

A ÉTICA LEVINASIANA FRENTE À MERCANTILIZAÇÃO DA GESTAÇÃO POR SUBSTITUIÇÃO

*Antônio Henrique Campolina Martins
Marina Araújo Teixeira*

RESUMO: Este artigo lida com o modo que a comercialização humana se coloca contrariamente a uma ética baseada na ideia de responsabilidade ilimitada pelo Outro, teoria elaborada pelo filósofo Emmanuel Lévinas, e como esse pressuposto ético torna o objeto contratual da gestação por substituição ilícito.

Palavras-chave: Lévinas; ética da alteridade; dignidade da pessoa humana; gestação por substituição; mercantilização do homem.

ABSTRACT: This article deals with the way the human commercialization goes against an ethics based on the idea of a responsibility unlimited by the Other, theory elaborated by the philosopher Emmanuel Lévinas, and how this ethical assumption makes the contractual object of subrogation motherhood unlawful.

Keywords: Lévinas; ethics of alterity; dignity of the human person; gestational surrogacy; human commercialization.

1. INTRODUÇÃO

A gestação por substituição é uma prática que acompanhou o homem desde a Antiguidade. Um de seus primeiros registros encontra-se no Antigo Testamento¹, em um relato do Gênesis. Raquel, esposa de Jacó, ao perceber que não poderia engravidar, pediu ao marido que mantivesse relações sexuais com sua escrava para que, posteriormente, ela pudesse vivenciar a experiência da maternidade. O papel essencial da mulher era então visto como o de procriadora, pois através da concepção e da gestação poderia dar continuidade à linhagem do homem, sendo a

¹ Cf. Gênesis, 30, 1-6.

infertilidade/esterilidade sua culpa exclusiva,² nunca atribuível ao varão. Assim, desde a Antiguidade, para que a continuidade familiar fosse proporcionada, as mulheres aceitavam de bom grado que o ventre de outrem servisse ao propósito de gerar filhos seus.

Por outro lado, o conceito de família sofreu em sua história uma evolução heterogênea, abarcando configurações diferenciadas, baseadas em laços afetivos. Esta não se subsumiu meramente à esfera das relações; mas também abrangeu conquistas científicas, médicas e biotecnológicas, que permitiram a descoberta das causas da infertilidade/esterilidade tanto feminina, quanto masculina, e até mesmo de meios para que sejam contornadas através da utilização de técnicas de inseminação artificial, não realizadas com o simples intuito de continuidade da linhagem paterna, mas sim como modo de efetivação do direito fundamental ao livre planejamento familiar. Os pressupostos tradicionais de filiação, que em um primeiro momento era determinada pela existência de laços matrimoniais e, após, com a descoberta do DNA, passou a ser atribuída por meio de critérios biológicos, foram ampliados para abranger a socioafetividade. Assim, os laços filiais passaram a ser aferidos pela força de vínculos interpessoais e de solidariedade dentro do núcleo familiar, além das meras presunções legais quanto ao matrimônio e à descendência sanguínea. Nesse sentido, diz-se que a gestação por outrem:

“(...) quiebra claramente los tradicionales principios jurídicos de Derecho romano ‘*mater semper certa est*’ y ‘*pater est quem nuptiae demonstrant*’, ya que permite separar el hecho de tener hijos de la unión sexual entre el varón y la mujer, e incluso que se pueda procrear sin la participación biológico-genética de la pareja y/o sin su conocimiento.” (GONZÁLEZ, 2014, p. 902)

Este é o contexto mediante o qual não se abandonou, nos tempos modernos, a prática da maternidade por outrem, tendo em vista que algumas mulheres, seja por convicções pessoais ou

² Eduardo de Oliveira Leite destaca também a visão maniqueísta que por muito tempo revestiu os problemas da esterilidade e da infertilidade. Se, de um lado, a fecundidade era vista como um bem, de outro a incapacidade para procriar era tida como um mal a acometer o casal, fosse por uma mera fatalidade ou até mesmo por uma maldição. In: AMORIM, C. S. “*Aspectos Jurídicos da Maternidade de Substituição no Direito Brasileiro*”.

por incapacidades físicas incontornáveis, não podem gestar³, bem como o fato de ter o conceito de família se modificado, passando, em alguns ordenamentos, a incluir a possibilidade de configurações familiares com casais do mesmo sexo.

Ante a nova gama de possibilidades trazida pelos avanços tecnológicos nas ciências médicas e biológicas, surgiram problemas de ordem ética e jurídica de proporções alarmantes, que dependem, para sua solução, de um esforço hermenêutico interdisciplinar. A gestação por substituição passou a ser prática revestida de natureza contratual, envolvendo, em muitos casos, contraprestações pecuniárias para sua promoção. Um comércio globalizado de úteros de aluguel surgiu, determinando uma neoescravidão de mulheres em estado de hipossuficiência, cuja necessidade de sustento próprio e de suas famílias se sobrepõe a sua dignidade. Tal situação, apesar de ser mais evidente em países subdesenvolvidos ou em desenvolvimento cuja legislação permita a realização de contratos onerosos da espécie, como a Índia⁴, não foge à realidade brasileira, onde não são raros anúncios de mulheres que se dispõem a suportar uma gravidez em troca de quantias em dinheiro.

A doutrina jurídica que trata da maternidade por substituição cuidou de determinar todas suas características e modalidades principais. Nota-se que tem sido realizado um trabalho reforçado na área da Bioética, que se propõe a solucionar problemas como da atribuição da filiação, do registro da criança e das situações em que a mãe sub-rogada se nega a entregar o bebê após o parto. Ao tratar o tema a partir dessas questões polêmicas, os autores acabam por posicionar-se a favor ou contra essa espécie de técnica reprodutiva, através de fundamentação argumentativa que se concentra na ponderação principiológica e no estudo das legislações dos Estados. Percebe-se, porém, que o estudo ainda é insuficiente, tendo em vista não congrega outras disciplinas essenciais à resolução de problemas que afetem à sociedade, dos quais pode-se

³ Rodrigues, citando a obra *"A Família da Contemporaneidade"*, de Maria Auxiliadora Minahim, aponta três possíveis causas para o apelo à técnica da gestação por sub-rogação. Segundo essa classificação, a mulher que idealizou o projeto filial seria impossibilitada para a produção de óvulos, mesmo tendo o útero saudável; ou poderia perfeitamente produzir óvulos, mas por não possuir útero ou por ter neste lesões graves não teria condições de levar a cabo uma gravidez; ou não teria a capacidade para produzir óvulos unida à ausência ou à deformidade severa no útero.

⁴ SANDEL, Michael J. **Justiça: o que é fazer a coisa certa**. Tradução de Heloisa Matias e Maria Alice Máximo. 6ª ed. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2012.

destacar a filosofia. Assim, não foi encontrado nenhum intento de aplicar a alteridade como fundamentadora da ilicitude contratual dos acordos de aluguel de útero. E, sendo os negócios jurídicos instrumentos de natureza eminentemente relacional, é preciso estudá-los não apenas pelo âmbito ontológico dos eus contratantes, mas também e, principalmente, pelo âmbito da alteridade expressa pela figura do outro com o qual se negocia. Portanto, nada mais propício que realizar a leitura dos contratos de gestação por substituição a partir do pensamento filosófico de Emmanuel Lévinas, quem construiu uma ética da alteridade por meio de conceitos como o rosto, a responsabilidade, o desejo metafísico, a justiça e a liberdade.

Nesse sentido, o presente artigo possui como objetivo geral o desenvolvimento da crítica levinasiana aos contratos de maternidade sub-rogada, demonstrando através dessa leitura a ilicitude do objeto contratual, tendo em vista que acarreta a materialização do homem.

1. A ÉTICA DE EMMANUEL LÉVINAS

O Século XX trouxe à civilização grandes avanços científicos e tecnológicos. Todavia, esse desenvolvimento não foi apenas utilizado para o bem comum, mas, ao contrário, foi um dos fatores determinantes do processo de desumanização e totalização do homem, que tornou tal período da História um dos mais nefastos. Pode-se inferir, ademais, que tal fenômeno foi fundamentalmente influenciado pelas correntes do pensamento ontológico, onde o eu figura como elemento central, sendo a consciência causa primeira da filosofia, e preocupando-se essencialmente com a compreensão do ser, em detrimento dos “entes”, da natureza, de tudo o que está “fora” da consciência e que, portanto, é para ela mero objeto de identificação. Nessa senda, destaca-se a obra do lituano Emmanuel Lévinas como uma virada filosófica, que impende para o afastamento da busca da compreensão do ser e seu sentido ou do pensamento enquanto pensar, isto é, da transcendência, ocasionando a busca pela justificação ética do ser e tornando-a, assim, a filosofia primeira.

Criado na tradição judaica e sendo este um dos pilares de sua filosofia, Lévinas sofreu os percalços da Segunda Guerra Mundial. Foi em sua passagem por um campo nazista de trabalhos forçados que escreveu grande parte de uma de suas principais obras, “De l’Existence à

l'Existant”, publicada no ano de 1947, onde utilizou-se da figura da escuridão noturna e da insônia para caracterizar o *Il y a* ou a existência desprovida de sentido, a consciência despersonalizada do existente, que é privado de sua própria subjetividade, sem possibilidades de poder-ser, de realizar-se enquanto substância.

Apesar da crise do pensamento ocidental destacada por esta primeira fase do pensamento levinasiano, demonstra-se que a *epoché* deve ser aplicada à fenomenologia husserliana como “genuíno esforço racional de entendimento” (ROCHA, 2008, p. 36), pois através da iluminação torna-se questão, enquanto na penumbra da noite tem-se um estado pré-originário, no qual o ser no “há” se desvela como a ausência de perspectiva, pleno, porém mais negativo que a própria negação. Em aproximação a Heidegger, Lévinas pressupõe a condição do ser como existência transitável no mundo, no entanto, explicita um aspecto do ser, o *Il y a*, onde falta o sentido. A existência esvaziada de significação, ou seja, que não pressupõe o existente, implica na redução do indivíduo ao universal, na totalidade que reduz qualquer Outro, que não o Ser, ao Mesmo. A saída do *Il y a* consiste, destarte, em uma obrigação, pois o mundo apenas conservará uma significação repleta de sentido se realizar a saída da totalidade, o que se permite através da recepção do Outro. O existente surge a partir da constatação de que pela sensibilidade para o mundo, para o que está “fora” do Eu, há a absorção de uma alteridade que vem, todavia, de “dentro”, posto ser a relação autofundante e fundadora.

