decir, anterior a la acción.

La responsabilidad como principio no concierne a la idea de culpa o delito, ya que la culpa requiere intención o negligencia en un acto, o incluso la violación de una norma establecida. No se trata, por lo tanto, de responsabilizar a alguien desde el punto de vista de la consecuencia, como algo externo, ya que la tradición ha afirmado que la *responsabilidad efectiva del autor se hace desde fuera*⁵, sino por el *poder causal*⁶, porque, independientemente de la consecuencia, la causa ya nos hace responsables, en la medida en que el poder de la causa representa una amenaza y un riesgo.

Con esto, es posible identificar un principio interno de responsabilidad, llamado *imputación causal de los actos cometidos*⁷, no en el sentido de imputabilidad, sino de impedir que el acto mismo se lleve a cabo. En otras palabras, antes de que un ser humano actúe, existe un llamado, una exigencia ética, para que sea responsable de sus actos. Esta responsabilidad surge de nuestra capacidad de actuar. Así pues, la responsabilidad se entiende como una *condición previa de la moralidad, pero no como la moralidad en sí misma*⁸.

La responsabilidad propuesta por Jonas como *una determinación de lo que se debe hacer*⁹ nos lleva a reconocer que es el ser que se ve amenazado por el poder de la técnica moderna el que exige mi responsabilidad, es decir, es el *objeto el que reclama mi acción*¹⁰. Por lo tanto, la razón por la que soy responsable reside “fuera de mí”, pero depende totalmente de “mi poder” y de mis decisiones. Jonas promueve una inversión de la lógica tradicional de la ética, porque no soy yo quien decide ser responsable de algo que quiero o para seguir una norma, sino el vulnerable, la vida amenazada, lo que me exige que sea responsable. En otras palabras, la fuente de la responsabilidad se encuentra fuera del sujeto moral, pero el cumplimiento de la responsabilidad reside en el propio ser humano.

De esta forma, Jonas convierte su propio bien en la causa del mundo, y así, el bien que practican los seres humanos no apunta principalmente al yo individual, sino al bien mismo, que constituye el fin inherente a la cosa. En palabras de Jonas, *no es el deber en sí mismo el objeto; no es la ley moral la que motiva la acción moral, sino el atractivo del*

*bien mismo en el mundo, que confronta mi voluntad y exige obediencia según la ley moral*¹¹.

Jonas parte del principio de que *la responsabilidad es un correlato del poder*¹², de manera que la dimensión y la modalidad del poder se vuelven fundamentales para determinar la dimensión y la propia modalidad de la responsabilidad. A medida que aumenta el poder y su ejercicio, también lo hacen la naturaleza y la calidad de la responsabilidad, porque los *efectos del poder generan el contenido del deber*¹³, y con ello se produce la inversión habitual entre deber y poder. Por lo tanto, el punto de partida ya no es lo que un ser humano puede ser y hacer, si puede o no lograr algo, sino lo que ya está haciendo de hecho, puesto que el deber surge de sus acciones.

Así, para Jonas, el poder significa *liberar efectos causales en el mundo, que luego deben ser confrontados con el deber de nuestra responsabilidad*¹⁴. En otras palabras, cuanto mayor sea el poder del ser humano, mayor será su responsabilidad ética ante las consecuencias de ese poder. El hecho de que alguien tenga el poder de provocar efectos en el mundo y en la vida ya lo hace responsable de esos efectos. Con esto, Jonas refuerza el argumento de que la responsabilidad precede a la libertad, ya que somos responsables porque tenemos poder. En palabras de Jonas, *el poder causal es una condición de responsabilidad*¹⁵.

Jonas buscó fundamentar su ética de la responsabilidad en la ontología, con el fin de proteger la autenticidad de la vida humana y extrahumana en el futuro, dado que la ética del futuro no requiere reciprocidad. El autor buscó encontrar una afirmación general que pudiera servir como característica para todos los seres vivos, reconociendo en esta característica parte del ser, es decir, garantizadora de un fundamento ontológico. Aunque reconoce el carácter controvertido de su filosofía, para Jonas, la ontología biológica muestra no solo la realidad del ser, sino también cuánto de él se deriva un deber. Al proponer una base ontológica para la ética de la responsabilidad, Jonas busca una forma de pensar sobre el ser (ontología) de manera que de él se pueda derivar un deber (ética), es decir, un “deber-ser” arraigado en el “ser”.

El primer imperativo jonasiano de la ética de la responsabilidad es, por lo tanto, *que haya una humanidad*¹⁶, con lo que se vuelve imposible transferir la responsabilidad a la naturaleza, una vez

que la primera regla buscada para el modo de ser proviene de la existencia. Fundamentado en este primer imperativo, es decir, de que la humanidad existe, Jonas añade que nuestra responsabilidad por la *idea de hombre*¹⁷ auténtico en el futuro convierte a la ontología en el núcleo de la garantía de su existencia, porque el imperativo nos asegura por qué y cómo deberían ser los seres humanos del futuro.

Si bien la ética tradicionalmente se ha centrado en la felicidad humana en el presente, en la actualidad, como señala Jonas, existe el riesgo de que esta felicidad humana, en el futuro, se vea amenazada por la propia incertidumbre de la existencia de un futuro. De este modo, la ética de la responsabilidad de Jonas promueve un cambio de sentido al no limitarse a la existencia, sino abarcar la forma de esa existencia, puesto que la garantía de la vida a largo plazo ya no se da por sentada, requiriendo un fundamento o principio que pueda asegurarla. En palabras del autor: *no habría un "debes" si no hubiera nadie que pudiera oírlo y que pudiera sintonizar con su voz*¹⁸.

Una ética de la responsabilidad orientada hacia el futuro no significa una ética que se practique en el futuro, sino una ética actual orientada hacia el futuro, que busca protegerlo de los riesgos y consecuencias de nuestras acciones en el presente¹⁹. Para concebir una ética que mire hacia el futuro, pero que sea efectiva en el presente, Jonas recurre a la *futurología comparada*²⁰, es decir, proyecta el futuro con la ayuda del saber científico y técnico y de la imaginación, de modo que, ante probabilidades negativas, se tomen decisiones en el presente para que no ocurra lo que se predice. Frente a las posibilidades optimistas y utópicas que presenta la civilización tecnológica mediante una futurología del deseo imaginado, Jonas responde con una futurología de la advertencia, para que la humanidad pueda *frenar* voluntariamente²¹ el impulso de progreso presente en el *homo faber*.

