

ABORTO PÓS-PARTO E O CUIDADO DO OUTRO EM E. LÉVINAS: IMPASSES ÉTICOS?

[POSTPARTUM ABORTION AND THE CARE OF THE OTHER IN E. LÉVINAS: ETHICAL IMPASSES?]

Cássio Eduardo Miranda *
Universidade Federal do Piauí, Brasil

RESUMO: Este ensaio discute o aborto pós-parto sob a ótica dos conceitos de alteridade e responsabilidade de E. Lévinas. Apresenta a noção de aborto pós-parto para, em seguida, verificar se os impasses éticos apresentados pelo tema podem ser respondidos à luz de Lévinas.

PALAVRAS-CHAVE: aborto; alteridade; responsabilidade; ética

ABSTRACT: This essay discusses postpartum abortion from the perspective of E. Lévinas' concepts of alterity and responsibility. It presents a notion of postpartum abortion to then verify if the ethical impasses presented by the theme can be answered in the light of Lévinas.

KEYWORDS: abortion; otherness; responsibility; ethic

INTRODUÇÃO

O aborto constitui-se como um tema sensível no Brasil. Configura-se como um fenômeno social complexo, pensado a partir de variadas dimensões e referências, tais como as noções de saúde pública, gênero, direitos sexuais e reprodutivos, da estrutura legal, dentre outros. Em levantamento realizado com mulheres de 18 a 39 anos de idade no ano de 2010, a Pesquisa Nacional de Aborto (PNA) constatou que, ao final da vida reprodutiva, mais de uma em cada cinco mulheres já fez aborto, ocorrendo os abortos em geral nas idades que compõem o centro do período reprodutivo das mulheres, isto é, entre 18 e 29 anos. A pesquisa apontou que não há diferenciação relevante do ponto de vista estatístico na prática de abortamento em função de crença religiosa, mas o aborto se mostrou mais comum entre mulheres de menor escolaridade. Esses resultados permitem concluir que o aborto é um assunto muito importante a ser tratado no campo da saúde pública e que ainda mantém dificuldades e tensões enormes do ponto de vista da moralidade cotidiana.

Como se sabe, a conceituação mais genérica do aborto é aquela da interrupção da gravidez, com a remoção ou expulsão prematura de um embrião ou feto do útero,

* *Psicanalista e professor Adjunto da Universidade Federal do Piauí-UFPI. Pós-doutorado em Educação e em Letras/Estudos Linguísticos. Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Saúde e Comunidade da UFPI e do Programa de Pós-graduação em Saúde da Família da UFPI/RENASF. Mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Ética e Epistemologia/UFPI. E-mail: cassioedu@ufpi.edu.br*

resultando na sua morte ou sendo por esta causada; pode ser espontâneo ou artificial, provocando-se o fim da gestação e da vida do feto, mediante a utilização de técnicas médicas, medicamentosas, cirúrgicas ou caseiras, dentre outras. No Brasil, em linhas gerais, o aborto é classificado como crime e também, de modo geral, como um ato moralmente condenável, sobretudo nas camadas mais religiosas da população.

No debate sobre o tema, é recorrente a pergunta sobre em que momento se começa a vida e a resposta, assim como na maior parte dos temas sensíveis de uma sociedade, recebe influência de fatores e princípios religiosos, morais, jurídicos e científicos. A vida é um direito universal e é vista como o primeiro dos direitos do homem. Isso implica que, de algum modo, cabe à sociedade defender e proteger o direito de nascer. Entretanto, a questão que se impõe é: a vida deve ser defendida a todo custo?

Diversos países do mundo possuem legislação favorável ao aborto. Entretanto, chama-nos a atenção o protocolo aprovado na Holanda acerca do aborto pós-parto tendo em vista que levanta diversos questionamentos de cunho ético não tão fáceis de serem superados. A justificativa inicial do protocolo aprovado na Holanda sustenta que algumas crianças nascem ocasionalmente com distúrbios severos e a interrupção da vida é considerada a melhor opção. Nesses casos, a lei permite que os médicos interrompam a vida de recém-nascidos e realizem abortos tardios apenas se cumprirem alguns cuidados, tais como: a) À luz da opinião médica predominante, o sofrimento da criança deve ser insuportável e sem perspectiva de melhora. Isso significa que a decisão de descontinuar o tratamento é justificada. Não deve haver dúvidas quanto ao diagnóstico e prognóstico; b) Tanto o médico como os pais devem estar convencidos de que não há solução alternativa razoável dada a situação da criança; c) Os pais devem ter dado o seu consentimento para a cessação da vida; d) Os pais devem ter sido plenamente informados do diagnóstico e prognóstico; e) Pelo menos um outro médico independente deve ter examinado a criança e dado uma opinião por escrito sobre o cumprimento dos critérios de cuidados devidos¹ (NETHERLANDS, 2005)