Lévinas objetiva, portanto, ultrapassar a busca racionalista por uma “inteligibilidade transparente”⁵, que desconsidera as particularidades dos indivíduos, reduzindo-os, ou melhor, totalizando-os em uma massa anônima. A violência na redução do Outro ao Mesmo é tão evidente que se transmite pela face da guerra, a pura totalidade. Os homens passam, então, a buscar seu sentido nessa totalidade, instrumentalizando-se, na expressão do próprio filósofo, a meros “portadores de formas que os comandam”⁶. No prefácio à obra “Totalidade e Infinito”, Lévinas identifica o mal causado pela guerra permanente do homem contra o homem.

⁵ HUTCHENS, B. C. **Compreender Lévinas**. Tradução de Vera Lúcia Mello Joscelyne. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 30.

⁶ LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 11.

Nesse status, os indivíduos perpetuam uma visão ontológica que, todavia, não permite a verdadeira compreensão do ser e da justiça. Na guerra suspende-se a moral, pois ela é feita através da política, contrária à moral, que articula meios de vitória. Note-se a clara influência do ambiente social em que viveu o filósofo. Lévinas sofreu todos os males de uma guerra que encontrava fundamentação filosófico-ideológica na ontologia heideggeriana e, por essa razão, articulou seu pensamento por meio de críticas ferozes a essa teoria.

A metafísica ocidental, construída em bases racionalistas, manifestou-se através da “ontologia do poder”, que consiste exatamente no processo de totalização, de redução das singularidades à uniformidade. Isto ocorre tanto através da epistemologia, em razão da adequação do conhecimento à realidade, quanto do princípio metafísico da diferença, que fornece instrumentos para o conhecimento daquilo que não se coloca claramente ao saber, o que, por conseqüência, leva também o incompreendido à uniformização. O Eu, ao submeter a realidade a esse processo de conhecimento totalizante, estabelece seu poder sobre ela, mesmo que dela se afaste, em manifestação de uma suposta autonomia auto-suficiente. Ao realizar esse movimento reducionista, todavia, o Eu acaba por totalizar-se também, fulminando sua própria individualidade. Esse processo de totalização se torna tão evidente que até mesmo o ser de Deus é limitado em sua grandeza absoluta, passando a figurar com um “ser entre os seres”⁷.

O Eu, ponto de entrada da relação, é constituído por sua identidade. Nesse sentido o Eu dá a si o conteúdo do pensar e se surpreende com sua profundidade, deparando-se com um outro que o compõe. A interpelação direta e pessoal desse outro é que cria a identidade do Eu, todavia, este observa nessa alteridade encontrada pelo movimento do pensar uma completude consigo que o torna o Mesmo. O Mesmo é identificado pelo puro egoísmo, não por uma tautologia vazia, “Eu sou Eu”, ou por uma oposição dialética entre o Eu e o Outro⁸. O racionalismo exercido em tais

⁷ HUTCHENS, *Op. Cit.*, p. 29.

⁸ Lévinas, ao tratar da questão da identidade do Eu, aponta as nuances da fenomenologia de Hegel, segundo a qual a consciência de si é atingida pela distinção do que não é distinto. O Mesmo seria, assim, dotado de universalidade, pois identificável na alteridade dos objetos. Hegel trabalha essencialmente com a tautologia “Eu sou Eu”, a qual Lévinas rechaça. Deve-se destacar, nessa senda, o pensamento de outro idealista, Friedrich Schelling, para quem o Eu absoluto, posto pela liberdade e incondicionado, é a identidade absoluta entre o Eu e o não-Eu. Assim como a oposição entre Eu e o Outro representaria no

termos não seria suficiente para solucionar os enigmas da condição humana, pois esta está intrinsecamente subordinada a elementos não inteligíveis e que, portanto, não podem ser reduzidos a um Mesmo. O absolutamente Outro, ente metafísico, não pode ter sua alteridade reduzida a uma forma, sendo aqui feita uma analogia ao Mundo das Ideias platônico⁹. Assim, como acima assinalado, chega-se à figura do Outro e ao ponto principal do pensamento levinasiano: a busca por uma “Ética da ética”, a ser pautada pela interpelação do ininteligível – o Outro – e pela responsabilidade que se coloca ao Eu diante desse desconhecido.

O Outro, que nunca esteve totalmente ausente do pensamento ocidental, mas ocupava um espaço marginal em relação ao Eu e colateral aos sistemas filosóficos, passa, assim, a compor a centralidade do pensamento levinasiano, dando ensejo à criação de uma ética da alteridade, a partir da qual se pensa o ser da pessoa, da sociedade e da cultura. A relação estabelecida entre o Eu e o Outro é assimétrica, sendo este interlocutor, nunca reduzido ao Mesmo. Lévinas suprime a ideia moderna da essência puramente racional e autônoma do Eu, visto que ele só existe enquanto subjetividade histórica e, portanto, a partir do Outro. Constitui-se, pois, uma relação de dependência do Eu em relação ao Outro, que não se reduz ao aspecto existencial, abrangendo também o metafísico, visto não poder ser exaurido em uma categorização ou em um saber. O Outro não é simples animal racional, não é redutível ao “nós” heideggeriano ou à exterioridade ameaçadora e à ausência radical caracterizada pelo existencialismo de Sartre, mas sim imagem de Deus e, por tal razão, é absoluto.

O Outro é visto como representação do Infinito, pois através dele o Eu pode chegar à transcendência, sendo o Infinito algo além do pensamento que o pensa. Assim, à diferença do *cogito* cartesiano, Lévinas não correlaciona o Infinito ao saber, estando ele, ao contrário, aquém dos limites da cognição¹⁰. Infere-se, portanto, que o Outro não pode ser compreendido

pensamento levinasiano uma manifestação da totalidade, a identidade da qual se compõe a noção do Eu absoluto é inadmissível, pois reduz o Outro (não-Eu) ao Mesmo. LÉVINAS, *Op. Cit.*, pp. 24-26.

⁹ *Ibidem*, p. 26.

¹⁰ TORRES, Shirley Lucindo. **Responsabilidade, Proximidade, Sensibilidade: A intersubjetividade ética em Emmanuel Lévinas**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Juiz de Fora: UFJF, 1998. p. 10.

integralmente pelo Eu, indo além das capacidades de pensamento deste. Assim, para aproximar-se do Infinito, o Eu deve exercer sua subjetividade na hospitalidade ao Outro, o que ocorre pela assunção da responsabilidade. Esse acercamento ao que está além do pensamento, ao absolutamente Outro, exprime o mais alto nível de experiência do indivíduo, que passa a estabelecer uma relação com o Infinito. A *infinição* se apresenta ao Eu, revelando-se para este pela face de outrem. Não há, portanto, uma apropriação do Infinito, este não pode ser reduzido ao Mesmo. Importante destacar, ainda, que o Infinito não é prévio a sua revelação, surgindo com e através dela.

O Outro, que é Outrem e não se identifica comigo, me interpela, através de seu rosto, exige de mim uma resposta pela qual sou ilimitada e unicamente responsável, determinando uma sujeição que não advém da lei em primeiro lugar, mas da alteridade que não se subsume à individualidade, mas vai além, determinando a identidade absoluta de uma pessoa. O Outro totalizado, reduzido ao Mesmo, dá lugar ao Outro absoluto levinasiano, através do qual provém um imperativo que obriga a resposta do Eu, sendo este o conteúdo essencial da ética da alteridade. Aqui, percebe-se que o relacionamento entre Eu e o Outro se dá de forma “anárquica”¹¹, isto é, não advém da consciência de si enquanto princípio ideal ou *arché*.

Ao acolher o Outro, o Eu deixa de ocupar sua posição de soberano, a qual antes mantinha como detentor do conhecimento e da verdade. A relação estabelecida dessa maneira é desinteressada, pois o Eu não tende a buscar benefícios em relação ao Outro de maneira egoísta, ao contrário, passa a ser *pelo* e *para* o Outro. Nessa relação, o Outro oferece o mundo através de sua linguagem, não de uma forma meramente verbal, mas sim por expressões de comando face-a-face¹². A alteridade, enquanto dimensão do ser, não pode ser reduzida a um conceito teórico. Ela existe pelo contato com o rosto do Outro, que demonstra sua singularidade humana e sua

¹¹ O termo foi utilizado pelo professor Edvaldo Antonio de Melo em um artigo intitulado “Provocações sobre a liberdade em Levinas”, publicado na revista “Inconoidentia”, revista eletrônica de Filosofia da Faculdade Arquidiocesana de Mariana.

¹² HUTCHENS, *Op. Cit.*, p. 72.

fragilidade. O rosto (*visage*)¹³ não é um fenômeno nos termos husserlianos, mas a representação da absoluta exterioridade do Outro. O Outro levinasiano é “absolutamente Outro” com relação ao Eu e a suas presunções, porém sua alteridade não é absoluta relativamente a tudo, pois o Outro absoluto só poderia ser Deus. O Outro interpela o Eu, exigindo que por ele se torne responsável. Segundo Hutchens, o Outro “(...) comanda o eu a comandar-se a si próprio, a exercer seus poderes totalmente em nome do outro. Ele põe em dúvida a liberdade do eu e depois exige que ele use essa liberdade responsabilmente.” (HUTCHENS, 2009, p. 38)

O Outro se revela ao Mesmo pela sua nudez, sendo essa a manifestação maior de que é ele um estrangeiro não compreensível em termos de totalidade. O Outro se revela como mestre, no sentido em que demonstra sua fome e penúria, ao qual o Eu responde doando-se. Pelo rosto é revelada a fragilidade do Outro, pois a interpelação, que se dá anteriormente a qualquer intenção, ocorre na nudez e na abstração daquele rosto e, nesse sentido, Batista, ao citar a obra levinasiana *Humanismo do Outro Homem*, aduz que “a epifania do rosto é visitação”, sendo esta a primeira forma de discurso. Destarte, não seria correto caracterizar o primeiro contato face-a-face como um olhar que se volta para o Outro, pois a presença deste é transcendente, não qualificável pela distinção de seus traços e formas. Parafraseando Lévinas¹⁴, o rosto não é uma mera representação plástica do Outro, mas sim a forma com que este se exprime. É, portanto, expressão, através da qual o Eu recebe a ideia do Infinito. Em uma análise primorosa, aduz o professor João Bosco Batista:

“O rosto em sua nudez ou abstração, não se deixa concretizar como algo visado pelo sujeito (pelo eu totalizador), é o grande enigma (tão próximo e tão distante) que se subtrai no momento mesmo em que ele se oferece ao olhar do sujeito cognoscente e observador. Se, por exemplo, estou diante do outro, de uma pessoa, e a examino quanto à cor de seu cabelo, o tom de sua voz, a sua maneira de gesticular, etc., o que estou fazendo, diz Lévinas, é examinar “os traços do outro”. O outro, ao contrário, é a ausência ou a não presença nestes traços que nos são dados. Ele é presença enigmática de uma proximidade que é

¹³ BATISTA, João Bosco. **O desejo: giro ético no conceito de liberdade em Lévinas**. In: Revista Estudos Filosóficos, nº 1/2008, DFIME – UFSJ, pp. 84-99. Versão eletrônica. Disponível em: <http://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/revistaestudosfilosoficos/art8_-rev1.pdf>.