La tradición filosófica concibió la categoría responsabilidad con base en la idea de que *mi deber es la imagen reflejada del deber de los demás, que a su vez se ve como la imagen y semejanza de mi propio deber*²², es decir, una vez determinados ciertos derechos del otro, también se establece mi deber de observarlos y promoverlos. Si bien para la tradición quienes no existen no tienen derecho a reivindicar, el distanciamiento promovido por

la ética de la responsabilidad de Jonas parte del fundamento de que la *vida reivindica vida*, y este derecho debe preservarse; aunque lo inexistente no puede reivindicar, *tampoco se pueden dañar sus derechos*²³. Se trata, por lo tanto, de pensar la ética sin la idea de igualdad, simetría y reciprocidad entre los implicados, así como también para aquellos que aún no existen, pero que tienen derecho a existir.

Jonas recurre a lo que él llama la heurística del temor para mostrar la importancia del trabajo de carácter negativo, es decir, la amenaza que debe superponerse a la promesa, lo que lo lleva a una opción ética por un mal pronóstico, porque, de esta manera, así como la vida se afirma negando la entropía, su sustento presupone la negación permanente de su inevitable autodestrucción. En otras palabras, lo negativo de Jonas en relación con el futuro nos obliga a ir en dirección al presente responsable, para que el peligro previsto respecto al futuro no se materialice²⁴.

Según Hans Jonas, no reconoceríamos la sacralidad de la vida si no existiera el asesinato²⁵, pues es precisamente el mandamiento "no matarás" el que revela tal sacralidad. Para este pensador, el poder revelador de lo negativo es superior al de lo positivo, un vez que, además de manifestarse más rápidamente, también se hace más evidente, a diferencia del bien, cuya presencia a menudo puede pasar desapercibida.

Para Jonas, anticipar el mal, en forma de pérdida o desaparición de un valor, permite identificarlo y evitar que suceda. En otras palabras, los riesgos que puede ocasionar el mal facilitan la identificación del bien y del valor que inicialmente son invisibles, porque solo percibiendo el peligro es posible protegerse de él.

Se trata de encontrar un antídoto contra la esperanza y la utopía de la civilización tecnológica, que ponen en peligro la continuidad de la vida auténtica. Con este fin, Jonas utiliza el peligro inherente al *homo faber* como antídoto para superar el dominio técnico, con el fin de asegurar la autenticidad. En lugar de las probabilidades optimistas e idealistas de las utopías del mundo moderno, Jonas propone el miedo como una forma de aprendizaje, de modo que proyectar la posibilidad de predicciones negativas se convierte en una condición para cambiar la actitud del ser humano ante la vida. Jonas concluye que es necesario utilizar los

presagios señalados por los saberes, tanto científicos como imaginativos, como una forma de anticipar las desastrosas condiciones que se pronostican si la humanidad no cambia sus acciones. En palabras del autor: *es necesario prestar más atención a la profecía de la perdición que a la profecía de la salvación*²⁶.

Se trata, por lo tanto, de un principio de precaución, preservación y moderación ante el futuro, guiado por la búsqueda del conocimiento sobre principios aún desconocidos.

Priorizar el *malum* significa anticipar y promover una reacción espontánea en defensa de los frágiles y vulnerables. El criterio *in dubio pro malo* nos permite devolver al poder metafísico de la naturaleza el carácter ético de la conducta humana, es decir, priorizar el peor diagnóstico significa un *sí a la vida*²⁷, haciendo del temor un sustituto de la virtud de la sabiduría, en vista de los peligros que surgen de nuestra acción.

Jonas cree que el temor, como sentimiento, puede promover cambios en las acciones humanas en el presente y, por lo tanto, prevenir posibles daños futuros. Por lo tanto, el sentimiento de temor ya no puede considerarse una “debilidad del miedoso”, sino todo lo contrario, ya que debe utilizarse como una obligación ética. Es necesario aprender de este *temor de un nuevo tipo*²⁸, cuya expresión no es una parálisis de la acción, sino una obligación e incluso un ejercicio diario de responsabilidad para evitar lo que se imagina con la fantasía más fértil. Por lo tanto, el temor conduciría a la responsabilidad, y esta transformaría el miedo en una tarea diaria.

La heurística del temor da como resultado el resurgimiento de un concepto clásico en ética: el concepto de prudencia, ya que aparece como una perspectiva afirmativa de este principio heurístico. La prudencia debe entenderse como una especie de vía intermedia entre las posibilidades técnicamente factibles y la continuidad de lo que es simbólico, auténtico de nuestra naturaleza. En otras palabras, dada la imprevisibilidad de las acciones en el campo tecnocientífico y sus numerosas posibilidades, se trata de clasificar lo que puede considerarse mejor en términos de valores, expectativas y la preservación de lo auténtico. Por lo tanto, debe considerarse principalmente en relación con los efectos secundarios de las acciones.

La alternativa a la prudencia jonasiana no reside en el débil sentido de la prevención, sino en la prudencia heredada de la virtud griega, de la *phrónesis*, es decir, la capacidad de reconocer entre las diversas consecuencias aquellas de las que podemos ser legítimamente responsabilizados. Se trata, por lo tanto, de la prudencia en el sentido aristotélico, entendida como la disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno o malo para el ser humano, como criterio de moderación para la vida humana, puesto que no todo lo que se puede hacer debe hacerse²⁹.

Progreso con prudencia es la fórmula elegida por Jonas para referirse a la necesidad de que el progreso tecnológico se expanda sin convertirse al mismo tiempo en una amenaza para la vida en general. Si en otras épocas y realidades la prudencia se clasificaba como una virtud opcional, se ha convertido, según Jonas, *en el núcleo de nuestra acción moral*³⁰, ya que debe estar atenta al progreso tecnocientífico, así como al cuidado y a la precaución por la vida. Así pues, la prudencia jonasiana no representa un obstáculo para los ideales del progreso tecnocientífico, sino que busca evaluarlos de manera que no constituyan una amenaza a la humanidad.

