

# A Sensibilidade e a humanização dos cuidados em saúde a partir da relação ética com o Rosto do Outro

## Sensibility and humanization in health care on the basis of the ethical relationship with the Face of the Other

Débora Vieira de Almeida\*

Nilo Ribeiro Júnior\*\*

407

Artigo Original • Original Paper  
O Mundo da Saúde, São Paulo · 2012;36(3):407-415

### Resumo

Na humanização oriunda da sensibilidade o profissional da saúde percebe-se afetado pelo corpo vulnerável de outrem. Parte-se da fenomenologia que considera o corpo como “ponto zero” da reflexão em contraposição ao pensamento do *cogito*. Edmund Husserl, expoente da filosofia contemporânea, introduz uma diferença significativa na compreensão do corpo como *Körper* (materialidade e funcionalidade) e *Leib* (dimensão psíquica e espiritual). Assim, associa o termo carne e o sentido da carnalidade humana como inseparável da subjetivação do corpo. A partir dessa distinção propugna-se a Sensibilidade como categoria que permite abordar a questão da ação do profissional da saúde como genuinamente humana: cuida de um corpo-próprio que na sua unidade é corpo psíquico-somático-espiritual vulnerável. A filosofia da alteridade de Emmanuel Lévinas remete para além da fenomenologia quando aborda a Sensibilidade a partir do Rosto do outro. Portanto, esse estudo visa mostrar, a partir do pensamento levinasiano, que a sensibilidade do face a face inaugura uma maneira eminentemente ética de humanizar o pensar e o agir do profissional da saúde em função do cuidado do outro que padece de uma enfermidade. A afecção do face a face origina a identidade do sujeito como realidade marcada pela temporalidade da carne como ato de encarnar-se segundo a interpelação do Rosto de outrem. Deste corpo tocado pelo outro e que não fica indiferente ao apelo do rosto / corpo de outrem emergem ações genuinamente humanas ao promoverem respostas que protegem, dignificam e respeitam a carne de um Rosto único e irreduzível a um corpo material sem identidade-alteridade.

**Palavras-chave:** Ética. Humanização da Assistência. Relações Interpessoais. Assistência Centrada no Paciente.

### Abstract

In humanization arising from sensibility health professionals perceive themselves as being affected by the vulnerable body of another. Our starting point is phenomenology, which takes the body as a “zero point” of the reflection as against the cogito thought. Edmund Husserl, an exponent of contemporary philosophy, introduces a significant difference in the comprehension of the body as *Körper* (materiality and functionality) and *Leib* (psychical and spiritual dimension). Thus, he associates the expression flesh and the sense of human carnality as inseparable from the subjectivity of the body. From this distinction, one advocates for Sensibility as a category that allows approaching the action of health professionals as genuinely human: care for one’s own body, which in its unit is a psycho-somatic-spiritual vulnerable body. Emmanuel Lévinas’s philosophy of alterity points beyond phenomenology when it addresses Sensibility from the Face of the Other perspective. Therefore this study aims to show, on the basis of Levinasian thought, that sensibility of face-to-face encounters establishes the foundations of an eminently ethical way to humanize health professionals’ thinking and acting on behalf of caring for the other suffering from a disease. Affection coming from the face-to-face encounter creates subjects identity as a reality marked by the temporality of the flesh as an act of becoming incarnate according to the interpellation of the Face of the Other. From this body touched by another, a body that is not indifferent to the appeal of the face / body of the other human actions emerge that are genuine because of giving answers that protect, dignify and respect the flesh of a face that is unique and irreducible to a material body having no identity-otherness.

**Keywords:** Ethics. Humanization of Assistance. Interpersonal Relations. Patient-Centered Care.

\* Doutora em Ciências pela Escola de Enfermagem da Universidade de São Paulo. Professora Adjunta da Universidade Federal do Triângulo Mineiro, Uberaba-MG, Brasil. E-mail: deboravalmeida@gmail.com

\*\* Doutor em Teologia. Pós-Doutor em Filosofia pela Universidade Católica Portuguesa (UCP). Doutorando em Filosofia pela UCP. Professor de Filosofia e do Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco, Recife-PE, Brasil.

Os autores declaram não haver conflito de interesses.