¹⁴ LÉVINAS, *Op. Cit.*, pp. 37-38.

transcendente. Diante da presença do outro, só é possível uma atitude de responsabilidade que concretiza a bondade. Tal presença enigmática e próxima, mas transcendente, desempenha um papel decisivo na vida ética, social, política e religiosa do homem.” (BATISTA, 2008, pp. 85-86)

Não se pode reduzir o rosto aos seus traços, considerá-lo como fenômeno compreensível por seus detalhes mínimos como olhos, nariz e boca. O rosto deve ser percebido para que haja uma verdadeira identificação da alteridade que representa. Não pode, portanto, ser reduzido a objeto descritível, pois dessa forma não estará sendo estabelecida uma verdadeira relação intersubjetiva autofundante e fundadora. Por meio do encontro face-a-face chega-se à socialidade fundamental ao desenvolvimento ético. E o primeiro contato com o rosto deve ser, antes de tudo, ético, sendo sua abordagem representada por um imperativo ao Eu¹⁵. O Eu é pré-existente a esse primeiro comando, mas seu papel no relacionamento com o Outro é estabelecido nesse momento¹⁶. Ainda conforme ensinamentos de Hutchens, apesar de a expressão inicial da face do Outro não dar conteúdo ao dever indicado, um comando sem determinação específica do dever só poderá ser absorvido e respondido se houver um Eu pré-existente que a ele reaja.

O rosto despido e desprotegido que se coloca diante do Eu, então, inaugura a linguagem que, em um primeiro momento, será fundamentalmente ética. Ele indica, por meio dessa interpelação inicial, a primeira responsabilidade para o Eu: “não matarás”. O imperativo não é dado por palavras, mas pela transmissão da vulnerabilidade da face. A fala surgirá no momento em que a relação for dotada de racionalidade, no momento em que a consciência do Eu descobre sua liberdade em dar uma resposta. A liberdade é, pois, advinda do Outro, ou melhor, o Outro é liberdade, visto que não é em relação ao Eu¹⁷, havendo um espaço de separação. Essa separação representaria a abertura para a exterioridade, através da qual atinge-se a noção da pluralidade¹⁸. O momento inicial de exigência de responsabilidade do Eu em relação ao Outro, entretanto, não pressupõe aquela liberdade, mas apenas indica que podemos falar em razão do dever de responder a esse Outro.

¹⁵ BATISTA, *Op. Cit.*, p. 85.

¹⁶ HUTCHENS, *Op. Cit.*, p. 73.

¹⁷ LÉVINAS, *Op. Cit.*, p. 60.

¹⁸ TORRES, *Op. Cit.*, p. 37.

Dessa maneira, não seria cabível falar em liberdade prévia à responsabilidade. A responsabilidade é anterior à relação face-a-face, o Outro não tem de se colocar diante de mim para que me responsabilize, pois o próprio contexto relacional no qual o homem está inserido determina que não se pode ignorar o Outro e a responsabilidade por ele exigida. Segundo o professor João Bosco Batista, a partir do encontro face-a-face, no qual fica exposta a mortalidade do Outro, surge, anteriormente a qualquer intenção ou entendimento, uma obrigação ética de proteção a ele. A liberdade advirá, assim, da resposta a essa exigência feita pela pura existência do Outro. Essa responsabilidade se manifesta em alguns níveis. Em primeiro lugar, exige uma reação do Eu ao Outro. Após essa resposta inicial, o Eu torna-se responsável por si mesmo diante do Outro. Há, ademais, a assunção da responsabilidade pelo Outro, manifesta diante de Outros. Assim, respondo ao Outro e pelo Outro, tanto em relação ao perseguido, como ao perseguidor. A liberdade do agente racional autônomo que se autodetermina e se autogoverna é, para Lévinas, impensável. Isto porque mesmo havendo uma infinidade de atitudes que poderiam ser escolhidas pelo Eu, a racionalidade não exime o caráter relacional da existência do ser. Diante dessas relações sociais estabelecidas, colocam-se ao Eu diversas obrigações que, se não realizadas, eximiriam a possibilidade do ser se autogovernar.

É a face do Outro que implica na paralisação da liberdade do Eu, posto que do relacionamento face-a-face surge a outra pessoa e esse fato, por si só, impende que haja uma resposta em relação à vulnerabilidade do rosto que se apresenta. A interpelação pelo Outro é sempre prévia a liberdade, sendo a resposta a ela inevitável, e, dessa forma, a questão ética perde seu caráter meramente formal. A relação Eu-Outro é o âmbito de reprodução do Infinito, não mera compreensão, como demonstra a tese de doutoramento do filósofo, “Totalité et Infini”. Ante o rosto do Outro, o Eu deve agir *para e por* ele, sendo, portanto, anarquicamente responsável pela face que se coloca nua, desprotegida, a sua frente. Assim, “(...) o Outro singular não pode ser subanulado; a alteridade não é simplesmente um momento na dialética do mesmo e do diferente, mas o momento de sua transcendência (...)” (DOUZINAS, 2009, p. 351).

Percebe-se, pois, que há uma rejeição da liberdade ontologicamente concebida. Na ontologia, a liberdade, que não se confunde ao livre arbítrio, tem primazia sobre a ética. Ela se

manifesta na autarquia do ser em relação aos entes ou, em termos levinasianos, do Eu em relação ao Outro. A liberdade que se manifesta a partir da ética da alteridade, representa uma modificação nos conceitos de identidade do eu, subjetividade e sentido, considerando-se o binômio consciência transcendental – transcendência ética¹⁹. A subjetividade não pode ser limitada à intencionalidade da consciência, reduzida ao Ego. O Eu transcendental, em sua consciência, não é considerado por Lévinas como fundamento da ação e do pensamento. Em suma, há um ponto de anterioridade ética na qual se baseia a consciência, pois esta, enquanto ponto de individuação do sujeito, será constituída tendo como início a exigência ética da confrontação com o rosto do Outro. Seria a consciência, portanto, passiva, o que torna o homem responsável por reproduzir o bem e extinguir o sofrimento do mundo/do Outro. A subjetividade, portanto, constrói-se a partir da transcendência na relação com outrem.

Lévinas não se filia ao pensamento ocidental clássico que equipara a liberdade à autonomia da vontade e a associa com a moralidade. Para o filósofo lituano, o homem limita sua liberdade ao adquirir, nos termos utilizados pelo professor Batista, “consciência do malogro da violência possível a cada instante” (BATISTA, 2008, p. 91). Tendo essa consciência, os sujeitos passam a criar leis que disciplinem a vida social. Em oposição a essa consciência, Lévinas dispõe sobre a existência de uma consciência da culpabilidade, onde a liberdade não é reduzida em razão do malogro dos atos praticados sob sua égide, mas sim porque é desprovida de justiça e moralidade. Esta, então, não estaria vinculada à liberdade, mas sim à consciência de que a liberdade seria indigna, por promover violências e arbitrariedades. Chega-se, assim, à consciência moral, materializada pela interpelação do Outro, que promove a consciência da indignidade ou culpabilidade da liberdade e, assim, a torna questionável pela reprodução do Infinito. Dessa maneira, Lévinas adota um conceito de moralidade baseado em fontes heterônomas e não autônomas. A liberdade não se basta para chegar à moralidade, pois somente a alteridade pode torná-la digna, ainda que a limite. Aqui, pode-se aferir a grande influência hebraica para o pensamento levinasiano.

¹⁹ BATISTA, *Op. Cit.*, p. 89.

A liberdade se constitui, portanto, a partir da subordinação a outrem, o que a torna isenta de arbitrariedades e injustiças. Livre é o homem que se devota ao próximo. Não há, neste fato, uma servidão, mas sim uma destruição do “caráter definitivo do eu” (BATISTA, 2009, p. 92), pois a consciência deixa de ser fundamento e princípio de pensamentos e ações. Essa liberdade pressupõe a resposta àquele Outro que me interpela. Somente na aceitação da condição de criatura por parte do Eu haverá a manifestação da liberdade moral e, conseqüentemente, a inserção do humano no ser. O Outro, que me interpela por seu rosto demonstrando toda sua fraqueza, é transcendente e infinito em sua alteridade. Seu apelo fundamenta o meu agir pelo amor, justificando a heteronomia moral. Por esse movimento, demonstra-se a necessidade não de uma consciência questionante, que reproduz a soberania do Eu ao realizar o movimento de volta a si mesmo após a captação do Outro. A consciência é, isto sim, questionada, sendo exatamente esse questionamento, que tem por objeto precípua a liberdade indigna, o elemento de impulsão ao acolhimento do Outro.

Como aduzido anteriormente, o Eu não possui poder de optar pela aceitação ou pela rejeição da responsabilidade que o Outro lhe coloca. O Eu é, em sua posição, pelas palavras de Lévinas, “integralmente responsabilidade ou diaconia” (LÉVINAS *apud* BATISTA, 2008, p. 92). A resposta, que necessariamente deve ser dada pelo Eu, o torna unívoco, pois somente ele poderá emití-la.

O desejo, no pensamento levinasiano, representa o movimento transcendente em direção ao Outro. Trata-se de um desejo metafísico que impulsiona o ser ao absolutamente Outro, à infinição desconhecida e totalmente distinta dele próprio²⁰. Esse desejo não pode ser satisfeito, pois visa ao além, não buscando simplesmente uma completude aparente a partir de um retorno em relação ao desejado. Não é, pois, de caráter objetivante, que se utiliza do Outro como objeto de satisfação da autonomia da vontade, transformando-o no “Mesmo consigo próprio” (LÉVINAS *apud* BATISTA, 2008, p. 93). O Outro desejado inspira o ser-Eu à bondade, que não será alcançada, mas sempre buscada. A “fome” despertada pelo desejo metafísico não se sacia, mas, sendo fome de infinito e de diferença, torna-se sua própria fonte de alimentação. Há, pois,

²⁰ LÉVINAS, *Op. Cit.*, p. 21.

uma diferença eminente entre o que comumente se denomina desejo, o que seria mais adequadamente chamado de necessidade, e o desejo metafísico, o qual almeja à diferença e não à identidade. Nesse sentido, esclarece Lévinas:

“O desejo metafísico tende para uma *coisa inteiramente diversa*, para o *absolutamente outro*. A análise habitual do desejo não pode triunfar da sua singular pretensão. Na base do desejo encontrar-se-ia a necessidade; o desejo marcaria um ser indigente e incompleto ou decaído da sua antiga grandeza. Coincidiria com a consciência do que foi perdido e seria essencialmente nostalgia e saudade. Mas desse modo nem sequer se suspeitaria o que é o verdadeiramente outro.” (LÉVINAS, 1980, p. 21)

O Outro, assim, não é visto como um meio para a construção da consciência do Eu. O Outro é transcendência e não pode ser consumido pela satisfação de um desejo. Este é, aqui, representado em sua faceta metafísica, leva ao absolutamente Outro pelo cumprimento da responsabilidade em relação a este, fazendo com que a bondade e a justiça se manifestem na relação intersubjetiva reprodutora do Infinito. Há no homem, portanto, uma predisposição a servir, pois este é seu desejo precípua. A partir da assunção da responsabilidade, chega-se à liberdade, que pode ser vista como a eleição pelo Bem. Nesse sentido, sendo o Eu eleito para tornar-se responsável, pode ser sua responsabilidade considerada ilimitada. Ele será responsável por todos os Outros.

