

**Paulo Ricardo Cerveira Cardoso**

ENTRE A ÉTICA E A TECNOLOGIA:  
UM DIÁLOGO COM  
EMMANUEL LEVINAS

Dissertação apresentada como  
requisito para obtenção do grau de mestre,  
pelo Programa de Pós-Graduação da  
Faculdade de Filosofia da Pontifícia  
Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza

Porto Alegre, outubro de 2008

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza (PUCRS) – orientador

---

Prof. Dr. Nythamar Fernandes de Oliveira (PUCRS)

---

Prof. Dr. José Roberto Goldim (UFRGS)

## DEDICATÓRIA

Aos meus filhos Felipe, Vítor e Helena que são a expressão da alteridade, tão iguais e tão diferentes.

## **AGRADECIMENTOS**

Aos meus pais, Salmir Pinto Cardoso e Vanessa Cerveira Cardoso pela formação.

À minha mulher, Luciana Slongo Coiro, pela perspicácia no reconhecimento das minhas preocupações e anseios, ajudando na busca dos caminhos que me conduziram até aqui. Uma presença imensurável neste trabalho.

Ao meu irmão, Paulo César Cerveira Cardoso pela amizade.

Ao mestre Ricardo, Timm de Souza pela demonstração constante da importância do reconhecimento da alteridade.

Aos amigos e colegas de profissão, Édison Moraes Rodrigues Filho e Mario Gurvitez Cardoni pelo pensamento crítico e inconformismo com o senso comum.

“Por que, com teus encantamentos infernais, arrancaste-me a tranqüilidade da minha primeira vida... O sol e a lua brilhavam para mim sem artifício; acordava entre aprazíveis pensamentos e, ao amanhecer, dobrava as folhas para rezar minhas orações. Não via nada de mau, pois não tinha olhos; não escutava nada de mau, pois não tinha ouvidos; mas hei de me vingar!”

Discurso da mandrágora, em *Isabel do Egito*, de ACHIM VON ARNIM.

CORTAZAR, Julio. *O jogo da amarelinha*. p. 126.

## RESUMO

A intenção do presente estudo é apurar a potencial contribuição da ética da alteridade de Emmanuel Levinas na qualificação da relação médico-paciente. Levinas propõe uma ética fundamentada na não negação da alteridade, onde o Outro, que se apresenta de modo significativo, provoca um abalo na estrutura do Mesmo. Este questionamento do Mesmo demanda uma resposta que deve ser dada, não existindo possibilidade de escapar à responsabilidade de responder ao comando do Outro. Quando o *eu* é chamado inicia-se a instauração da justiça, ou seja, surge o campo para a relação ética. Relação que inicia no diálogo inaugurado na apresentação do Outro, através do desvelamento do *rostro*. A importância da ética como fundamento é ressaltada na crítica à idéia de que a tecnologia afasta o médico do paciente e na denúncia que o indivíduo nunca foi o foco principal da medicina moderna. Por fim, é sugerida a literatura como instrumento de auxílio na ruptura da Totalidade do saber médico, assim como, o uso responsável da tecnologia sendo um caminho na construção da justiça.

Palavras-chave: Relação médico-paciente, Ética, Tecnologia, Levinas, Alteridade.

## **ABSTRACT**

The present study aims at finding out the potential contribution of Emmanuel Levinas' ethics of alterity in the qualification of the doctor-patient relationship. Levinas proposes an ethic based on the no denial of alterity, where the Other, which is introduced in a significant way, provokes a shaking in the structure of the Self. This questioning of the Self demands an answer that should be provided, giving no space to the possibility of escaping the responsibility of answering the Other's command. When the Me is called, the instauration of justice is started, that means, there is a field for the ethic relationship. This relationship begins in the dialogue started in the introduction of the Other, through the unveiling of the face. The importance of ethics as a fundament is emphasized in the criticism to the idea that technology keeps the doctor away from the patient and in the denounce that the individual has never been the main focus of modern medicine. Literature is also suggested as an instrument to help breaking the Totality of medical knowledge, as well as the responsible use of technology as a way of building up justice.

Keywords: Doctor-patient relationship, Ethics, Technology, Levinas, Alterity

**SIGLAS DAS OBRAS**

DF – *Difficult Freedom*

EE - *Da existência ao existente*

EN - *Entre nós*

HH - *Humanismo do outro homem*

AE - *De otro modo que ser o más allá de la esencia*

TI - *Totalidade e infinito*

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1) A ÉTICA DA ALTERIDADE EM LEVINAS.....	17
1.1) Breve esboço biográfico.....	17
1.2) A ética da alteridade: uma síntese.....	20
2) A MEDICINA E O MESMO ou APRISIONADO NA TOTALIDADE.....	35
2.1) O nascimento da medicina social.....	36
2.2) A tecnologia e a ética.....	40
3) O PACIENTE E O OUTRO ou CONSTRUINDO UM CAMINHO PARA O INFINITO.....	45
3.1) A comunicação.....	46
3.2) O fundamento ético.....	51
3.3) Representação e injustiça.....	59
3.4) Alcançando a justiça.....	63
CONCLUSÃO.....	72
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	76

## INTRODUÇÃO

“Se eu calei foi de tristeza, você  
cala por calar.”

Zé Ramalho

O intuito deste trabalho é a abordagem da ética da alteridade de Emmanuel Levinas concernente à relação médico-paciente, que essencialmente é uma relação inter-humana, no contexto da medicina contemporânea, onde a alta tecnologia está muito presente. Seguindo a idéia de Pelizzoli é proposta uma aplicação prática do pensamento levinasiano. “Devemos ir direto às aplicações de sua filosofia – isto implica um olhar não apenas especulativo, mas uma ótica de ação ética.”<sup>1</sup>

A idéia primordial desta dissertação é refletir sobre o aspecto humano da medicina, aonde o médico venha a ter uma *sensibilidade* maior frente ao sofrimento do paciente. A conotação da expressão *sensibilidade* pretende ir além de uma *simples percepção*, pois como será explicitado adiante, a relação com o Outro na perspectiva de Levinas não é conhecimento, mas sim, interpelação. Uma visão reducionista do paciente deve ser evitada, ele não pode ser limitado ao aspecto biológico ou restringido somente ao seu diagnóstico. A atuação médica repensada com ênfase na necessidade de resgatar os elementos subjetivos da comunicação entre o médico e o paciente, escapando de um percurso baseado exclusivamente, ou na sua maior parte, na

---

<sup>1</sup> PELIZZOLI, 2008, p. 273.

técnica instrumental e nos dados objetivos. O desafio é efetivar esta relação como um momento de atenção personalizada, onde a informação, que resulta da comunicação é um fundamento.

É imperioso saber que o indivíduo postado frente ao médico necessita mais do que conhecimento técnico-científico, pois ele aspira ser visto como um ser humano individual, com as suas especificidades. O aspecto humano necessitando de uma hipertrofia, pois está inserido em um universo que tende ao reducionismo, ou seja, a assunção que a existência do médico como médico depende do reconhecimento do ser doente.

Hoje isto é muito importante, pois vivemos em uma época onde a diferença é *celebrada*. A necessidade de tolerar o diferente é uma confissão de culpa quanto ao passado de discriminação e de não aceitação das diferenças. A tolerância contemporânea precisa ser analisada como palavra limite, pois eu só posso tolerar o que, a priori, não toleraria, como nos ensinou o professor Ricardo Timm de Souza. A história nos brinda com inúmeros exemplos da negação da diferença: a inquisição, a escravidão, a shoah. O último sendo de extremo significado para a vida e o pensamento do nosso autor. O problema na recusa da alteridade no passado e sua extensão ao presente nas palavras de Edgar Morin:

“Uma das armas da barbárie cristã foi a utilização de Satanás. Sob esta figura, é necessário ver o separatista, o rebelde, o negador, o inimigo mortal de Deus e dos humanos. Aquele que não está de acordo e não quer renunciar à sua diferença está forçosamente possuído por Satanás. Foi com esta delirante máquina argumentativa, entre outras, que o

cristianismo exerceu sua barbárie. É óbvio que este não teve a exclusividade da arma satânica. Constatamos, nos dias de hoje, que Satanás volta mais do que nunca ao virulento discurso islamita.”<sup>2</sup>

Um olhar para o futuro pode nos possibilitar uma nova história, com um enredo mais humano. É urgente ressaltar que um destino melhor exige um pensar a partir de premissas diferentes e a filosofia de Levinas pode nos conduzir nesta direção. É concebível que o pensamento levinasiano ofereça uma esperança de resposta ao pessimismo de Walter Benjamin.

“Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende as suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos de progresso.”<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> MORIN, 2005, p. 16.

<sup>3</sup> BENJAMIN, 1994, p. 226.

Não seria um excesso aplicar estes exemplos, que parecem tão extremados, a atividade médica? Frente aos acontecimentos do último século, inclusive alguns que ocorreram após a shoah, parece que não, e como amostra pode ser citado o caso Tuskegee. Ao longo de 40 anos (1932-72) foi realizado, nos Estados Unidos da América, um estudo com apoio governamental, cujos participantes eram homens negros com e sem o diagnóstico de sífilis. O objetivo era a observação da história natural da doença sem nenhuma interferência terapêutica. Os participantes não recebiam informações precisas sobre seu diagnóstico e lhes era informado que tinham *bad blood*. Com o passar dos anos foi disponibilizado um tratamento efetivo para a sífilis, mas estes pacientes foram privados desta possibilidade, inclusive outros centros de atendimento receberam informações sobre os participantes do estudo para que estes não tivessem acesso ao tratamento adequado. Esta negativa terapêutica ocorreu na década de 1950, ou seja, após a II grande guerra e todo o horror resultante da descoberta dos experimentos da ciência nazista, inclusive quando já haviam sido estabelecidas as diretrizes éticas para pesquisa clínica. Os resultados deste trabalho foram relatados em diversos congressos científicos sem grandes objeções. Em 1972, ao final do estudo, que foi precipitado por denúncia em reportagem jornalística, mais de uma centena de pacientes havia falecido em decorrência da sífilis ou de suas complicações. Finalmente, em 1997 o governo fez um pedido oficial de desculpas aos participantes. No decurso deste *trabalho científico* observamos pelo menos três atitudes indevidas. Primeiro, a não informação do diagnóstico; segundo, a não oferta de

tratamento e, por fim, a impossibilidade de auxílio por parte de outras instituições médicas que não participavam do estudo.<sup>4</sup>

Com estes questionamentos em mente a pergunta que nos propomos a responder é: Como a relação médico-paciente pode ser pensada de um modo diferente? A busca desta resposta implica em analisar o sentido de ser médico. Onde o privilégio é o *dever fazer* em detrimento do *poder fazer*. A aproximação do tema consistirá, inicialmente, em uma revisão do pensamento de Emmanuel Levinas, contextualizada com sua trajetória de vida no século XX. Em um segundo momento apresentaremos uma visão da medicina moderna como instituição totalitária, que nunca teve no indivíduo seu foco primordial e como a tecnologia pode ser um veículo de aproximação do médico com o paciente. Fala-se aqui em proximidade ética. Por último, será abordada a contribuição das suas idéias para a qualificação do relacionamento entre médico e paciente, *um outro modo de ver* a relação médico-paciente.

No capítulo 1 é apresentada uma breve biografia de Emmanuel Levinas objetivando, através do conhecimento da sua trajetória de vida, uma melhor compreensão de seu pensamento. Em seguida são investigados os conceitos fundamentais da sua obra – a ética da alteridade como transcendência do *eu*, a relação do *eu* para o Outro, relação que é caracterizada pela assimetria; o Outro cujo olhar ou falar me surpreende, me é superior, superioridade que não cabe em medições, mas decorre somente de sua existência como um *outro-que-eu*. Este Outro não é uma função da minha consciência, do meu conhecimento ou da minha auto-realização, ele não faz parte do meu mundo

---

<sup>4</sup> GOLDIM. 1999.

privado. Não estando no meu escopo e existindo como um *outro absoluto* ele me exige uma resposta à sua presença, resposta que se investe de uma responsabilidade da qual não tenho como me esquivar. Somente quando sou responsável pelo Outro eu constituo minha subjetividade.

No capítulo 2 discute-se a medicina moderna como um empreendimento totalizante e controlador da população questionando a concepção, segundo a qual, foi a tecnologia, principalmente durante a segunda metade do século passado, que afastou o médico do paciente. Como se a “atribuição de culpa fosse equivalente à identificação da causa”<sup>5</sup>. Nesta explanação recorreremos ao texto *O Nascimento da Medicina Social* de Michel Foucault. Enfocando a medicina como estratégia biopolítica que visa à assistência e controle sobre a população, a manutenção da força de trabalho e o esquadramento da saúde pública. Por último, retorna-se à aproximação da viabilidade ética da tecnologia, agora com maior profundidade, utilizando como fios condutores os artigos *Levinas on technology and nature* de Adrian Peperzak e *Heidegger, Gagarin and us* de Emmanuel Levinas . É especulada a possibilidade do uso da tecnologia como ferramenta para realização da ética. A tecnociência utilizada sob uma perspectiva da responsabilidade em detrimento da liberdade. Buscando uma escapatória às tendências de mitologia e ideologização do conhecimento.

O capítulo final discorre sobre o ponto primordial da relação entre o médico e o paciente, o problema da comunicação e, a partir daí, questiona as discrepâncias entre o agir médico e as expectativas do paciente, tentando

---

<sup>5</sup> BAUMAN, 1998, p. 14.

integrar a ética da alteridade ao relacionamento entre o médico e o paciente. A manutenção do paciente como um Outro não assimilável possibilita evitar a redução da relação médico-paciente a uma relação médico-doença. É debatida a subordinação da ética à ontologia e como um modelo baseado em representações consiste em limite para efetivação da relação médico-paciente em toda sua potencialidade. No tratamento do problema dos modelos representacionais da doença utiliza-se, como pano de fundo, o texto de Susan Sontag, *Doença como metáfora*. Também é trabalhada a questão da interação entre o médico e o paciente que, quando reduzida ao conceito, transforma-se em um caminho para a injustiça. A seguir é, rapidamente, introduzida a idéia da tecnologia como oportunidade de ação ética. Uma aproximação breve da literatura como ferramental de construção da relação, principalmente através da inserção da narratividade, do tempo, no vínculo do médico com o paciente, também é abordada.