## INTRODUÇÃO

As ações humanizadas na atenção do profissional da saúde são indissociáveis daquilo que se poderia denominar de âmbito da 'sensibilidade' que, em certo sentido, é mais profundo que o âmbito do pensamento e da ação. Isso se justifica na medida em que cuidar de uma pessoa enferma tem como pressuposto existencial o fato de o cuidador ver-se ou sentir-se afetado visceralmente (afecção é da ordem do contato) por sua situação que o próprio contato inaugura. Esse contato, por sua vez, diz respeito ao paciente em seu corpo e em sua carne vulnerável e ferida. Nesse sentido, a sensibilidade preside toda ação do cuidador, porque está associada ao seu contato com o enfermo enquanto ele tem corpo, é seu corpo e como tal é sua carne.

É importante ressaltar que desde a fenomenologia de Edmund Husserl, que, aliás, exerceu forte impacto sobre o pensamento levinasiano – especialmente na sua obra *As Meditações cartesianas*<sup>1</sup> –, o filósofo alemão, ao referir-se à sensibilidade, estabeleceu uma distinção a respeito da compreensão do corpo, a saber, o corpo como *Körper* e o corpo como *Leib*. O *körper* diz respeito ao corpo na sua materialidade e funcionalidade, identificado, frequentemente, às imagens exteriores da beleza, da juventude, da performance<sup>2</sup>. E o corpo-*Leib* diz respeito ao corpo em sua dimensão psíquica e espiritual. No corpo-*Leib*, há *leben*, isto é, um viver. Não se trata, portanto, simplesmente de existir, mas de ser. Não apenas de sobreviver, mas de viver segundo o ser do corpo. É a esse segundo sentido do corpo-*Leib* que se associa o termo carne, e o sentido da 'carnalidade humana' é inseparável da subjetivação do corpo, da experiência mais profunda do corpo, que o corpo-*körper*, somente, não contempla. É, portanto, a partir dessa distinção sem separação estabelecida pela Fenomenologia que se pode propugnar a 'sensibilidade' como categoria que permite abordar a questão da ação do cuidador como genuinamente humanizante. Afinal, ele não cuida apenas de um corpo físico cujas funções estão comprometidas pela enfermidade, mas ele cuida de um corpo-próprio, isto é, de um corpo que na sua unidade é um corpo psíquico-somático-espiritual vulnerável. Nesse sentido, o

profissional da saúde é interpelado a ter de colaborar efetivamente para que a carnalidade, isto é, a experiência integral do ser humano como corpo seja promovida e assegurada.

Em função da valorização da sensibilidade como âmbito da interdisciplinaridade, a carne e o corpo podem ser tomados como categorias inspiradoras para repensar a humanização da relação entre o cuidador da saúde e o enfermo. Nesse sentido, esse estudo tem como escopo mostrar, a partir da filosofia da alteridade de Emmanuel Lévinas, que a sensibilidade do face a face inaugura outra maneira de humanizar o pensar e o agir do profissional da saúde, em função do cuidado do outro que padece de uma enfermidade, cujo significado afeta a totalidade da pessoalidade humana.

## A SENSIBILIDADE DO ENCONTRO: O IMPERATIVO ÉTICO

Emmanuel Lévinas, filósofo franco-lituano, situa os alicerces de sua filosofia na relação entre o sujeito e o outro, singulares, únicos e concretos. Portanto, o filósofo não se refere a indivíduos abstratos, ideais ou universais, mas a sujeitos de "carne e osso". Trata-se de um 'eu' e de 'outrem' que estão situados no tempo e no espaço e que vivem a relação e o encontro movidos pelo caráter sensível do contato que os vincula: "é aí que está a vida"<sup>3</sup>.

O foco dessa reflexão não gira em torno da singularidade da percepção desse encontro, embora sem negar que isso seja real. Aqui se trata concretamente em deter-se sobre o encontro e voltar o olhar sobre essa proximidade entre ambos com uma lente de aumento, não para tentar compreender quem é aquele outro que faz face ao sujeito, mas para enfatizar como emerge do seio mesmo desse encontro o sentido da ética. Segundo Lévinas, a ética é a ótica do Rosto. E o rosto, por sua vez, é corpo na medida em que se expressa no ato de tornar-se carne e, portanto na linguagem silenciosa do contato corpo a corpo do qual origina a responsabilidade pela dor e pelo padecimento do outro-próximo. Em outras palavras, o rosto é feito de carne e isso significa concretamente dizer que o rosto não se reduz à plasticidade de um corpo humano. Antes, o ros-