No movimento de sobreposição da responsabilidade em relação à liberdade, o Eu alcança sua humanidade. Em tal movimento, conforme indicado pelo professor Batista²¹, consagra-se o fenômeno da substituição. A partir dele, o Eu se esvazia de todo egoísmo, invertendo sua identidade na busca pelo Outro. Destarte, já não se pode considerar a consciência como ponto inicial e final da filosofia. A ação humana não se subsume ao ser, mas ao movimento do Eu de encontro ao Outro. Não há, aqui, um retorno a si a partir desse Outro para que se chegue à completude do ser-Eu. Essa completude será obtida pela doação do Eu ao Outro, na promoção da verdadeira justiça. Ora, é exatamente essa virada levinasiana que representa, para a filosofia, a ascensão da Ética como figura inicial do pensamento.

²¹BATISTA, *Op. Cit.*, p. 91.

A justiça, para Lévinas, não poderia ser definida como a atribuição de direitos individuais, mas sim como a assunção da responsabilidade pelos Outros que interpelam o Eu, de maneira a preservar pluralismos. Seria, portanto, e conforme os ensinamentos de Hutchens, um julgamento que permite o surgimento da consciência do Eu, feito a partir da responsabilidade exigida por outrem, ante o olhar atento de terceiros que irão julgar o contato face-a-face. O comentador da obra levinasiana afirma haver uma interpretação corrente que coloca a responsabilidade como precedente da justiça, todavia, sustenta como a análise mais correta a de que a justiça é anterior à responsabilidade, no sentido de que a consciência nasce pela percepção de sua indignidade própria, da violência do mundo e da injustiça e, a partir de então, para tornar-se moral, toma para si uma responsabilidade ilimitada pelos Outros que se colocam vulneráveis ante tantas atrocidades, como guerras, diferenças sociais e calamidades. Nesse sentido, destaca duas observações que Lévinas faz à relação entre justiça e o Eu:

“A primeira é que a justiça soluciona a rede de responsabilidades infinitas apenas porque o eu chega a reconhecer arranjos sociais pré-existent e é julgado por um terceiro em responsabilidade. A segunda é que a própria consciência nasce da percepção da injustiça e da demanda por justiça.”
(HUTCHENS, 2008, p. 140)

O relacionamento face-a-face não exclui o contexto social, ao contrário, o constitui. Não há, portanto, relações intersubjetivas isoladas, estando elas sujeitas ao julgamento de terceiros. Há, isto sim, uma rede de responsabilidades formada na base dos arranjos sociais. A assunção da responsabilidade e ação a partir dela só são configuradas quando o desejo se volta para a justiça, não para a autonomia da vontade. A justiça pode ser realizada no desejo pela lei, que permite ao Eu ser julgado quanto à sua posição em um relacionamento face-a-face e também julgar os que se colocam responsáveis em outros relacionamentos que configuram seu âmbito social. Cumpre aduzir, então, que a lei do desejo é o Bem, alcançado pela justiça no vínculo social. O Eu, movido pela justiça, enquanto julgado e julgador, assumirá todas as responsabilidades que compõem a rede do arranjo social, infinita e ilimitadamente. A sociedade é anterior ao relacionamento face-a-face, mas apenas se torna inteligível ao Eu depois que este se conscientiza de sua

responsabilidade e de que há um terceiro a figurar como juiz de suas ações. O terceiro, que é indeterminado por não estar em contato direto com o Eu, mas que por sua relação face-a-face com o Outro julga aquele Eu, causa a este uma preocupação que é definida pelo conceito de ileidade²². Quando o Eu torna-se consciente da injustiça, em momento anterior à consciência da própria justiça, Lévinas admite, apesar de todas as críticas acima apontadas, uma “mediação ontológica”²³, pois ela é necessária à determinação da figura do outro e do terceiro, não podendo, como o fazem os racionalistas, ser ela desvinculada da justiça. De maneira mais clara, o Eu, ao tornar-se juiz perante relacionamentos face-a-face poderá questionar-se de forma racional a respeito daqueles relacionamentos, examinando sua consciência para emitir sobre eles seu veredicto, todavia, não lhe é permitido dissociar-se de sua responsabilidade em relação ao Outro, que com ele estabelece um relacionamento face-a-face diretamente. Essa dissociação impediria que a verdadeira justiça ocorresse. O Eu deve tornar-se responsável pela humanidade, sem abandonar sua responsabilidade e sua obrigação moral de caridade prévia pelo Outro imediato e absoluto.

Em relação ao tema da justiça, pode-se inquirir o papel da lei como sua harmonizadora, bem como dos princípios racionais. Como dito anteriormente, o Eu coloca-se como responsável pelo Outro e por terceiros em razão dos vínculos sociais e da rede de responsabilidades dos quais faz parte. Assim, nada mais natural que inferir sua responsabilidade pelo legislador que, ao editar leis estará atribuindo a posteridade o desejo pela justiça. Para compreender a real intenção legislativa não basta a hermenêutica de seu “dito”, isto é, da letra fria da lei, sendo necessário captar todas as nuances de seu “dizendo”, seu espírito, que reflete suas razões inerentes. Na tradição kantiana, a lei possui um conteúdo universal que será aplicado ao caso in concreto. Entretanto, Lévinas atribui um grau de liberalidade à lei, fazendo o movimento inverso e analisando, a partir da situação específica, qual lei universal melhor atenderia ao propósito de justiça. A hermenêutica da análise legal deveria, portanto, ser realizada por um viés casuístico. A lei universal deverá ser lida por seu espírito, para adaptar-se em leis particulares criadas a partir de vínculos sociais e aplicadas adequadamente a eles.

²² HUTCHENS, *Op. Cit.*, p. 143.

²³ *Ibidem*, p. 145.

O pensamento de Lévinas não é isento de críticas. Uma das mais conhecidas foi elaborada por Paul Ricoeur na obra “*Soi-même comme un autre*”, de 1990. Ambos, Ricoeur e Lévinas, centraram seu pensamento na constituição ética do sujeito, principalmente no que se refere à responsabilidade pelo outro²⁴. Ricoeur dedicou espaço no décimo capítulo da supracitada obra à elaboração da crítica à ética da alteridade. Para Ricoeur, a filosofia levinasiana pecaria ao desconsiderar a estima de si na relação Eu-Outro. Em carta destinada a Lévinas escrita em 28 de maio de 1990, Ricoeur esclarece o contexto da categoria da estima de si, que teria sua existência possível no contexto da relação autofundante e fundadora estabelecida pela interpelação do Outro pelo seu rosto, que inclina o Eu à subordinação. Nesse contexto:

“Querido Levinas, (...) Mi relación a usted está determinada por la elección inicial de la categoría de sí. (...) Esto implica que entre lo que yo llamo la estima de sí, solicitud por el otro y justicia con respecto a cada uno, no haya ningún orden de prioridad sino una simple sucesión dialéctica (...). Si hay entre usted y yo alguna diferencia, esta se sitúa exactamente en el punto en que yo sostengo que el rostro del otro no podría ser reconocido como fuente de interpelación y de orden si él no se revelase como capaz de despertar una estima de sí.” (RICOUER *apud* HERNÁNDEZ, 2013, p. 03)

A separação essencial observada na relação Eu-Outro por Lévinas é um dos pontos-chave da crítica ricoueriana. Para Ricoeur, não seria possível construir-se uma identidade com base na exterioridade insuperável do Outro. Seria a obra levinasiana estruturada de maneira a compor um efeito de ruptura, um conceito puramente hiperbólico: o Eu tem seu egoísmo ressaltado, enquanto o Outro lhe é superior em sua exterioridade. Essa crítica não deve ser lida como absoluta, pois Ricoeur não considera a categoria do desejo metafísico, pelo qual o Eu não manifesta seu egoísmo, mas sim busca felicidade e bondade. O outro ponto essencial, situado na questão da falta de estima de si, que seria anulada na substituição do Eu pelo Outro, também deve ser analisada no conjunto da obra de Lévinas, não isoladamente, no momento da interpelação da separação. Para o filósofo lituano não haveria possibilidade de sustentação da estima de si,

²⁴ HERNÁNDEZ, Francisco Xavier Sánchez. **Estima de sí y alteridad. Una reflexión a partir de Paul Ricoeur y de Emmanuel Levinas.** In: Franciscanum, Revista de Las Ciencias del Espíritu de la Universidad de San Buenaventura de Bogotá. Volume LV, nº 160, julho-dezembro de 2013. Disponível em: < <http://revistas.usbbog.edu.co/index.php/Franciscanum/article/view/439>>. p. 112.

enquanto boa consciência, diante do sofrimento do Outro. O Mesmo não está se anulando na assunção da responsabilidade, está, antes, se libertando. Posteriormente, na entrada do terceiro na relação, momento em que se inaugura a justiça, o Eu poderá preocupar-se por si²⁵. Trata-se, portanto, de uma crítica fundamentada no questionamento à premissa da assimetria. Em Ricouer tal assimetria não teria seu lugar, visto que o Outro não poderia ser visto se não como Outro-Eu, um alter ego, idéia que em Lévinas é inadmissível em razão da transcendência do Outro.

É importante destacar, todavia, que Ricouer e Lévinas não situam as bases de seus pensamentos nas mesmas escolas de pensamento. O segundo rechaça veementemente a corrente ontológica, por ver nela a origem da violência reducionista direcionada ao Outro, filiando-se à metafísica expressa pela infinita transcendência de outrem. Contrariamente, o primeiro é adepto à teoria da justiça ligada à ontologia, sendo aquela alcançada pela reciprocidade entre os homens; o relacionamento intersubjetivo não é produtor apenas da responsabilidade, mas também da estima de si. Para Ricouer a relação não é constituinte do ser, pois este é prévio àquela, estando já em sociedade. Assim, sua filosofia parte da auto-compreensão de si, não do Eu puro do *cogito*, mas de uma via intermediária que denomina “via larga”, na qual se integram elementos hermenêuticos, como a linguagem e as práticas humanas. A compreensão do ser perpassa pelo relacionamento com o Outro, sendo a ipseidade componente do “outro que si”, do outro que sou eu na relação.

