

Responsabilidade e alteridade: ética na saúde em Jonas e 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.

Resumo

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.

Resumen

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

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.

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.

Declararam não haver conflito de interesse.

Profissionais da saúde, em sua prática diária, lidam com dilemas da vida e da morte, sofrimento, dores, angústias, incertezas diagnósticas, pressões institucionais, falta de recursos, sobrecarga de trabalho, entre outros. Para fazer frente a tal cenário, precisam recorrer a um conjunto de saberes técnicos e científicos, mas também a saberes éticos que os orientem na tomada de decisões, no cuidado com o outro e na preservação da dignidade humana em contextos de alta complexidade e vulnerabilidade. Se a técnica indica o “como fazer”, é a ética que busca compreender o “por que” e o “para que” agir, de modo a orientar o profissional de saúde a uma atuação responsável e respeitosa com a história de cada paciente. Com isso, a ética não representa apenas um complemento na prática da saúde, mas verdadeiro fundamento, uma vez que todas as relações em saúde são atos éticos.

Ao identificar as virtudes mais necessárias na história humana para fazer frente aos maiores desafios de cada tempo histórico, pode-se dizer que a responsabilidade enquanto virtude não desempenhou papel significativo na história da ética e nas teorias morais como um todo, e isso se deve, sobretudo, ao fato de que a responsabilidade nunca constituiu elemento efetivo da constituição da vontade, pois seu espaço era ocupado por outras virtudes e sentimentos, como amor, respeito, solidariedade, caridade, que na cultura ocidental podem ser resumidos no mandamento “ama o teu próximo”.

No entanto, no contexto das grandes possibilidades tecnocientíficas da sociedade globalizada, capaz de grandes realizações e intervenções sobre a vida com uso da técnica, a responsabilidade passou a ocupar lugar especial na escala dos valores indispensáveis aos nossos tempos. O poder de transformar e de manipular aspectos fundamentais da vida, como nascimento, saúde, morte e sofrimento, exige ética adequada e capaz de orientar essas ações.

Em sua obra maior, *O princípio responsabilidade: ensaios de uma ética para a civilização tecnológica*, Hans Jonas¹ (1903-1993) confere à virtude da responsabilidade lugar central na reflexão ética contemporânea para cuidar da vida humana e da biosfera futuras diante do aumento do poder humano por meio do aperfeiçoamento técnico.

Com a proposta da ética da alteridade, Emmanuel Lévinas^{2,3} (1906-1995) defende que acolhimento e responsabilidade pelo outro são dimensões inseparáveis, articuladas de forma profunda em suas obras *Totalidade e infinito* e *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Para o autor, não é possível pensar o acolhimento sem assumir, ao mesmo tempo, responsabilidade ética pelo outro, do mesmo modo que toda responsabilidade por *outrem* pressupõe, antes, um gesto de acolhimento.

Ante a necessidade de um saber ético para orientar a prática em saúde, uma vez que não bastam protocolos ou normas, esta pesquisa busca analisar como a concepção de responsabilidade em Jonas e de alteridade em Lévinas podem oferecer um saber ético às práticas em saúde. Trata-se de pesquisa bibliográfica de natureza exploratória e analítica. O texto será dividido em três partes: inicia-se com a apresentação da concepção de responsabilidade em Jonas, depois com a análise de alteridade em Lévinas e, por fim, com a busca por elaborar um saber ético que possa orientar práticas em saúde.

A busca por um saber ético que oriente profissionais de saúde baseado nas contribuições de Jonas e Lévinas não tem como propósito prescrever condutas, mas reconhecer um chamado irrecusável à responsabilidade e ao cuidado pelo outro.

Responsabilidade em Hans Jonas

Ao propor a responsabilidade enquanto princípio ético, Jonas promove uma mudança na forma como tradicionalmente se compreendeu a responsabilidade. Se a tradição ética pensou a responsabilidade pelas ações ou omissões já realizadas, isto é, voltadas ao passado, Jonas afirma que a responsabilidade *não concerne ao cálculo do que foi feito ex post facto*⁴, mas àquilo que ainda será realizado. Trata-se de uma responsabilidade que antecede a ação e que se funda na capacidade de prever, imaginar e avaliar os possíveis efeitos de decisões e ações, especialmente em contextos em que o poder de intervenção humana, potencializado pela técnica, pode colocar em risco a autenticidade da vida futura. Nesse sentido, a responsabilidade passa a ser um dever ético de antecipação e cuidado, que exige prudência,

sensibilidade e consciência diante da fragilidade da vida e da imprevisibilidade das consequências. A responsabilidade em Jonas não é reativa, mas proativa, isto é, anterior à ação.

A responsabilidade como princípio não diz respeito à ideia de culpa nem de delito, visto que culpa exige intenção ou negligência de um ato, ou mesmo infração de uma norma estabelecida. Não se trata, portanto, de responsabilizar sob o ponto de vista da consequência, como algo exterior, conforme a tradição afirmou que a *responsabilidade efetiva do autor é feita desde o exterior*⁵, mas pelo *poder causal*⁶, porque, independentemente da consequência, a causa já nos torna responsáveis, na medida em que o poder de causa representa uma ameaça e um risco.

Com isso, é possível identificar um princípio interno na responsabilidade, chamado de *imputação causal dos atos cometidos*⁷, não no sentido da imputabilidade, mas de evitar que o próprio ato se realize. Em outras palavras, antes de o ser humano agir, existe um apelo, um chamado ético para que seja responsável por suas ações. Essa responsabilidade nasce da capacidade que temos de poder agir. Assim, a responsabilidade se compreende como *precondição da moral, mas não a própria moral*⁸.

A responsabilidade proposta por Jonas como *uma determinação do que se tem a fazer*⁹ leva-nos a reconhecer que é o ser que se encontra ameaçado pelo poder da técnica moderna que exige a minha responsabilidade, ou seja, é o *objeto que reivindica meu agir*¹⁰. Desse modo, o porquê de eu ser responsável se encontra “fora de mim”, mas totalmente dependente do “meu poder” e das minhas decisões. Jonas promove uma inversão na lógica tradicional da ética, porque não sou eu que decido ser responsável por algo que quero ou para seguir uma norma, mas o vulnerável, a vida ameaçada que me convoca a ser responsável. Em outras palavras, a fonte de responsabilidade está fora do sujeito moral, mas a realização da responsabilidade está no próprio ser humano.