Alguns autores (GIUBILINI, MINERVA, 2012) justificam moralmente o aborto pós-parto tendo em vista que o aborto é amplamente aceito mesmo por razões que não tem nada a ver com a saúde do feto. Para eles, fetos e recém-nascidos não têm o mesmo estatuto moral que ao que chamam de “pessoas reais”, da mesma forma que o fato de ambos serem pessoas em potencial é moralmente irrelevante. Outros (BENAGIANO, BROSENS, 2013) sustentam que o aborto pós-parto é um infanticídio e se isso fosse considerado moralmente permissível, especificamente essa prática seria aplicada. Para esses autores, o argumento pró-aborto neonato deve ser rejeitado em dois níveis: conceitual, por meio de uma crítica ao uso exclusivo de uma noção específica de personalidade, e pragmático, por meio da recusa de formas de infanticídio discriminatórias de gênero, pois, segundo eles, isso recai de modo mais específico sobre as recém-nascidas. Segundo esses autores, o termo “aborto após o nascimento” não tem qualquer sentido, nem do ponto de vista biológico nem conceitual.

Em decorrência dessas questões, este ensaio pretende discutir o aborto pós-parto sob a ótica dos princípios éticos levinasianos. A problemática aqui levantada centra-se na noção de “outro” proposta por E. Lévinas interrogando-se se os agentes morais ferem o princípio da autonomia da mulher ou se, por outro lado, a prática do aborto pós-parto fere a alteridade absoluta do outro encontrada no recém-nascido.

LÉVINAS E A FILOSOFIA PRIMEIRA

Uma pesquisa simples do termo *Ética* no buscador Google apresenta o total de mais de 86 milhões de entradas e os predicativos associados ao termo são os mais diversos. Esse conjunto de entradas talvez seja um indicativo do recrudescimento da ética na contemporaneidade, ao mesmo tempo em que pode ser visto como um conjunto de sinais que revelam um dado sintoma social, ou seja, uma mutação nas formas de laço social contemporâneo em que a dimensão ética se torna cada vez mais urgente. De acordo com Alain Badiou (1995), a ética está na moda e ocupa um lugar privilegiado na atualidade.

A partir das premissas aristotélicas, a ética é compreendida como a ciência das condutas, podendo ser obtida por ações repetidas, disposições adquiridas ou de hábitos que constituem as virtudes e os vícios. A conduta ética, para Aristóteles, tem como finalidade garantir ou possibilitar a felicidade. Em *Ética a Nicômaco*, Aristóteles defende que “[...] toda arte e toda indagação, assim como toda ação e todo propósito, visam a algum bem...” (ARISTÓTELES, 2014, p. 243). Em sua perspectiva, o fim das ações do homem é o Sumo Bem ou Supremo Bem, o que é algo essencial para o desenvolvimento da vida plena e conquista da felicidade. Dito de outra forma, este é um princípio que norteia a ação do homem e o sumo bem é a felicidade.

Parece-nos que a ética aristotélica permanece como um importante modelo teórico presente na vida atual, orientando modelos normativos, deontológicos, jurídicos e bioéticos. Conforme destaca Denis Silveira (2007), após o eclipsamento da doutrina ético-política de Aristóteles por quase três séculos, seu pensamento voltou a ser referência contemporânea tanto para a filosofia alemã como para a filosofia anglo-americana. Segundo esse autor, a revalorização da filosofia prática aristotélica se deu a partir da Segunda Guerra Mundial sobretudo a partir de releituras de conceitos-chave de sua ética. Assim, noções como práxis, phrónêsis, aretê, pluralidade de bens, teleologia, dentre outros, foram retomados para estabelecer certas divergências e contraposições em relação às formas de se pensar as dimensões científicas e éticas com quadros deontológicos.

Em linhas gerais, a ética aristotélica é pautada na experiência, no *a posteriori*, enquanto que a ética Kantiana é fundamentada em princípios estritamente racionais, ou seja, princípios “*a priori*”, conforme sustenta Santiago (2014). Na visão de Santiago, tal apontamento é importante tendo em vista que, no campo vasto que é a Ética, a filosofia moral desses dois filósofos desempenhou um enorme alcance no pensamento ocidental. Ainda segundo Santiago (2014), Kant se configura como o mais importante teórico da ética racionalista, sendo que seu pensamento, de caráter abstrato, culmina na ética do dever e na universalidade da Razão. De acordo com esse autor, a finalidade principal da Filosofia para I. Kant é questionar, interrogar e argumentar acerca “[...] das possibilidades e limites da Razão no campo das três interrogações fundamentais que são respondidas pela ciência, pela ÉTICA e pela Religião: o que posso saber? O que deve fazer? O que me é permitido esperar?”(SANTIAGO, 2014, p.3).

Nesse aspecto, a noção de Imperativo Categórico é muito importante tendo em vista sua expressão de que o agir humano deve ser de tal modo que sua ação se torne modelo de moralidade, podendo ser universalizada, ou seja, não tendo validade apenas para o indivíduo, mas para todos os homens e em todas as situações. O imperativo

categorico, desse modo, expressa que a máxima de uma ação deve se tornar uma lei universal. Para isso o filósofo constrói duas máximas: a primeira diz que, para agir moralmente, deve-se agir de tal forma que a ação de um indivíduo possa ser transformada em lei universal de comportamento; a segunda máxima conclama o homem a agir de modo a considerar o outro como tendo uma finalidade em si mesmo. Com isso, Kant transpõe para a razão prática humana o livre-arbítrio governado pela boa vontade, ou seja, apresenta a possibilidade de viver segundo princípios morais. Assim, é oportuno destacar a atualidade e presença do pensamento kantiano no Ocidente.