A pergunta primordial de Lévinas, porém, é outra. Trata-se não de chegar à identidade por meio da questão “Quem sou eu?”, mas sim à justiça, sendo esta obtida não pela observância de si mesmo como um outro na relação com outro, mas sim pelo momento final da interpelação do Outro, quando me torno por ele ilimitadamente responsável, numa clara troca do Mesmo por Outro. Em Lévinas a ontologia não é prévia à alteridade, pois ela só pode existir após a obtenção de justiça, isto é, a identidade do Eu é posterior à assunção da responsabilidade. Para Ricouer, a alteridade em Lévinas se resumiria ao encontro com o Outro²⁶. É preciso considerar, entretanto, que a alteridade, para Lévinas, é essencial à construção da subjetividade e o Eu experimenta

²⁵ *Ibidem.*, pp. 122-123.

²⁶ Hernández, ao adentrar na obra de Ricouer demonstra os três níveis constitutivos da alteridade para o filósofo francês, a saber: a experiência do corpo, a experiência do outro e a experiência da consciência.

outras formas de alteridade que não o Outro, pois esse Eu passa pela experiência da sensibilidade, sendo o *gozo* anterior ao *cogito*, e, no erotismo há uma confluência corpo-consciência²⁷. Tal fato, por óbvio, não torna as experiências do corpo e da consciência os pontos primordiais da filosofia da alteridade levinasiana, pois somente com a responsabilidade pelo Outro que se impõe ao Mesmo e que este assume devidamente haverá justiça, como visto anteriormente.

Pode-se inferir, de todo o dito, que a ética levinasiana é essencialmente metafísica, visto que ocorre em um tempo anacrônico e assimétrico²⁸. Anacrônico, porque quebra a temporização sincrônica da teoria ontológica, sendo descontínuo e, por essa razão, não se limitando à causalidade e às categorias de anterioridade e posterioridade. A cada encontro face-a-face há um novo despertar da consciência da transcendência no movimento do Infinito, isto é, do Eu voltado ao Outro. E assimétrico, visto que na relação subjetiva Eu-Outro o último é visto como vulnerável, não existindo uma igualdade ou um equilíbrio entre as forças das partes. Não fosse dessa forma, o Eu não teria que se tornar responsável pelo Outro. Assim, pode-se compreender a alteridade a partir das categorias da infinitude e da transcendência. Nessa senda, o Outro é visto como lugar de reprodução da relação do Eu com Deus, estando Ele acessível ao homem por meio da prática da justiça na alteridade. Rosto, transcendência e infinito se complementam na fundamentação da Ética da alteridade, pois o rosto, ao externar a existência de um Outro que não pode ser reduzido ao Mesmo, isto é, totalizado, promove um encontro onde há reprodução do Infinito. O Eu não estará fechado em si-mesmo, preso em sua própria existência como na ontologia heideggeriana. A alteridade, portanto, servirá ao propósito de um encontro face-a-face entre um Eu e um Outro diferentes entre si. Essa interpelação extingue todos os conceitos predeterminados para o Eu. O Outro não é construção do Eu, tendo uma identidade própria, que impede sua redução ao Mesmo. Por meio da experiência de contato face-a-face, a reprodução do Infinito representa a preservação de uma distância e intocabilidade essenciais relativamente ao rosto pelo qual me torno responsável²⁹. Receber o Outro e tornar-se por ele responsável traduz a atitude ética essencial à justiça e à bondade.

²⁷ *Ibidem*, p. 119.

²⁸ HUTCHENS, *Op. Cit.*, pp. 87-88.

²⁹ *Ibidem*, p. 95.

2. A POSSÍVEL CRÍTICA LEVINASIANA À MERCANTILIZAÇÃO DA GESTAÇÃO POR SUBSTITUIÇÃO

A criação e a existência de um comércio de úteros de aluguel seriam justificadas pelos dois princípios norteadores da ótica mercadológica, conforme apontado por Sandel³⁰. Nesse sentido, haveria um respeito à liberdade dos indivíduos ao realizarem trocas voluntárias, em uma clara aplicação da visão libertarista de justiça. Coibir a contratação onerosa da maternidade subrogada feriria, portanto, a prática do livre mercado. Por outro lado, em sinal de observância à tese utilitarista da justiça, esta estaria presente, nos acordos cujo objeto fosse a gestação em contrapartida de uma prestação pecuniária, pela promoção do bem-estar geral através dos ganhos que ambas as partes aufeririam no cumprimento desse negócio jurídico livremente celebrado. De notar-se, pois, que seria a liberdade a principal fundamentação dessa modalidade contratual.

O princípio ético-jurídico da autonomia da pessoa tem sua predominância³¹ reconhecida nas sociedades de cunho individualista. Esse princípio, que já no século XVII era forjado pelo pensamento britânico como uma independência negociada, foi considerado por muito tempo como a "liberdade individual em ter preferências singulares, sendo que as condições de realização delas são geradas pela negociação com outros indivíduos, que têm, eles também, suas preferências, sem que uma exterioridade soberana conceba ou imponha uma única visão do bem comum." (RAMEIX *apud* DURAND, 2010, p. 231) Nesse contexto, a autonomia seria uma forma de autodeterminação, ideia com a qual se trabalha ainda hoje para a justificação de acordos cujo objeto consista no uso de partes e funções ou da totalidade do corpo humano. Sem mais razão, tem-se que, na tradição filosófico-política britânica, representada principalmente pelo pensamento de John Locke, o corpo é tratado enquanto propriedade, sendo este um dos direitos individuais fundamentais do homem e possibilitando-o a dispor de si da forma que queira. Com o advento do Iluminismo e, conseqüentemente, dos modelos de filosofia política de Rousseau e moral de Kant, a autonomia passa a representar a possibilidade de um indivíduo dar a si mesmo a

³⁰ SANDEL, *Op. Cit.*, p. 121.

³¹ DURAND, Gui. **Introdução geral à bioética: história, conceitos e instrumentos**. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. 3ª ed. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, Loyola, 2010, p. 35.

lei de sua ação, não a recebendo de fatores externos, desde que, do exercício desta faculdade, a ação resultante seja universalizável³². De acordo com o pensamento kantiano, portanto, os indivíduos não podem ser meios de realização de finalidades “egoístas”, mas sim, conforme Hutchens, “receptores finais da agência moral” (HUTCHENS, 2009, p. 45). Nesse sentido, seria a autonomia forma de realização moral e, conseqüentemente, desinteressada, da razão prática, opondo-se à heteronomia, que se perceberia pela dominação de outros egoístas ou pela ausência de um princípio de dever.

Para Lévinas, entretanto, a autonomia possui termos peculiares, como foi visto no tópico anterior. Assim, a autonomia racional preconizada no sentido kantiano, que purificaria o interesse próprio, não seria uma representação ética. Isto porque o suposto desinteresse demonstrado pelo exercício dessa autonomia racional seria um modo de maquiagem o egoísmo moral do Eu autônomo, pois estaria agindo, de acordo com o anteriormente explicitado, em interesse próprio. Segundo o pensamento levinasiano³³, essa autonomia do Eu seria uma representação da ontologia do poder. O ato de autoimposição de princípios de dever seria uma forma de violação do princípio ético superior da responsabilidade por outrem. O Eu estaria respondendo à lei universal e não à face e aquela, apesar de ser dada pelo próprio agente moral e não por fontes externas que condicionam à heteronomia, seria uma tirania ante o Outro. Aqui, segundo Hutchens:

“Para Lévinas, o eu não está isolado em uma auto-suficiência insular. É a passividade de um eu exposto que constitui sua subjetividade, não a atividade de sua autonomia. Eus não se dão leis à medida que a autonomia assim o exige, e sim as leis surgem da resposta à outra pessoa.” (HUTCHENS, 2009, p. 47)

A suposta autonomia em dispor do próprio corpo, no cenário onde predomina ideológica e filosoficamente o liberalismo político, como acima demonstrado, não passaria de uma falácia. Hoje, essa linha argumentativa é sustentada pelos estudiosos que têm uma tendência mais permissiva em relação à disposição do corpo em troca de contraprestações pecuniárias, sendo eles

³² Essas importantes considerações a respeito da autonomia foram firmadas Suzanne Rameix ao realizar uma análise do Parecer nº 58 do CCNE, de 12 de junho de 1998, referente ao consentimento informado e às informações sobre pessoas que participam de atos de cuidado e/ou de investigação na seara biomédica. In: DURANT, *Op. Cit.*, pp. 231-234.

³³ HUTCHENS, *Op. Cit.*, pp. 46-47.

partidários da errônea idéia de que os avanços biotecnológicos permitem a quebra dos limites humanos. Surgiu com tal suposição uma noção de que o possível graças ao exercício da autonomia é lícito, independentemente de qualquer conflito com os demais princípios éticos e jurídicos. Para Lévinas, todavia, não estaria aqui sendo praticada a verdadeira autonomia, considerando que esta deriva do exercício da responsabilidade pelo Outro. O contrato estabelecido e os princípios mercadológicos seriam as fontes de imposição da lei de ação dos sujeitos, mostrando-se que não há uma preocupação pela lei advinda da resposta exigida pelo Outro. Sendo uma fonte estranha à interpelação da alteridade, não haveria reprodução de autonomia nos acordos onerosos de gestação por substituição.

A liberdade pensada por Lévinas é, como visto, heteronomia, pois advém da revelação do Outro e do espaço existente entre este e o Eu. Mesmo que colocados em uma relação de linguagem, esta implica na transcendência, na diferença que revela a infinitude de outrem. Por meio da linguagem, portanto, não se pode aproximar e conhecer totalmente o Outro. Não é possível por um acordo verbal ou escrito estipular que esse Outro sirva aos propósitos de integridade do Mesmo. Aquele não pode ser por esse absorvido, pois essa aproximação completa ensejaria a nulificação da liberdade. O discurso não pode ser representado pela retórica e pela negociação, que objetivam uma resposta afirmativa de outrem, sendo para Lévinas a representação por excelência da violência e da injustiça³⁴. Ora, sendo contrário à manifestação de justiça e liberdade na prática da retórica e da negociação, por certo o pensamento levinasiano poderia ser aplicado ao estabelecimento de contratos onerosos de maternidade sub-rogada, fundamentando sua inadmissibilidade, visto ser instrumento de domínio e exploração. O discurso que repercute a justiça e por meio do qual se alcança a verdade seria aquele que acolhe o Outro de frente, reconhecendo-o como mestre em razão de sua infinitude. Esse discurso ético, permite uma ascensão da generalidade à generosidade³⁵, pois pensá-lo de outra forma em uma relação não permitiria que realizasse sua função precípua, instrumento de efetivação da responsabilidade e, conseqüentemente, da liberdade.

³⁴ LÉVINAS, *Op. Cit.*, p. 57.