No hay progreso sin riesgo, y el desafío que plantea Jonas es gestionar esos riesgos con criterios prudentes. No se trata de promover una renuncia tecnológica, porque una sociedad sin desarrollo tecnocientífico se vuelve más susceptible a problemas de salud, desastres y otros problemas. Así pues, la prudencia jonasiana recomienda acelerar el proceso cuando sea necesario, para evitar males mayores, y también saber cómo frenar su avance cuando se convierte en una amenaza real. Es con esta premisa que Jonas convierte la prudencia en el primer deber y mandamiento de su ética de la responsabilidad, y la humildad en la virtud necesaria y el remedio para la impulsividad tecnológica.

La alteridad en Emmanuel Lévinas

La ética de la alteridad propuesta por Lévinas puede considerarse *una perspectiva*³¹, una forma de ver y afrontar las ciencias de la vida, a saber, la bioética, la medicina, entre otras. Esta noción desplaza el foco de la ética de los principios universales

a la singularidad del rostro del otro, lo cual plantea un desafío y exige responsabilidad.

Para ello, es necesario comprender la alteridad levinasiana con base en dos perspectivas vinculadas a la subjetividad humana, como propone Lévinas: una que entiende la subjetividad como la acogida del otro, expresada en las nociones de “hogar”, interioridad, “goce” o disfrute de la vida, afectividad como la ipseidad del yo, sensibilidad y rostro, fecundidad y paternidad, como se encuentra en la obra *Totalidad e infinito*². A su vez, la segunda noción surge de la subjetividad fundada en la responsabilidad hacia el otro, que implica nociones de vulnerabilidad, proximidad, sustitución, maternidad, contacto y caricia como un don de ser para el otro, como se puede ver en la obra *De otro modo que ser*³.

Nuestro objetivo, por lo tanto, es defender la responsabilidad como estructura fundamental de la subjetividad humana, hasta el punto en que podamos afirmar que “yo soy” cuando soy responsable del otro. Contrariamente a la creencia común, que sostiene que la ética de la alteridad emana de la primacía del otro, Lévinas nos insta a considerar que la alteridad solo es posible desde uno mismo. Pero, ¿qué significa este “desde uno mismo”?

Una lectura atenta de la obra *Totalidad e infinito*² nos permite comprender que Lévinas utiliza diversas metáforas en su filosofía para expresar la primacía de la relación. No existe la alteridad sin relación. De hecho, nacimos de una relación. Nuestras vidas se basan en relaciones, desde el pan que llega a la mesa hasta lo que compramos; todo nos llega de las manos de otra persona. Por mucho que alguien desee vivir solo, sería prácticamente imposible, ya que necesitamos a los demás, tanto en las actividades más lúdicas como en los momentos de fragilidad, incluida la enfermedad. Nos preguntamos, entonces, “cómo” se constituye la relación de alteridad a partir de los términos *el yo* y *el otro*.

Retomando algunas nociones de la obra *Totalidad e Infinito*², entendemos que el yo —necesitado del otro— también se abre a acogerlo, sin poseerlo y sin dejarse capturar por el egoísmo del yo. Se comprende la necesidad de abrirse a un tercero, concebido inicialmente por nosotros como la figura del hijo en el advenimiento de la relación familiar. Lévinas utiliza el término “tercero” para

expresar aquel que está más allá de la relación “yo-tú”. En la obra de Lévinas, esta relación se convierte en la célula embrionaria y constitutiva para pensar también la sociedad, más allá de los meros lazos de consanguinidad.

El *desde uno mismo* nos ayuda a entender el significado del yo³², en el movimiento de la ipseidad, a saber, el “uno mismo” como elemento esencial de la alteridad. Como afirma Lévinas, *el yo es idéntico incluso en sus alteraciones, aun en otro sentido. En efecto, el yo pensante se ve a sí mismo pensando o se asombra de sus profundidades y, en sí mismo, es otro*³³. Lévinas añade además: *si el mismo se identificara por simple oposición al otro, ya sería parte de una totalidad que abarca al mismo y al otro*³⁴. En ese sentido, existe la relación del mismo y del otro que originalmente se produce como discurso en el que el mismo, reunido en su ipseidad del yo, sale de sí mismo, porque, como afirma Lévinas, *la alteridad solo es posible desde uno mismo*³⁵.

En términos levinasianos, el “desde uno mismo” no se corresponde, por lo tanto, con la defensa del yo entendido como el “cogito” cartesiano, ni con la defensa del “sujeto trascendental” kantiano o del “sujeto absoluto” hegeliano, ni siquiera con el “ego puro” husserliano o el “Dasein” heideggeriano. A diferencia de estas posturas, que se centran en defender la libertad del sujeto moderno, Lévinas otorga primacía a la alteridad entendida desde la relación de responsabilidad entre el yo y el otro.

Desde la perspectiva ética levinasiana, el yo se considera un “apoyo” para el otro, de modo que “desde uno mismo” significa “desde” aquel que ha sido llamado, el “elegido” —llamado— para responder por otro, hasta el punto de reemplazarlo. Lévinas prefiere hablar de *elección*³⁶, una categoría del mundo judío, en la que el yo se entiende no en nominativo, sino como un “vocativo” que responde al llamado divino: “Aquí estoy. Envíame”³. Por lo tanto, no se trata de la defensa egoísta del yo, sino de la “relación” con el otro que me interpela.

En efecto, no existe la alteridad sin relación. La relación entre el yo y el otro se convierte en un elemento primordial para salir de la monotonía o del egoísmo del yo. Así pues, se entiende que la identidad y la alteridad presuponen una “ipseidad”, es decir, el movimiento del yo hacia el otro. El autor subraya además que este movimiento se dirige hacia el otro —“absolutamente otro”— utilizando

como prototipo la figura de Abraham, que se dirige a una tierra extranjera, a diferencia de Ulises, que regresa a Ítaca, su isla natal.