# 1

## A ÉTICA DA ALTERIDADE EM LEVINAS

“O medo de amar  
É o medo de ser livre para o que der e vier  
Livre para sempre estar onde o justo estiver  
O medo de amar  
É não arriscar, esperando que façam por nós  
O que é nosso dever; recusar o poder  
O medo de amar  
É o medo de ter de a todo o momento escolher  
Com acerto e precisão a melhor direção  
O sol levantou mais cedo e quis  
Na nossa casa fechada entrar pra ficar  
O sol levantou mais cedo e cegou  
O medo nos olhos de quem foi ver tanta luz”

Beto Guedes

### 1.1) Breve esboço biográfico<sup>6</sup>:

A filosofia de Levinas pode ser compreendida como um pensamento de renovação da ética. Para um entendimento adequado do nosso autor é necessário conhecer um pouco de sua vida e em qual contexto ele desenvolveu suas idéias.

---

<sup>6</sup> *ENCYCLOPAEDIA JUDAICA*, 2006, pp. 715-7.

Emmanuel Levinas (1906-1995), filósofo e pensador judeu, nasceu em Kovno, Lituânia. Cresceu em um lar judaico aberto à cultura europeia. Em 1915 os judeus de Kovno foram expulsos e Levinas foi com sua família para a Ucrânia. Ele leu os grandes clássicos russos: Dostoiévski, Tolstói, Turgueniev, Gogol, Pushkin e Lermontov. Na Ucrânia foi vítima do anti-semitismo e em 1920 retornou para Lituânia. Em 1923 mudou-se para França, tendo estudado em Estrasburgo sob a tutela de professores como Maurice Pradines, Henri Carteron, Maurice Halbwachs e Charles Blondel. Durante o ano acadêmico de 1928-9 foi para Freiburg, Alemanha, onde deu seguimento aos seus estudos sob orientação de Husserl e Heidegger. Em 1929 assistiu ao seminário sobre Kant em Davos, onde ocorreu o famoso debate entre Cassirer e Heidegger.

No ano de 1930 publicou sua tese de doutorado, sob a orientação de Jean Wahl, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie* de Husserl. Este foi o primeiro livro francês sobre o trabalho de Husserl. Dois anos após publicou o primeiro artigo substancial em francês sobre Heidegger. Levinas foi o pioneiro na disseminação da fenomenologia na França<sup>7</sup>. Com o tempo ele tornou-se um crítico da filosofia de seus professores, mas continuou usando o método fenomenológico em seu trabalho filosófico. Também em 1930 recebeu a cidadania francesa. Em 1934 publicou "Algumas Reflexões sobre a Filosofia do

---

<sup>7</sup> Camus e Sartre, p. 54. Beavoir, *The Prime Life*, p. 112. "Raymond Aron passava o ano no Instituto Francês de Berlim e, enquanto preparava uma tese sobre história, estudava Husserl. Quando veio a Paris, falou com Sartre. Passamos uma noite juntos no Bec de Gaz, na rua Montparnasse; pedimos a especialidade da casa: coquetéis de abricó. Aron apontou seu copo: 'Estás vendo, meu camaradinho, se tu és fenomenologista, podes falar deste coquetel, e é filosofia.' Sartre empalideceu de emoção, ou quase: era exatamente o que ambicionava há anos: falar coisas tais como as tocava, e que fosse filosofia. Aron convenceu-o de que a fenomenologia atendia exatamente a suas preocupações: ultrapassar a oposição do idealismo e do realismo, afirmar a um tempo a soberania da consciência e a presença do mundo, tal como se dá a nós. **Sartre comprou, no bulevar Saint-Michel, a obra de Levinas sobre Husserl e estava tão apressado em se informar que, andando, folheava o livro.**" (grifo meu)

Hitlerismo”, onde criticava o novo primitivismo alemão e previa a barbárie que o nazismo perpetraria na Europa.

Em 1939 foi convocado pelo exército francês e após foi capturado pelo exército alemão. Então, foi deportado para um campo de prisioneiros em Hannover onde ficou durante os quatro anos seguintes. Ele sobreviveu, assim como sua mulher e filha que saíram de Paris com a ajuda de Maurice Blanchot. Seus pais, irmãos e demais familiares que permaneceram na Lituânia foram assassinados durante a guerra.

Após a guerra tornou-se diretor da Escola Normal Israelita Oriental, permanecendo nesta posição até 1961. Neste ano foi publicado *Totalidade e Infinito*, considerado, por muitos, a sua obra mais importante. Este livro consolidou sua reputação como um filósofo independente e original. Entre 1947 e 1951 estudou o Talmud com o rabino Mordechai Chouchani. Na vida acadêmica lecionou nas seguintes Universidades: Poitiers (1961-2), Nanterre (1962-73) e Sorbonne (1973-6). Em 1963 publica *Difficile Liberté* e em 1974 *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, esta última uma de suas principais produções.

Temos, então, um autor que desenvolveu seu pensamento em meio à catástrofe do humano efetivada no século XX. Assim, seu principal ponto de oposição a filosofia de Husserl e, principalmente, de Heidegger é que, no seu entendimento, elas não davam conta das relações humanas. Eram filosofias que reduziam finalmente o Outro ao Mesmo. Os conceitos elaborados por Levinas serão debatidos com maior profundidade no decorrer deste trabalho.

O projeto filosófico levinasiano consiste de um ataque a totalidade e ao pensamento totalizante/totalitário. Neste sentido existe grande influência de

Franz Rosenzweig, que já trabalhava a idéia de ruptura da totalidade e da multiplicidade da origem em seu livro maior, editado em 1921, *Der Stern der Erlösung*. Levinas retoma os termos platônicos “Mesmo” e “Outro” e aponta a freqüente absorção do Outro pelo Mesmo na história de filosofia. Considerando suas influências principais, pode ser dito que Levinas usou o pensamento de Heidegger para se desvencilhar das concepções de Husserl e as idéias de Rosenzweig para libertar-se de Heidegger.<sup>8</sup> Levinas procurava o que poderia romper a estrutura da totalidade, do Mesmo. A via para esta fissura na totalidade ele denominou infinito, alteridade, transcendência e exterioridade. Podemos entender o infinito levinasiano como uma forma de falar sobre um não-ser supremo diante do qual, em frente à sua face desvelada, eu não posso ser indiferente.

## 1.2) A Ética da alteridade: uma síntese

A ética é o tema central de Emmanuel Levinas, estando presente em todos os seus escritos, mas é desenvolvida com maior profundidade em TI e AE. Para melhor compreensão é necessário conhecer os conceitos com os quais nosso autor trabalha. O termo *l'Autrui*, traduzido como “o Outro” ou “outrem”, designa o outro ser humano: o estrangeiro, a viúva, o órfão.

---

<sup>8</sup> Cohen escreve: “A ontologia de Heidegger permite a Levinas enxergar além do caráter representacional da fenomenologia husserliana, verdadeiro, mas a ética e a justiça de Rosenzweig em *Der Stern* permitiu a ele não se deixar enganar pelo caráter ontológico da fenomenologia de Heidegger.” (The Height of the Good in Rosenzweig and Levinas [Chicago: The University of Chicago Press, 1994], pp. 236-7). Citação indireta do artigo de Glenn Morrison. Levinas' Philosophical Origins: Husserl, Heidegger e Rosenzweig. *HeyJ* XLVI (2005), pp. 41-59.

“Outrem, como outrem, não é somente um *alter ego*. Ele é o que eu não sou: ele é o fraco enquanto sou o forte... O essencial é que ele tem esta qualidade em virtude de sua própria alteridade”<sup>9</sup>

A expressão *l'autre*, “o outro”, refere-se ao domínio que está além da totalidade do meu próprio ser, além do constituinte da minha essência. É o campo ao qual *l'Autrui* pertence. O mundo conhecido é designado “o dizer”, pois tudo que eu conheço neste mundo deriva de minha tematização e conceituação dele. O âmbito do Outro é “o dito”, eu tomo consciência dele somente pelo que ele me diz, pois seu discurso é original, nunca antes foi proferido, e não através da tematização. Como totalidade, eu pertenço ao mundo do dizer, possuo uma essência que pode ser tematizada, um ser que pode ser representado. A totalidade podendo ser entendida como oposto da alteridade – a imanência acabada. Olhando-me próximo do meu ser, além da minha essência, está o domínio do outro, o falar que não pode ser representado e não pode ser absorvido na minha totalidade ou tornar-se parte da minha essência. A este outro pertence Outrem. Então, o Outro é absolutamente estranho a mim, refratário à classificação.

“O desejo metafísico tende para uma *coisa diversa*, para o *absolutamente outro*... [ele] não aspira retorno, porque é desejo de uma terra onde de modo nenhum nascemos. De uma terra que foi estranha a toda a natureza, que não foi nossa pátria e para onde nunca iremos... é desejo que não poderemos satisfazer... [ele] tem uma outra intenção – deseja

---

<sup>9</sup> EE, p. 113.

o que está para além de tudo que pode simplesmente completá-lo. É como a bondade – o Desejado não o acalma, antes o aprofunda.

Generosidade alimentada pelo Desejado... relação cuja positividade vem do afastamento, da separação, porque se alimenta, poderia dizer-se, da sua fome... O desejo é absoluto se o ser que deseja é mortal e o Desejado invisível. A invisibilidade não indica uma ausência de relações; implica relações com o que não é dado e com o qual não temos idéia... O desejo é desejo do absolutamente Outro. Para além da fome que satisfaz, da sede que se mata e dos sentidos que se apaziguam, a metafísica deseja o Outro para além das satisfações, sem que da parte do corpo seja possível esboçar qualquer carícia conhecida, nem inventar qualquer nova carícia. Desejo sem satisfação que, precisamente, *entende* o afastamento, a alteridade e a exterioridade do Outro. <sup>10</sup>

Sendo o Outro absolutamente estranho a mim como poderia iniciar esta aproximação, este discurso, ou mesmo, esta relação. A revelação se dá através do rosto, do olhar, *visage*.

“O rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo... Outrem permanece infinitamente transcendente, infinitamente estranho, mas o seu rosto, onde se dá a sua epifania e que apela para mim, rompe com o mundo que nos pode ser comum e cujas virtualidades se inscrevem na nossa *natureza* que desenvolvemos também na nossa existência. Mas a palavra procede da diferença absoluta... A diferença absoluta,

---

<sup>10</sup> TI, p. 21-2.

inconcebível em termos de lógica formal só se instaura pela linguagem... O fato de o rosto manter uma relação comigo não o inscreve no Mesmo... A dialética solipsista da consciência, sempre receosa do seu cativo no Mesmo, interrompe-se. A relação ética... Põe em questão o eu e esta *impugnação* (este *questionamento*) do eu parte do outro.”<sup>11</sup>

O Outro não significa conhecimento para o eu, mas *re-conhecimento*. Eu nunca vou saber tudo sobre ele e é neste estranhamento, nesta incompletude que, através do rosto, surge o espaço para a construção de uma relação cujo início é a linguagem, o discurso. A face do Outro me revela o dito pelo outro. É somente através da relação com Outrem que o outro se revela para mim.

Por que a revelação do outro é importante para mim? Porque como subjetividade, como um “eu”, completo no sentido metafísico, eu sou condicionado pelo que é além do ser, pelo além da minha essência, pelo infinito depositado próximo da minha totalidade. A descrição do meu ser, como um deleite para si mesmo, egoísta, no mundo do dizer, não me torna um homem completo. “O eu não é um ser que se mantém sempre no mesmo, mas o ser cujo existir consiste em identificar-se, em reencontrar a sua identidade através de tudo que lhe acontece.”<sup>12</sup>

Para ser um homem concreto, um “eu” completo, eu tenho que ouvir o chamado do Outro, situar-me no ponto central ligando a totalidade da minha essência ao infinito transcendente a ela, conduzir-me como desfecho, como solução do meu ser de outro modo. “A alteridade só é possível a partir de

---

<sup>11</sup> TI p. 173-4. O grifo em *impugnação* é meu, pois na tradução em língua portuguesa a palavra utilizada foi *impregnação*, termo que é inadequado para o sentido desejado. A expressão empregada na tradução em espanhol, p. 209, é: “Este cuestionamiento parte del otro” conforme grafado entre parênteses.

<sup>12</sup> TI, p. 24.

mim.”<sup>13</sup> A prova disto reside no fato que a identificação do mesmo no eu não se produz como tautologia: “eu sou eu”, mas como relação concreta entre eu e o mundo, entre um “eu” e um Outro, que é estranho.

“A identificação do Mesmo não é o vazio de uma tautologia, nem uma oposição dialética ao Outro, mas o concreto egoísmo...

Chama-se ética a esta impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem. A estranheza de Outrem – sua total irreducibilidade a Mim, aos meus pensamentos e às minhas posses – realiza-se precisamente como um por em questão da minha espontaneidade, como ética.”<sup>14</sup>

Isto se confirma de diversas maneiras, através da fenomenologia clássica da subjetividade, que mostra que a unicidade do “eu” surge pela sua separação do que é radicalmente outro, como um desejo metafísico que tende para um outro absoluto. Através da linguagem que implica em transcendência, separação radical, revelação do outro para mim. Conseqüentemente, eu só posso manter-me e identificar-me, mantendo o mundo como um outro radical absoluto, não o absorvendo na totalidade do meu ser. Entretanto, para formar uma solução ou desfecho com o outro eu tenho que ir além, transcender o mundo tematizado, procurar o absolutamente outro, que é Outrem. Resumindo, para ser um “eu” em toda a sua subjetividade eu tenho que confirmar e manter o Outro em toda a sua alteridade.