³⁵ TORRES, *Op. Cit.*, p. 39.

Não seria aceitável, seguindo as bases da ética da alteridade, priorizar uma suposta liberdade imanente, da qual todos os homens seriam dotados. A liberdade deve ser justificada, não no sentido de demonstrá-la, mas sim de torná-la justa³⁶. Ora, a verdade dessa liberdade não seria alcançada pelo mero conhecer, sendo antes preciso compreendê-la e sua compreensão perpassa pelo reconhecimento da separação existente na relação Eu-Outro. Essa liberdade é alcançada através daquilo que me é totalmente estrangeiro. O Outro, em sua absoluta infinição, que o torna, assim, distinto e não completamente cognoscível, consegue através de sua interpelação bloquear o Eu no ato de bloqueio de sua própria liberdade. Isto demonstra que o Eu é também um Outro para o Outro, no sentido de ser para este também um Infinito dotado de liberdade, a pura separação que é *em si* liberdade, heteronomia. Compreender que se é um Outro para o Outro impede que se domestique a liberdade própria em nome de uma suposta autonomia, sendo impensável, nesse caminho, que o Eu disponha de seu corpo de maneira materializada, pois tornar-se objeto é extirpar o não cognoscível em si e, por decorrência, o Infinito do Eu enquanto Outro para o Outro. A consciência da indignidade dessa liberdade totalizante é o primeiro passo para a construção da consciência moral.

Ademais, em razão do aspecto da hipóstase, ou seja, do “vir a ser” ou da autodeterminação, Lévinas se coloca contrariamente à posição ontológica que informa que o homem, no exercício de sua liberdade, pode desejar ser o que quiser e ser o que desejar. Isto, segundo a filosofia levinasiana, seria uma forma de autoviolação do Eu, pois este estaria atingindo de forma arrogante sua própria existência, dominando a realidade e extinguindo a alteridade ou transcendência representada pelas diferenças incontornáveis e incomparáveis e, conseqüentemente, totalizando-se. Essa redução do ser ao Mesmo ocorreria de maneira explícita na gestação por substituição. A mãe de gestação, ao manifestar uma suposta vontade em utilizar seu corpo para o fim procriacional de outrem, estaria violando sua própria existência enquanto ser humano individualizável, colocando-se no rol de objetos vivenciados, com possibilidade de análise sob os termos da diferença ontológica.

³⁶ LÉVINAS, *Op. Cit.*, pp. 69-70.

Berlinguer e Garrafa demonstram que as práticas biomédicas onerosas que geram a comercialização humana nem sempre são reprodutoras de uma desigualdade. Apesar disto, ao efetuar um contrato de barriga de aluguel se estaria anulando o Outro enquanto indivíduo, totalizando-o nos termos tão combatidos por Lévinas. Assim:

“O mercado dos corpos realmente não se dá somente entre indivíduos economicamente, culturalmente, (e quase sempre etnicamente) em situação de desigualdades, mas traz de um lado indivíduos isolados, sem capacidade de organização para proteger seus próprios direitos, e do outro uma força sustentada por meios, associações, estruturas, profissões, instrumentos de comunicação.”
(BERLINGUER; GARRAFA; 1996, p. 131)

Perceba-se que a posição dos comitentes nessa modalidade contratual os coloca como parte mais forte da relação jurídica estabelecida. Destarte, não se estaria assumindo a responsabilidade exigida do Eu ante a vulnerabilidade expressa pela face do Outro. As sustentações feitas à gestação por substituição partem sempre de uma lógica de realização do desejo do Eu, ou seja, o desejo do casal contratante da barriga de aluguel em efetivar um projeto filial. Há uma nítida desconsideração do Outro, que se coloca ante o Eu desejante como objeto de realização de seu desejo. Esse desejo não é o eticamente aceito, aquele desejo metafísico direcionado à infindição do Outro e ao cumprimento da responsabilidade que ele exige. A ontologia prevalece sobre a alteridade, portanto, nos argumentos que se colocam favoravelmente à prática, o que seria inadmissível pela ótica do pensamento levinasiano.

O Outro, enquanto indivíduo sujeitado ao desejo do Eu e enquanto meio para sua satisfação, passa a ser um objeto, sem vontade própria, e, portanto, demonstra-se que há uma falsa impressão de liberdade no ato de gerar um filho para outrem. No mesmo sentido, a criança a ser gerada pode ser vista como um Outro, tanto em relação aos pais comitentes, como à mãe substituta, que passa por um processo de objetificação incompatível com sua alteridade e sua vulnerabilidade. Como visto, não é concebível para Lévinas que o absolutamente Outro seja neutralizado pela satisfação de um desejo que se coloca como necessidade. O Outro não pode ser comparado ao alimento que supre a fome do indivíduo ou ao fogo que afugenta o frio que lhe aflige. O desejo deve ser metafísico, não satisfazível e voltado para a bondade. Assim, deve

considerar a alteridade e a infindição desse Outrem, respondendo à responsabilidade que lhe é demandada e promovendo, por tal meio, a justiça.

Claro está que, nos termos levinasianos, não há justiça na prática da barriga de aluguel. Primeiramente, porque os seus praticantes não constroem sua consciência a partir da percepção de violência da relação e de sua responsabilidade ante o Outro sujeito. Em segundo lugar, porque não há uma consideração e ponderação da justiça nas demais relações estabelecidas socialmente. Sendo os vínculos sociais condicionados a uma rede infinita de responsabilidades, o Eu, enquanto julgador, seria responsável por aferir a justiça das outras relações. Poderia ele, então, aferir justiça em um relacionamento pautado pela objetivação do Outro? A resposta claramente é negativa. O Eu que assumiu o papel de julgador poderá nesse instante utilizar-se de categorias racionais ontológicas unidas à justiça pela solidariedade. Não poderia ele próprio totalizar-se enquanto objeto contratual e, menos ainda, poderia fazê-lo com o Outro que se coloca fragilizado ante ele. A violência da desconsideração da humanidade e da necessidade de cuidados do Outro somente poderia dar azo a uma relação injusta. E, quanto ao Eu julgado por terceiro, tampouco poderia ser observada a efetivação da justiça, por não ocorrer a devida assunção da responsabilidade.

Percebe-se, portanto, que não há aqui um questionamento realizado meramente em relação ao exercício da liberdade na contratação onerosa da gestação por substituição. Trata-se de uma questão anterior à própria responsabilidade que determinaria a existência dessa liberdade, a saber: a justiça. Os direitos fundamentais individuais à autodeterminação e ao livre planejamento familiar e os supostos benefícios utilitários que se efetivariam pela prática são, no discurso dos que se posicionam favoravelmente a ela, direitos universalizáveis que fundamentam sua aceitação. Como visto, o pensamento levinasiano preza pela observância do espírito da lei, buscando a lei para o caso concreto. Deve ser desejada a lei da justiça e não há justiça sem responsabilidade.

Pode-se perceber que há uma clara manifestação, em situações como a dos baby brokers americanos e da terceirização no nível global da maternidade sub-rogada, de uma bioescravidão, onde se adquire o controle sobre a força e a capacidade reprodutiva de outrem. A questão, aqui,

não se localiza no rechaço da tecnologia, pois nem mesmo Lévinas adota essa posição. Para ele, os avanços da ciência não seriam contrários à ética da humanidade³⁷, apenas quando utilizados para fins “genocidas”. Lembrando que Lévinas passou pelos suplícios da era nacional-socialista alemã e tal fato o fez rejeitar qualquer possibilidade de tratamento do homem enquanto objeto, seja de experimentação ou de destruição. Conclui-se que, para o filósofo, não seria aprovável uma técnica que ocasiona a minimização do ser humano a mero artifício de reprodução. O uso dos avanços tecnológicos para a inseminação de mulheres que alugaram seus úteros para outrem não seria eticamente positivo, pois coloca a injustiça como justificável para a realização do desejo de uns. Há, na verdade, a reprodução da desigualdade econômica, que na obra levinasiana se localiza no cerne³⁸ da violência mundana. A tecnologia deve servir aos propósitos de promoção de valores democráticos que fomentam justiça e responsabilidade, que estimulam o agir caridoso do Eu para com o Outro e a aplicação dos direitos dos homens, não de forma egoísta, mas para a proteção do Outro e perpetuação da responsabilidade ilimitada, principalmente pela dignidade da pessoa humana.

O paganismo seria responsável pela conotação ética negativa da tecnologia. O homem passa, através desse âmbito, a ver-se como uma pessoa superior às demais, à medida que detém mais recursos para prover seus desejos de maneira satisfatória. Nesse movimento, as mulheres disponíveis para gestar tornam-se um meio para essa satisfação. Em relação à experiência nos campos de concentração nazista, Hutchens, citando a obra levinasiana *Difficult freedom: essay on judaism*, ressalta que:

“O mau uso da tecnologia feito pelo nacional-socialismo não foi a ‘reificação mecanicista do homem’ e sim ‘o enraizamento camponês e a adoração feudal do homem subjugado pelos donos e senhores que os comandavam’. Em todas as partes encontramos pessoas engastadas nas paisagens, nas quais ‘nossa ligação com um lugar sem o qual o universo se tornaria insignificante e mal existiria’, encontramos a ‘divisão da humanidade em nativos e estrangeiros’.” (HUTCHENS, 2008, p. 182)

³⁷ HUTCHENS, *Op. Cit.*, p. 180.

³⁸ *Ibidem*, p. 144.

Ora, como restou consignado por Volnei e Garrafa, a mercantilização humana reproduz as discrepâncias das fronteiras Norte-Sul. Como explícito no exemplo do comércio indiano de úteros de aluguel, trazido por Sandel, observa-se uma clara nova forma de servidão da população de países ditos de Terceiro Mundo relativamente aos países desenvolvidos. Estes criam técnicas médicas que facilitam a superação da infertilidade/esterelidade, enquanto aqueles submetem suas mulheres a vender sua função reprodutiva e os bebês que gestaram para prover sua subsistência e de sua família. A instrumentalidade presente nas relações do homem com o mundo, compondo a categoria mundo tudo o que difere do Eu, é um dos pontos cruciais da crítica levinasiana à primeira ontologia de Heidegger. Este, que com recorrência tem seu pensamento associado à cultura nazista, utilizava-se do termo “emolduração”³⁹ para fazer referência ao pensamento criado pelo avanço tecnológico. Essa “emolduração” levou o utilitarismo ao posto de teoria dominante na consciência histórica moderna, buscando-se sempre a maximização dos lucros ao custo mínimo. Isto leva, por exemplo, casais que desejam constituir uma prole a procurar mulheres em estado de hipossuficiência dispostas a ceder seu corpo para o fim gestacional. A instrumentalidade é clara, essas mulheres são tratadas como verdadeiras incubadoras ou hospedeiras de embriões. Não está presente no momento de celebração contratual desse ato a assunção da responsabilidade dos comitentes pela portadora, esta que se coloca desprotegida nessa relação, sob uma falsa aparência de autonomia. Todavia, não há manifestação de liberdade em nenhuma das partes, pois se de um lado a mãe substituta agiu por necessidade e totalizou-se nesse ato, por outro os desejantes não cumpriram com a responsabilidade que lhes foi imposta na relação face-a-face.