En el éxodo de Abraham, Lévinas intuye el significado existencial de su filosofía: “la salida del ser” hacia el otro. De ahí el significado de su crítica a la filosofía occidental, que, en la mayoría de los casos, consistía en un retorno al mismo, fruto del “horror al otro”, de una *alergia insuperable*³⁷.

Para su propuesta de una filosofía exodal, además de la inspiración en el judaísmo, Lévinas recurre a la literatura rusa, especialmente a Dostoievski, quien expresa el drama de la existencia humana en términos de responsabilidad. Inspirado en Dostoievski, el saber ético propuesto por nuestro autor se convierte en el de la responsabilidad para con todos, y no el de la culpabilidad. Todos somos responsables de todo, y uno mismo, más que todos. Aquí encontramos una clave fundamental del saber ético que puede guiar las relaciones y la práctica en el mundo de la salud.

En Lévinas, existen al menos dos sentidos de acogida: uno desde la dimensión de la interioridad sugerida por la figura del “hogar” como “interioridad y economía”, en relación con la amada —lo femenino— y que expresa la promesa del futuro mediante la fecundidad; y también existe la acogida por medio del rostro que me interpela y me enseña, abriéndonos a otra noción de saber, el de la hospitalidad.

Acoger a otros en el propio hogar es una expresión sugerida por la figura de lo femenino, que no se reduce a una cuestión de género, sino que se trata de una dimensión intrínsecamente humana. Cuando soy capaz de acoger al otro, también estoy expandiendo mi hogar interior y, metafóricamente hablando, empiezo a gestar al otro dentro de mí, algo parecido a la maternidad. Ahora bien, el “hogar” es, por excelencia, un lugar de encuentro, de descanso, de ternura y de afecto³⁸. Al proporcionar un espacio para acoger a otros, el hogar emerge como el sentido de la fecundidad, de la promesa y de la expectativa de un hijo que anuncia un acontecimiento ético de alteridad.

En efecto, Lévinas² considera la llegada del otro como un acontecimiento ético. Imaginemos el nacimiento de un niño. Toda la familia se mueve para hacer sitio al recién llegado. En el hogar, los roles se invierten: el cónyuge se convierte en

padre/madre, nacen tíos y primos, y surgen otras relaciones. El otro que llega siempre nos abre a la dimensión de lo nuevo, al misterio de la vida.

En el mundo de la vida y de las relaciones, la llegada del otro ocurre de forma inesperada. Sin presentarse, el otro se coloca frente a mí. La mayoría de las veces, ni siquiera tengo tiempo para preguntarles su nombre, de dónde son o por qué llaman a mi puerta. Y, la mayoría de las veces, el otro viene a mí como un mendigo, suplicando ayuda y apoyo. Para Lévinas², el otro, en su miseria, es quien también me enseña, a diferencia de la mayéutica socrática, que concibe la relación entre maestro y discípulo de tal manera que quien enseña es siempre el maestro, y el discípulo siempre está ahí como aprendiz. La ética levinasiana retoma la sabiduría originaria del mundo judío, puesto que aporta una dimensión de altura, un significado que puede expresarse al retomar el cuarteto bíblico: el semblante del pobre, el extranjero, la viuda y el huérfano², como expresiones que exigen acogida.

En el rostro de cada uno de los mencionados, hay una lección. El rostro de aquel que me suplica y me pide ayuda también me ordena: “¡No matarás!”. La enseñanza que emana del rostro es la primacía de la ética levinasiana. En otras palabras, el autor afirma que se trata de *la relación entre el hombre y el hombre: significado, enseñanza y justicia*³⁹. Y así, en el mundo de la vida, me encuentro con estos rostros que me piden algo y me traen una lección, una invitación a la exterioridad, a ser para los otros.

A diferencia de una postura intrusiva que se pudiera adoptar, en la que se expulsa al diferente, al extranjero, Lévinas introduce una nueva dinámica en su ética: saber acoger al otro, abriendo espacio para la hospitalidad. Se trata del saber ético que exige de nosotros una postura diferente, traducida en términos de inclusión y oportunidad. Acoger, además de ser un acto de hospitalidad, significa darle al otro, al huésped² —el extranjero— la posibilidad de ser otro. Por lo tanto, acoger implica asumir riesgos y aceptar lo nuevo. Las políticas públicas son desafiantes, pero exigen de nosotros y de los gobiernos políticas de acogida al extranjero.

En *De otro modo que ser*³, la noción de alteridad se amplía con el advenimiento de la proximidad que nos abre a pensar la humanidad. La proximidad, entendida desde un punto de vista ético, no se refiere a lo que está a mi lado de forma tangible, como un vecino que comparte espacio conmigo,

ni se rige por la contigüidad espacial de la geometría y de la física, sino que presupone la humanidad. Gracias a la inclusión de un tercero, una relación en la que se consideran al extranjero, la sociedad, otras instituciones y la política, se puede cuestionar el significado de la justicia. Pero, en definitiva, ¿cómo comprender que un extranjero se convierta en alguien cercano?

En *Totalidad e infinito*, Lévinas afirma: *El tercero me observa en los ojos de otros*⁴⁰. Aquí, los ojos indican la humanidad. En efecto, con la entrada del tercero, en la relación con el prójimo, surge la cuestión, por ejemplo, de la justicia y el mandamiento ético de *no cometerás asesinato*⁴¹. Esto puede parecer extraño, pero sin apertura a un tercero, entendemos que incluso la relación de amor “yo-tú” corre el riesgo de convertirse en un *egoísmo a dos*⁴². Con la entrada de un tercero en la relación, nace la consciencia moral, *una situación en la que mi libertad se pone en tela de juicio*⁴³.

Acercarse significa tocar y permitir que otro te toque. En un texto titulado “Lenguaje y proximidad”, Lévinas afirma: *la proximidad es en sí misma significación. (...) La orientación del sujeto hacia el objeto se convierte en proximidad, lo intencional se convierte en ética*⁴⁴. Ahora bien, esta frase nos ayuda a redefinir el significado de “desde uno mismo” mencionado al principio de este texto. La ética se entiende desde esta perspectiva: ser para otros.