É nesse sentido que inserimos nesse debate a proposição de um eticista continental que, segundo Schroeder (2013), tem se constituído como o dos mais criativos e proporcionado importantes tensionamentos do ponto de vista do pensamento. Segundo Schroeder (2013) trata-se de um projeto que tem apostado nas condições que de algum modo permitem o florescimento pessoal e uma postura ética genuína entre os indivíduos. Para ele, isso se dá em função da ética continental ir numa outra direção: “Muito menos ênfase é dada ao dever e à obrigação na ética Continental² e muito mais atenção é dada às condições culturais, psicológicas, interpessoais e emocionais de uma transformação pessoal que torna a realização ética séria possível”³(SCHROEDER, 2013, p. 375).

Na concepção do autor, Lévinas oferece um novo tipo de teoria ética, que a enraíza em uma relação fundamental com outras pessoas. Para Lévinas esta relação estabelece a orientação ética fundamental, mas a outra pessoa permanece transcendente, estranha e inassimilável. Na perspectiva apresentada por Schroeder, E. Lévinas desenvolveu uma filosofia baseada na ideia de alteridade; trata-se de, ao se perceber o outro como Alteridade ele se torna *absolutamente Outro*, incompreensível, transcendente e incontornável, fonte das grandes experiências da vida e base genuína da ética, o que poderia ser visto, conforme sugere o próprio Lévinas, a noção primordial de um novo humanismo; refere-se à um humanismo do outro homem, caracterizado por valores éticos de solidariedade e responsabilidade que perpassam toda a relação intersubjetiva, interpessoal e inter-humana. Abordar sobre alteridade implica antes de todo e qualquer discurso, subsumir a ética no próprio pensar e agir. A relação com o outro se efetiva na forma de bondade, tendo sua concretude na ilimitada ação humana pautada nos princípios mais nobres e eloquentes que dignificam o Outro. Por esse caminho, a proposição ética de Lévinas explora as implicações deste outro misterioso, que desafia a primazia que a ontologia e a epistemologia têm na filosofia. Lévinas insiste que a ética é a filosofia primeira pois revela a impossibilidade de posse, pura presença e assimilação.

Ainda de acordo com Schroeder (2013, p.391) “A tarefa torna-se então esclarecer esta relação fundamental com os outros. Nenhuma síntese com o outro é possível; portanto, nenhuma totalidade (uma todo que integra suas partes) pode unir o eu e o outro”. Em razão disso, esse outro transcendente provoca desarranjo, despedaça a autoposse e o em-si-mesmamento. Essa presença do outro convoca o sujeito a um forte senso de dever, interrogando-o, interpelando. A ética, conforme fora dito, constitui-se a “filosofia primeira” por convocar o sujeito a responder a este desafio, que é o primeiro ato ético. Em síntese, a argumentação de Lévinas centra-se na ideia de que a ética constitui-se numa experiência, ou seja, a ética consiste em “experimentar-se” por meio da transcendência da ideia de infinito que é o outro. Dito de outra maneira, refere-se à

experiência da assimetria significada na epifania da face do outro, conforme pode ser constatado na proposição do filósofo acerca da relação com o outro, marcada pela transcendência. Em sua visão, a generalidade da palavra instaura um mundo comum, sendo o acontecimento ético situado na base da generalização e da intenção profunda da linguagem. Nesses termos, “(...) A linguagem não exterioriza uma representação preexistente em mim: põe em comum um mundo até agora meu. (...) A visão do rosto não se separa deste oferecimento que é a linguagem. Ver o rosto é falar do mundo. A transcendência não é uma ótica, mas o primeiro gesto ético” (LÉVINAS, 2000, p.189).

Ora, essa relação com o outro explicitada por Lévinas recebe muitos nomes em sua obra. Conforme sustenta Schroeder (2013, p. 393), o filósofo francês “se esforça para criar metáforas apropriadas para esclarecer essa relação ética com o outro e explicitar sua importância, muitas vezes usando metáforas diferentes em livros diferentes”. Essas metáforas são trabalhadas e retrabalhadas em diversas obras e aparecem sob diversos nomes, tais como: “a dor física”, “a morte”, “a paternidade” e “o desejo homossexual”, todas elas utilizadas para esclarecer e problematizar o peso que o outro tem perante o sujeito. Desse modo, a ética desenvolve as implicações da relação fundamental do sujeito com o infinito. Assumir essa responsabilidade que, no dizer de Schroeder, é excessiva, é saltar além da vida e da morte, transcender uma vida que busca apenas se sustentar. Assim, em Lévinas, não há valores fundadores e nem princípios básicos; a relação central com o outro é a base e a fonte de todas as obrigações éticas.