Com isso, Jonas faz do próprio bem a causa do mundo, e, desse modo, o bem que é praticado pelo ser humano não visa prioritariamente o eu individual, mas o próprio bem, constitutivo do fim inerente à coisa. Nas palavras de Jonas, *não é o próprio dever que é o objeto; não é a lei moral que*

*motiva a ação moral, mas o apelo do bem em si no mundo, que confronta minha vontade e exige obediência de acordo com a lei moral*¹¹.

Jonas parte do princípio de que a *responsabilidade é um correlato do poder*¹², de modo que a dimensão e a modalidade do poder se tornam fundamentais para determinar a dimensão e a própria modalidade da responsabilidade. Na medida em que há aumento crescente do poder e de seu exercício, modificam-se também a natureza e a própria qualidade da responsabilidade, porque os *efeitos do poder geram o conteúdo do dever*¹³, e com isso ocorre a inversão habitual entre dever e poder. Desse modo, o ponto de partida não é mais o que o ser humano pode ser e fazer, se pode ou se não pode realizar, mas o que ele já está fazendo de fato, visto que o dever é decorrente de seu agir.

Com isso, o poder para Jonas significa *liberar no mundo os efeitos causais, que então devem ser confrontados com o dever da nossa responsabilidade*¹⁴. Ou seja, quanto maior é o poder do ser humano, maior é sua responsabilidade ética diante das consequências de seu poder. O fato de alguém ter o poder de causar efeitos no mundo e na vida já o torna responsável por esses efeitos. Com isso, Jonas reforça a tese de que responsabilidade precede liberdade, uma vez que somos responsáveis porque temos poder. Nas palavras de Jonas, *o poder causal é condição de responsabilidade*¹⁵.

Jonas buscou na ontologia o fundamento de sua ética da responsabilidade, de modo a proteger a autenticidade da vida humana e extra-humana no futuro, dado que a ética do futuro prescinde da reciprocidade. O autor tratou de encontrar uma afirmação geral que pudesse servir de característica a todo reino vivo, reconhecendo nessa característica parte do ser, ou seja, garantidora de um fundamento ontológico. Embora reconheça o caráter polêmico de sua filosofia, para Jonas a ontologia biológica não mostra apenas a realidade do ser, mas quanto dele deriva um dever. Ao propor uma base ontológica à ética da responsabilidade, Jonas busca uma forma de pensar o ser (ontologia) de modo que dele possa derivar um dever (ética), ou seja, um “dever-ser” enraizado no “ser”.

O primeiro imperativo jonasiano da ética da responsabilidade é, portanto, *que exista uma humanidade*¹⁶, com o que se torna impossível transferir a

responsabilidade à natureza, pois a primeira regra que se busca para o modo de ser advém do existir. Fundado nesse primeiro imperativo, isto é, de que exista uma humanidade, Jonas acrescenta que nossa responsabilidade pela *ideia de homem*¹⁷ autêntico no futuro faz da ontologia o cerne da garantia de sua existência, porque o imperativo nos garante *por que* e *como* devem ser os seres humanos do futuro.

Se tradicionalmente a ética tinha por preocupação a felicidade humana no tempo presente, na atualidade, conforme Jonas a identifica, corre-se o risco de que essa felicidade humana, no futuro, esteja ameaçada pela própria incerteza da existência de um futuro. Com isso, a ética da responsabilidade de Jonas promove uma mudança no sentido de não se limitar à existência, mas abranger a forma dessa existência, visto que a garantia da vida em longo prazo não é mais dada como certa, necessitando-se de um fundamento ou de um princípio que possa garanti-la. Nas palavras do autor: *não haveria um “você deve” se não houvesse ninguém que pudesse ouvi-lo e que pudesse estar sintonizado com sua voz*¹⁸.

Uma ética da responsabilidade voltada para o futuro não significa uma ética a ser praticada no futuro, mas uma ética atual orientada para o futuro, que trate de protegê-lo dos riscos e das consequências de nossas ações no presente¹⁹. Para pensar uma ética que se dirija ao futuro, mas que tem sua eficácia no presente, Jonas recorre à *futurologia comparativa*²⁰, isto é, projeta o futuro com o auxílio do saber científico e técnico e da imaginação, para que, diante das probabilidades negativas, sejam tomadas decisões no presente para que o anunciado não aconteça. Diante das possibilidades otimistas e utópicas apresentadas pela civilização tecnológica por meio de uma futurologia do desejo imaginado, Jonas contrapõe com uma futurologia da advertência, de modo que o ser humano possa colocar *freios voluntários*²¹ ao ímpeto de progresso presente no *homo faber*.

A tradição filosófica pensou a categoria responsabilidade com base na ideia de que *o meu dever é a imagem refletida do dever alheio, que por seu turno é visto como imagem e semelhança de meu próprio dever*²², isto é, uma vez determinados certos direitos do outro, fica também estabelecido o meu dever de observá-los e de promovê-los. Enquanto para a tradição quem

não existe não tem direito a reivindicação, o distanciamento promovido pela ética da responsabilidade de Jonas parte do fundamento de que a *vida reivindica vida*, e este direito tem de ser preservado; embora o não existente não possa fazer reivindicações, *nem por isso pode ter seus direitos lesados*²³. Trata-se, portanto, de pensar a ética sem a ideia de igualdade, simetria e reciprocidade entre os envolvidos, como também para aqueles que ainda não existem, mas que têm o direito a existência.