El “para otros” indica el sentido ético de la cercanía, teniendo en cuenta también la vulnerabilidad de las relaciones. El yo que se hace cercano también queda expuesto, como una herida abierta en las relaciones. El significado de lo sensible adquiere una dimensión ética, traducida como goce (disfrute) o *herida, que son los términos de la proximidad*⁴⁵. Lévinas traduce la sensibilidad ética con las siguientes palabras: *la inmediatez, a flor de piel, de la sensibilidad, su vulnerabilidad*⁴⁶.

Además del elemento de vulnerabilidad, que es inherente al ser humano, también existe la pasividad de la relación, es decir, la *condición del uno-por-el-otro, de la sensibilidad y de su vulnerabilidad como exposición a otros*⁴⁷. Me siento llamado a la gratitud de las relaciones. Lévinas recurre al mundo judío y utiliza una expresión de los profetas para expresar la naturaleza radical de su ética: el acto de arrancar el pan de la propia boca, que indica la consciencia del *uno-por-el-otro*.

Solo el yo puede asumir tal actitud, porque soy *uno e irremplazable, uno en cuanto irremplazable en responsabilidad*⁴⁸. De este modo, comprendemos la orientación del sujeto levinasiano cuando la intención se vuelve ética.

En la proximidad, hay otro elemento de saber ético que se produce en la inversión del nominativo (sujeto) en acusativo, hasta el punto en que el yo se convierte en rehén (*otage*) del otro⁴⁹. Y así concluye el autor: *Es gracias a esta condición de rehén que puede haber piedad en el mundo, compasión, perdón y cercanía*⁵⁰. En términos éticos, entendemos la condición de “rehén” como la responsabilidad radical que asumimos hacia la vida del otro. Esto se debe a que el yo es el portador de esta *identidad injustificable de la ipseidad*⁵¹.

Concluimos afirmando con Lévinas: *Acercarse es tocar [toucher] lo prójimo más allá de los datos aprehendidos a distancia en el conocimiento, es acercarse al Otro. Esta transformación del dato en prójimo y de la representación en contacto, el saber en ética, es rostro y piel humana*⁵². La reflexión propuesta podría titularse la arqueología del tacto, traducida en términos de cercanía, caricia y sensibilidad ética. Así pues, comprendemos que la habilidad de responsabilizarse de otro surge cuando el yo se vuelve prójimo, responsable del otro.

Saber ético relacionado con las prácticas en salud

Si bien la elaboración de la teoría filosófica de Hans Jonas y Emmanuel Lévinas tuvo lugar en contextos históricos y con problemas distintos, y sus reflexiones no estaban dirigidas originalmente al ámbito de la salud, en esta etapa de reflexión proponemos transponer los conceptos de responsabilidad y alteridad como saberes éticos relacionados con las prácticas en salud.

El concepto de responsabilidad propuesto por Jonas, al aplicarse al ámbito de la salud, puede constituir un saber ético relevante capaz de guiar las acciones y decisiones en el contexto sanitario, porque propone una forma distinta de pensar la responsabilidad. Si bien la responsabilidad ética se ha concebido tradicionalmente en función de la acción humana ya realizada, Jonas propone un sentido de responsabilidad en el que esta surge antes

de la acción misma. En la práctica en salud, esta forma de pensar la responsabilidad asegura que los responsables de las decisiones tengan la capacidad de evaluar las consecuencias de sus decisiones antes de actuar. Jonas defiende incluso la responsabilidad por las consecuencias impredecibles.

Esta forma de pensar la responsabilidad no pretende paralizar ni obstaculizar la toma de decisiones, sino asegurar que el profesional de la salud tome decisiones prudentes y con capacidad de prever las implicaciones futuras. El saber necesario para aplicar el concepto de responsabilidad de Jonas no es solo saber técnico, sino también un saber moral, de sensibilidad, de cuidado con las consecuencias. De este modo, la responsabilidad jonasiana amplía significativamente el alcance tradicional de la ética en salud, a menudo limitada al contexto inmediato de la decisión clínica, ya que refuerza un compromiso ético que trasciende el presente.

Las implicaciones prácticas de este concepto de responsabilidad exigen que el profesional de la salud reconozca que existe un deber moral que precede a la práctica en sí, y que va más allá de lo que llamamos contrato formal, la cita programada, el final de la jornada o del horario laboral. En otras palabras, el profesional de la salud es interpelado éticamente incluso antes de su intervención formal, incluso antes de entrar en contacto con su paciente, ya que su responsabilidad es incondicional cuando exponen al otro a su competencia técnica.

Por lo tanto, la responsabilidad deja de ser voluntaria e incluso contractual, ya que surge de la constatación de que el otro está bajo el alcance de mi poder. En el prólogo de la obra *Memorias*, de Hans Jonas, Rachel Salamander afirma que una de las librerías alemanas, con motivo del lanzamiento de la obra *El principio de responsabilidad*, hizo un cartel con la siguiente frase: *el hombre es el único ser vivo que puede asumir la responsabilidad de sus actos, y con este "puede" ya es, de hecho, responsable*⁵³. Según Salamander, la gente se mostró encantada al leer la frase.

Esta forma de concebir la responsabilidad en Jonas está presente en su imperativo ético que afirma: *actúa de tal manera que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una auténtica vida humana en la Tierra*⁵⁴. Este imperativo establece así la vida como un bien incondicional y confiere al profesional de la salud

un nuevo estatus ético, ya que se hace responsable de la continuidad de la vida con calidad, con respeto a la dignidad y con la preservación de lo que Jonas denomina la autenticidad de la vida humana.

En un contexto en el que predomina una confianza ciega en la capacidad técnica, el profesional de la salud debe ser capaz de reconocer qué intervenciones técnicas pueden deshumanizar al paciente o incluso tratarlo como mera materia para ser manipulada. Para actuar de esta manera, el profesional de la salud no puede guiarse únicamente por el criterio de la eficacia, ya que deben considerar ante todo la calidad y el sentido de la vida que proporciona dicho procedimiento. Solo reconociendo al otro y sus vulnerabilidades es posible tomar una decisión ética de esta magnitud.