Sucedâneo a esse pensamento, a noção de Responsabilidade aparece como elemento central na problematização de Emanuel Lévinas e se configura como importante operador na problemática que estamos levantando, que são os impasses ou dilemas éticos do aborto pós-parto. Para Lévinas (2000) o rosto do outro é uma oferta para o sujeito. A relação ética com o outro coloca o sujeito em questão, conforme dito acima, e exige desse sujeito uma resposta, uma responsabilidade incondicional. É a responsabilidade incondicional - não a liberdade - que confere dignidade a cada ser humano, pois é ela, segundo Lévinas, que responde aos direitos do outro homem. Desse modo, “A responsabilidade é o que exclusivamente me incumbe e o que, humanamente, não posso recusar. Este encargo é a suprema dignidade do único. Eu, não intercambiável, sou eu na medida em que sou responsável” (LÉVINAS, 1980, p.93). Trata-se de uma convocação feita a cada um e que somente cada um pode responder a esse outro que nos convoca.

ABORTO PÓS-PARTO E LÉVINAS: UM DILEMA ÉTICO?

Conforme apontado anteriormente, Alberto Giubilini e Francesca Minerva, filósofos vinculados a Universidade de Milão e Universidade de Melbourne, respectivamente, publicaram um artigo no *Journal Medical Ethics* intitulado *After-birth abortion: why should the baby live?* De acordo com os filósofos, as discussões em torno do aborto baseiam-se normalmente nas anormalidades graves do feto e riscos para a saúde física e/ou psicológica da mulher, colocando essas situações como razões válidas para a prática. Segundo eles, no entanto, “ter um filho pode ser um fardo insuportável para a saúde psicológica da mulher ou até mesmo para seus filhos já existentes, independentemente da condição do feto” (GIUBILINI, MINERVA, 2012, p. 261).

Ademais, asseveram os autores, isso também pode acontecer no caso de uma mulher que perde seu parceiro após encontra-se grávida; tal situação pode levá-la a um sentimento de incapacidade de cuidar de si, dos filhos já existentes, caso os tenha, e também da criança que virá ao mundo. Para esses autores, tais condições, além de diversas outras enfrentadas pelas mulheres e seus/suas companheiros/as, tais como a descoberta de uma doença incurável no recém-nascido que vai impossibilitar uma vida digna à essa criança e sua família, condições severas de empobrecimento em função inclusive do nascimento de um filho.

Seus opositores os acusam de defender o infanticídio (BENAGIANO, 2012; PORTER, 2013; MCMAHAN, 2013); eles, por sua vez, destacam que os recém-nascidos são equiparados aos fetos e, portanto, não têm suas dignidades reconhecidas. Ali, segundo Giubilini e Minerva, não há necessariamente uma pessoa, mas uma pessoa em potencial. Em sua construção argumentativa, o artigo sustenta que o ato de praticar o aborto pós-parto pode ser considerado como eticamente permissível em todas as circunstâncias em que o aborto é aceito. É evidente que falar de aborto é falar de decisão, escolha e ato e isso nos coloca imediatamente no terreno não muito seguro da ética, fazendo com que reflitamos sobre os caminhos a seguir ou, ainda, sobre os parâmetros para o melhor agir.

Por fim, a proposta defendida por Giubilini e Minerva toma como referência o já citado protocolo holandês que permite a eutanásia em bebês com sofrimento insuportável. Com base nesse protocolo, os filósofos advogam a ideia de que os procedimentos de eutanásia pudessem ser também empregados em episódios nos quais não há qualquer possibilidade de o próprio paciente exteriorizar a sua vontade (NETHERLANDS, 2005) Os resistentes à ideia de aborto pós-parto defendem que a eutanásia só tem base para discussão quando associada à compaixão e não pelo simples estorvo que a criança se constituirá para seus pais.

Como se pode ver, a temática é controversa, sensível e implica discussões bastante pertinentes tanto do ponto de vista daqueles que a defendem quanto daqueles que são severamente contrários a ela. É em razão disso que a filosofia, associada a outras disciplinas, é convocada a refletir sobre os limites de nossa ação. Desse modo, tentaremos, ainda que brevemente, discutir a temática em tela a partir da proposição ética de E. Lévinas, concordando com C. Soler de que a ética se constituiria como “reflexão do homem sobre suas próprias vias, na medida em que estas se apresentam a ele seja como prescritas seja como proscritas”(SOLER, 1986, p.66).

Se o outro transcendente convoca o sujeito a uma resposta e, portanto, a uma responsabilidade, como pensar o aborto pós-parto a partir dessa lógica. Como brevemente foi pronunciado acima, o princípio da responsabilidade é o da responsabilidade para com o outro, em que este outro convoca alguém a assumir por ele uma responsabilidade incondicional que só pode ocorrer em uma relação assimétrica, e não recíproca. É possível, então, por esse viés, aplicar no âmbito das políticas públicas voltadas para o aborto pós-parto o princípio da responsabilidade? Segundo alguns autores (SOUZA, JÚNIOR, FACURY, 2020), no lugar da ética responsabilidade em políticas desse tipo, é preciso pensar no princípio da proteção. Em seu lugar propõe o princípio da proteção. Tal princípio centra-se principalmente em pacientes tidos como “vulnerados”, melhor dizendo, incapazes de se proteger. Nesse caso, a ênfase recai principalmente sobre situações sanitárias e indivíduos cuja saúde e bem-estar são

prejudicadas por situações de escassez, por exemplo, ou ainda por situações em que são, de fato, incapazes de se proteger.