Jonas recorre ao que ele chama de heurística do temor para mostrar a importância do trabalho de caráter negativo, isto é, da ameaça que precisa ser sobreposta à promessa, o que o leva a uma opção ética pelo mau prognóstico, pois, desse modo, assim como a vida se afirma negando a entropia, sua sustentação supõe a negação permanente de sua autodestruição inelutável. Em outras palavras, o negativo de Jonas em relação ao futuro nos força em direção ao presente responsável, de modo que o perigo previsto em relação ao futuro não se concretize²⁴.

Segundo Hans Jonas, não reconheceríamos a sacralidade da vida se não existissem assassinatos²⁵, pois é justamente o mandamento “não matarás” que revela tal sacralidade. Para o pensador, o poder revelador do negativo é superior ao do positivo, porque, além de manifestar-se mais rapidamente, torna-se também mais evidente, ao contrário do bem, cuja presença muitas vezes pode passar despercebida.

Para Jonas, a antecipação do mal, sob a forma de perda ou desaparecimento de um valor, permite evidenciá-lo e evitar que ele aconteça. Ou seja, os riscos que o mal pode causar facilitam identificar o bem e o valor que inicialmente estão invisíveis, pois somente com a percepção do perigo é possível proteger-se desse perigo.

Trata-se de encontrar um antídoto contra a esperança e a utopia da civilização tecnológica que colocam em risco a continuidade da autêntica vida. Para isso, Jonas utiliza-se do próprio perigo, presente no *homo faber*, como antídoto para vencer o domínio técnico, a fim de assegurar autenticidade. No lugar das probabilidades otimistas e idealistas das utopias do mundo moderno, Jonas propõe o temor como forma de aprendizado, de modo a fazer da projeção da possibilidade da previsão negativa uma condição para alterar a

atitude do ser humano diante da vida. É preciso, conclui Jonas, fazer que os presságios apontados pelos saberes, tanto científicos como imaginativos, sejam usados como forma de antecipação das condições desastrosas previstas caso o ser humano não altere suas ações. Nas palavras do autor: *é necessário dar mais ouvidos à profecia da desgraça do que à profecia da salvação*²⁶.

Trata-se, portanto, de um princípio de precaução, preservação e moderação diante do futuro, orientado pela busca de conhecimento acerca de princípios ainda desconhecidos.

Privilegiar o *malum* significa antecipar-se e promover uma reação espontânea em defesa do frágil e do vulnerável. O critério *in dubio pro malo* permite restituir ao poder metafísico da natureza o caráter ético da conduta humana, ou seja, a prioridade pelo pior diagnóstico significa um *sim à vida*²⁷, fazendo do temor um substituto da virtude da sabedoria, em vista dos perigos decorrentes de nossa ação.

Jonas acredita que o temor, enquanto sentimento, pode promover mudanças nas ações humanas no presente e, desse modo, evitar possíveis danos futuros. Com isso, o sentimento do temor não pode mais ser considerado uma “debilidade dos medrosos”, mas justamente o contrário, pois deve ser usado como obrigação ética. É preciso aprender com esse *temor de novo cunho*²⁸, cuja expressão não é uma paralisia da ação, mas uma obrigação e mesmo um exercício diário de responsabilidade por evitar o que se imagina com a mais fecunda fantasia. O temor, assim, conduziria à responsabilidade, e esta converteria aquele em tarefa cotidiana.

A heurística do temor tem como resultado a retomada de um conceito clássico da ética: o conceito de prudência, já que ela aparece como perspectiva afirmativa desse princípio heurístico. A prudência deve ser entendida como uma espécie de via intermediária entre as possibilidades tecnicamente realizáveis e a continuidade daquilo que é simbólico, autêntico de nossa natureza. Ou seja, trata-se de, diante da imprevisibilidade das ações no campo tecnocientífico e de suas inúmeras possibilidades, classificar o que possa ser considerado melhor no sentido dos valores, das expectativas e da preservação do que é autêntico. Por isso, ela deve ser pensada principalmente em relação aos efeitos colaterais das ações.

A alternativa da prudência jonasiana não está no uso da prudência em sentido fraco de prevenção, mas na prudência herdeira da virtude grega, da *phrónesis*, isto é, a capacidade de reconhecer entre as diversas consequências aquelas pelas quais podemos ser legitimamente responsabilizados. Trata-se, portanto, da prudência no sentido aristotélico, entendida como a disposição racional verdadeira e prática a respeito do que é bom ou mau para o ser humano, como critério de moderação para a vida humana, pois nem tudo o que pode ser feito deve ser realizado²⁹.

Progresso com prudência é a fórmula escolhida por Jonas para referir-se à necessidade de o progresso tecnológico expandir-se e ao mesmo tempo não se constituir em ameaça à vida em geral. Se em outras épocas e realidades a prudência era classificada como virtude opcional, ela se tornou, segundo Jonas, *o cerne de nosso agir moral*³⁰, pois deve ficar em alerta quanto aos progressos tecnocientíficos, como no sentido do cuidado e da precaução com a vida. Com isso, a prudência jonasiana não representa entrave aos ideais de progresso tecnocientífico, mas busca avaliá-los para que não constituam ameaça à humanidade.

Não há como ter progresso sem riscos, e o desafio proposto por Jonas é administrar esses riscos com critérios prudentes. Não se trata de querer promover uma renúncia tecnológica, porque uma sociedade sem desenvolvimento tecnocientífico torna-se mais suscetível a problemas de saúde, de catástrofes, entre outros. Desse modo, a prudência jonasiana aconselha acelerar o processo quando de sua necessidade, a fim de evitar os maiores males e saber reter seus avanços quando estes se tornam verdadeiras ameaças. É com esse entendimento que Jonas faz da prudência o primeiro dever e mandamento de sua ética da responsabilidade, e da humildade a virtude necessária e remédio ao ímpeto tecnológico.

Alteridade em Emmanuel Lévinas

A ética da alteridade proposta por Lévinas pode ser considerada *uma óptica*³¹, um modo de ver e confrontar-se com as ciências da vida, a saber, a bioética, a medicina, entre outras. Essa noção desloca o centro da ética de princípios universais

para a singularidade do rosto do outro, que interpela e convoca à responsabilidade.