---

<sup>13</sup> TI, p. 27.

<sup>14</sup> TI, p. 25-6, 30.

“A alteridade que se exprime no rosto fornece a única *matéria* possível a negação total. Só posso querer matar um ente absolutamente independente, aquele que ultrapassa infinitamente os meus poderes e que desse modo não se opõe a isso, mas paralisa o próprio poder de poder. Outrem é o único ser que eu posso querer matar.”<sup>15</sup>

Eu também tenho que ir para o Outro, mas sem tematizar a sua alteridade radical. O Outro se apresenta para mim com uma alteridade que eu não consigo totalizar, não cabe na casa do meu ser, é o infinito. Ele está além da minha capacidade de apreensão e representação e eu só posso me relacionar com ele eticamente e nenhum conceito pode fundamentar ou substituir esta relação.

“A compreensão, ao se reportar ao ente na abertura do ser, confere-lhe significação a partir do ser. Neste sentido, ele não o invoca, apenas nomeia. E, assim, comete a seu respeito uma violência e uma negação... O encontro com outrem consiste no fato de que, apesar da extensão de minha dominação sobre ele e de sua submissão, não o possui... Compreendo-o, a partir de sua história, do seu meio, de seus hábitos. O eu nele escapa à minha compreensão é ele, o ente.”<sup>16</sup>

O Outro vem de um passado “tão distante que nunca foi presente”, ele está fora dos poderes do meu intelecto, da razão. Eu tenho que escapar do meu gozo egoísta e solitário e acolher o Outro. Existir como um eu em toda a sua subjetividade é existir de um outro modo e existir de um outro modo é

---

<sup>15</sup> TI, p. 177.

<sup>16</sup> EN, p. 31.

existir para o Outro. Isto significa assumir responsabilidades perante o Outro e fazendo isto eu questiono a minha própria existência, a minha espontaneidade. A ética é a minha liberdade sendo interpelada.

“O rosto onde se apresenta o Outro – absolutamente outro – não nega o Mesmo, não o violenta como a opinião ou a autoridade ou o sobrenatural taumatúrgico. Fica à medida de quem o acolhe, mantém-se terrestre. Essa apresentação é a não-violência por excelência, porque em vez de ferir minha liberdade, chama-a a responsabilidade e implanta-a...

O pretense escândalo da alteridade supõe a identidade tranqüila do Mesmo, uma liberdade segura de si própria, que se exerce sem escrúpulos e à qual o estranho traz incômodo e limitação. A identidade sem falha, liberta de toda a participação, independente no eu, pode, no entanto perder a sua tranqüilidade se o outro, em vez de chocar com ela ao surgir no mesmo plano que ela, lhe fala, ou seja, se mostra na expressão, no rosto, e vem de cima. A liberdade inibi-se então, não porque chocada por uma resistência, mas como arbitrária, culpada e tímida que é; mas na sua culpabilidade eleva-se à responsabilidade.”<sup>17</sup>

Deste modo, eu forneço um significado ético para meu existir e esta existência ética não é um imperativo, pois ela foi criada na minha subjetividade. Então, se existir é existir eticamente, a ética é a filosofia primeira – o existir ético é ter que assumir a responsabilidade pelo Outro em detrimento do bem estar, do conforto, da segurança do meu próprio ser.

---

<sup>17</sup> TI, p. 181-2.

“... a proximidade significa uma razão anterior à tematização da significação por um sujeito pensante, anterior ao reagrupamento de termos em um presente, *uma razão pré-original* que não procede de nenhuma iniciativa do sujeito, uma *razão an-árquica*. Uma razão anterior ao começo, anterior a todo presente porque minha responsabilidade para com o outro me ordena antes de qualquer decisão, antes de toda deliberação... transcendência anterior a certeza e a incerteza, as quais só surgem dentro do saber.”<sup>18</sup>

A pressuposição da ética como filosofia primeira é oposição direta à ontologia fundamental heideggeriana e, mesmo, uma crítica de toda a filosofia ocidental, que seria uma filosofia da violência, do poder, da tirania. No prefácio de TI Levinas coloca: “O estado de guerra suspende a moral... o ser se revela como guerra... a guerra produz-se como experiência pura do ser puro.”<sup>19</sup> A ética sendo proposta como uma alternativa à ontologia e denunciando a violência.

“Afirmar a prioridade do *ser* em relação ao *ente* é já pronunciar-se sobre a essência da filosofia, subordinar a relação com *alguém* que é um ente (a relação ética) a uma relação com o *ser do ente* que, impessoal como é, permite o seqüestro, a dominação do ente (a uma relação de saber), subordina a justiça à liberdade.

A relação com o *ser*, que atua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para compreendê-lo ou captá-lo. Não é, portanto, uma relação com o outro como tal, mas a redução do

---

<sup>18</sup> AE, p. 248.

<sup>19</sup> TI, p. 9.

Outro ao Mesmo. Tal é a definição da liberdade: manter-se contra o outro, apesar de toda a relação com o outro, assegurar a autarquia de um eu. A tematização e a conceitualização, aliás, inseparáveis, não são paz com o Outro, mas supressão ou posse do Outro. A posse afirma de fato o Outro, mas no seio de uma negação da sua independência. *Eu penso* redundante em *eu posso* – numa apropriação daquilo que é, numa exploração da realidade. *A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder* (grifo meu).<sup>20</sup>

Na citação acima já está introduzida uma importante questão para o desdobramento do pensamento levinasiano, o problema da justiça e sua subordinação à liberdade. Levinas desconfia da liberdade fundamentada na autonomia. O indivíduo autônomo julga a sua moralidade e determina seu livre agir, ele escuta a voz da razão, esta liberdade vai resultar em violência e injustiça: “É a consciência de fracasso, da violência possível a cada instante se a liberdade não conhece nenhum freio, que conduz os homens a limitar as ambições de sua liberdade e a instaurar as leis indispensáveis à vida social.”<sup>21</sup>. Assim, contestar a liberdade é contestar a injustiça e é também colocar a moralidade sob suspeita. O prefácio de TI inicia com a seguinte asserção: “Aceitaremos facilmente que é questão de grande importância saber se a moral não é uma farsa”<sup>22</sup>. Nós não estamos sendo feitos de bobos pelos grandes princípios morais como a como a “fraternidade” e a “igualdade”, além da já citada “liberdade”? Não somos ingênuos ao acreditar que nossa existência é

---

<sup>20</sup> TI, p. 32-3.

<sup>21</sup> LANDA, 2003, p.116-5.

<sup>22</sup> TI, p. 9. Aqui preferi a tradução da edição em espanhol, p. 47, pois empresta mais força afirmativa.

inerentemente significativa? A história é testemunha do fato que estas idéias morais acabam por destruir muitas das coisas que elas procuravam preservar.

O Outro me indaga, me interpela e, deste modo, ele desafia a minha liberdade. O desvelar do rosto, “a expressão concreta da alteridade”<sup>23</sup>, de outrem provoca um trauma, uma ruptura no Mesmo e possibilita o acesso a uma liberdade “livre” do arbítrio. Uma liberdade investida de responsabilidade pelo Outro, a liberdade “investida” tornará viável a justiça, pois “a justiça para com o absolutamente outro não é uma questão de justiça para com os iguais, de mesmo porte, da mesma dignidade, essa justiça quase tautológica, mas sim o reconhecimento cabal da *assimetria* de origem”<sup>24</sup>.

“Será possível demonstrar que não há mais questão do Dito e do ser, pois o Dizer ou a responsabilidade reclamam justiça. Somente assim se fará justiça ao ser; só assim poderá ser compreendida a afirmação, estranha se tomada ao pé-da-letra, que pela injustiça *caem estilhaçados os fundamentos da terra*. Somente assim se devolverá a verdade ao terreno do desinteresse, que permite separar a verdade da ideologia.”<sup>25</sup>

O chamado à responsabilidade determinado no encontro com o rosto e a impossibilidade de ser neutro, o meu impedimento de ser indiferente, é que vão realizar a justiça. Ela vai se concretizar na relação estabelecida a partir do discurso inaugurado pelo rosto e ao qual eu sou obrigado a responder. A justiça vai surgir na temporalidade da relação.

---

<sup>23</sup> SOUZA, 2004, p. 168.

<sup>24</sup> SOUZA, 2004, p. 181-2.

<sup>25</sup> AE, p. 97.

“Mais ainda do que a fonte de nossa representação do tempo, a socialidade não é o próprio tempo? Se o tempo é constituído por minha relação com outrem, ele é exterior ao meu instante, mas ele é também outra coisa que não um objeto dado à contemplação.”<sup>26</sup>

O tempo tem um significado muito importante para Levinas e ele nos ensina que o tempo do Outro não é o tempo da totalidade. “O tempo do Outro é um passado absolutamente *imemorial*, o ‘passado tão antigo que nunca foi presente’ levinasiano, que aponta para um *futuro indivisível*, um futuro que está sempre adiante de toda ‘sin-cronia’, de toda ‘sín-tese’ do aqui e agora; este é o fulcro da esperança de uma dia-cronia verdadeira ‘*através dos tempo(s)*’.”<sup>27</sup> É necessário preservar a alteridade das dimensões do tempo; o passado como memória e não como experiência imediata; a presença do presente e o que está por vir do futuro. Nesse contexto o tempo é o *absolutamente outro*, o tempo não é nada mais que alteridade. É importante ressaltar que o tempo antecede esta fratura da totalidade, a diacronia do Outro permite o rompimento da sincronia do Mesmo. “A diacronia é a recusa à conjunção, é o não-totalizável e neste sentido preciso é o Infinito”<sup>28</sup>, sendo assim, a multiplicidade surge no tempo.

A confirmação da subjetividade exige que eu me veja responsável pelo Outro. O *eu* absoluto significa possuir um lugar privilegiado em relação à responsabilidade frente ao Outro, compromisso do qual ninguém pode me liberar ou me substituir. Ver-me responsável pelo Outro é uma questão de ser

---

<sup>26</sup> EE, p. 111.

<sup>27</sup> SOUZA, 2004, p. 177.

<sup>28</sup> AE, p. 55.

sensível ao que já possuo, um local único a respeito desta responsabilidade, não é uma alternativa a ser escolhida. A responsabilidade por outrem não é uma possibilidade do *eu* em toda a sua subjetividade. Ao contrário, é uma responsabilidade que surge antes da irrupção do *eu*, ela é prévia a qualquer escolha possível, antecede a liberdade e eu a reconheço no olhar, no rosto. Mas até que ponto vai minha responsabilidade pelo Outro?

“Mas a relação com um passado à margem de todo o presente e todo o re-presentável porque não pertence à ordem da presença está incluída no acontecimento, extraordinário e cotidiano, de minhas responsabilidades pelas faltas ou infortúnios dos outros, em minha responsabilidade que responde pela liberdade do outro... A liberdade do outro jamais poderia começar na minha, isto é, assentar-se no mesmo presente, ser contemporânea, ser representável para mim. A responsabilidade para com o outro não pode ter começado em meu compromisso, em minha decisão. A responsabilidade ilimitada na qual me encontro vem de fora da minha liberdade, de algo “anterior-a-toda-memória”,... de algo que está... mais além da essência.”<sup>29</sup>

Então, temos a dimensão do alcance da responsabilidade pelo Outro e também o contexto da alteridade do tempo, da liberdade e, conseqüentemente, da concreção da justiça. Esta responsabilidade é “dita” antes de qualquer palavra. Outrem possui um rosto e seu olhar é a epifania do encontro face a face, quando eu vou falar, eu já estou falando. Aqui não tomamos o rosto como

---

<sup>29</sup> AE, p. 55.

literal, ele esta além de todas as perspectivas de descrição. Ele não faz parte da totalidade. Poderia dizer que o rosto, de alguma forma, não é ontologia. Eu não posso evitar o olhar do Outro, eu não posso escapar do discurso silencioso que acontece quando a face se desvela. Assumir a responsabilidade por outrem não é escolha minha, eu é que sou eleito e, assim, não posso me eximir. A incapacidade de esquivar deste comando é “Ser”. O encontro com o Outro se estabelece como fato e, assim, inibe a liberdade, torna-se um obstáculo a espontaneidade. Então, é gerado um momento de escolha e neste instante eu já fui “escolhido”. O acontecimento de eu ser eleito não significa que estou subjugado, que sou um escravo, pois “A obediência à lei de um Outro não significa servidão, já que esta lei não visa a submeter à tirania de um mestre, mas a fraturar o caráter definitivo do Eu e a revelar-lhe as obrigações que introduzem o *humano no ser*”<sup>30</sup>. A minha subjetividade, minha identidade como “eu”, surge da impossibilidade de fuga desta responsabilidade: “Minha subjetividade dá-se em uma *situação-limite* dilatada, em um *instante de decisão* em que não posso ser senão *eu mesmo*, de forma radical, sem me descolar, por qualquer artifício da razão, da situação em que sou eu mesmo: o encontro com o que não sou eu.”<sup>31</sup>. Mas como eu sou responsável? Sou responsável até o ponto da substituição, ao ponto da última oferta, de proclamar: “Aqui estou *eu*, que é obediência à glória do Infinito que me ordena ao Outro. ‘cada um de nós é culpado ante todos, por todos e eu mais que os outros’, escreve Dostoievski em *Irmãos Karamazov*”<sup>32</sup>. A incapacidade de fuga, este ter que existir eticamente, é a substituição. Nas palavras de Levinas

---

<sup>30</sup> LANDA, 2003, p. 117.

<sup>31</sup> SOUZA, 1999, p. 391.

<sup>32</sup> AE, p. 223.