to se manifesta como tal como “carne em ação”, isto é, o rosto é expressão de uma pessoa que se constitui como um corpo que se move, que intenciona, que se relaciona e se estrutura no mundo das relações e por isso é um rosto que se “en-car-na” (mergulha na carne do mundo) ou que toma densidade na carne enquanto essa expressa a densidade e a gravidade de sua inserção no mundo contra a ideia de um espiritualismo intelectual. Graças a essa visão da encarnação do rosto, o outro põe em ação a subjetividade do sujeito, que, no contato com a densidade da carne do rosto, se vê marcada e impactada pela chegada de outrem que o interpela a se tornar um corpo para o outro. Daí o sentido da encarnação como maneira de dizer também a própria condição da subjetividade em contato com a carne de outrem.

A proximidade tem uma significação, mas uma significação inabarcável pela linguagem, uma vez que a “proximidade é *por si mesma* significação”<sup>3</sup>. O encontro com outrem nos conduz para uma relação extraordinária, isto é, diferente da experiência no sentido em que a experiência se detém na objetividade. A objetividade das coisas é passível de interpretação apenas como um objeto visível e tocado – apreendido por alguns dos nossos sentidos –, sem que as outras sensações tenham participado<sup>4</sup>, já o encontro com o outro vai além do que pode ser apreendido pelos sentidos, é pura sensibilidade. A relação de proximidade com outrem está marcada pelo contato que é da ordem da “pele e do rosto humano”<sup>3</sup>. Logo, a proximidade é caracterizada pelo modo como as coisas são, não no sentido ontológico da essência do ser, mas no sentido metafísico do encontro marcado pelo paradoxo da aproximação na separação entre eu e outrem. Por isso a proximidade não se identifica como lugar do desvelamento e da manifestação do ser nem como lugar da representação da consciência. Isso faz com que a relação na separação permita associar a proximidade a algo que resiste às tentativas de apreensão por parte do eu: “a percepção é proximidade do ser de que a análise intencional não dá conta”<sup>3</sup>.

A consciência sobre o encontro eu-outro advém da experiência, mas não se limita a essa, como queria o filósofo fundador da fenomenologia, Edmund Husserl. A consciência identifica, entende e explica as coisas e os fatos. Esses nada

mais são do que limitações das manifestações, pois representar ou caracterizar algo é pensá-lo como isso ou aquilo, o que implica a possibilidade de compreensão total do outro.

Lévinas<sup>3</sup> reconhece que o “entender como” é a origem da consciência e afirma que o sentido é *a priori*. Isso quer dizer que primeiro surge o sentido e depois o seu entendimento. Como a consciência se limita na experiência, conseguirá entender e compreender, mas sempre será circunscrita a uma parte da imensidão da sensibilidade.

Considerando, portanto, essa abrangência da significação inesgotável da sensibilidade – inatingível pela consciência –, o outro se apresenta ao eu como alteridade radical: a partir de si<sup>4</sup>. Isso significa que na proximidade e na intencionalidade carnal e sensível o outro se manifesta; apresenta-se como rosto. E o rosto, por sua vez, caracteriza a parte mais nua do corpo, isto é, evoca a pele humana exposta ao padecimento.

O encontro com outro cuja sensibilidade estrutura o conteúdo da relação emerge como a gênese da subjetividade (eu) e da alteridade (outro). A alteridade que se manifesta no encontro com o outro é uma alteridade ab-soluta (que se retira ou se absolve da relação) e transcendente: “diferença que se destaca das diferenças, não só enquanto uma qualidade, diferente de todas as outras, mas enquanto a própria qualidade da diferença”<sup>5</sup>. Podemos afirmar que o outro, ao apresentar-se como alteridade, revela-se como um Enigma, aquele que se encontra com o eu repleto de conteúdo e ao mesmo tempo vazio de significados: “Outrem enquanto outrem não é somente um *alter-ego*; ele é aquilo que eu não sou. É-o não em virtude do seu caráter, ou da sua fisionomia, ou da sua psicologia, mas graças à sua própria alteridade”<sup>5</sup>.