Para tal, faz-se necessário entender a alteridade levinasiana com base em duas perspectivas ligadas à subjetividade humana, conforme a proposta de Lévinas: uma que entende a subjetividade como acolhimento do outro, expressa nas noções de “casa”, interioridade, “gozo” ou fruição da vida, afetividade como ipseidade do eu, sensibilidade e rosto, fecundidade e paternidade, conforme se encontra na obra *Totalidade e infinito*². Já a segunda noção parte da subjetividade fundada na responsabilidade por outrem, envolvendo noções de vulnerabilidade, proximidade, substituição, maternidade, contato e carícia como dom de ser para outrem, conforme se pode ver na obra *De outro modo que ser*³.

Nosso objetivo consiste, portanto, na defesa da responsabilidade como a estrutura fundamental da subjetividade humana, a ponto de podermos afirmar que “sou eu” quando sou responsável pelo outro. Ao contrário do que comumente se pensa, ou seja, de que a ética da alteridade parte da primazia do outro, Lévinas nos instiga a pensar que a alteridade só é possível a partir de mim. Mas o que significa este “a partir de mim”?

Uma leitura atenta da obra *Totalidade infinito*² permite entender que Lévinas utiliza várias metáforas, em sua filosofia, para expressar a primazia da relação. Não há alteridade sem relação. Aliás, nascemos de uma relação. Nossa vida é pautada por relações, desde o pão que chega à mesa, o que compramos, tudo nos vem por meio das mãos de um outro. Por mais que alguém quisesse viver sozinho, seria praticamente impossível, pois somos necessitados dos outros, desde as práticas mais lúdicas até os momentos de fragilidade, inclusive nas enfermidades. Perguntamos, então, “como” se constitui a relação de alteridade a partir dos termos *o eu* e *o outro*.

Revisitando algumas noções da obra *Totalidade e infinito*², entendemos que o eu – necessitado do outro – também se abre para acolhê-lo, sem possuí-lo nem se deixar capturar pelo egoísmo do próprio eu. Entende-se a necessidade de se abrir a um terceiro, de início, pensada por nós, como a figura do filho no advento da relação familiar. O termo “terceiro” é usado por Lévinas para expressar aquele para além da relação “eu-tu”. Na obra de Lévinas, esta relação torna-se a célula embrionária

e constitutiva para pensar também a sociedade, para além do mero consanguíneo.

O *a partir de mim* nos ajuda a entender o sentido do eu³², no movimento da ipseidade, a saber, o “si mesmo” como elemento essencial da alteridade. Conforme afirma Lévinas, *o eu é idêntico mesmo nas suas alterações, num outro sentido ainda. Com efeito, o eu que pensa dá por si a pensar ou espanta-se com as suas profundidades e, em si, é um outro*³³. Lévinas ainda acrescenta: *se o mesmo se identificasse por simples oposição ao outro faria já parte de uma totalidade englobando o mesmo e o outro*³⁴. Nesse sentido, existe a relação do mesmo e do outro que se processa originalmente como discurso em que o mesmo, recolhido na sua ipseidade de eu, sai de si, pois, como Lévinas afirma, *a alteridade só é possível a partir de mim*³⁵.

Em termos levinasianos, o “a partir de mim” não condiz, portanto, com a defesa do eu entendido como “cogito” cartesiano, nem da defesa do “sujeito transcendental” kantiano ou do “sujeito absoluto” hegeliano, nem mesmo como “ego puro” husserliano ou “*Dasein*” heideggeriano. Diferentemente dessas posturas, que se concentram na defesa da liberdade do sujeito moderno, Lévinas dá primazia à alteridade entendida a partir da relação de responsabilidade entre o eu e o outro.

Na perspectiva ética levinasiana, o eu é visto como “suporte” do outro, de modo que o “a partir de mim” significa “a partir” daquele que foi chamado, do “eleito” – convocado – a responder por outrem, a ponto de substituí-lo. Lévinas prefere falar de *eleição*³⁶, categoria do mundo judaico, na qual o eu é entendido não no nominativo, mas como “vocativo” que diante do chamado divino responde: “Eis-me. Envia-me”³. Não se trata, portanto, da defesa egoísta do eu, mas da “relação” com o outro que me interpela.

De fato, não há alteridade sem relação. A relação entre o eu e o outro torna-se elemento primordial para sair da mesmidade ou do egoísmo do eu. E, assim, entende-se que a identidade e a alteridade supõem uma “ipseidade”, a saber, o movimento do eu em direção ao outro. E o autor ainda acentua que esse movimento é em direção ao outro – “absolutamente outro” – utilizando como protótipo a figura de Abraão, que vai em direção

a uma terra estrangeira, diferente de Ulisses, que retorna a Ítaca, sua ilha natal.

No movimento exodal de Abraão, Lévinas intui o sentido existencial de sua filosofia: “saída do ser” em direção ao outro. Daí o sentido de sua crítica à filosofia ocidental, que, na maioria das vezes, consistiu em um retorno ao mesmo, por um “horror ao outro”, por uma *alergia insuperável*³⁷.

Para sua proposta de uma filosofia exodal, além da inspiração oriunda do judaísmo, Lévinas recorre à literatura russa, sobretudo a Dostoiévsky, o qual expressa o drama da existência humana em termos de responsabilidade. Inspirado em Dostoiévsky, o saber ético proposto por nosso autor passa a ser o da responsabilidade por todos, e não o da culpabilidade. Somos todos responsáveis por tudo, e eu, mais do que todos. Encontramos aqui uma pista fundamental do saber ético que pode orientar as relações e a prática no mundo da saúde.

Há pelo menos dois sentidos do acolhimento em Lévinas: a partir da dimensão da interioridade sugerida pela figura da “casa” enquanto “interioridade e economia”, na relação com a amada – o feminino – e que expressa a promessa do futuro por meio da fecundidade; e há também o acolhimento por meio do rosto que me interpela e me ensina, abrindo-nos para outra noção de saber, o da hospitalidade.