Ao que nos parece, os argumentos dos que são contrários ao aborto baseados na ética da alteridade impõe uma responsabilidade justamente para com pessoas que não existem; nesse sentido, a responsabilidade em Lévinas é convocada justamente para sustentar a ideia de que não exige reciprocidade entre o “eu” e o “outro”, o que torna a relação assimétrica, ou seja, com uma responsabilidade maior para o “eu”. Desse modo, à grávida caberia o dever moral de não abortar considerando-se que ali, no seu ventre, ela carrega um outro radicalmente diferente de si que a convoca a responder a esse chamamento que é quase divino. Como escreve Lévinas (2000, p. 91):

A relação intersubjetiva é uma relação não-simétrica. Neste sentido, sou responsável por outrem sem esperar reciprocidade, ainda que isso me viesse a custar a vida. A reciprocidade é assunto dele. (...) sou responsável de uma responsabilidade total, que responde por todos os outros e por tudo o que é dos outros, mesmo pela sua responsabilidade. O eu tem sempre uma responsabilidade a mais do que todos os outros.

Não se encontra em Lévinas uma proposição direta acerca do aborto, mas sobre a morte. Por sua vez, conforme tem-se tentado argumentar neste ensaio, a ética da responsabilidade direciona-se à compreensão de que somos responsáveis uns pelos outros, que a relação com o próximo, com o seu bem estar é de nossa inteira responsabilidade, em outras palavras, nossa responsabilidade com a vivência do outro é total, indeclinável e intransferível. Desse modo, pensar no aborto, seja ele pré ou pós parto é uma espécie de negligência no cuidado ao outro. No entanto, aqui fica a pergunta: abreviar a vida de uma criança impedida de viver dignamente e com sofrimento acentuado não seria também uma forma de cuidado?

Os que argumentam sobre a incompatibilidade ética do aborto, seja ele pré ou pós-parto, lançam mão da teoria levinasiana para defender a sacralidade da vida e, como decorrência disso, o aborto nunca é eticamente defensável. Agir dessa forma é agir baseado numa moralidade falha, tendo em vista que o cuidado do outro é colocado de lado e tão somente uma perspectiva egoísta é levada em consideração. Sendo assim, faz-se necessário interrogar se existe uma individualidade biológica no feto, no sentido de ele ser uma entidade biológica diferente de sua mãe, e se existe um ser ou sujeito no neonato; se há, essa individualidade ou esse ser/sujeito merece respeito do ponto de vista ético-moral?

Por outro lado, alguns defensores do aborto preconizam que a mulher é livre para a tomada de decisões sobre a própria vida, incluindo sua sexualidade, reprodução e criação de filhos. Para esses defensores, a ética de Lévinas permite o exercício da “compaixão laica”, que pode ser vista a partir de “[...] suas relações com a ética do cuidado e com a bioética da proteção” (SIQUEIRA-BATISTA, SCHRAMM, 2009), com vistas à permitir “[...] uma fecunda articulação entre os princípios e argumentos morais acerca do fim da vida, a qual contemple os princípios de sacralidade da vida, qualidade de vida, autonomia, e supere o argumento da ladeira escorregadia” (REGO, S., PALÁCIOS, M., SIQUEIRA-BATISTA, R., 2009, p.116). Para tais defensores, ao se referirem especificamente à eutanásia por sujeitos que decidem por ela, argumentam que:

A vida de um ser humano submetido a excruciante padecimento não deixa de ser sagrada, um valor maior a ser respeitado – colocando-se de lado os dogmatismos cegos e os fundamentalismos – pela decisão autônoma, por parte daquele que

sofre, de pôr um fim ao seu curso. Nesse caso, a própria admissão, em meio a um padecimento incurável – e intratável – de que já não vale a pena prosseguir demonstra, em certo sentido, que o doente atribui alto valor à sua própria vida, não desejando profaná-la ao permitir que ela se esvaia em dias e noites de martírios sem fim. Morrer, nesse caso, pode significar também uma clara demonstração de apreço pela própria existência, situando-a em uma dimensão sagrada. E se esse mesmo homem é amparado e – por que não? – protegido, no sentido de tornar fato sua inquebrantável disposição para o ocaso, não se corre o risco de estender, escorregar, indevidamente para situações obscuras e danosas em relação à prática da eutanásia, pois a palavra daquele que sofre, o titular da vida, será sempre a última fronteira (REGO, S., PALÁCIOS, M., SIQUEIRA-BATISTA, R., 2009, p.116).