Pode se inferir da leitura da obra levinasiana que não é uma conduta ética dirigir o pensar para uma interpretação técnica do homem⁴⁰, pois esta tende a nublar a alteridade do Outro. Não sendo ética, tal atitude torna-se inadmissível. Conforme José André da Costa, o ato humano por excelência consiste no reconhecimento da alteridade e da infinidade do Outro. Para sua

³⁹ *Ibidem*, p. 184.

⁴⁰ COSTA, José André da. **Direitos Humanos como reconhecimento da alteridade no pensamento de E. Levinas**. In: *Alteridade e Ética: Obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas*. SOUZA, Ricardo Timm de; FARIAS, André Brayner de; FABRI, Marcelo. (Organizadores). EdIPUCRS: Porto Alegre, 2008, p. 193.

consecução, são necessárias a construção e a humanização do encontro face-a-face, o que não poderia ser feito sem a assunção da responsabilidade e, destacadamente, sem a efetivação dos direitos humanos. Ao colocar a mulher como instrumento reprodutor e o bebê gerado como conquista do sonho parental se estaria violando a alteridade desses Outros, desumanizando-os. O contrato daria ensejo à apropriação da humanidade de outros sujeitos pelos comitentes. Tal conduta, que poderia ser justificada pelas categorias da animalidade e da racionalidade perpetuadas pelo humanismo clássico, não encontrariam acolhida no âmbito humanista levinasiano. Para o filósofo da alteridade, a humanidade⁴¹ consistiria no movimento de abertura à exterioridade do Outro, que permite aferir a verdade deste. Tratar um indivíduo como meio para o alcance do livre planejamento familiar não estaria, de nenhuma forma, garantindo a superação da animalidade necessária à realização da humanização e, conseqüentemente, não haveria respeito à dignidade a qual faz jus essa pessoa em sua infinita alteridade.

A aproximação interessada entre as partes contratuais representaria uma falta para com o Outro, um extermínio da diferença daquele Infinito que espera do Eu uma resposta afirmativa desinteressada. Nesse sentido, a violência do acordo seria semelhante à da guerra, de fato, em dissertação elaborada por Shirley Lucindo Torres, as trocas, o comércio e a guerra comporiam uma mesma categoria de totalização, pois

“(...) são campos nos quais identidades em confronto, ser ou não ser, só podem encontrar a paz na frivolidade do jogo político que, não supondo a responsabilidade, engloba ou extermina o que é diferente sem tocar a subjetividade, o um-para-o-outro que ela significa no paroxismo da substituição.” (TORRES, 1998, p. 64)

Ora, em se tratando de uma manifestação política, esse contrato de troca entre os pais comitentes e a mãe de gestação seria a-moral. A subjetividade advinda da relação com o Infinito da diferença seria extirpado e, dessa forma haveria uma inaceitável totalização e redução do Outro ao Mesmo.

⁴¹ *Ibidem*, p. 195.

O uso da tecnologia na biomedicina, infelizmente, pautou-se pelos critérios do racionalismo moderno, sendo feito no sentido de promover o poder e não a verdade⁴². Ainda segundo Costa, conforme se demonstra pelo estudo da evolução do racionalismo subjetivista, ponto de combate de Lévinas, o homem exerce o pensar de forma imanente, utilizando-se da natureza para sua conveniência. Com isto, o Estado voltou-se à proteção da propriedade dos produtos alcançados através da técnica e da manipulação dos entes. Destarte, sob a égide de um suposto desenvolvimento e do exercício da autonomia da razão, o ter passou a ocupar o mesmo patamar do ser e os direitos a serem positivados no sentido de proteção à apropriação. A crítica de Lévinas à ontologia é aplicável à práxis da barriga de aluguel. A proximidade com o Outro, que determina a humanidade do Eu, foi deturpada e, em seu lugar, o Outro tornou-se propriedade do Eu.

Os contratos onerosos de gestação por substituição não poderiam ser realizados, no sentido levinasiano, porque não são promotores do bem e da justiça. O bem se configura nas relações desinteressadas, em que se doa ao Outro sem esperar uma contrapartida. Nesse sentido, ambas as partes estariam sendo reduzidas à mesmidade. A desumanização ocasionada pela prática demonstra a atual perspectiva de ausência de solidariedade nas relações entre os sujeitos. A indiferença moderna é alvo de críticas:

“Permanece muito forte em nossa sociedade o predomínio da razão funcional cínica, que leva as pessoas a uma atitude utilitarista e fria, submetida ao critério da eficácia e da produtividade, seja diante da natureza, seja diante do nosso próprio semelhante. A questão da solidariedade e o sentido da vida, da importância primordial da pessoa humana aparecem hoje mais enfraquecidos, gerando consequências deploráveis as quais devem ser uma preocupação constante nos dias de hoje, para se gerar uma solidariedade responsável com o outro.” (COSTA, 2008, p. 207).

A fraqueza do Outro, representada pela necessidade da mulher que se submete a um processo gestacional para beneficiar os comitentes, não deveria ser utilizada para movimentar um mercado, como tem sido feito. Deveria haver, ao contrário, uma assunção de responsabilidade e solidariedade em relação a essas mulheres. A falta ética ocasionada pela ontologia do poder está

⁴² *Ibidem*, p. 201.

presente nessa relação, que perpetua uma perversa desumanização. A técnica não pode ser usada com o fim de manipular o ser humano, mas sim como facilitadora do exercício da responsabilidade por Outrem. Nesse diapasão, é importante a preconização da efetivação de direitos humanos baseados na alteridade ou, como denominado por Luis Alberto Warat⁴³, de direito humanos *da* alteridade.

Os direitos humanos devem ser preconizados não apenas pelo Estado, mas também pela sociedade, afinal, trata-se de uma das bases da humanização das relações interpessoais. Esses direitos, conforme aduz Costas Douzinas, são construídos a partir de outros direitos e, por consequência, envolvem o reconhecimento dos direitos de outrem. Um direito autônomo, não relacional, corresponderia à violação da liberdade de outrem. Douzinas, ao demonstrar como a ideia de basear a teoria dos direitos humanos na alteridade impediria a bancarrota desses direitos, teria uma nítida e grande influência do pensamento de Lévinas. Nesse diapasão, convém observar que mesmo que um sistema positive os direitos ao livre planejamento familiar e à liberdade de dispor do próprio corpo, estes não devem ser utilizados como justificativa dos contratos onerosos de gestação por substituição. É preciso interpretá-los ante uma ótica comunitária, pois “(...) direitos são sempre relacionais e envolvem seus sujeitos em relações de dependência de outros e de responsabilidade perante a lei.” (DOUZINAS, 2009, p. 349) Na relação jurídica constituída na celebração desses acordos, a subjetividade jurídica de uma das partes, a da mãe de gestação, estaria sendo suprimida e, com ela, a dignidade que a identifica como pessoa. Para coibir essa violação ao Outro não basta à atuação estatal, sendo fundamental que os comitentes se conscientizem e se responsabilizem por essa mulher que se apresenta vulnerável na relação face-a-face. Lévinas é claro ao sustentar que os direitos humanos não são mera função estatal, mas sim uma instituição não-estatal dentro da própria configuração de Estado, que permite a humanização das relações sociais. Ilustração desse fato é dada pela citação de Lévinas escolhida por Douzinas como epígrafe do último capítulo do livro “*O Fim dos Direitos Humanos*”, capítulo este intitulado “*Os Direitos Humanos do Outro*”, segundo a qual “A preocupação com os direitos

⁴³ WARAT, Luis Alberto. **A rua grita Dionísio! Direitos humanos da alteridade, surrealismo e cartografia.** Tradução de Vívian Alves de Assis, Júlio Cesar Marcellino Jr. e Alexandre Morais da Rosa. Editora Lumen Juris: Rio de Janeiro, 2010.

humanos não é função do Estado. Trata-se de uma instituição não-estatal dentro do Estado – um apelo à humanidade que o Estado não pode atender.” (LÉVINAS *apud* DOUZINAS, 2009, p. 349)

Os pressupostos da universalidade dos direitos e da autonomia da vontade como legitimadora de práticas sociais não servem ao propósito de justificar quaisquer dessas práticas, sob pena de dilacerar a verdadeira liberdade, representada pelo Outro e sua distância intangível. A subjetividade e o reconhecimento desse Outro enquanto pessoa a quem se deve respeito e dignidade existencial são anteriores ao próprio direito de identidade do Ser. A efetivação dos direitos humanos, fator de validação de um negócio jurídico, perpassa pelo reconhecimento da singularidade dos contratantes, que podem aqui ser vistos como Outros, que em sua alteridade delimitam o conteúdo ético do agir, passando este a ser pautado pela responsabilidade ilimitada do Eu.

A promoção de gestações em vista de contrapartidas financeiras não seria uma forma de agir ética e, conforme Lévinas, a ação fora dos moldes da eticidade não seria apta à realização da justiça e da bondade. Como visto, a gestação por substituição onerosa implica na vulnerabilidade de uma das partes, seja em razão de necessidades econômicas ou da própria ignorância quanto às implicações de uma gravidez em relação aos aspectos físicos, psicológicos e emocionais da gestante. Ao colocar não somente seu rosto, mas seu corpo, desprotegido frente aos pais desejantes, toda essa fragilidade e penúria são expostas. A mulher se coloca nua, na concepção levinasiana do termo, para a celebração desse acordo. Em tal contexto, o Eu desejante, representado pela figura do comitente, deveria responsabilizar-se antes mesmo da definição das obrigações contratuais, em respeito ao domínio ético exercido pelo Outro. Nessa responsabilização seria impossível levar a cabo um negócio jurídico cujo objeto fosse outro sujeito. A alteridade não é passível de domesticação ou consumo⁴⁴, não podendo ser subsumida ao conceito de propriedade. Não há, portanto, uma conformação da gestação por substituição onerosa ao direito. Este, como bem apontado por Douzinas, subsidiado pela ética da alteridade levinasiana, define o que é devido aos seres humanos em sua dignidade concreta. A conduta que

⁴⁴ DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. Tradução de Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 355.

efetiva o direito deve ser praticada por intermédio da responsabilidade ética, pois apenas esta é capaz de lhe dotar de legitimação e força⁴⁵.