“A substituição não é um ato, é uma passividade que não pode converter-se em ato... Se trata da recorrência, que não pode dizer-se mais que como em si ou como o revés do ser, como de outro modo de ser. Ser si mesmo, de outro modo que ser, dê-interessar-se é arcar com a miséria e as faltas do outro e inclusive com a responsabilidade que o outro pode ter a respeito de mim. Ser si mesmo – condição de refém – é ter sempre um grau de responsabilidade superior, a responsabilidade a respeito da responsabilidade do outro.”<sup>33</sup>

Esta responsabilidade excessiva e irrecusável é ser-para-o-outro.

”A minha responsabilidade sempre suplementar em relação à responsabilidade que outro pudesse ter por mim, a obsessão até por suas faltas, me sobrecarregam de tal modo que eu o carrego como seu refém:... Estou sempre inclinado para o outro, seja sob o outro... seja sobre o outro... Não há hierarquia.”<sup>34</sup>

Embora não exista hierarquia é o fato de ter responsabilidade inclusive sobre as responsabilidades de outrem que dá o caráter assimétrico à relação Eu - Outro. No contexto da substituição, que já foi colocada como sendo “o mais obscuro conceito filosófico do século XX”<sup>35</sup>, e do conseqüente ser para o outro, emerge a questão da religiosidade. Mas a religião entendida como uma *re-ligação*, uma nova ligação do eu com o transcendente. Pode-se chamar esta religião de *relação* ou, simplesmente, de ética. Mas não é uma ética que surge

---

<sup>33</sup> AE, p. 186-7.

<sup>34</sup> SUSIN, 1984, p. 382-3.

<sup>35</sup> BERNASCONI, 2004, p. 238.

do altruísmo, ela transcende tanto este quanto o egoísmo, é a *relação* com o mais além fornecendo sentido para a existência.

“Porque o outro me interessa?... Eu sou o guardião de meu irmão? Estas questões só tem sentido se a pressuposição é que o Eu só se interessa por si mesmo, só é cuidado de si mesmo. Com efeito, nesta hipótese o absoluto fora-de-mim, o Outro que me interessa, permanece incompreensível. Mas na ‘pré-história’ do Eu situado para si fala uma responsabilidade. O si mesmo em sua plena profundidade é refém mais antigo do que é Eu, antes dos princípios. Para o si mesmo em seu ser não se trata de ser. Mais além do egoísmo e do altruísmo está a religiosidade de si mesmo.”<sup>36</sup>

Nesta citação, mais uma vez, vemos a colocação da ética como filosofia primeira. O chamado ético é pré-original. Ser responsável pelo sofrimento dos outros situa o *eu* numa posição de estar sempre quase alcançando o inalcançável. Na subjetividade do *eu* está implícita a substituição pelo Outro. *Eu* sou o escravo forte de um mestre fraco.

Concluindo, temos a ética de Levinas, a filosofia primeira, fundada na subjetividade. A alteridade é uma ética da subjetividade e fundamenta a possibilidade do sujeito ser sujeito. É uma filosofia do “eu”, a particularidade é ser uma filosofia do “eu” pra o Outro. A oportunidade, ou possibilidade, de constituição do “eu” é o Outro. Eu não posso ser, não posso existir sozinho. Eu sou para o Outro e não tenho escolha.

---

<sup>36</sup> AE, p. 187.

## 2

**A MEDICINA E O MESMO ou APRISIONADO NA TOTALIDADE**

“Não quero sugar todo  
seu leite. Nem quero você enfeite do  
meu ser”

Caetano Veloso

No capítulo anterior abordamos brevemente os principais elementos para compreensão do pensamento de Levinas. Agora iniciaremos uma discussão que nos abrirá a possibilidade do uso da tecnologia como um instrumento do agir correto. Não é incomum a colocação da técnica sob suspeita e, especificamente na medicina, ela é implicada diretamente como responsável pela impessoalidade na relação médico-paciente. Aqui o nosso foco será na medicina como instituição com tendência totalitária, uma visão da história da medicina moderna como um processo de neutralização do diferente, de redução da alteridade ao Mesmo. A nossa análise será realizada com o auxílio do texto de Michel Foucault, *O nascimento da medicina social*. Onde a idéia de uma medicina focada no paciente é contestada e a hipótese é que a medicina sempre foi um empreendimento social e que somente em um de seus aspectos é individualista e valoriza a relação médico-paciente.

## 2.1) O Nascimento da Medicina Social:

Foucault tem como objetivo investigar se a medicina moderna, nascida no século XVIII, teria ou não um foco no sujeito. Poderia ser adequada a inferência que o foco capitalista da medicina privilegiasse o individual em detrimento do social, mas este ponto particular é somente um aspecto. Ele trabalha a hipótese que a modernidade transformou a medicina em um empreendimento social, pois o corpo converteu-se em força produtiva e tornou-se importante o controle da sociedade através dos indivíduos.

“Minha hipótese é que com o capitalismo não se deu a passagem de uma medicina coletiva para uma medicina privada, mas justamente o contrário; que o capitalismo, desenvolvendo-se em fins do século XVIII e início do século XIX, socializou um primeiro objeto que foi o corpo enquanto força de produção, força de trabalho. O controle sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo.”<sup>37</sup>

A medicina emerge como estratégia biopolítica para controle deste corpo produtivo. Então, são indicados três momentos na gênese da medicina social. O Primeiro, na Alemanha, com o surgimento da medicina de Estado. Esta se desenvolve como objeto de conhecimento e, também, como instrumento e lugar de formação de conhecimentos específicos. O berço alemão desta prática da medicina deveu-se a um contexto particular que está detalhado no corpo do

---

<sup>37</sup> FOUCAULT, 1979, p. 80.

texto de Foucault e não será foco de nossa abordagem. A meta desta medicina estatal era a manutenção de uma força do Estado. Isto se deu através de uma padronização do saber médico e uma hierarquização e burocratização da profissão médica.

“Aparece a idéia de uma normalização do ensino médico e, sobretudo, de um controle pelo Estado, dos programas de ensino e da atribuição dos diplomas. A medicina e o médico são, portanto, o primeiro objeto da normalização.”<sup>38</sup>

Na França progrediu a medicina urbana com prioridade na organização das cidades e controle de tensões sociais. Era necessário um poder político que estudasse a população urbana e a dispusesse em um espaço controlado.

“O poder político da medicina consiste em distribuir os indivíduos uns ao lado dos outros, isolá-los, individualizá-los, vigiá-los um a um, constatar o estado de saúde de cada um, ver se está vivo ou morto e fixar assim a sociedade em um espaço esquadrinhado, dividido, inspecionado, percorrido por um olhar permanente e controlado por um registro, tanto quanto possível completo, de todos os fenômenos.”<sup>39</sup>

Por último, emerge, na Inglaterra, a medicina da força de trabalho que coincide com a revolução industrial. A classe pobre era vista como um perigo potencial, tanto físico quanto sanitário, mas era uma necessidade para a

---

<sup>38</sup> FOUCAULT, 1979, p. 83.

<sup>39</sup> FOUCAULT, 1979, p. 89.

existência urbana instrumental. Então, foi desenvolvida uma medicina de controle sobre a população.

“De maneira geral, pode-se dizer que, diferentemente da medicina urbana francesa e da medicina de Estado da Alemanha do século XVIII, aparece, no século XIX e sobretudo na Inglaterra, uma medicina que é essencialmente um controle da saúde e do corpo das classes mais pobres para torná-las mais aptas ao trabalho e menos perigosas às classes mais ricas.”<sup>40</sup>

Houve resistência a este modelo e as pessoas lutavam pelo direito sobre o próprio corpo. Em clara oposição a intervenção do Estado na saúde da comunidade.

“Ora, o que reaparece, no século XIX, são grupos de dissidência religiosa, de diferentes formas, em diversos países, que têm agora por objetivo lutar contra a medicalização, reivindicar o direito das pessoas não passarem pela medicina oficial, o direito sobre seu próprio corpo, o direito de viver, de estar doente, de se curar e morrer como quiserem.”<sup>41</sup>

O modelo inglês foi o melhor sucedido, pois associou três pontos: a assistência médica aos mais pobres, o controle da força de trabalho e o esquadrinhamento da saúde pública.

---

<sup>40</sup> FOUCAULT, 1979, p. 97.

<sup>41</sup> FOUCAULT, 1979, p. 96.

A aplicação desta perspectiva de visão sobre a prática médica contemporânea revela que a lógica de controle permanece basicamente inalterada. Embora hoje tenhamos um maior corpo de conhecimento científico, as políticas de controle mais amplo do comportamento da população ainda são passíveis de questionamento. Para muitas destas não existem evidências de grande prejuízo, tanto para o sujeito, quanto para a sociedade e mesmo que as evidências fossem exuberantes, ainda seriam práticas de uma engrenagem totalitária. Como exemplos, podem ser utilizados os pilares da promoção de saúde: o controle do tabagismo em locais públicos, a tolerância zero com a ingestão alcoólica, a necessidade de uma dieta saudável e a prática regular de exercícios físicos. Com variável intensidade todos são, de algum modo, impostos à população. São intervenções que vão do *mundo* da medicina para o *mundo* da vida. A medicina se revela como uma atividade de coerção. Será possível uma medicina humana e coercitiva? Os programas de saúde impositivos nem sempre são percebidos como repressão, pois eles vêm revestidos por uma propaganda positiva e despertam temor na população. Não aderir a eles significa risco para a saúde, em geral, um risco superestimado. A promoção de saúde é um sofisticado instrumento de regulação do comportamento, não só do indivíduo, como de toda a comunidade. Talvez esta seja uma das razões porque há tão pouca resistência a este avanço no controle comportamental.

No panorama da ética da alteridade comportamentos como tabagismo e ingestão de bebidas alcoólicas podem ser vistos como fruição. São passíveis de impugnação pelo Outro. Se o primado fosse da responsabilidade, e não da liberdade, o natural seria não fumar em lugares públicos e nem perto de

crianças, também não seria *natural* ingerir álcool antes de dirigir. No contexto da expansão da liberdade como valor *sagrado*, a medicina se desenvolve como totalidade e impõe um tratamento oficial que nega todas as alternativas. É como se o corpo pertencesse à política, as medidas de saúde pública não são fundamentalmente ou somente totalitárias, mas não podemos negar que este componente existe.

## 2.2) A tecnologia e a ética:

A questão da tecnologia não é uma preocupação principal para Levinas e é tratada, com algum aprofundamento, no texto *Heidegger, Gagarin and us*. Sem mergulhar na polêmica discussão com Heidegger limitamo-nos a interpretar a crítica ao posicionamento anti-tecnológico do filósofo alemão.

“Nós devemos urgentemente defender o homem do avanço tecnológico deste século. O homem perderá sua identidade convertendo-se em engrenagem de uma grande máquina que engole coisas e seres. No futuro. *Existir* significará *explorar* a natureza; mas no vértice deste empreendimento autofágico não há um ponto fixo. O solitário andarilho no campo, que esta seguro de sua morada/pertença, será de fato não mais que um cliente de uma cadeia de hotéis turísticos, sem saber que é manipulado por cálculos, estatísticas e planejamentos. Ninguém existirá por si mesmo.”<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> DF, p. 231.

Corre-se o risco que o uso da tecnologia provoque uma distorção na capacidade de percepção da essência não-tecnológica da tecnologia. O desvelamento desta poderia ser a libertação de uma possível tirania. “Existe alguma verdade nesta declaração. A técnica é perigosa. Ela não somente ameaça a identidade das pessoas; ela pode levar a destruição do planeta.”<sup>43</sup> Após uma crítica contundente Levinas concorda com Heidegger, talvez porque a tecnologia não seja considerada, pelo nosso autor, um problema urgente relativo à situação da humanidade hoje.

“Ninguém é tão ingênuo para negar as contradições e os desacertos da tecnologia, seus perigos mortais, os novos mitos e escravizações com os quais ela nos ameaça, e a poluição que decorre dela, que envenena – no sentido próprio do termo – mesmo o ar que respiramos.”<sup>44</sup>

As contradições do avanço tecnológico podem ser provisórias, poderiam ser sintomas de um estágio intermediário e, não necessariamente, o presságio de um final trágico. Existem razões para seguir no caminho tecnológico? Se a resposta for afirmativa, o nosso trabalho consiste em eliminar ou minimizar as possibilidades negativas.

O empreendimento tecnológico, que mata e escraviza, também pode ser o meio para liberar os homens das necessidades, dependências e vulnerabilidades que ameaçam a sua existência. É permitido inferir que a poluição, por exemplo, poderia ser um estágio intermediário, embora existam

---

<sup>43</sup> DF, p. 231.

<sup>44</sup> LEVINAS, E. *Levinas on technology and nature*. Man and World 1992, p. 472.

fortes indícios, no caso do meio ambiente, que podemos estar errando gravemente.

Os heróis da tecnologia moderna podem ser considerados semideuses. Eis o perigo de uma nova mitologia, mas “a lua é não mais que uma rocha e não pode mais ser objeto de culto. Mas o astronauta é um semideus. Se isto for verdade pelo menos cinquenta por cento tem sido secularizado.”<sup>45</sup> A mitologia é sempre uma alternativa, mas não é exclusiva da tecnociência, ela, inclusive, pode resultar do esforço empregado contra a tecnologia, desembocando em um retorno a concepção da natureza como objeto de culto.

Não é o caso de virar as costas ao progresso da ciência, pois nós estamos inseridos em um mundo de tecnologia. Faz-se necessária uma avaliação da essência da técnica e não uma simples contabilidade de resultados positivos e negativos. A contabilidade não é um sintoma da era tecnológica? Preferir o quantitativo ao qualitativo – a primazia do que pode ser mensurado não é a base do próprio questionamento da tecnologia: “O que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito ao esclarecimento.”<sup>46</sup> Estamos sempre em risco de cair nas mesmas armadilhas, mas identificar os riscos é o início do caminho para denunciar uma indiferença ética e, assim, chamar o homem à responsabilidade. Condenar a tecnologia sem dar uma solução ao problema de alimentar ou abrigar a humanidade necessitada é rejeitar uma responsabilidade primordial.