Nesse caso proposto, como pensar o aborto pós-parto sob a ótica da responsabilidade, do cuidado e da proteção? Nesse sentido, gostaria de convocar para o debate um autor que problematiza variados enfoques de uma ética que ele considera como generalista e abstrata. Para Alain Badiou, a tão proliferada “Ética dos direitos humanos” apresenta-se como uma negação do pensamento na medida em que se funda em categorias abstratamente universais ao apostar na construção imaginária de um Homem geral, por um lado, e um Mal universal, absoluto e primordial, por outro. Nesse sentido, Badiou (1995) destaca que o caráter universal de uma ética vinculada à categorias abstratas como Homem, Direito, Outro, Bem, Mal, dentre outros, coloca em jogo “[...] apenas a boa consciência conservadora” (BADIOU, 1995, p. 17) amortecendo a crítica dos processos singulares. A aposta nesses processos é, a nosso ver, fundamentalmente a proposição de uma nova ética, ou seja, é a concepção de uma ética baseada em um “processo real de fidelidade a um acontecimento”, uma ética das verdades (BADIOU, 1995, p. 54). Nesses termos, a nosso ver a teoria ética de Lévinas pode ser confrontada com a proposição de Badiou, embora não seja o propósito deste trabalho. No entanto, ela nos ajuda a entender que talvez a problemática do aborto pós-parto talvez possa ser moralmente defensável em alguns casos particulares mesmo assim considerando-se certos princípios orientadores levinasianos. Para Badiou, pensar em situações particulares, até mesmo singulares, é fundamental para o pensamento ético. Para ele, “Toda humanidade se enraíza na identificação em pensamento de situações singulares. Não há ética em geral. Não há – eventualmente – senão ética de processos pelos quais se tratam os possíveis de uma situação” (BADIOU, 1995, p. 30). De certo modo, trata-se de uma ética das contingências.

É nesse ponto que, para nós, o filósofo se aproxima conceitualmente do psicanalista Jacques Lacan. Ao apostar na “ética das verdades”, Badiou estabelece a distinção entre Homem e Sujeito, sendo que Homem é o ser biológico, portador de uma substância que o marca por ser a designação geral da espécie, enquanto que Sujeito é o resultado de um processo da verdade resultante da fidelidade a um acontecimento. Para Lacan (1964), o sujeito é da ordem de um efeito e não de uma substância; efeito de um encontro com a linguagem.

Conforme tem-se evidenciado no pensamento de Alain Badiou e também pode ser extraído do edifício teórico de Jacques Lacan, parece-nos que a ética fundada nos princípios de valores universais encontra-se em um impasse entre se sustentar em valores universais que de algum modo ainda são valores que marcam a ética continental, e entre as modificações ocorridas nas formas de estabelecimento do laço social com seus efeitos na polis contemporânea.

Nesse sentido, a nosso ver, o protocolo holandês é um avanço de ponto de vista de uma proposição que leva em consideração os significados simbólicos das ações humanas. Com base nisso, indagamos: as elaborações de Lévinas nos permitem conceber uma solução concreta para problemas éticos de nossa época, sobretudo no que tange ao tema proposto por nós? A importância desse questionamento, a nosso ver, reside no fato de se constatar um considerável aumento dos comitês de ética, sobretudo aqueles vinculados à pesquisa com seres humanos. Este fenômeno é um indicativo da liquefação dos valores universais que levam em consideração o ser humano; na proliferação de condutas que colocam em risco a vida de uma dada comunidade, faz-se necessário criar comitês de ética capazes de supostamente disciplinar as condutas que não são mais baseadas nos valores universais mencionados. Se por um lado o Outro, incompleto e inconsistente, se apresenta sob a forma do relativismo pós-moderno, por outro lado nos deparamos com a pluralização das identificações e identidades em uma polis que discute, problematiza e delibera por meio de seus comitês de ética.

Nesses termos, cabe-nos interrogar, ainda que rapidamente e com bastante humildade, sobre a atualidade de uma proposição ética que, de alguma forma, tem ajudado a moldar parte da subjetividade ocidental, principalmente se considerarmos que a Ética de Lévinas tem uma influência significativa na elaboração de princípios bioéticos (GARCIA, 2007).

Por fim, Alain Badiou (1995) estabelece uma importante crítica daquilo que ele nomeia como ideologia “ética”; para ele, essa “ideologia ética” encontra suas variantes circulando no laço social contemporâneo sob as formas de preceito dos direitos humanos, espectro vitimário do Homem, bioética, intervenção humanitária, “democratismo” informe sustentado sobretudo por políticas neoliberais, ética das diferenças, dentre algumas outras manifestações dessa ideologia assim chamada. Segundo ele, trata-se de uma importante tendência intelectual de nossa época que, de fato, é uma das variações da antiga prédica moralizante e religiosa e corre o risco de virar cada vez mais uma nova pastoral contemporânea, com sua marca acentuada de conservadorismo. É nesses termos que Alain Badiou problematiza que “Se não há ética ‘em geral’, é porque falta o sujeito abstrato, aquele que deveria possuí-la. Não há senão um animal particular, convocado pelas circunstâncias a *se tornar* sujeito. Ou melhor, a entrar na composição de um sujeito” (BADIOU, 1995, p. 53). Para ele, O domínio da lei não pode circunscrever o espaço normativo em razão de que “a ação ética é justamente aquela que não pode ser delegada nem representada. Na ética, o sujeito se apresenta ele mesmo, decide ele mesmo, declara o que ele quer em seu próprio nome” (BADIOU, 1999, p. 42).