O acolher outrem em sua casa é uma expressão sugerida pela figura do feminino que não se reduz a uma questão de gênero, mas trata-se de uma dimensão intrinsecamente humana. Quando sou capaz de acolher o outro, estou também alargando minha casa interior e, em sentido metafórico, passo a gestar o outro em mim, algo próprio da maternidade. Ora, a “casa” é, por excelência, lugar do encontro, do descanso, da ternura e da carícia³⁸. Ao dar espaço para acolher outrem, a casa emerge como o sentido da fecundidade, da promessa e da espera do filho que anuncia um evento ético da alteridade.

De fato, a chegada do outro é vista por Lévinas² como evento ético. Imaginemos o nascimento de uma criança. Toda a família se move para dar espaço ao novo que chega. Invertem-se os papéis em casa: quem era esposo passa a ser pai/mãe, nascem os tios, primos, e outras relações são suscitadas. O outro que chega sempre nos abre para a dimensão do novo, do mistério da vida.

No mundo da vida e das relações, a chegada do outro se dá de modo imprevisto. Sem se apresentar, o outro se coloca diante de mim. Na maioria das vezes, não tenho tempo nem sequer para perguntar o nome, de onde vem e o porquê de bater à minha porta. E, na maioria das vezes, o outro chega até mim como pedinte, suplicando ajuda e apoio. Para Lévinas², o outro, em sua miséria, é aquele que também me ensina – diferentemente da maiêutica socrática, que concebe a relação entre mestre e discípulo de modo que o que ensina é sempre o mestre, e o discípulo sempre está como aprendiz. A ética levinasiana revisita também a sabedoria oriunda do mundo judaico, posto que traz uma dimensão de altura, um sentido que pode ser expresso revisitando a quadriade bíblica – o semblante do pobre, do estrangeiro, da viúva e do órfão² – como expressões que exigem acolhimento.

No rosto de cada um desses mencionados, tem-se um ensinamento. O rosto daquele que me suplica e pede ajuda também me ordena “não matarás!”. O ensino que vem do rosto é o primado da ética levinasiana. Em outras palavras, afirma o autor, trata-se *da relação homem a homem – significação, ensino e justiça*³⁹. E assim, no mundo da vida, deparo com esses rostos que me pedem e me trazem um ensinamento, um convite para a exterioridade – ser para outrem.

Diferentemente de uma postura intrusa que se poderia ter, na qual o diferente, o estrangeiro, venha a ser expulso, Lévinas introduz em sua ética uma dinâmica nova, o saber acolher o outro, abrindo espaço para a hospitalidade. Trata-se do saber ético que exige de nós postura diferenciada, traduzida em termos de inclusão e oportunidade. Acolher, além de ser atitude de hospitalidade, significa dar ao outro, ao hóspede² – o estrangeiro – a possibilidade de ser outro. Portanto, acolher implica assumir os riscos e abrigar o novo. As políticas públicas são desafiadoras, mas exigem de nós e dos governos políticas de acolhimento do estrangeiro.

Em *De outro modo que ser*³, a noção de alteridade é alargada com o advento da proximidade que nos abre para pensarmos a humanidade. A proximidade, entendida a modo ético, não diz respeito àquilo que está ao lado, de modo sensível, como um vizinho que partilha o espaço comigo, nem é regida pela contiguidade espacial

da geometria e da física, mas supõe a humanidade. Graças ao ingresso do terceiro, relação na qual se pensam o estrangeiro, a sociedade, as outras instituições e a política, pode-se colocar em questão o sentido da justiça. Mas, afinal, como entender que o estrangeiro se faz próximo?

Já em *Totalidade e infinito*, Lévinas afirma: *O terceiro me observa nos olhos de outrem*⁴⁰. Os olhos aqui indicam a humanidade. De fato, com o ingresso do terceiro, na relação com o próximo surge a questão, por exemplo, da justiça e o mandamento ético do *não cometerás assassinio*⁴¹. Isso pode causar certo estranhamento, mas, sem a abertura ao terceiro, entendemos que até a relação de amor “eu-tu” corre o risco de se tornar um *egoísmo a dois*⁴². Com o ingresso do terceiro na relação, tem-se o nascimento da consciência moral, *situação em que a minha liberdade é posta em questão*⁴³.

Aproximar significa tocar e permitir-se ser tocado por outro. Em um texto intitulado “Linguagem e proximidade”, afirma Lévinas: *a proximidade é por si mesma significação. (...) A orientação do sujeito sobre o objeto faz-se proximidade, o intencional faz-se ética*⁴⁴. Ora, esta frase nos ajuda a ressignificar o sentido do “a partir de mim” mencionado no início deste texto. A ética é entendida a partir deste movimento: ser para outrem.

O “para outrem” indica o sentido ético da proximidade, levando em consideração também a vulnerabilidade das relações. O eu se fazendo próximo é também exposto, como uma ferida aberta nas relações. A significação do sensível passa a ter uma dimensão ética, traduzida como fruição (gozo) ou *ferida que são os termos da proximidade*⁴⁵. Lévinas traduz a sensibilidade ética com as seguintes palavras: *a imediatez, à flor da pele, da sensibilidade – a sua vulnerabilidade*⁴⁶.

Além do elemento da vulnerabilidade, que é próprio do humano, há também a passividade da relação, ou seja, *condição do para-o-outro da sensibilidade e da sua vulnerabilidade enquanto exposição a outrem*⁴⁷. Sou chamado à gratuidade das relações. Lévinas recorre ao mundo judaico e utiliza uma expressão dos profetas para expressar a radicalidade de sua ética: o arrancar o pão da própria boca que indica a consciência do *um-para-o-outro*. Somente o eu pode assumir tal atitude, pois sou *um e insubstituível – um enquanto insubstituível na responsabilidade*⁴⁸. Assim, entendemos

a orientação do sujeito levinasiano quando a intenção se faz ética.