“A tecnologia retira a sua divindade (dos deuses pagãos) e, fornecendo ao homem poderes sobre o mundo,

---

<sup>45</sup> LEVINAS, E. *Levinas on technology and nature*. Man and World 1992, p. 473.

<sup>46</sup> ADORNO & HORKHEIMER, p. 19.

ensina que estes deuses pertencem ao mundo, que eles são coisas e que as coisas são... que devemos rir da sua cara e não chorar ou implorar. Através da secularização que ela permite, a tecnologia participa no processo do espírito humano, ou melhor ela justifica ou define a idéia de progresso como indispensável ao espírito, mesmo que este não seja o seu objetivo final.”<sup>47</sup>

A secularização pode ser vista como uma trilha para a ética. “O mistério das coisas é a fonte de toda a crueldade concernente aos homens.”<sup>48</sup> Retirando a divindade da natureza, a tecnociência pode tornar o homem um mestre a serviço da humanidade. As necessidades do Outro são mais sagradas que qualquer deus pagão. Em um mundo dominado por poderes míticos um homem livre não é completamente responsável e o esforço humano é, no mínimo, parcialmente vão. A verdadeira espiritualidade, a inspiração ética forma-se em um mundo imerso na tecnologia, mas que tem sua orientação para as demandas do *absolutamente outro*.

“Se há uma verdade científica, *lato sensu*, deve ela hierarquicamente, subordinar-se a uma filosofia, que não seja a da destruição, nem a do niilismo, nem a do aniquilamento da pessoa.”<sup>49</sup>

Pode parecer muito ingênuo, ou simplista, afirmar que a tecnologia realiza a autonomia do homem liberando-o do mito dos deuses pagãos e,

---

<sup>47</sup> LEVINAS, E. *Levinas on technology and nature*. Man and World 1992, p. 474.

<sup>48</sup> DF, p. 232.

<sup>49</sup> SCANTIMBURGO, p. 16.

assim, permite a realização da justiça. A tecnologia está interposta em um contexto de poder político e institucional que, a princípio, não está interessado na alteridade: “O estado de guerra suspende a moral.”<sup>50</sup> A alternativa à violência inerente a técnica está no reconhecimento do Outro. A presença significativa do Outro gera responsabilidade e demanda justiça produzindo um ordenamento superior, onde as instituições políticas não vão explorar ou *matar* outrem. A política e a tecnologia podem não resultar em ação ética, mas não necessariamente a excluem. Entretanto, elas não podem ser entendidas como neutras, não podem ser abandonadas em si mesmas, mas através de uma mediação *desinteressada* elas podem pertencer à ética transcendente.

---

<sup>50</sup> TI, p. 9.

### 3

## O PACIENTE E O OUTRO ou CONSTRUINDO UM CAMINHO PARA O INFINITO

“Talvez somente aos santos seja concedido o terrível dom da piedade por muitos;... e a todos nós somente resta, no melhor dos casos, a piedade eventual dirigida ao indivíduo, ao co-homem: ao ser humano de carne e sangue que está diante de nós, ao alcance de nossos sentidos providencialmente míopes.”

Primo Levi

“É tão importante conhecer a pessoa que tem a doença como conhecer a doença que a pessoa tem.”

William Osler

Finalmente, a partir dos pressupostos da filosofia levinasiana e compreendendo o efeito da modernidade sobre a prática médica é possível elaborar a potencialidade de contribuição da ética da alteridade para a qualificação da relação médico-paciente.

### 3.1) A Comunicação:

A abordagem da relação médico-paciente aqui proposta pretende ser provocativa. Quem deve falar sobre ela? Quem está autorizado ou possui legitimidade? Tradicionalmente a resposta destas perguntas é que o médico é o interlocutor, mas, atualmente, isto está sendo desafiado. Em um artigo recente o historiador Boris Fausto afirma: “O ponto nevrálgico da relação entre médicos e pacientes diz respeito à comunicação.”<sup>51</sup>. Devemos ouvir Boris Fausto? O problema denunciado por ele é relevante?

Inicialmente abordamos a legalidade do discurso. Como descrito previamente, a medicina é uma instituição humana, presa a uma complexa malha de interesses, negar este fato significa esconder um processo que em sua última instância é autoritário. Ela se justifica em um meio caracterizado por disputas de poder e reconhecimento. A ruptura com este modo de pensar não é fácil e é mais complicado se não compreendemos que nossas relações com o mundo são mediadas, em grande parte, pelo hábito.

Não é o caso de apenas falar, mas de falar com autoridade. A tradição, dentro de sua lógica de manutenção do poder, nega voz aos que não preenchem determinadas prerrogativas. Subsidiando esta concepção cito Foucault:

“... o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual queremos nos apoderar... E mesmo que o papel do médico não fosse senão prestar ouvido

---

<sup>51</sup> Médicos e pacientes, Folha de São Paulo, 19 de julho de 2007.

a uma palavra enfim livre, é sempre na manutenção da cesura que a escuta se exerce... Enfim, creio que essa vontade de verdade assim apoiada sobre um suporte e uma distribuição institucional tende a exercer sobre os outros discursos – estou sempre falando de nossa sociedade – uma espécie de pressão e como que um poder de coerção.”<sup>52</sup>

A vontade de verdade ou vontade de saber teria surgido por volta dos séculos XVI e XVII, principalmente na Inglaterra. Era uma vontade totalizante que observava, media, classificava; uma vontade prescritiva. Como se ela tivesse sua própria história, fosse independente. Digo que esta vontade se travestiu na razão instrumental, que se fortalece e se autoriza quando apoiada por um suporte institucional. Aqui temos alguns dos mecanismos de interdição da fala, quem não está homologado não tem voz ativa.

Sendo, realmente, a falha na comunicação o ponto central da relação médico-paciente; qual é o discurso oficial? Talvez, de maneira surpreendente, ele denuncia o mesmo problema.<sup>53</sup> Por que esta questão ganha importância agora? Se a relação médico-paciente é o fundamento da prática da medicina, qual a razão da comunicação ter sido relegada a um plano secundário vindo à tona somente agora. Há um interesse genuíno no aprimoramento da comunicação? O médico quer abrir mão do poder? A resposta desta pergunta

---

<sup>52</sup> Foucault, 1996, p. 10, 13 e 18.

<sup>53</sup> Enhancing physician-patient **communication**. American Society of Hematology, 2002. Barriers and facilitators to end-of-life care **communication** for patients with COPD. CHEST 2005;127: 2188-96. Clinical practice guidelines for **communicating** prognosis and end-of-life issues with adults in the advanced stages of a life-limiting illness, and their caregivers. MJA 2007; 186(12): S83-108. **Communication** about the ending of anti-cancer treatment and transition to palliative care. Annals of Oncology 2004; 15: 1551-7. End-of-Life Care: Guidelines for **Patient-Centered Communication**. Am Fam Physician 2008; 77 (2): 167-74. (os grifos são meus).

não é óbvia, pois a recusa do poder, nos dias de hoje, é um escândalo. Além disso, é importante ressaltar que a razão do mais forte é sempre a melhor razão. Por que tantos artigos recentes enfocando a comunicação? Minha hipótese é que houve mudança no modo de acesso a informação. Até pouco tempo atrás o médico era detentor absoluto e solitário do saber. Hoje há acesso praticamente irrestrito à informação em rede, via internet. Qualquer pessoa com um computador consegue alcançar um grande volume de informação sobre os mais diversos assuntos, inclusive o artigo de Boris Fausto.

A democratização da informação, ou pelo menos, a possibilidade de maior obtenção de opiniões ou dados abre uma brecha que proporciona uma qualificação da relação médico-paciente. Utilizando um linguajar levinasiano digo que houve uma ruptura na totalidade representada pela medicina como entidade. Por esta fissura surge a possibilidade de irrupção da alteridade. A corporação médica poderia, agora, ouvir o discurso do Outro, daquele desprovido de legitimidade. Então, recorro às palavras de Naomi Remen, citadas pelo jornalista J. C. Ismael:

“A capacidade de se relacionar de maneira colaboradora, por meio de um acordo, é uma habilidade aprendida e que precisa ser mais amplamente ensinada... Pouca coisa na formação dos médicos ou em sua experiência o ajuda a dominar as habilidades cooperativas dentro da sua própria profissão ou a desenvolver a larga flexibilidade necessária *para se relacionarem com os pacientes de forma a reconhecer suas forças e capacidades individuais* (grifo meu)... Em grande parte, a disposição de devolver às pessoas a responsabilidade pelo cuidado de suas doenças se baseia no

quanto os profissionais são controlados pela própria idéia de autoridade.”<sup>54</sup>

Aqui é feita uma reflexão sobre os obstáculos que o médico costuma opor à colaboração do paciente. A autoridade científica é hipervalorizada em detrimento de uma maior capacitação para a relação inter-humana. Outro aspecto interessante abordado por Ismael é a expectativa que o paciente tem quando procura o médico.

“*Confortar, escutar, olhar, tocar.* Vimos o que esses verbos significam para o paciente, mas como conjugá-los com a realidade diária dos consultórios, se ela costuma ser outra? O médico – aqui não se cuida de exceções – que presta seus serviços nos limites estritos da relação profissional regulada por um contrato verbal de prestação de serviços justifica-se com o esgotamento físico e mental causado pela profissão: ele não teria *tempo* nem condições físicas para ir além da prescrição automática de remédios e exames. Só que o paciente não pode ser parceiro desta situação. Compete, portanto ao médico administrar racionalmente sua agenda, não se esquecendo de que o ideal da profissão, por ele livremente escolhida, é servir a todos que o procuram com a mesma atenção e dedicação, embora se saiba que isso é utopia.”<sup>55</sup>

Confortar, escutar, olhar e tocar é isto que o paciente espera do seu médico. Ser escutado, aqui começam os problemas, pois o médico tem

---

<sup>54</sup> ISMAEL, 2005, pp. 81-2.

<sup>55</sup> ISMAEL, 2005, pp. 98-9.

dificuldade em ouvir o discurso livre do paciente. As pessoas falam de si mesmas e para si mesmas, o interlocutor, por vezes, é irrelevante. A escuta genuína exige paciência, atenção e interesse. Muitas vezes o médico ouve sem escutar. O olhar é um ponto central do pensamento de Levinas. É o princípio da comunicação, não é o olhar literal, mas sim um momento abstrato que irrompe em um contexto específico e que coloca minha fruição do mundo em questão. É um comando que exige uma justificativa, o Rosto clama por justiça. O tocar é a confirmação da existência de quem tocou e de quem foi tocado. É a concretização da relação e reforça a importância do exame físico na consulta médica, mesmo que ele, em algumas situações, considerando somente o aspecto técnico, pudesse ser dispensável. O trabalho adequado do escutar, olhar e tocar resultará no conforto que é a mais nobre missão do médico. Conforto que significa apoio, amparo e consolo.

“Mas o que significa *apropriado*? Trata-se, evidentemente, ao mesmo tempo, da moderação e da mensurabilidade interna do todo que se comporta como vivo... o apropriado se torna acessível somente sob condições muito acentuadas. Pertence a essas condições, em primeiro lugar, como já disse, o olhar e o escutar o paciente. Nós sabemos o quão isto é difícil nas grandes clínicas modernas.”<sup>56</sup>

O olhar e o escutar pertencem a um tipo de medida que já está no próprio paciente. Esta medida, diferente de uma medida aplicada ao objeto, é o *apropriado*. A prescrição de medicamentos ou a solicitação de exames são

---

<sup>56</sup> GADAMER, 2006, p. 105.

apenas demonstrações de capacidade técnica e não suprem a necessidade do homem doente.

### 3.2) O fundamento Ético:

O paciente quer mais do que habilidades técnicas. No nosso modelo atual de representações, a relação médico-paciente está reduzida a uma relação médico-doença e, deste modo, ela se restringe a solução de um problema. Antes de seguir adiante é importante determinar a que nos referimos como representação. Esta pode ser entendida como *re-presentar*, ou seja, tornar algo presente para a nossa consciência. Mas Levinas nos expõe um conceito melhor elaborado desta questão.

“O *eu penso* é a pulsação do pensamento racional. A identidade do Mesmo inalterado e inalterável nas suas relações com o Outro é, de fato, o eu da representação. O sujeito que pensa pela representação é um sujeito que escuta o seu pensamento: o pensamento pensa-se num elemento analógico ao som e não à luz... O eu particular confunde-se com o Mesmo... O eu da representação é a passagem natural do particular ao universal. O pensamento universal é um pensamento na primeira pessoa.”<sup>57</sup>

Então, no modelo representativo, como aqui proposto, basta conhecer a doença, os passos diagnósticos e os terapêuticos pertinentes a uma determinada patologia para que tudo seja dado como resolvido.

---

<sup>57</sup> TI, p. 111.

“O conhecimento das doenças somáticas é o resultado, sem dúvida provisório, de uma sucessão de crises e de invenções do saber médico, de progressos concernentes às práticas de exames e à análise de seus resultados, surtindo o efeito de obrigar os médicos a deslocar o foco e a revisar a estrutura do agente patogênico e, por conseguinte, a mudar o alvo da intervenção reparadora. Correlativamente, foram deslocados os locais de observação e de análise das estruturas orgânicas suspeitas, em função de aparelhos e de técnicas próprias ou emprestadas. Assim, as doenças foram sucessivamente localizadas no organismo, no órgão, no tecido, na célula, no gene, na enzima. E, de modo sucessivo, trabalhou-se para identificá-las na sala de autópsia, no laboratório de exames físicos (ótico, elétrico, radiológico, ultrasonográfico, ecográfico) e químicos ou bioquímicos.”<sup>58</sup>

Esta é a descrição de como o avanço do conhecimento técnico foi modificando o modo de relacionamento entre médico e paciente. A nova relação satisfaz muito mais ao médico que ao paciente. Esta seria uma espécie de fruição do mundo pelo médico e o paciente vai irromper para questionar este gozo egoísta.

Refletir sobre a técnica remete a Ortega y Gasset.