Considere-se, ainda, que a sociedade como um todo estaria agindo de maneira antiética ao permitir a consecução desse contrato. Como visto, o Eu não se responsabiliza apenas pelo Outro com quem estabelece um contato direto face-a-face, mas também pelos relacionamentos face-a-face, mesmo que deles não faça parte. É nesse sentido que o Eu possui uma responsabilidade ilimitada, não somente em relação a um outro, mas a todos os Outros. A rejeição à ontologia do poder, como visto, perpassa pela percepção da crueldade e do sofrimento mundanos. O Eu que é interpelado pela revelação do Outro passa, então, a sentir-se responsável por todos os Outros, surgindo uma obrigação moral de respeito e responsabilidade solidária pelo mundo.

Na obra *A rua grita Dionísio! Direitos humanos da alteridade, surrealismo e cartografia*, Warat tece uma crítica ferrenha às influências do racionalismo exacerbado na atuação judiciária, que não considera o Direito enquanto instrumento de proteção aos anseios do Outro. É preciso que haja uma maior incorporação do tema da alteridade pelos juristas, sob pena de se desconsiderar a humanidade do Outro. Para Lévinas, tal conduta seria supedâneo da injustiça e da barbárie. O ordenamento jurídico brasileiro, como foi visto, não dirige a jurisdição para a aceitação da barriga de aluguel, porém, tendo em vista existirem Estados onde a questão é tratada com maior permissividade e doutrinadores pátrios que se posicionam na defesa da validade dessa espécie de negócio jurídico, é preciso construir argumentos com força suficiente para coibir que, no Brasil, se adote essa admissibilidade nas searas do Legislativo e do Judiciário. É preciso impedir a ampliação do “(...) círculo vicioso entre o progresso econômico e a degradação dos direitos humanos.” (COSTA, 2008, p. 209), o que perpassa pelo exercício da responsabilidade e da solidariedade por Outrem.

3. CONCLUSÃO

⁴⁵ *Ibidem*, p. 359.

Procurou-se, aqui, fazer um estudo pautado pela alteridade e, para essa empreitada, nada mais indicado que a utilização da filosofia ética de Emmanuel Lévinas, para quem a justiça somente será alcançada após a assunção da responsabilidade ilimitada exigida pela interpelação da face do Outro, a partir da qual este, representando o Infinito da diferença, mostra sua vulnerabilidade. A possível crítica levinasiana estabelecida não se subsumiu a mera análise principiológica realizada no debate jurídico, que determina duas posições antagônicas, uma defensora da autonomia da vontade, da autodeterminação e do livre planejamento familiar, outra filiada à dignidade da pessoa humana e à inalienabilidade do corpo e de suas funções. Por outro lado, o estudo não se restringiu também à observância da conformidade aos corolários Bioéticos representados pela autonomia, pela beneficência/não maleficência, pela justiça e pela confidencialidade, herança do pragmatismo da corrente principialista e que, posteriormente, passaram por avanços da abordagem norte-americana pautada em princípios e regras e da tradição deontológico-racionalista latina.

A autonomia da vontade não é justificativa suficiente à instrumentalidade ocasionada pelo avanço tecnológico e, mesmo que de maneira camuflada, mercadológico, pois isto contribui com a manutenção de uma cultura solipsista, construída para atingir propósitos egoístas e não para a convivência ética dos indivíduos. Em Lévinas, o agir humano ético é aquele pautado pela alteridade. Sob a ótica da filosofia levinasiana, os contratos de gestação por substituição onerosos seriam inadmissíveis pelo simples fato de reduzirem o Outro ao status de coisa, ou, em termos levinasianos, ao Mesmo. Nesse ato, estaria se desconsiderando a infinidade do Outro, que em sua diferença não pode ser absorvido pelo desejo do Eu. O desejo deve ser metafísico, isto é, desejo pela própria diferença, mas não no sentido de consumi-la, pois se trata de um desejo da fome e não do alimento. Impor a autonomia do Eu como justificativa ao acordo ora analisado implica em reproduzir a violência da guerra ocasionada pela ontologia do poder. As relações devem ser pautadas pela responsabilidade, pois a verdadeira liberdade, em Lévinas, estaria na heteronomia, na resposta dada pelo Outro que me interpela, demonstrando pela nudez de sua face uma vulnerabilidade diante da qual não posso me omitir, sob pena de desconsiderar sua humanidade.

No momento em que o Eu torna-se responsável não só pelo Outro da relação direta, mas também pelos terceiros, também Outros, fragilizados em suas próprias relações, obtêm-se a justiça.

Quando o Outro se coloca em uma relação como mercadoria, sendo este o caso das mães portadoras que receber uma contrapartida em dinheiro pela gestação à qual se submeterá, não há, de nenhuma forma, a reprodução da justiça. Primeiramente, porque essa mulher, hipossuficiente e vulnerável, sendo o Outro em uma relação autofundante e fundadora, passa a ser o Mesmo, reduzida pelos comitentes que se negam a assumir a devida responsabilidade não sendo, por conseqüência, livres. Da mesma maneira, a criança é desconsiderada em sua humanidade e alteridade, sendo tratada como um objeto a suprir o projeto parental dos comitentes. Em segundo lugar, a mãe substituta não estará, ela própria, exercendo sua liberdade, pois por ser em sua manifestação um Eu que é Outro em relação ao Outro, no ato de disposição, ou melhor, de permuta de sua capacidade reprodutiva, está se reduzindo ao Mesmo. E, por fim, a sociedade, ao aceitar a realização da prática, estará reproduzindo a violência da mesmidade e, assim, coibindo a justiça e o bem.

Esses contratos, portanto, ao serem perniciosos para a alteridade não estariam contribuindo para a humanização das relações interpessoais, que devem ser pautadas pela responsabilidade e pela solidariedade. De fato, a ortopraxia aplicada aos negócios jurídicos onerosos de maternidade sub-rogada demonstrou que o objeto contratual seria ilícito, por atingir um dos principais aspectos do homem, sua inviolabilidade enquanto Outro, impeditiva de um tratamento que o mercantilize. A rede interdisciplinar aqui traçada foi de suma importância para uma fundamentação mais concreta da inadmissibilidade da gestação por substituição onerosa. A alteridade deve ser vista como o cerne dos direitos humanos, que justifica e fomenta o respeito à dignidade da pessoa.

REFERÊNCIAS

AMORIM, Caroline Sebastiany. **Aspectos jurídicos da maternidade de substituição no Direito Brasileiro**. 2006. 34 f. Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito para a obtenção do Título de Bacharel no Curso de Direito da PUCRS. Porto Alegre, 2006. Disponível em <http://www3.pucrs.br/pucrs/files/uni/poa/direito/graduacao/tcc/tcc2/trabalhos2006_1/caroline_amorim.pdf>. Acesso em 25 de novembro de 2015.

BATISTA, João Bosco. **O desejo: giro ético no conceito de liberdade em Lévinas**. In: Revista Estudos Filosóficos, nº 1/2008, DFIME – UFSJ, pp. 84-99. Versão eletrônica. Disponível em: <http://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/revistaestudosfilosoficos/art8_rev1.pdf>. Acesso em 12 de novembro de 2015.

BERLINGUER, Giovanni; GARRAFA, Volnei. **O mercado humano: estudo bioético da compra e venda de partes do corpo**. Tradução de Isabel Regina Augusto. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1996.

BÍBLIA SAGRADA. Antigo e Novo Testamento. (Tradução Ecumênica – TEB). 3ª edição revista e corrigida. São Paulo: Loyola / Paulinas, 1995.

COSTA, José André da. **Direitos Humanos como reconhecimento da alteridade no pensamento de E. Levinas**. In: Alteridade e Ética: Obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas. SOUZA, Ricardo Timm de; FARIAS, André Brayner de; FABRI, Marcelo. (Organizadores). EdiPUCRS: Porto Alegre, 2008.

DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. Tradução de Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

DURAND, Gui. **Introdução geral à bioética: história, conceitos e instrumentos**. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. 3ª ed. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, Loyola, 2010.

GONZÁLEZ, Silvia Vilar. **Situación actual de la gestación por sustitución**. Revista de Derecho UNED, núm. 14, p. 897-931. Madrid, 2014. Disponível em <<http://revistas.uned.es/index.php/RDUNED/article/viewFile/13293/12164>>. Acesso em 30 de maio de 2015.

HERNANDÉZ, Francisco Xavier Sánchez. **Estima de sí y alteridad. Una reflexión a partir de Paul Ricoeur y de Emmanuel Levinas**. In: Franciscanum, Revista de Las Ciencias del Espíritu de la Universidad de San Buenaventura de Bogotá. Volume LV, nº 160, julho-dezembro de 2013. pp. 111-133. Disponível em: < <http://revistas.usbbog.edu.co/index.php/Franciscanum/article/view/439>>. Acesso em 14 de novembro de 2015.

HUTCHENS, Benjamin. **Compreender Lévinas**. Tradução de Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2009.

LÉVINAS, Emmanuel. **Da existência ao existente**. Tradução de Paul Albert Simon e Ligia Maria de Castro. São Paulo: Papirus, 1998.

_____. **Ética e infinito, diálogos com Philippe Nemo**. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, s/d.

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

_____. **Totalidade e Infinito**. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

MELO, Edvaldo Antonio de. **Provocações sobre a liberdade em Levinas**. In: Iconoidentia: Revista Eletrônica de Filosofia da Faculdade Arquidiocesana de Mariana. Volume 1, Número 1, julho-dezembro 2013. pp. 76-86. Disponível em: < <http://inconfidentia.famariana.edu.br/wp-content/uploads/2014/05/6.pdf>>. Acesso em 12 de novembro de 2015.

RODRIGUES, Denise Dayane Mathias. **Maternidade de substituição: aspectos éticos e jurídicos**. Anais do XVII Encontro Preparatório para o Congresso Nacional do CONPEDI/UFBA, Salvador, 2008. Disponível em < http://www.conpedi.org.br/manaus/arquivos/anais/salvador/denise_dayane_mathias_rodrigues.pdf>. Acesso em 19 de maio de 2015.

ROCHA, André Luiz Pinto da. **A ‘fenomenologia da noite’ do ‘il y a’ no pensamento de Emmanuel Levinas**. In: Alteridade e Ética: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas. Ricardo Timm de Souza, André Brayner de Farias e Marcelo Fabrio (org.). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. pp. 61-75.

SANDEL, Michael J. **Justiça: o que é fazer a coisa certa**. Tradução de Heloisa Matias e Maria Alice Máximo. 6ª ed. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2012.

TORRES, Shirley Lucindo. **Responsabilidade, Proximidade, Sensibilidade: A intersubjetividade ética em Emmanuel Lévinas**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Juiz de Fora: UFJF, 1998.

WARAT, Luis Alberto. **A rua grita Dionísio! Direitos humanos da alteridade, surrealismo e cartografia**. Tradução de Vívian Alves de Assis, Júlio Cesar Marcellino Jr. e Alexandre Moraes da Rosa. Editora Lumen Juris: Rio de Janeiro, 2010.