Sendo assim, quais seriam as implicações desse pensamento do ao ser colocado na presença de E. Lévinas? Conforme já apontado anteriormente, a ética se refere em grego “à busca de uma boa maneira de ser, ou sabedoria da ação” (BADIOU, 1995, p.15). Mas a questão é: por quais meios deve-se buscar essa boa maneira de ser? Através de leis universais que desconsiderem as singularidades dos sujeitos? Para o homem moderno, ética se refere a um “princípio de julgamento das práticas de um Sujeito, seja ele individual ou coletivo” (BADIOU, 1995, p.16). Badiou argumenta que as bases desta tentativa de restauração da ética encontram-se naquilo que “é essencialmente conservado de Kant (ou de uma imagem de Kant, ou, melhor ainda, dos teóricos do ‘direito natural’)” que se evidencia a partir da crença na existência de “exigências

imperativas, formalmente representáveis, que não devem ser subordinadas a considerações empíricas ou a exames de situação”. (BADIOU, 1995, p. 19). De acordo com esse teórico francês, a disseminação do egoísmo e da violência *reais* são diretamente proporcionais à promulgação de *universalidade teórica* de princípios válidos.

Dito de forma diferente, mas com uma proposição bastante semelhante, Slavoj Žižek (2006) e Giorgio Agamben (2006) tentam estabelecer a “politização da ética” cujas visadas ultrapassam a visão ética idealista e principiológica abstrata forçando uma aproximação do pensamento ético com a política. Da mesma forma que Badiou, Žižek tece severas críticas aos Direitos Humanos e Agamben defende que a ética só é possível na medida em que o homem necessita realizar algo que lhe é próprio. Por fim, um sujeito para Badiou é aquele que é fiel a um acontecimento. Perguntamo-nos, assim, se o outro, enquanto rosto e transcendente, pode ser esse acontecimento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A noção de alteridade é recorrente na filosofia de Lévinas, talvez até mesmo um tema central que, segundo Schroeder (2013), aparece sobretudo na noção de transcendência absoluta do outro. Em Jacques Lacan, o tema da alteridade é também uma questão importante mas, no entanto, não coincide com orientação levinasiana. Para Lévinas, a presença originária do outro é um privilégio tão importante que chega mesmo a ser uma espécie de “trauma desestabilizante original” que entraria em causa na produção do eu e da própria relação com o outro. Para Lacan, por sua vez, a relação mais originária do sujeito é com a ordem simbólica que está na origem e se constitui como condição fundamental para a assunção do Eu e da constituição do sujeito. Este elemento teórico é destacável, tendo em vista que parte de nossa argumentação em relação ao emprego de Lévinas na bioética se centrou no pensamento de Alain Badiou, um filósofo assumidamente marcado pela leitura de Jacques Lacan. Trata-se de apresentar que, aquilo que pode ser, à primeira vista, um distanciamento ou até mesmo uma oposição, talvez não o seja.

De acordo com Cavalcanti e Oliveira (2018), boa parte das teorizações de Emanuel Lévinas foi incorporada no pensamento de Alain Badiou. Para eles, ao fomentar o pensamento de Lévinas, Alain Badiou (1995, p. 35) evoca que a “ideologia do ‘direito à diferença’, o respeito a ‘outras culturas’ está singularmente distanciado das concepções verdadeiras de Lévinas” (BADIOU, 1995, p.35). Isso implica, a nosso ver, que talvez possamos dizer que para muitos autores da bioética que discutem a problemática do aborto colocam Lévinas contra o próprio Lévinas. Assim, talvez possamos sustentar que Lévinas preconiza uma ética da singularidade, assim como Lacan e Badiou o fazem.

Badiou assevera que o ponto central das dificuldades da abstração em torno do Homem e seus Direitos reside na “[...] suposição de um Sujeito humano universal, capaz de coordenar a ética com os direitos do homem e com as ações humanitárias.”(BADIOU, 1995, p. 25). Se a “ética do desejo” é uma experiência de subjetivação, conforme apontado acima, destacamos que em Badiou: “a ética não se fundamenta absolutamente na identidade do Sujeito, nem mesmo em sua identidade como vítima reconhecida. Desde o princípio, a ética é ética *do outro*, é abertura principal