“Atos técnicos – dizíamos – não são aqueles em que o homem procura satisfazer diretamente as necessidades que a circunstância ou natureza o faz sentir, mas são precisamente aqueles que fazem o homem reformar essa circunstância, eliminando ou diminuindo a casualidade e o esforço para

---

<sup>58</sup> CANGUILHEM, 2005, pp. 25-6.

satisfazê-las... A técnica é o contrário da adaptação do sujeito ao meio, visto que é adaptação do meio ao sujeito.”<sup>59</sup>

Construir uma relação é muito desgastante, despende muita energia, principalmente, quando se trata de uma relação qualificada. Por isso, é muito fácil o agir médico no mundo das representações. A técnica é o esforço para diminuir esforços. Como escapar desta armadilha?

Através do trabalho de Levinas. A relação Eu - Outro deve ser pensada como um relacionamento ético, ela surge do reconhecimento da alteridade. É assumir que tudo que eu sei sobre outra pessoa não é ela, é apenas o que eu sei dela, nada além disso. É saber que por mais que eu saiba coisas elas são só o que eu sei. Eu não posso reduzir o Outro ao que eu penso que ele é. Isto é a representação. O reconhecimento do Outro gera em mim um sentimento de não indiferença, não existe neutralidade, e eu sou responsável por ele. Reconhecendo a limitação do conhecimento e sendo responsável, eu me torno ético. Eu não conheço esta pessoa e sou responsável por ela. Eis a ética da alteridade.

A relação começa no olhar, como já mencionado, e este é um momento de decisão. Eu sou chamado a responder, não existe neutralidade. A indiferença é uma resposta, uma resposta negativa e, portanto, não ética.

O Outro é o limite do meu conhecimento. Por mais que eu saiba coisas, eu nunca vou saber o que outra pessoa está sentindo. A racionalidade tem que estar na órbita da vontade de realizar a justiça e a justiça vai se efetivar na relação com o Outro. Ela não é um conceito teórico que está nos tribunais, nas leis ou no sistema judiciário. Ela não vai acontecer a qualquer momento. Ela

---

<sup>59</sup> ORTEGA Y GASSET, 1991, p. 13.

surgirá no reconhecimento da alteridade e no assumir da responsabilidade. É na temporalidade da relação que a justiça se concretizará.

Um questionamento que aflora neste momento é: Como o Olhar, ou a Face, sendo uma abstração, pode fundamentar o agir ético e demandar responsabilidade? Conforme mencionado previamente, o Rosto (Face ou Olhar) é o princípio da comunicação, embora abstrato ele irrompe dentro de um contexto específico.

“O rosto é uma presença viva, é expressão. A vida da expressão consiste em desfazer a forma em que o ente, expondo-se como tema, se dissimula por isso mesmo. O rosto fala. A manifestação do rosto já é discurso. Aquele que se manifesta traz ajuda a si próprio, segundo a expressão de Platão. Desfaz a cada instante a forma que oferece... Apresentar-se significando é falar.”<sup>60</sup>

O Rosto se apresenta significando, é próximo, é irrepresentável é um comando vulnerável. Eu me torno refém de um mestre fraco. Eu, sujeito constituído, estou usufruindo o mundo. A epifania do Olhar provoca uma fissura, um trauma na minha fruição egoísta. Eu tenho que justificar a minha liberdade de fruir. O Mesmo é um sujeito egoísta e único, pois ele usufrui o mundo a seu modo. Fruição e gozo não são necessariamente prazeres, pois a necessidade, a dor e o sofrimento também são fruição. Esta pode ser entendida como um “passar por”. O “passar por” é uma experiência única de um sujeito específico.

---

<sup>60</sup> TI, p. 53.

“Não se existe apenas na sua dor ou na sua alegria, existe-se a partir de dores e de alegrias. A maneira de o acto se alimentar da sua própria actividade é precisamente a fruição. Viver de pão não é, pois, nem representar o pão, nem agir sobre ele, nem agir por ele... a fruição é a última consciência de todos os conteúdos que enchem a minha vida – ela abraça-os. A vida que eu ganho não é uma *nua* existência; é uma vida de trabalho e alimentos; são conteúdos que não apenas a preocupam, mas que a *ocupam*, que a *divertem*, dos quais ela é fruição.”<sup>61</sup>

A fruição revela as minhas possibilidades perante o mundo. A epifania do Olhar me comunica o sofrimento do Outro e põe em questão as minhas possibilidades. Eu só encontro o Outro estando situado em uma circunstância particular, a minha situação de fruição egoísta do mundo.

“A personalidade da pessoa, a ipseidade do eu, mais do que a particularidade do átomo e do indivíduo, é a particularidade da felicidade da fruição. A fruição leva a cabo a separação atéia : desformaliza a noção de separação que não é um corte no abstrato, mas a existência em si de um eu autóctone.”<sup>62</sup>

Somente o sujeito egoísta, completamente constituído como subjetividade pode estabelecer uma relação ética. Outrem me revela quão rico eu sou e esta disparidade me torna responsável por ele, isto é, eu tomo

---

<sup>61</sup> TI, p. 97.

<sup>62</sup> TI, p. 101.

consciência da injustiça no momento em que sou interpelado: “A impugnação de mim próprio, co-extensiva da manifestação de Outrem no rosto – denominamo-la linguagem. A altura donde vem a linguagem designamo-la pela palavra ensino”<sup>63</sup>. Ensino deve ser entendido em um sentido amplo, não é apenas transmitir um conhecimento. É também instrução, revelação do Outro para mim e, comando, é a imposição de um dever. O reconhecimento da minha capacidade de dar só pode vir da necessidade do Outro. Eu não recebo através do Olhar um repertório de tarefas da ética prática que devem ser realizadas, mas sim as razões pelas quais alguns sujeitos particulares são responsáveis pela realização de tais tarefas. Então, ética é a transformação do gozo solitário em responsabilidade.

“O movimento para o Outro, em vez de me completar ou contentar, implica-me numa conjuntura que, por um lado, não me concernia e deveria deixar-me indiferente: como é que fui me meter nesta enrascada? De onde me vem este choque quando passo indiferente sob o olhar do Outro? A relação com o Outro questiona-me , esvazia-me de mim mesmo e não cessa de esvaziar-me, descobrindo-me possibilidades sempre novas. Não me sabia tão rico, mas não tenho mais o direito de guardar coisa alguma.”<sup>64</sup>

Vejo esta descrição como a maneira através da qual a relação com o Outro revela as minhas poses, como um tipo de redução ética em um sentido fenomenológico. Eu posso perceber, partindo da minha perspectiva, a

---

<sup>63</sup> TI, p. 153.

<sup>64</sup> HH, p. 49.

disparidade entre a minha fruição e a necessidade do Outro. É esta discrepância que me torna responsável. Estar presente no discurso, esta entrega comunicativa que se instala através do Olhar, é que demanda uma resposta e institui a prática da justificativa. O discurso não é somente dar significação as coisas ou relatar experiências. Temos uma transição do discurso de um fundamento representacional para um modelo de justificação. O pacto, após o estabelecimento do diálogo, é o modo de possuir um mundo em comum com o Outro. O que está sendo introduzido é um modelo dinâmico e relacional da constituição da subjetividade. O Outro é o interlocutor ao qual eu endereço a minha fala e que responde, questiona, julga e traz demandas.

“O olhar que suplica e exige – que só pode suplicar porque exige – privado de tudo porque tendo direito a tudo e que se reconhece dando (tal como *se põe as coisas em questão dando*) –, esse olhar é precisamente a epifania do rosto como rosto. A nudez do rosto é penúria. Reconhecer outrem é reconhecer uma fome. Reconhecer Outrem – é dar. Mas é dar ao mestre, ao senhor, àquele que se aborda como *senhor* numa dimensão de altura.”<sup>65</sup>

O modelo levinasiano de responsabilidade tem raízes no trabalho de Franz Rosenzweig. Rosenzweig destaca que o rosto que fala é um rosto com uma boca, significando que o Outro não somente fala, ele também come, respira, suspira e sorri.

---

<sup>65</sup> TI, p. 62.

“Pensar significa aqui, não pensar para ninguém, nem falar para ninguém (ou, se a alguém soa melhor, em lugar de nada se poderia também escrever todos, o célebre *público geral*); falar, ao contrário, significa falar a alguém e pensar para alguém; e esse alguém é sempre um alguém inteiramente determinado e, diferente do público em geral, não tem somente orelhas, mas também boca.”<sup>66</sup>

A introdução do corpo na fala lembra os perigos que podem surgir da aproximação com o Outro. Dussel atenta para o risco da comunicação quando descreve proximidade da seguinte maneira:

“Aqui não falamos em ir para uma mesa... uma coisa... Não. Aqui falamos de aproximar-nos na fraternidade, encurtando a distância para alguém que pode esperar-nos ou rejeitar-nos, dar-nos a mão ou ferir-nos, beijar-nos ou assassinar-nos. Aproximar-se na justiça é sempre um risco porque é encurtar a distância para uma liberdade distinta.”<sup>67</sup>

Não somos “reféns” e “faces” em todos os momentos, mas não podemos nos eximir dos instantes em que eles irrompem em nossas vidas. A moral surge da minha necessidade de dar uma resposta, da minha responsabilidade. Eu não tenho que obedecer princípios pré-estabelecidos, ou até devo obedecê-los, mas eles não são únicos. Em uma situação específica, a obediência a estes princípios não garante uma atitude moral ou justa. É o fundamento na

---

<sup>66</sup> ROSENZWEIG, 2005, p. 34-5.

<sup>67</sup> DUSSEL, p. 23.

responsabilidade individual frente a situações específicas que permite proclamar a ética como a filosofia primeira, assim ela é a motivação da razão.

Finalizando, é importante retornar à questão da técnica e, em vista do que foi descrito, qualificar o discurso. Uma das maneiras de constituir a justiça é utilizar os avanços técnicos com responsabilidade, ou seja, converter a técnica em instrumento da ética.

“Para o sofrimento puro, intrinsecamente insano e condenado, sem saída, a si mesmo, se delineia um além no inter-humano. É a partir de tais situações – seja dito de passagem – que a medicina como técnica e por conseguinte, a tecnologia em geral que ela supõe, a tecnologia tão facilmente exposta aos ataques do rigorismo ‘bem pensante’ não procedem somente da pretensa vontade de poder. Esta má vontade, talvez não é senão o preço a pagar pelo elevado pensamento de uma civilização chamada a alimentar os homens e aliviar seu sofrimento.”<sup>68</sup>

É um chamado para o uso ético da técnica e isto não seria sequer uma opção, mas, antes, uma obrigação frente às grandes responsabilidades que temos que enfrentar. Alimentar os homens e aliviar o seu sofrimento requer recursos tecnológicos que necessitam de sistemas justos de distribuição. Então, é possível concluir que a tecnociência é o resultado da demanda por justiça.

### **3.3) Representação e Injustiça:**

---

<sup>68</sup> EN, pp. 131-2.

Seguindo na crítica aos sistemas que subordinam o reconhecimento ético ao conhecimento teórico fiquemos com o dizer de Peperzak, citado por Michelle Clifton-Sodestrom:

“Na verdade a tematização objetificante inerente ao logos ocidental como ontologia não promove justiça de um modo no qual o Outro exista. A única resposta adequada ao olhar é o meu ser devotado ao Outro. Se eu reduzo o Outro a um tópico interessante para minha observação e reflexão eu fico cego ao chamado que é constitutivo do Outro postado a minha frente.”<sup>69</sup>

A negação da alteridade é a recusa à justiça e, desta maneira, o impedimento para a realização da relação médico-paciente.

A representação é o usual da prática médica, porque ela esta imbricada no arcabouço teórico do saber médico.<sup>70</sup> Aqui está exemplificado como o modelo representacional pode interferir na prática médica. O desejo do paciente está sendo determinado a partir de seu diagnóstico e após, extrapolado para todos os pacientes com a mesma doença. Partindo desta premissa podemos dizer que eu início o diálogo médico-paciente é surdo, ao

---

<sup>69</sup> Clifton-Sodestrom, 2003, p. 451.

<sup>70</sup> Patients' Perspectives on Physician Skill in End-of-Life Care\*. Differences Between Patients With COPD, Cancer, and AIDS. CHEST 2002; 122:356–362. *Conclusions:* Patients with COPD, AIDS, and cancer demonstrated many similarities in their perspectives on important areas of physician skill in providing end-of-life care, **but patients with each disease identified a specific area of end-of-life care that was uniquely important to them.** Physicians and educators should target patients with COPD for efforts to improve patient education about their disease and about end-of-life care, especially in the areas defined above. Physicians caring for patients with advanced AIDS should discuss pain control at the end of life, and physicians caring for patients with cancer should be aware of many patients' desires to maintain hope. Physician understanding of these differences will provide insights that allow improvement in the quality of care.

menos parcialmente surdo, não há necessidade de ouvir. Eu já sei o que o paciente quer ou vai me dizer!

Um bom exemplo da representação levando à discriminação foi o início da epidemia de SIDA, síndrome da imunodeficiência adquirida, na década de 80 nos Estados Unidos da América. Rapidamente foram definidos os bons e os maus. Os homossexuais e usuários de drogas injetáveis eram sem moral e estavam recebendo o merecido castigo. Os imigrantes haitianos, classificados ou identificados como grupo de risco, fortaleceram os sentimentos racistas e xenófobos. Por fim, os hemofílicos, que se contaminaram através da transfusão de hemoderivados, eram as vítimas inocentes. Susan Sontag, no texto *Doença como metáfora*, trabalha muito bem esta questão: “Porém é quase impossível fixar residência no reino dos doentes sem ter sido previamente influenciado pelas metáforas lúgubres com que esse reino foi pintado.”<sup>71</sup>

Ela discorre sobre as imagens vinculadas principalmente a duas doenças: a tuberculose e o câncer; e como elas são vistas de modo diverso. A tuberculose...