Por lo tanto, el saber ético presente en las tesis de Jonas para guiar la práctica en salud no se limita al protocolo técnico ni siquiera a la normatividad jurídica, ya que requiere una actitud de escucha, cuidado, humildad, prudencia y compromiso con la vida. Al comprometerse con el imperativo ético de Jonas de que "la humanidad exista", el profesional de la salud está llamado a actuar basándose en valores que trascienden lo utilitario, reconociendo en la vida del otro, presente y futuro, un bien en sí mismo que necesita cuidado y protección.

Este sentido de responsabilidad propuesto por Jonas hace que la racionalidad instrumental, que a menudo domina los protocolos, los procedimientos, las normas, los contratos y la lógica de la productividad y del mercado, pierda su centralidad. El trabajo del profesional de la salud, ante la fragilidad de la vida del otro, exige que se trate al otro no simplemente como un número o una rutina automatizada, sino como un ser único, portador de una historia y de valores, un ser frágil y digno. Esto implica replantearse las decisiones sobre el uso de tecnologías invasivas en pacientes terminales, evitar procedimientos innecesarios que prolonguen el dolor sin perspectivas de curación, o incluso considerar el impacto psicológico y social de cada enfoque clínico, entre otras situaciones.

Si la ética tradicional suponía reciprocidad y simetría entre sujetos racionales y autónomos, la responsabilidad ética propuesta por Jonas exige un deber incondicional también en relación con aquellos que no pueden responder, argumentar o corresponder, como el paciente inconsciente, el niño por nacer, el anciano frágil, la persona con

discapacidad profunda o incluso las futuras generaciones que aún no han nacido. Esto tiene profundas implicaciones en la práctica en salud, ya que el profesional está llamado a responder por aquellos que, debido a su condición, están radicalmente expuestos al poder de decisión de otros. La ausencia de voz o de consciencia por parte del paciente no disminuye la responsabilidad ética de los profesionales de la salud; al contrario, intensifica su responsabilidad con la vida, exigiendo un cuidado aún más atento.

Por lo tanto, la ética de la responsabilidad de Jonas puede transformar el horizonte moral de la salud, ya que desplaza el centro de la obligación ética de un contrato entre iguales a la respuesta al llamado silencioso de la vida. Es precisamente en la escucha de este llamamiento cuando se revela la grandeza moral del profesional de la salud, no como mero ejecutor de procedimientos, sino como guardián de la vida en su forma más frágil e indefensa.

Al utilizar la heurística del temor como principio metodológico para su propuesta de una ética de la responsabilidad, Jonas reivindica el uso de la imaginación moral no para proyectar utopías técnicas, sino para anticipar riesgos. En un escenario en el que la medicina contemporánea se ve seducida por promesas de mejora humana, manipulación genética y prolongación indefinida de la vida, la ética de la responsabilidad ofrece un principio de moderación: orienta la acción basándose en el criterio del riesgo para el bien mayor de la vida, con el fin de promover una actitud de vigilancia ética permanente. En ese sentido, la prudencia deja de ser una virtud secundaria y adquiere la categoría de requisito central de la acción moral.

El progreso de la civilización tecnológica se ha convertido en un desafío constante para los profesionales de la salud, una vez que las posibilidades técnicas mejoran de forma constante y rápida, a menudo impulsadas por intereses económicos, por la competitividad e incluso por promesas de soluciones milagrosas. Ante esa utopía del progreso, en la que lo nuevo siempre se considera mejor, Jonas argumenta que el verdadero progreso no puede evaluarse simplemente por el avance técnico, ya que es necesario considerar las implicaciones éticas, los riesgos y las responsabilidades que acompañan a cada innovación.

Desde esta perspectiva más amplia, cada decisión en la salud requiere una reflexión cuidadosa sobre sus consecuencias, considerando no solo los beneficios inmediatos, sino también el impacto en las generaciones futuras y la vulnerabilidad inherente a la condición humana. En otras palabras, el verdadero progreso ético no se mide por lo que somos capaces de realizar técnicamente, sino por la capacidad crítica y moral para evaluar si nuestras acciones ponen o no en riesgo la vida y el bienestar del otro. En otras palabras, no basta con preguntarse si algo se puede hacer técnicamente, sino si se debe hacer y qué consecuencias podría tener para la vida humana.

Por lo tanto, la responsabilidad ética propuesta por Jonas va más allá de ofrecer criterios de acción, ya que permite una nueva forma de entender el lugar del profesional de la salud en relación con el poder que ejerce sobre el otro, así como el valor incondicional de la vida.

Si añadimos al pensamiento de Jonas el concepto de responsabilidad propuesto por Lévinas, obtenemos un panorama ético aún más valioso que puede aplicarse como saber ético a la práctica de la salud.

Para Lévinas, la responsabilidad es el resultado de una "elección", distinta de algo elegido por el yo. De esta forma, al ser llamado, el yo se vuelve responsable, lo cual precede a su libertad; es decir, responde sin compromiso previo. Al ser responsable, el yo se muestra humano. En ese sentido, ambos pensadores nos llevan a reflexionar que la ética en el cuidado en salud implica, sin duda, comprender que los profesionales sanitarios son responsables del proceso de promoción de la salud incluso antes de cualquier contacto con el paciente. Se trata de una responsabilidad asimétrica, es decir, soy responsable del otro incluso antes de cualquier contrato o reciprocidad⁵⁵.

La alteridad en Lévinas se presenta como un despertar a la responsabilidad. Por lo tanto, es necesario sopesar las actitudes propias, dando la debida prioridad a las condiciones del otro, a su subjetividad. Pensando en el contexto de la salud, el profesional debe tener en mente los cuidados y planes terapéuticos para el paciente, pero ante todo, debe comprender a la persona enferma y tenerla en cuenta en sus decisiones. En ese sentido, la responsabilidad funciona como una estructura fundamental de la subjetividad

humana, porque “soy yo” cuando soy responsable del otro. En este contexto, la alteridad, entendida como la apertura del yo a la aceptación del otro y como fundamento de la relación ética mediante el diálogo, hace posible construir un cuidado en salud basado en el respeto, la acogida, la escucha y la responsabilidad.