para o outro, subordina a identidade à diferença” (BADIOU, 1995, p.31). A referência à Lévinas é explícita e para Badiou, é possível encontrar na teoria de Lévinas os fundamentos para o reconhecimento da insustentabilidade do discurso ético na medida em ele não se baseia em “[...] um princípio de alteridade que transcende a simples experiência finita” (BADIOU, 1995, p.32). Desse modo, a ética da responsabilidade de Lévinas nos auxilia a pensar na prática do aborto pós-parto não de forma apressada e precipitada, considerando-o simplesmente como um agir moralmente mal. Antes de tudo, a ética da responsabilidade de Lévinas nos permite acima de tudo problematizar o modo como a bioética talvez possa ser tão moralizante como certas manifestações da religião o são; ou talvez ela mesma possa ser pensada como uma forma de religião sem Deus. Por fim, trata-se de uma questão a ser pensada, considerando-se as alegações contrárias e favoráveis dessa prática que se apresentada como possibilidade no horizonte do agir humano.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. *A linguagem e a morte*. Um seminário sobre o lugar da negatividade. Trad. Henrique Burigo. Belo horizonte: Ed. UFMG, 2006.
- ARISTOTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini. 4. ed. São Paulo: Edipro, 2014.
- BADIOU, Alain. 1995. *Ética. Um Ensaio sobre a Consciência do Mal*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- BADIOU, A. Ética e política. In: GARCIA, C. (Org.). *Conferências de Alain Badiou no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999. Pp. 37 – 45.
- BENAGIANO G, LANDEWEERD L, BROSENS I. “After birth” abortion: a biomedical and conceptual nonsense. *J Matern Fetal Neonatal Med.*, Jul., 2013, p.1053-1059.
- DE OLIVEIRA, J. S., CAVALCANTI, R. C.. A ética da alteridade em Emmanuel Lévinas e na perspectiva de Alain Badiou em face de relevantes teorias dos direitos humanos e dos Direitos da Personalidade. *Revista quaestio iuris*, [S.l.], v. 11, n. 04, p. 3030-3048, dez. 2018. ISSN 1516-0351. Disponível em: <. Acesso em: 15 jul. 2022. doi:.
- GARCIA, J. R. Bioética: princípios fundamentais e alternativos. *Revista de Estudos Universitários - REU*, [S. l.], v. 33, n. 2, 2013. Disponível em: <http://periodicos.uniso.br/ojs/index.php/reu/article/view/1489>. Acesso em: 15 jul. 2022.
- GIUBILINI A, MINERVA, F. After-birth abortion: why should the baby live? *J Med Ethics*;39, 2013, p.261–263.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1988. (publicação original em 1785).
- LACAN, J. *O seminário, livro II: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. (Trabalho original publicado em 1964)
- LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Tradução: João Gama. Lisboa: Edições 70, 2000.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Tradução: José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.
- NETHERLANDS. Euthanasia and newborn infants. 2005. Disponível in: . Acesso em: 11/07/2022.
- PAUER-STUDER, Herlinde. *Constructions of Practical Reason. Interviews on Moral and Political Philosophy*. Stanford University Press 2003.
- PORTER L. Abortion, infanticide and moral context. *J Med Ethics*. 2013, May;39(5):350-2. doi: 10.1136/medethics-2012-100661. PMID: 23637451.
- REGO S., PALÁCIOS M, SIQUEIRA-BATISTA R. *Bioética para profissionais da saúde*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz; 2009. 160 p. (Coleção Temas em Saúde).
- SANTIAGO, Maurílio. A ética de Aristóteles e a ética de Kant: a propósito de um breve cotejo. *Revista eletrônica do curso de Direito do Centro Universitário Newton Paiva*. Belo Horizonte, , .
- SCHROEDER, W. Continental Ethics. In: LAFOLLETTE, H, PERSSON, I. *The Blackwell guide to ethical theory*. Malden, Wiley Blackwell, 2013. P. 375- 400.
- SILVEIRA, D. C. . Complementaridade entre uma ética das virtudes e dos princípios na teoria da justiça de Aristóteles. *Veritas (Porto Alegre)*, 52(2). , 2007.

SIQUEIRA-BATISTA, R., E SCHRAMM, F. R..A bioética da proteção e a compaixão laica: o debate moral sobre a eutanásia. *Ciência & Saúde Coletiva* [online]. 2009, v. 14, n. 4 [Acessado 15 Julho 2022] , pp. 1241-1250. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S1413-81232009000400030>>. Epub 27 Out 2009. ISSN 1678-4561. .

SOLER, Colette. Afect et savoir. *Actes de l'ECF*, v. X, 1986, p. 66-68.

SOUZA, W., RIBEIRO JÚNIOR, N., FACURY, I.C.T.. O médico e o doente: paradigma da vulnerabilidade em Emmanuel Lévinas. *Revista Bioética*, v.28, no 2, 2020, p. 212- 219.

ZIZEK, S. Arriscar o impossível: conversas com Zizek. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

NOTAS

- 1 Para conhecer detalhadamente o protocolo do governo holandês, conferir: <https://www.government.nl/topics/euthanasia/euthanasia-and-newborn-infants#:~:text=The%20law%20permits%20physicians%20to,with%20no%20prospect%20of%20improvement>.
- 2 É oportuno evidenciar que expressão “filosofia continental” adquiriu o seu significado corrente apenas a seguir à Segunda Guerra Mundial, quando o acelerado processo de mútua exclusão entre a filosofia praticada nos países de língua inglesa e no continente europeu, cuja origem se situa no início do século 20. Para Anthony Quinton, Filosofia continental é uma expressão criada originalmente pelos filósofos analíticos anglófonos, principalmente estadunidenses e britânicos, para descrever várias tradições filosóficas procedentes da Europa continental, principalmente da Alemanha e da França.
- 3 As citações de Schroeder são livre-traduições nossas. William Ralph Schroeder é um filósofo americano e professor emérito de filosofia na Universidade de Illinois em Urbana-Champaign. Ele é conhecido por sua experiência em filosofia e ética continental. Ele é autor de vários livros sobre filosofia. Faleceu em julho de 2021.