“... é exaltada como a doença das vítimas natas, das pessoas sensíveis, passivas que não têm amor suficiente à vida para sobreviver. (O que é sugerido pelas desejosas, mas quase sonolentas beldades da arte pré-rafaelita se torna explícito nas mocinhas macilentas, de olhos fundos e tuberculosas, pintadas por Edvard Munch.) E, enquanto a representação corrente da morte por tuberculose põe a ênfase na perfeita sublimação do sentimento, a figura recorrente da

---

<sup>71</sup> SONTAG, 2007, p. 11.

cortesã tuberculosa indica que a tuberculose também era vista como capaz de tornar sexy a pessoa doente.”<sup>72</sup>

Tem-se uma visão bela e romântica, enquanto o câncer...

“... é visto, em geral, como uma doença inadequada para uma personalidade romântica, em contraste com a tuberculose, talvez porque a depressão não romântica tenha suplantado a noção romântica de melancolia... Existe a luta ou a cruzada contra o câncer; o câncer é a doença assassina; pessoas que têm câncer são vítimas do câncer... E a convenção de tratar o câncer não como uma simples doença, mas como um inimigo demoníaco fez do câncer não só uma doença letal, mas uma doença vergonhosa.”<sup>73</sup>

Diferente da tuberculose, o câncer é revestido de um caráter pejorativo que deve constranger o seu portador, sentimento que vai se refletir na relação médico-paciente. Então, não é muito difícil compreender as várias metáforas do cotidiano: “A violência é um câncer na sociedade” ou “A corrupção é um câncer no Congresso Nacional”.

É importante perceber que as metáforas são apenas idéias, não correspondem à realidade, mas o seu uso repetido acaba redundando em violência, pois implica em negação da alteridade. É o que ensina Ricardo Timm de Souza na sua tese sobre “Violência *versus* Alteridade”:

---

<sup>72</sup> SONTAG, 2007, p. 27.

<sup>73</sup> SONTAG, 2007, pp. 48 e 53.

“Tudo aquilo que entendemos por violência, em todos os níveis, do mais brutal e explícito à violência coercitiva e socialmente sancionada do direito positivo, e, inclusive, a violência auto-infligida, repousa no fato exercido de negação de uma alteridade.”<sup>74</sup>

O médico é capaz de ouvir o discurso contrário? Ele consegue reconhecer a alteridade? Pode parecer, em um primeiro momento, evidente que uma resposta afirmativa é pertinente, mas basta nos reportarmos a debates recentes ocorridos na sociedade e veremos que isto não é tão simples. Como é possível alguém ser contrário à doação de órgãos, à pesquisa com células-tronco embrionárias ou recusar-se a receber sangue na iminência da morte como fazem as testemunhas de Jeová. Isto é inaceitável, é *incompreensível*. Está aberto o caminho para a violência.

### **3.4) Alcançando a Justiça:**

Mesmo sendo colocado em questão pelo Outro, ainda é possível, para um determinado indivíduo, permanecer surdo ao seu chamado ou “cego ao seu Olhar”. Como eu posso sensibilizar o atender desta convocação e o oferecimento de uma resposta positiva, não-indiferente. Conforme discutido anteriormente, a medicina deveria ser o protótipo do esforço humano inspirado pela ética, mas como todo empreendimento totalizante ela tenta ignorar esta demanda. Ela muitas vezes é *alérgica* à alteridade e hostil ao desconhecido. Então, observamos uma classificação dos pacientes dentro das diversas

---

<sup>74</sup> SOUZA, 2008, p. 32.

categorias do saber médico, o olhar que analisa e ordena é regrado pela violência, é o anseio de anulação do Outro. Deste modo a medicina ilumina o que obstrui o chamado original pela luz – o chamado do Outro é silenciado pelas estupendas respostas da técnica científica, *o imperativo médico é vestir o nu*. A referência a *vestir o nu*, na nossa idéia, implica na negação ao diálogo, na impossibilidade de interpelação pelo rosto desvelado.

“O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem poder. O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este conhece-os na medida em que pode manipulá-los. O homem de ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las.”<sup>75</sup>

A literatura, embora também seja uma instituição humana e carregue os vícios congênitos do pensamento ocidental, pode promover uma visão mais aguçada sobre a vida ordinária. Ela poderia desobstruir a visão do médico. A literatura é totalizante, mas também critica a totalidade e pode ajudar a medicina a compreender o quanto nela é construção verbal – é mito.

“O terreno onde a filosofia e a literatura tradicionalmente se encontram é o da ética. Ou, melhor, a ética tem sempre propiciado uma justificativa para a filosofia e a literatura não olharem-se diretamente no rosto, estando ambas certas e confiantes de serem capazes de alcançar um fácil acordo em suas tarefas de ensinar virtude a humanidade.”<sup>76</sup>

---

<sup>75</sup> ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 21.

<sup>76</sup> CALVINO, 1986, p. 42-3.

Início com um relato fictício, uma *narrativa*, banal, da atividade médica cotidiana. Aqui a expressão *narrativa* reforça a presença do tempo na existência, nos fatos da vida. A narratividade permite fugir de um modelo descritivo onde poderia se perder a inter-relação dos eventos acontecidos. A senhora “M” é uma paciente idosa em estágio terminal, ou seja, ela está morrendo. Ela alterna seu estado de consciência e geme ou lamenta-se com diferentes intensidades. A analgesia é regulada conforme o vigor dos gemidos, nada mais pode ser feito. Um dia pela manhã, durante uma avaliação de rotina, a paciente abriu os olhos, após o toque do estetoscópio em seu peito, levantou o braço e tocou delicadamente a mão do médico. Então, ela olhou fixamente para os olhos do médico no tempo de alguns batimentos cardíacos, deu um sorriso e adormeceu gemendo com suavidade. O médico finaliza seu exame, faz os registros no prontuário e segue em silêncio para visitar o próximo paciente. É esta situação realmente trivial? A literatura pode inspirar a compreensão do chamado vindo do Infinito: o toque, o olhar, o sorriso, o gemido quase silencioso. O descobrimento do toque e do olhar como demandas do paciente. O toque do estetoscópio, de um instrumento técnico, é percebido pela paciente como um toque humano, pois após este, ela busca a mão do médico. Temos, então, a técnica como veículo do humano. É possível que, neste caso, o simples fato de tocar e olhar a paciente já constitua o agir correto – o médico sendo capaz de reconhecer a dimensão dos seus atos, mesmo os mais simples, que podem ser os mais significativos.

“ ...até nós compararmos as problemáticas da ciência, da filosofia e da literatura umas contra as outras com o objetivo de colocá-las em questão. Enquanto este tempo não chega (o

tempo destas comparações) nós não temos escolha além de fixarmo-nos nos exemplos disponíveis na literatura que respira os ares da filosofia e da ciência, mas ao mesmo tempo, mantém sua distância, pois com um simples sopro envia para longe a aparente concretude da realidade.<sup>77</sup>

Seguindo esta intuição apresento dois contos que podem auxiliar na percepção do sentimento dos pacientes e seus familiares. Primeiro, *O elo partido*, de Otto Lara Resende, que discorre sobre a perda das funções cognitivas de um homem e seu sofrimento perante esta situação.

A percepção do problema, a angústia e o pedido de ajuda.

“Subitamente, não sabia mais como se ata o nó da gravata. Era como se enfrentasse uma tarefa desconhecida, com que nunca tinha tido qualquer familiaridade. Recomeçou do princípio. Uma vez, outra vez – e nada. Suspirou com desânimo e olhou atento aquele pedaço de pano dependurado no seu pescoço. Vagarosamente, tentou dar a primeira volta – e de novo parou o gesto sem seqüência. Viu-se no espelho, rugas e suor na testa: a mão esquerda era a direita, a mão direita era a esquerda.

– Vou descendo – anunciou a mulher impaciente.

– Escuta – disse ele forçando o tom de brincadeira. – Como é que se dá mesmo nó em gravata?

– Engraçadinho – e a mulher saiu sem olhá-lo.

Quanto tempo durou aquela hesitação?... O tempo da ansiedade, não o do relógio.”<sup>78</sup>

---

<sup>77</sup> CALVINO, 1986, p. 45-6.

<sup>78</sup> RESENDE, 2001, p. 315.

Como é fácil negligenciar o sofrimento do Outro. A esposa estava surda, cega ao chamado. Como é possível saber o que se passou com este senhor. Este é o nosso limite. Sem poder de percepção sobre o problema, ele não recebe atenção, pois “é uma brincadeira”. A respeito do *tempo da ansiedade*:

“Uma vez inscrita no tempo, a vida de ninguém é como antes: é uma decisão difícil e intolerável, apenas postergável na cadeia infinita dos instantes que se seguem e que o tempo pode transformar, e fatalmente transformará, em uma ferida incurável – não obstante todos os pacientes e médicos do mundo.”<sup>79</sup>

Este homem apresentou novos episódios semelhantes e sua mulher sempre rechaçando seus pedidos de ajuda. Uma noite ele não conseguiu dormir. “Tentou dormir no sofá da sala, mas nem o sofá nem a cama acolhiam naturalmente o seu corpo, o seu sono.” Era um estranho na própria casa. “Dormir era perder a própria companhia.”

A demora da resposta e a impossibilidade da justiça.

“Trancou-se no quarto, espichou-se de costas na cama e leu de cabo a rabo o jornal da tarde. Uma incômoda sonolência fechou-lhe os olhos. A noite caiu sem que percebesse. Acendeu a luz da cabeceira e retomou o jornal como se o lesse pela primeira vez. Voltou à primeira página. Lia e relia o mesmo texto, palavra por palavra... Queria estranhar, alarmar-se, mas era como se tivesse sido sempre

---

<sup>79</sup> SOUZA, 2000, p. 50.

assim... Deixou cair o jornal no chão e, esticado na cama, sem qualquer protesto, acompanhava com os olhos uma pequena bruxa a cabecear tonta contra o teto.

– Que é que você tem? – Até que enfim a mulher veio chamá-lo.

– Nada – respondeu, e estava perfeitamente em paz resignado.

Branças paredes despojadas, largo silêncio sem ecos. Desprendera-se de tudo. A longa viagem ia começar, sem rumo, sem susto, para levar a lugar nenhum. Uma mulher acabou de entrar.

– Quem sou eu? – ele perguntou num último esforço. E, para sempre dócil, conquistado, nem ao menos quis saber seu nome.”<sup>80</sup>

Agora é tarde, não há mais oportunidade de ajuda ou, no mínimo, ela se restringiu. Atender a demanda do Outro é uma tarefa imediata e que não está na minha conveniência. Eu não posso chegar atrasado e me lamentar após, não é uma questão de boas intenções.

O segundo é o conto de Marina Colasanti: *A nova dimensão do escritor Jeffrey Curtain*. Este versa sobre um homem que perde subitamente sua capacidade de interação com o mundo.

“Quando o coágulo explodiu na cabeça de Jeffrey Curtain, algo nele foi cortado... E o seu pensamento viu-se subitamente decepado do corpo... nada mais havia a não ser a nova dimensão.”<sup>81</sup>

---

<sup>80</sup> RESENDE, 2001, p. 324.

<sup>81</sup> COLASANTI, 2001, p. 567.

Estamos diante de um indivíduo vivo, mas sem vida. Aqui nos interessa a reação de seus entes queridos, das pessoas que o amavam.

“Na cidadezinha, todos se referiam a ele como se já estivesse morto.

E todas as manhãs, sua mulher o barbeava e lavava, mudando-o, ela mesma, da cama para a cadeira e da cadeira para a cama, falando-lhe como se fala a um cão amigo, embora sem ter sequer a esperança da resposta ou reconhecimento de que um cão é capaz. Nada lhe vinha daquele corpo, além do hábito.

Mas Roxanne falava sem esforço, com a mesma doçura dos primeiros dias, evitando perguntar-se se o fazia para evitar seu próprio silêncio ou se para preencher com suas palavras o silêncio que dele parecia emanar.”<sup>82</sup>

O sofrimento silencioso de quem fica. O cuidado diário sem a perspectiva de resposta, de reciprocidade. O cuidar desinteressado. É preciso ressaltar que não há esperança de uma recuperação, a situação já está decidida.

“Um neurologista tentou convencer Roxanne de que era inútil dispensar tamanho cuidado ao enfermo. ‘Se Jeffrey tivesse consciência de seu estado’, disse em voz autoritariamente piedosa, ‘desejaria morrer. Desejaria libertar-se da prisão do próprio corpo’.

---

<sup>82</sup> COLASANTI, 2001, p. 568.

Mas Jeffrey não desejava morrer.”<sup>83</sup>

Circunstância de autoritarismo e negação da alteridade. A tentativa de convencer a esposa que sua atitude é fútil e, além disso, insinuar que o melhor para Jeffrey era morrer. No conto ele *não desejava morrer*, é uma ficção e, provavelmente, é incompatível com o conhecimento médico, mas serve de alerta quanto à eventualidade de se estar equivocado ao interpretar o sentimento do Outro. Como podemos ser injustos na redução do Outro ao Mesmo.

Levinas nos ensina como lidar com estas situações.

“O absolutamente Outro é Outrem; não faz número comigo. A coletividade em que eu digo *tu* ou *nós* não é um plural de *eu*. Eu, tu não são indivíduos de um conceito comum. Nem a posse, nem a unidade do número, nem a unidade do conceito me ligam a outrem. A ausência de pátria comum que faz do Outro – o Estrangeiro; o Estrangeiro que perturba o *em sua casa*. Mas o estrangeiro quer dizer também o livre. Sobre ele não posso *poder*, porquanto escapa ao meu domínio num aspecto essencial, mesmo que eu disponha dele: é que ele não está inteiramente no meu lugar. Mas eu, que não tenho conceito comum com o estrangeiro, sou, tal como ele, sem gênero. Somos o Mesmo e o Outro. A conjunção *e* não indica aqui nem adição, nem poder de um termo sobre o outro. Esforçar-nos-emos por mostrar que a *relação* do Mesmo e do

---

<sup>83</sup> COLASANTI, 2001, p. 569.