La acogida del otro, entendida por Lévinas² como un acontecimiento ético original e impredecible, exige del sujeto una disposición de hospitalidad, es decir, la capacidad de ofrecer refugio a la alteridad que se presenta en forma de sufrimiento, fragilidad y vulnerabilidad. En el contexto de la salud, esto implica reconocer al paciente no solo como un cuerpo que tratar, sino como un otro que nos convoca éticamente a una respuesta única y responsable. En este contexto, cuidar no se trata solo de actuar sobre el otro, sino, sobre todo, de estar con el otro, de apoyar su presencia y resguardar su dignidad frente a las incertidumbres del diagnóstico, del dolor y del riesgo. Se trata, por lo tanto, de un cuidado arraigado en la escucha, en el respeto y en la responsabilidad incondicional, y que apunta no solo a la recuperación clínica, sino también a afirmar al otro en cuanto sujeto ético y humano, digno de acogida y cercanía⁵⁶.

En Lévinas², el yo es responsable del otro no porque lo haya elegido, sino porque ha sido llamado por él. En el contexto de la salud, esta convocatoria a la acción se materializa concretamente en el encuentro con el paciente, que a menudo es anónimo, vulnerable, sin voz ni reconocimiento social. Por lo tanto, la responsabilidad no surge de un contrato, sino de la mera presencia del otro que sufre. Por lo tanto, cuidar significa acoger al otro como a un huésped inesperado, alguien que llega sin pedir permiso y que exige espacio, tiempo y atención. Aplicar esta ética al ámbito de la salud implica, ante todo, reconocer que no existe una verdadera alteridad sin relación. El profesional de la salud es llamado a salir de sí mismo, de su saber estable, de su identidad funcional, para volverse hacia el otro⁵⁷.

Esta acogida propuesta por Lévinas² no se reduce a un gesto funcional, sino que adquiere el significado de hospitalidad: abrir un espacio en el “interior” de uno mismo para el otro. Esta apertura, a menudo invisible, se manifiesta en la forma en que el profesional escucha, toca, nombra o guarda silencio ante el sufrimiento. La proximidad,

el contacto y la caricia, que Lévinas² entiende como una expresión sensible de responsabilidad, se convierten en elementos centrales de un saber que, más que guiar la conducta, transforma la forma de ser del cuidador.

Al afirmar que *soy yo cuando soy responsable de otro*, Lévinas² propone una subjetividad fundada no en la autonomía o la libertad, sino en la responsabilidad incondicional. Esta inversión resulta especialmente fructífero para el mundo de la salud, en el que la vulnerabilidad del otro no es una excepción, sino una condición permanente.

En definitiva, se trata de una ética que no solo guía el cuidado, sino que lo fundamenta; una ética que transforma el saber en hospitalidad y la práctica clínica en un gesto ético de reconocimiento y preservación de la dignidad humana. El saber ético levinasiano no proporciona reglas, sino profundas directrices éticas.

La idea de un “tercero”, propuesta por Lévinas², representa un saber ético fundamental para guiar la práctica en la salud al introducir la dimensión de la justicia en la relación entre el profesional y el paciente. Si bien el encuentro con el rostro del otro convoca una responsabilidad ética incondicional y singular, la presencia del tercero, símbolo de pluralidad y colectividad, requiere que esta responsabilidad esté mediada por criterios de equidad y justicia. En la práctica sanitaria, esto significa que el cuidado no puede limitarse a la atención individualizada, sino que también debe tener en cuenta a otros pacientes, las limitaciones institucionales y los principios que rigen el bien común. Por lo tanto, el “tercero” obliga al profesional a articular el compromiso ético con cada paciente, junto con la necesidad de tomar decisiones justas ante la complejidad de los contextos clínicos y sociales, ampliando la ética del cuidado a una ética de responsabilidad colectiva.

Consideraciones finales

Al concluir esta reflexión, que buscó investigar la manera en que la propuesta ética de Hans Jonas, centrada en la responsabilidad, y la propuesta de Emmanuel Lévinas, fundamentada en la alteridad, ofrecen un saber ético para orientar la práctica en el mundo de la salud, se concluye que, dada la creciente complejidad que impregna las prácticas

sanitarias, marcadas por las incertidumbres, el sufrimiento humano y los desafíos éticos cada vez más intensos, es imperativo repensar los fundamentos que guían las acciones de los profesionales del cuidado. Esta reflexión trató de demostrar que un saber tecnocientífico bien fundamentado no es suficiente; también se necesita un saber ético que ofrezca no respuestas automáticas, sino criterios sensibles, prudentes y responsables ante la vulnerabilidad humana.

La propuesta de Jonas, al destacar la responsabilidad como principio ético fundamental en la era tecnocientífica, nos invita a adoptar una postura que anticipe las consecuencias de la acción, valore la prudencia y defienda la dignidad de la vida frente al inmenso poder de la intervención humana. En consonancia con esto, Lévinas propone una ética de la alteridad que desplaza el centro de la acción moral hacia el rostro del otro, convocando al profesional de la salud a una escucha incondicional, a una acogida ética y a una presencia sensible que reconozca el sufrimiento del otro como un llamado innegable a la responsabilidad.

Al combinar estas dos perspectivas —la responsabilidad anticipatoria de Jonas y la alteridad incondicional de Lévinas— surge un saber ético que no se limita a la normatividad formal o la eficiencia técnica, sino que transforma la manera de ser del profesional de la salud. Este saber es, ante todo, una forma de estar con el otro, de reconocer su fragilidad, su dignidad y su derecho a ser cuidado como un fin en sí mismo.

Más que ofrecer una nueva teoría moral, esta propuesta señala la urgencia de cultivar una ética del cuidado arraigada en la escucha, la responsabilidad y la hospitalidad. En tiempos de acelerado avance tecnológico, presiones institucionales y prácticas a menudo deshumanizantes, redescubrir estos fundamentos éticos es, a la vez, un desafío y una necesidad. Es en este reencuentro donde se funda una práctica en salud verdaderamente humana, capaz de sostener el cuidado como un gesto ético, transformando la forma de ser del profesional de salud ante la vida y reafirmando la vida como un valor innegociable.