Na proximidade, há ainda outro elemento do saber ético que se dá na inversão do nominativo (sujeito) em acusativo, a ponto de o eu se tornar refém (*otage*) do outro⁴⁹. E assim conclui o autor: *É graças a esta condição de refém que pode haver piedade no mundo, compaixão, perdão e proximidade*⁵⁰. Em termos éticos, entendemos a condição de “refém” como sendo a responsabilidade radical que assumimos diante da vida do outro. Isto se dá porque o eu é portador desta *identidade injustificável da ipseidade*⁵¹.

Concluimos afirmando com Lévinas: *Aproximar é tocar [toucher] o próximo para lá dos dados apreendidos à distância no conhecimento, é aproximar-se de Outrem. Esta transformação do dado em próximo e da representação em contacto, o saber em ética, é rosto e pele humana*⁵². A reflexão proposta poderia ser intitulada de arqueologia do tocar, traduzida em termos de proximidade, carícia e sensibilidade ética. E assim entendemos que a habilidade de responder por outrem se dá quando o eu se faz próximo, responsável por outrem.

Saber ético relacionado às práticas em saúde

Ainda que a elaboração da teoria filosófica de Hans Jonas e Emmanuel Lévinas tenha se dado em contextos históricos e com problemáticas distintos, e que suas reflexões não tenham sido originalmente direcionadas ao campo da saúde, nesta etapa da reflexão nos propomos transpor os conceitos de responsabilidade e alteridade como saberes éticos relacionados às práticas em saúde.

A concepção de responsabilidade proposta por Jonas, ao ser aplicada ao âmbito da saúde, pode constituir relevante saber ético capaz de orientar ações e decisões no contexto sanitário, porque propõe uma forma distinta de pensar a responsabilidade. Se tradicionalmente a responsabilidade ética foi concebida com base na ação humana já realizada, Jonas propõe um sentido à responsabilidade na qual ela ocorre antes da própria ação. Na prática em saúde, essa forma de pensar a responsabilidade garante que os responsáveis pelas decisões tenham a capacidade de avaliar as consequências de suas decisões antes de agir. Jonas defende até

mesmo a responsabilidade pelas consequências imprevisíveis.

Essa forma de pensar a responsabilidade não tem como propósito paralisar ou dificultar a tomada de decisão, mas assegurar que o profissional de saúde tome decisões prudentes e com capacidade de previsão das implicações futuras. O saber requerido para aplicar o conceito de responsabilidade de Jonas não é somente um saber técnico, mas também um saber moral, de sensibilidade, de cuidado com as consequências. Desse modo, a responsabilidade jonasiana amplia significativamente o escopo tradicional da ética em saúde, muitas vezes limitada ao contexto imediato da decisão clínica, pois reforça um compromisso ético que ultrapassa o tempo presente.

As implicações práticas desse conceito de responsabilidade exigem que o profissional de saúde reconheça que existe um dever moral que precede a prática propriamente dita, o qual se estende para além do que chamamos de contrato formal, da hora marcada, do final do expediente ou do horário de trabalho. Dito de outro modo, o profissional da saúde é interpelado de modo ético até mesmo antes de sua atuação formal, antes mesmo de estar em contato com seu paciente, uma vez que sua responsabilidade é incondicional ante à exposição do outro a sua competência técnica.

Com isso, a responsabilidade deixa de ser voluntária e até mesmo contratual, uma vez que emerge da constatação de que o outro está sob o alcance de meu poder. No prólogo da obra *Memórias*, de Hans Jonas, Rachel Salamander afirma que uma das livrarias alemãs, por conta do lançamento da obra *O princípio da responsabilidade*, confeccionou um cartaz com a seguinte frase: *o homem é o único ser vivente que pode assumir responsabilidade diante do que faz, e com esse “pode” já é de fato responsável*⁵³. Segundo Salamander, as pessoas ficaram encantadas ao lerem a frase.

Essa forma de conceber a responsabilidade em Jonas está presente em seu imperativo ético que afirma: *aja de modo que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica sobre a Terra*⁵⁴. O imperativo coloca, desse modo, a vida como bem incondicional e confere ao profissional de saúde novo estatuto ético, uma vez que ele se torna responsável pela continuidade da vida com

qualidade, com respeito à dignidade e com a preservação do que Jonas chama de autenticidade da vida humana.

Em um contexto em que predomina uma confiança cega na capacidade técnica, o profissional da saúde deve ser capaz de reconhecer quais intervenções técnicas podem desumanizar o paciente ou mesmo tratá-lo como mera matéria passível de ser manipulada. Para agir desse modo, o profissional de saúde não pode apenas se orientar pelo critério da eficácia, pois é preciso levar em conta, sobretudo, a qualidade e o sentido de vida que tal procedimento proporciona. É somente com o reconhecimento do outro e de suas fragilidades que é possível tomar uma decisão ética dessa magnitude.

O saber ético, portanto, presente nas teses de Jonas para orientar a prática em saúde, não se limita ao protocolo técnico ou mesmo à normatividade jurídica, uma vez que requer postura de escuta, de cuidado, de humildade, de prudência e de comprometimento com a vida. Ao se comprometer com o imperativo ético de Jonas de que a “humanidade exista”, o profissional de saúde é convocado a agir com base em valores que ultrapassem o utilitário, reconhecendo na vida do outro, presente e futuro, um bem em si mesmo que precisa de cuidado e de proteção.

Esse sentido da responsabilidade proposto por Jonas faz com que a racionalidade instrumental, que muitas vezes domina os protocolos, os procedimentos, as normas, os contratos e a lógica de produtividade e de mercado, perca sua centralidade. O agir do profissional de saúde, diante da fragilidade da vida do outro, exige que se trate o outro não apenas como número ou rotina automatizada, e sim como ser único, portador de história e de valores, um ser frágil e de dignidade. Isso implica repensar as decisões sobre o uso de tecnologias invasivas em pacientes terminais, evitar procedimentos desnecessários que prolonguem a dor sem perspectiva de cura, ou ainda considerar o impacto psicológico e social de cada conduta clínica, entre outras situações.