Outro – ao qual parecemos impor condições tão extraordinárias  
– é a linguagem.”<sup>84</sup>

Este trecho de TI traz todos os elementos iniciais da relação a ser construída e onde não deve haver impedimento da alteridade. Agora é possível elaborar a relação com o paciente da seguinte maneira: “Que o outro seja mais do que eu posso pensar, conceber – que o outro seja, mal e mal, o que eu posso cuidar”<sup>85</sup>. Finalmente, concluímos fazendo uma pequena modificação na frase de William Osler, mas lhe conferindo um significado *infinitamente* maior: “É tão importante *re-conhecer* a pessoa que tem a doença, como conhecer a doença que a pessoa tem.”

---

<sup>84</sup> TI, pp. 26-7.

<sup>85</sup> SOUZA, 2004, 212.

## CONCLUSÃO

### Ética e Tecnologia

O presente trabalho teve como objetivo fazer uma análise da ética da alteridade de Emmanuel Levinas e sua potencial contribuição prática no aprimoramento das relações humanas, especificamente enfocando a relação médico-paciente. Esta que vem se mostrando insatisfatória e, por vezes, rotulada de desumana. O caminho trilhado nesta dissertação almejou demonstrar a possibilidade de manter o paciente na sua exterioridade absoluta, conservá-lo como um *absolutamente outro*.

O Outro como um conceito fundamental do pensamento levinasiano e sendo a possibilidade de constituição da subjetividade do *eu*. O sujeito ateu, satisfeito e autônomo, que se fecha sobre si mesmo e vive de tudo o que lhe diz respeito – este indivíduo é fruição do mundo e vive segundo a compulsão do interessamento. Ele é o foco da perseguição ética. O encontro com o Outro provoca uma fissura ou trauma nesta estrutura de totalidade do *eu* e gera um movimento em direção ao Outro. Um movimento direcionado a toda demanda e que exige uma resposta positiva reivindicando responsabilidade. A ação ética, conseqüente a esta interpelação do *eu* pelo Outro, permitirá que a justiça se efetive na temporalidade desta relação, o Outro me pede e me ordena. O *eu* é livre para atuar, mas sua liberdade é investida de responsabilidade e poderia

ser denominada de uma “difícil liberdade”. A liberdade quando não está investida de responsabilidade se “sobrepõe à justiça” e pode ser definida como a manutenção do eu contra o Outro, mas, dentro do aqui proposto: Onde está o momento “livre” da escolha se *eu* já fui escolhido e não posso recusar a este chamado?

A complexidade envolvida no entendimento desta base para a relação humana, assim como, o receio de questionar um dos fundamentos do homem contemporâneo – agora me refiro diretamente à liberdade, que parece estar sempre pairando sobre a crítica, *acima do bem e do mal* – pode levar a conclusões ingênuas. Dentre estas foi explorada especificamente a idéia segundo a qual a técnica, ou a tecnologia, é o motivo do distanciamento entre médicos e pacientes. Conforme já citado, isto é uma evidente confusão entre atribuição de culpa e identificação da causa. No nosso entendimento, é a negação da alteridade que redundará em uso e consumo desmesurado dos objetos tecnológicos e, conseqüentemente, na limitação da relação médico-paciente a uma relação médico-doença.

O “ponto nevrálgico” da relação entre o médico e o paciente é a comunicação, e o *verdadeiro* diálogo, onde todos os interlocutores possuem voz, só pode iniciar com o reconhecimento da alteridade. O diálogo inicia antes que qualquer palavra seja proferida, o seu marco é a presença significativa do Outro que emerge no Olhar ou no Rosto. É esta apresentação que ultrapassando as possibilidades do conhecimento me surpreende, me ensina e me compromete. O diálogo é o início da responsabilidade e de todo o relacionamento ético e deve ser entendido que a ética não é exemplificada por relações, mas sim que ela é a relação. A redução do Outro a um tópico do meu

interesse impossibilita o atendimento ao seu chamado e, por conseguinte, a realização da ética. Então, está-se trocando a apresentação significativa do rosto pela representação. Esta última sempre carrega consigo a possibilidade da violência, pois deve ser lembrado que “toda a forma de violência repousa na negação da alteridade”.

Como instrumento de auxílio no reconhecimento da alteridade é sugerido o uso da literatura, com o intuito de aproveitar um elemento de extrema importância e que é expurgado na rotina do médico, o tempo. Os problemas do paciente são relatados fora do tempo, eles supostamente se sustentam sozinhos, são tratados como “problemas matemáticos” que independem do contexto onde estão inseridos. A literatura, embora apresente os problemas das instituições humanas, traz questões da vida cotidiana introduzidas no seu tempo e narra os acontecimentos. Este caráter narrativo quando aplicado à vivência do médico pode torná-lo capaz de construir uma relação completa com o paciente – a totalidade do saber médico sendo traumatizada pelo infinito ético do paciente. O infinito como uma idéia excessiva, pensar o infinito é pensar mais do que se pode pensar, é uma concepção que me escapa. Uma relação que está sempre além da compreensão!

A seguir é ressaltado o viés de controle sobre a população pela instituição médica em detrimento do indivíduo, o foco no paciente é eventual na prática médica, existem sempre grandes problemas, ou interesses, necessitando soluções, sempre maiores que o homem postado em frente ao médico. Finalmente, partindo do fundamento ético, o uso da tecnologia pelo médico provavelmente resultará na aproximação com o paciente, pois ela será

um instrumento na efetivação da resposta positiva frente às demandas deste último. A técnica faz parte do caminho a ser trilhado para aliviar o sofrimento do homem e inserir o *humano* na prática médica.

Finalmente, creio que este trabalho é um passo na longa trajetória necessária para a inserção ou, sendo otimista com um passado mais remoto na história da medicina e, até mesmo, com a história do homem ocidental, de reinserção da ética como fundamento do agir médico.

A ética não mais sendo vista como um obstáculo ou um inconveniente, mas sim, como a possibilidade de colocar o homem na qualidade de beneficiário das suas conquistas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### 1. De Emmanuel Levinas

*Da existência ao existente.* Trad. Paul A. Simon e Ligia M. C. Simon. Campinas: Papyrus, 1998.

*De La existencia al existente.* Trad. Patricio Peñalver. Madrid: Arena Libros, 2006.

*De Deus que vem à idéia.* Trad. Pergentino S. Pivatto et al. Petrópolis: Vozes, 2002.

*De otro modo que ser, o más allá de la esencia.* Trad. esp. Antonio Pintor-Ramos. Salamanca: Sígueme, 1987.

*Difficult freedom: essays on judaism.* Trad. Sean Hand. Baltimore: Johns Hopkins, 1997.

*Difícil Libertad: ensayos sobre el judaismo.* Trad. Nilda Prados. Buenos Aires: Lilmod, 2004.

*Entre nós: ensaios sobre a alteridade.* Trad. Pergentino S. Pivatto et al. Petrópolis: Vozes, 1997.

*Humanismo do outro homem.* Trad. Pergentino S. Pivatto et al. Petrópolis: Vozes, 1993.

*Otherwise than being or beyond essence.* Trad. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2000.

*Totalidad e infinito*. Trad. Daniel E. Guillot. Salamanca: Sígueme, 1977.

*Totalidade e infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

## 2. Sobre Levinas

BERNASCONI, Robert. What is the question to which 'substitution' is the answer. In: CRITCHLEY, Simon; BERNASCONI, Robert. *The Cambridge companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

BURNS, Lawrence. *Identifying concrete ethical demands in the face of the abstract other: Emmanuel Levinas' pragmatic ethics*. *Philosophy and Social Criticism* 2008, 34 (3): 315-35.

CLIFTON-SODERSTROM, Michelle. *Levinas and the patient as other: the ethical foundation of medicine*. *Journal of Medicine and Philosophy* 2003, 28 (4): 447-60.

FABRI, M. *Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas*. PortoAlegre: EDIPUCRS, 1997.

HUTCHENS, B C. *Levinas: a guide for the perplexed*. New York/London: Continuum, 2006.

LANDA, Fabio. E. Levinas e N. Abraham: um encadeamento a partir da Shoah. O estatuto ético do terceiro na constituição do simbólico em psicanálise. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). *História, memória e literatura: o testemunho na era das catástrofes*. Campinas: Unicamp, 2003, pp. 111-22.

LLEWELYN, John. *Emmanuel Levinas: the genealogy of ethics*. London: Routledge, 1995.

MELO, Nélio Vieira de. *A ética da alteridade em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

NUYEN, A.T. *Levinas and the euthanasia debate*. *Journal of Religious Ethics* 2000, 28 (1): 119-35.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. Notas para compreender Levinas. In: SOUZA, Ricardo Timm de; FARIAS, André Brayner de; FABRI, Marcelo (Organizadores): Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *Levinas: a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

PEPERZAK, Adriaan. *Levinas on technology and nature*. *Man and World* 1992, 25: 469-82.

RICOEUR, Paul. *Outramente: leitura do livro Autrement qu'etre ou au delà de l'essence de Emmanuel Lévinas*. Trad. Pergentino S. Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1999.

SANTOS, Modesto. *Technological possibilities and the dignity of human life*. *Persona y Derecho* 1987, 17: 225-33

SOUZA, Ricardo Timm de. *Em torno à diferença: aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Júris, 2008.

\_\_\_\_\_. *Razões Plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida e Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

\_\_\_\_\_. Fenomenologia e metafenomenologia: substituição e sentido –sobre o tema da “substituição” no pensamento ético de Levinas. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar F. de (orgs.). *Fenomenologia hoje: existência,*

ser e sentido no alvorecer do século XXI. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, pp. 379-414.

\_\_\_\_\_. *Metamorfose e Extinção: sobre Kafka e a patologia do tempo*. Caxias do Sul: EDUCS, 2000.

\_\_\_\_\_. *Sentido e Alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

\_\_\_\_\_. *Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

\_\_\_\_\_. *Totalidade e desagregação: Sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EST/ Petrópolis: Vozes, 1984.

### **3. De apoio**

ADORNO & HORKHEIMER. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

ARONSON, Ronald. *Camus e Sartre: o polêmico fim de uma amizade no pós-guerra*. Trad. Caio Liudvik. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 2004.

CALVINO, Italo. *The uses of literature*. Trad. Patrick Creagh. Orlando, Florida. Harcourt Brace & Company, 1986.

CANGUILHEM, Georges. *Escritos sobre medicina*. Trad. Vera Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

COLASANTI, Marina. A nova dimensão do escritor Jeffrey Courtain. In: MORICONI, Ítalo. *Os cem melhores contos brasileiros do século*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, pp. 567-70.

DALCASTAGNÈ, Regina (org.). *Ver e imaginar o outro: alteridade, desigualdade, violência na literatura brasileira contemporânea*. Vinhedo, SP: Editora Horizonte, 2008.

DUSSEL, Enrique D. *Filosofia da libertação*. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Edições Loyola.

FARAGO, France. *A justiça*. Trad. Maria Jose Pontieri. Barueri, SP: Manole, 2004.

FITZPATRICK, Michael. *The tyranny of health: doctors and the regulation of the lifestyle*. Routledge Press, 2001.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: EDIÇÕES LOYOLA, 1996.

\_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Org. e trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GADAMER, Hans-Georg. *O caráter oculto da saúde*. Trad. Antônio Luz Costa. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

GIGLIO, Auro Del. *Medicina, judaísmo e humanismo*. São Paulo: EDITORA SÊFER, 2004.

GOLDIM, J. R. *O caso Tuskegee: quando a ciência se torna eticamente inadequada*, 1999. <http://www.ufrgs.br/bioetica/tueke2.htm> (último acesso em 20/10/2008)

HENNIGFELD, Jochem; JANSOHN, Heinz (org.). *Filósofos da atualidade*. Trad. Ilson Kayser. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2006.

ISMAEL, J. C. . *O médico e o paciente: breve história de uma relação delicada*. São Paulo: MG Editores, 2005.

JASPERS, Karl. *La práctica médica en la era tecnológica*. Trad. Maria Antonieta Gregor. Barcelona: Gedisa, 2003.

JONES, James H. *Bad Blood: The Tuskegee Syphilis Experiment*. New York: The Free Press, 1993.

MARTINS, Paulo Henrique. *Contra a desumanização da medicina: crítica sociológica das práticas médicas modernas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

MATE, Reyes. *Memórias de Auschwitz: atualidade e política*. Trad. Antônio Sidekum. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2005.

MAYOR, Frederico; FORTI, Augusto. *Ciência e Poder*. Trad. Roberto Leal Ferreira. Campinas, SP: Papyrus; Brasília: UNESCO, 1998.

MORIN, Edgar. *Cultura e Barbárie Européias*. Trad. Ana Paula de Viveiros. Lisboa: Instituto Piaget, 2005.

NESTROWSKY, Arthur; SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). *Catástrofe e representação*. São Paulo: Escuta, 2000.

ORTEGA Y GASSET, José. *Meditação sobre a técnica*. Trad. José Francisco P. de Almeida Oliveira. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1991.

RESENDE, Otto Lara. O elo partido. In: MORICONI, Ítalo. *Os cem melhores contos brasileiros do século*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, pp. 315-24.

ROSENZWEIG, Franz. *El nuevo pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. *Situações I: crítica literária*. Trad. Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

SCANTIMBURGO, João de. *A extensão humana: introdução a filosofia da técnica*. São Paulo: LTr, 2000.

SHERIFF, D S. *Literature and medical ethics*. Journal of the Royal Society of Medicine 1988, 81: 688-90.

SONTAG, Susan. *Doença como metáfora – AIDS e suas metáforas*. Trad. Rubens Figueiredo/Paulo Henriques Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

VAITSMAN, Jeni; GIRARDI, Sábado (org.). *A ciência e seus impasses: debates e tendências em filosofia, ciências sociais e saúde*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1999.