Referencias

1. Jonas H. O princípio responsabilidade: ensaios de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto; 2006.
2. Lévinas E. Totalidade e infinito. Tradução J. P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70; 1980.
3. Lévinas E. De outro modo que ser ou para lá da essência. Tradução José L. Pérez e Lavínia L. Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa; 2011.
4. Jonas H. Op. cit. 2006. p. 167.
5. Jonas H. Op. cit. 2006. p. 116.
6. Jonas H. Op. cit. 2006. p. 165.
7. Jonas H. Op. cit. 2006. p. 165.
8. Jonas H. Op. cit. 2006. p. 166.
9. Jonas H. Op. cit. 2006. p. 167.
10. Jonas H. Op. cit. 2006. p. 167.
11. Jonas H. Op. cit. 2006. p. 156.
12. Jonas H. Op. cit. 2006. p. 215.
13. Jonas H. Op. cit. 2006. p. 215.
14. Jonas H. Op. cit. 2006. p. 216.
15. Jonas H. Op. cit. 2006. p. 165.
16. Jonas H. Op. cit. 2006. p. 94.
17. Jonas H. Op. cit. 2006. p. 206.
18. Jonas H. Op. cit. 2006. p. 157.
19. Jonas H. Ensaio filosóficos: da crença antiga ao homem tecnológico. São Paulo: Paulus; 2017.

20. Jonas H. Op. cit. 2006. p. 70.
21. Jonas H. Op. cit. 2026. p. 21.
22. Jonas H. Op. cit. 2006. p. 89.
23. Jonas H. Op. cit. 2006. p. 89.
24. Jonas H. Op. cit. 2006. p. 77-8.
25. Jonas H. Op. cit. 2006. p. 70.
26. Jonas H. Op. cit. 2006. p. 77.
27. Jonas H. Op. cit. 2006. p. 77-8.
28. Jonas H. Técnica, medicina e ética: sobre a prática do princípio responsabilidade. São Paulo: Editora Paulus; 2013. p. 76.
29. Aristóteles. Ética a Nicômaco. Rio de Janeiro: Abril Cultural; 1973.
30. Jonas H. Op. cit. 2006. p. 88.
31. Lévinas E. Op. cit. 1980. p. 65.
32. Lévinas E. Op. cit. 1980. p. 103.
33. Lévinas E. Op. cit. 1980. p. 24
34. Lévinas E. Op. cit. 1980. p. 26.
35. Lévinas E. Op. cit. 1980. p. 27.
36. Lévinas E. Op. cit. 2011. p. 161.
37. Lévinas E. Descobrimos a existência com Husserl e Heidegger. Tradução Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget; 1997. p. 229.
38. Lévinas E. Op. cit. 1980. p. 178.
39. Lévinas E. Op. cit. 1980. p. 65.
40. Lévinas E. Op. cit. 1980. p. 190.
41. Lévinas E. Op. cit. 1980. p. 178.
42. Lévinas E. Op. cit. 1980. p. 244.
43. Lévinas E. Op. cit. 1980. p. 86.
44. Lévinas E. Op. cit. 1997. p. 274-5.
45. Lévinas E. Op. cit. 2011. p. 82.
46. Lévinas E. Op. cit. 2011. p. 83.
47. Lévinas E. Op. cit. 2011. p. 92.
48. Lévinas E. Op. cit. 2011. p. 119.
49. Lévinas E. Op. cit. 2011. p. 128.
50. Lévinas E. Op. cit. 2011. p. 134.
51. Lévinas E. Op. cit. 2011. p. 122.
52. Lévinas E. Op. cit. 1997. p. 287.
53. Jonas H. Memórias. Madrid: Losada; 2005. p. 22.
54. Jonas H. Op. cit. 2006. p. 47.
55. Almeida DV. Alteridade: ponto de partida da humanização dos cuidados em saúde? Rev Baiana Enferm [Internet]. 2012 [acesso 22 set 2025];26(1):399-407. DOI: 10.18471/rbe.v26i1.6332
56. Gutschow GH, Sganzerla A. O exercício da alteridade em Lévinas na tomada de decisões éticas em medicina sob o viés tecnológico. Rev Incls - Rev Humanid Cienc Soc [Internet]. 2023 [acesso 15 set 2025];10(4):19-37. DOI: 10.58210/fprc3473
57. Cortis D. Emmanuel Lévinas: implications of the relational paradigm for bioethics. Rev Iberoam Bioét [Internet]. 2018 [acesso 22 set 2025];1(6):1-16. DOI: 10.14422/rib.i06.y2018.008

Anor Sganzerla – Doctor – anor.sganzerla@gmail.com

 0000-0001-8687-3408

Edvaldo Antonio de Melo – Doctor – edvaldoantonio87@gmail.com

 0009-0003-9203-6878

Geovani Viola Moretto Mendes – Doctor – geovani.moretto@pucpr.br

 0000-0002-1583-4281

Carlos Humberto Guilman Tanizawa – Magíster – carlostanizawa@hotmail.com

 0000-0001-7058-0416

Correspondencia

Anor Sganzerla – Rua Urbano Lopes, 366, ap. 702, Cristo Rei. CEP 80050- 520. Curitiba/PR, Brasil.

Contribución de los autores

Anor Sganzerla: concepción del estudio; redacción del manuscrito; revisión crítica del contenido. Edvaldo Antonio de Melo: redacción del manuscrito; análisis e interpretación de los resultados; revisión crítica del contenido; adecuación a las directrices de la revista. Geovani Viola Moretto Mendes: concepción del estudio; redacción del manuscrito; revisión crítica del contenido. Carlos Humberto Guilman Tanizawa: redacción del manuscrito; análisis e interpretación de los resultados; revisión crítica del contenido; adecuación a las normas de la revista.

Editora responsable: Dilza Teresinha Ambrós Ribeiro

Recibido: 24.10.2025

Revisado: 27.2.2026

Aprobado: 2.4.2026