Se a ética tradicional tinha como pressuposto a reciprocidade e a simetria entre sujeitos racionais e autônomos, a responsabilidade ética proposta por Jonas exige dever incondicional também em relação aos que não podem responder, argumentar ou retribuir, como o paciente inconsciente,

o nascituro, o idoso fragilizado, o deficiente profundo ou mesmo as gerações futuras que ainda não nasceram. Isso tem implicações profundas na prática em saúde, uma vez que o profissional é chamado a responder por aqueles que, por sua condição, estão radicalmente expostos ao poder de decisão alheio. A ausência de voz ou de consciência por parte do paciente não diminui a responsabilidade ética dos profissionais em saúde, mas, ao contrário, faz com que a responsabilidade pela vida se intensifique, com cuidado ainda mais atento.

A ética da responsabilidade em Jonas, portanto, pode transformar o horizonte moral da saúde, pois ela desloca o centro da obrigação ética do contrato entre iguais para a resposta ao apelo silencioso da vida. É exatamente na escuta desse apelo que se revela a grandeza moral do profissional da saúde, não como mero executor de procedimentos, mas como guardião da vida em sua forma mais frágil e desprotegida.

Ao se utilizar da heurística do temor como princípio metodológico para sua proposta de uma ética da responsabilidade, Jonas passa a reivindicar o uso da imaginação moral não para projetar utopias técnicas, mas para antecipar riscos. Em um cenário no qual a medicina contemporânea se encontra seduzida por promessas de melhoramento humano, manipulação genética e prolongamento indefinido da vida, a ética da responsabilidade oferece um princípio de contenção: ela orienta o agir pelo critério do risco ao bem maior da vida, de modo a promover uma atitude de vigilância ética permanente. Nesse sentido, a prudência deixa de ser uma virtude secundária e assume o estatuto de exigência central da ação moral.

O progresso da civilização tecnológica tornou-se um desafio permanente para os profissionais da saúde, uma vez que a todo instante e de modo muito veloz as possibilidades técnicas são aperfeiçoadas, movidas muitas vezes por interesses econômicos, pela competitividade, e até mesmo por promessas de soluções milagrosas. Ante essa utopia do progresso em que o novo é sempre considerado melhor, Jonas afirma que o verdadeiro progresso não pode ser avaliado simplesmente pelo avanço técnico, pois é preciso considerar as implicações éticas, os riscos e as responsabilidades que acompanham cada inovação.

Nesse horizonte ampliado, cada decisão na saúde passa a exigir uma reflexão cuidadosa sobre suas consequências, considerando não apenas os benefícios imediatos, mas também os impactos sobre as futuras gerações e a vulnerabilidade inerente à condição humana. Em outras palavras, o verdadeiro progresso ético não se mede pelo que somos capazes de realizar tecnicamente, mas pela capacidade crítica e moral de avaliar se nossas ações colocam ou não em risco a vida e o bem-estar do outro. Ou seja, não basta perguntar se algo pode ser feito tecnicamente, mas se deve ser feito, e quais consequências pode trazer à vida humana.

Assim sendo, a responsabilidade ética proposta por Jonas vai além de oferecer critérios de ação, uma vez que ela possibilita uma nova forma de compreender o lugar do profissional de saúde diante do poder que exerce sobre o outro, bem como o valor incondicional da vida.

Se adicionamos ao pensamento de Jonas o conceito de responsabilidade proposto por Lévinas, temos um panorama ético ainda mais valioso que pode ser aplicado como saber ético à prática da saúde.

Responsabilidade para Lévinas é resultado de uma “eleição”, diferente de algo escolhido pelo eu. Dessa forma, ao ser chamado, o eu torna-se responsável, o que antecede sua liberdade, ou seja, responde sem compromisso prévio. Ao ser responsável, o eu se mostra humano. Nesse sentido, ambos os pensadores nos levam a refletir que a ética no cuidado em saúde passa, indiscutivelmente, pelo entendimento de que os profissionais em saúde são responsáveis pelo processo de promoção de saúde mesmo antes de qualquer contato com o paciente. Trata-se de uma responsabilidade assimétrica, ou seja, sou responsável pelo outro antes mesmo de qualquer contrato ou reciprocidade⁵⁵.

A alteridade em Lévinas é colocada como um despertar para a responsabilidade. Assim, as atitudes do eu precisam ser ponderadas, dando a devida prioridade às condições do outro, a sua subjetividade. Pensando no contexto de saúde, o profissional deve ter em mente os cuidados e planos terapêuticos para o paciente, mas deve, em primeiro lugar, compreender a pessoa enferma e considerá-la em sua decisão. Nesse sentido, a responsabilidade funciona como estrutura

fundamental da subjetividade humana, pois “sou eu” quando sou responsável pelo outro. Nesse contexto, a alteridade, compreendida como a abertura do eu ao acolhimento do outro e como fundamento da relação ética por meio do diálogo, possibilita a construção de um cuidado em saúde pautado no respeito, no acolhimento, na escuta e na responsabilidade.

O acolhimento do outro, entendido por Lévinas² como evento ético originário e imprevisível, exige do sujeito uma disposição de hospitalidade, isto é, a capacidade de oferecer abrigo à alteridade que se apresenta sob a forma de sofrimento, de fragilidade e de vulnerabilidade. No contexto da saúde, isso implica reconhecer o paciente não apenas como corpo a ser tratado, mas como um outro que nos convoca eticamente a uma resposta singular e responsável. Cuidar, nesse horizonte, não é apenas agir sobre o outro, mas, antes de tudo, estar com o outro, sustentar sua presença e resguardar sua dignidade diante das incertezas do diagnóstico, da dor e do risco. Trata-se, portanto, de um cuidado que se enraíza na escuta, no respeito e na responsabilidade incondicional, e que visa não apenas a recuperação clínica, mas a afirmação do outro enquanto sujeito ético e humano, digno de acolhimento e de proximidade⁵⁶.

Em Lévinas², o eu é responsável pelo outro não porque escolheu sê-lo, mas porque foi por ele convocado. No contexto da saúde, essa convocação ocorre de maneira concreta no encontro com o paciente, muitas vezes anônimo, vulnerável, sem voz ou reconhecimento social. Assim sendo, a responsabilidade não nasce de um contrato, mas da simples presença do outro que sofre. Cuidar, portanto, é acolher o outro como hóspede inesperado, alguém que chega sem pedir licença e que exige espaço, tempo e atenção. A aplicação dessa ética ao campo da saúde implica, antes de tudo, reconhecer que não há verdadeira alteridade sem relação. O profissional da saúde é chamado a sair de si, de seu saber estabilizado, de sua identidade funcional, para voltar-se ao outro⁵⁷.

Esse acolhimento proposto por Lévinas² não se reduz a um gesto funcional, mas assume o sentido de hospitalidade: abrir espaço no “interior” de si para o outro. Essa abertura, muitas vezes invisível, se dá no modo como o profissional escuta, toca, nomeia ou permanece em silêncio diante do sofrimento. A proximidade, o contato e a carícia,

que Lévinas² compreende como expressão sensível da responsabilidade, tornam-se elementos centrais de um saber ético que, mais do que orientar condutas, transforma o modo de ser do cuidador.

Ao afirmar que *sou eu quando sou responsável por outrem*, Lévinas² propõe uma subjetividade fundada não na autonomia ou na liberdade, mas na responsabilidade incondicional. Essa inversão é particularmente fecunda para o mundo da saúde, no qual a vulnerabilidade do outro não é exceção, e sim condição permanente.

Trata-se, enfim, de uma ética que não apenas orienta o cuidado, mas funda-o, uma ética que transforma o saber em hospitalidade, e a prática clínica em gesto ético de reconhecimento e preservação da dignidade humana. O saber ético levinasiano não fornece regras, mas orientações éticas profundas.

A ideia de um “terceiro”, proposta por Lévinas², representa um saber ético fundamental para orientar a prática na saúde ao introduzir a dimensão da justiça na relação entre o profissional e o paciente. Enquanto o encontro com o rosto do outro convoca uma responsabilidade ética incondicional e singular, a presença do terceiro, símbolo da pluralidade e da coletividade, exige que essa responsabilidade seja mediada por critérios de equidade e justiça. Na prática da saúde, isso significa que o cuidado não pode se limitar à atenção individualizada, mas deve considerar também os demais pacientes, os limites institucionais e os princípios que regulam o bem comum. Assim, o “terceiro” obriga o profissional a articular o compromisso ético com cada paciente à necessidade de decisões justas diante da complexidade dos contextos clínicos e sociais, ampliando a ética do cuidado para uma ética da responsabilidade coletiva.

Considerações finais

Ao chegar ao término desta reflexão que buscou investigar de que modo a proposta ética de Hans Jonas, centrada na responsabilidade, e a de Emmanuel Lévinas, fundamentada na alteridade, oferecem um saber ético para orientar a prática no mundo da saúde, conclui-se que, diante da complexidade crescente que permeia as práticas em saúde, marcadas por incertezas, sofrimento

humano e desafios éticos cada vez mais intensos, é imperativo repensar os fundamentos que orientam a atuação dos profissionais do cuidado. Esta reflexão buscou mostrar que não basta um saber tecnocientífico bem fundamentado, pois é preciso também um saber ético que ofereça não respostas automáticas, mas critérios sensíveis, prudentes e responsáveis diante da vulnerabilidade humana.

A proposta de Jonas, ao destacar a responsabilidade como princípio ético fundamental na era tecnocientífica, nos chama a uma postura que antecipa as consequências da ação, valoriza a prudência e sustenta a dignidade da vida diante do imenso poder de intervenção do ser humano. Em sintonia, Lévinas propõe uma ética da alteridade que desloca o centro da ação moral para o rosto do outro, convocando o profissional da saúde a uma escuta incondicional, a um acolhimento ético e a uma presença sensível que reconhece o sofrimento do outro como chamado irrecusável à responsabilidade.

Ao conjugar esses dois horizontes, a responsabilidade antecipatória de Jonas e a alteridade incondicional de Lévinas, delinea-se um saber ético que não se limita à normatividade formal ou à eficácia técnica, mas que transforma o modo de ser do profissional da saúde. Esse saber é, antes de tudo, um modo de estar com o outro, de reconhecer sua fragilidade, sua dignidade e seu direito de ser cuidado como um fim em si mesmo.

Mais do que oferecer uma nova teoria moral, esta proposta aponta para a urgência de cultivar uma ética do cuidado enraizada na escuta, na responsabilidade e na hospitalidade. Em tempos de avanço técnico acelerado, de pressões institucionais e de práticas muitas vezes desumanizadas, o reencontro com esses fundamentos éticos é, ao mesmo tempo, um desafio e uma necessidade. É nesse reencontro que se funda uma prática em saúde verdadeiramente humana, capaz de sustentar o cuidado como gesto ético, transformar o modo de ser do profissional de saúde diante da vida e reafirmar a vida como valor inegociável.

Referências

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. Ensaios 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. Descobrindo 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 Inclus – 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 – Doutor – anor.sganzerla@gmail.com

 0000-0001-8687-3408

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

 0009-0003-9203-6878

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

 0000-0002-1583-4281

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

 0000-0001-7058-0416

Correspondência

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

Contribuições dos autores

Anor Sganzerla: concepção do estudo; redação do manuscrito; revisão crítica do conteúdo. Edvaldo Antonio de Melo: redação do manuscrito; análise e interpretação dos resultados; revisão crítica do conteúdo; adequação às normas da revista. Geovani Viola Moretto Mendes: concepção do estudo; redação do manuscrito; revisão crítica do conteúdo. Carlos Humberto Guilman Tanizawa: redação do manuscrito; análise e interpretação dos resultados; revisão crítica do conteúdo; adequação às normas da revista.

Disponibilidade de dados: Todos os dados utilizados ou gerados na pesquisa estão integralmente descritos e apresentados no corpo do artigo.

Editores responsáveis: Dilza Teresinha Ambrós Ribeiro

Recebido: 24.10.2025

Revisado: 27.2.2026

Aprovado: 2.4.2026