Ao ser afetado por outrem, a subjetividade entra em contato com uma singularidade absoluta. Por sua vez, como o face a face é da ordem da sensibilidade, essa relação dá origem à configuração da subjetividade nos modos da corporeidade. A alteridade marca o corpo do sujeito (afeta-o), revelando que o eu como corpo está exposto e vulnerável ao outro: “O sensível (...) tece o laço da encarnação em uma intriga mais ampla que a percepção de si, intriga na qual eu estou unido aos outros antes de estar em meu corpo”<sup>6</sup>.

Nesse sentido, a própria afecção do face a face dá origem à identidade do sujeito como uma realidade marcada pela temporalidade da carne como ato de encarnar-se segundo a interpelação do Rosto de outrem. Essa se tece enquanto corporeidade (*leib*), uma vez que a relação com outrem acontece no nível do contato e da sensibilidade. Ora, o eu-corpo é de tal modo tocado pelo outro que ele não permanece como um corpo inerte. É impossível ao eu-corpo ficar indiferente ao apelo do rosto / corpo de outrem: “o termo *Eu* significa *eis-me aqui*, respondendo por tudo e por todos”<sup>6</sup>. Essa responsabilidade infinita significa que, perante o outro, o eu-corpo não fica impassível, contemplando-o na sua miséria e padecimento, mas responde-lhe na temporalidade da encarnação da subjetividade do sujeito – o sujeito que no contato com o outro não pode mais autocompreender-se como mero pensamento, entendimento, intelecto, ou como espírito sem corpo etc. Antes, no contato com outrem, o sujeito se descobre constituído de carne, isto é, sente-se numa pele senciante porque percebe-se afetado pelo corpo e pela carne de outrem que se faz proximidade – como cuidado ético pelo corpo de outrem.

Ao mesmo tempo em que o outro imprime uma marca na carne do sujeito, resiste às suas tentativas de dominação por meio de conceitos, que nada mais são que maneiras de objetivar outrem. Essa resistência, apesar de causar forte impacto na estrutura da subjetividade, não pode ser considerada uma violência ao eu, uma vez que o contato inaugura o autêntico significado ético da carnalidade humana para além do mero sentido físico do corpo exposto ao ultraje de outrem. Assim, a resistência do corpo de outrem assume uma estrutura positiva, é ética<sup>4</sup>.

Em suma, a ética revela uma relação que se estabelece no âmbito do sensível, entre termos que não são unidos pela síntese do entendimento<sup>3</sup>. Nessa relação encarnada (quase carnal) da proximidade, onde o contato é inconvertível em tema / representação, instaura-se a transmissão de mensagens, a linguagem original, a qual, segundo Lévinas<sup>3</sup>, é sem palavras e pura comunicação. Nesses termos, corpo e palavra estão intimamente associados graças à sensibilidade que preside a relação com outrem.

## O DISCURSO NA SENSIBILIDADE

O encontro com o corpo / rosto é tratado como pura comunicação, ao mesmo tempo em que o contato sem palavras revela a significação do face a face. Nesse caso, a precedência inquestionável da relação entre os sujeitos é identificada por Lévinas como o primeiro nível do discurso, isto é, o Dizer.

Nessa linguagem pré-original do contato, o eu “como” corpo concebe o outro a partir da exposição de seu corpo / rosto. Por isso Lévinas insiste em que “abordar alguém a partir das suas obras, é entrar na sua interioridade, como que por efracção; o outro é surpreendido na sua intimidade, onde ele certamente se expõe, mas não se exprime”<sup>4</sup>. Em outras palavras, isso significa admitir que abordar uma pessoa com base em suas características, de seus feitos, do seu corpo adoecido, o que nada mais significa para o profissional da saúde do que se expor ao olhar do rosto / corpo de outrem ou daquele que ao se manifestar “desfaz a cada instante a forma que ele oferece”<sup>4</sup>. De maneira negativa, ressalta-se que, ao tentar manter o outro sob o olhar e de procurar interpretar o rosto do outro como se ele se reduzisse a pura representação por parte do seu interlocutor, o profissional da saúde corre o risco de omitir o essencial da linguagem do outro, a saber, a sensibilidade. Essa, por sua vez, não se deixa apreender por nenhuma tematização sobre o outro porque, afinal, a sensibilidade como linguagem mantém “a coincidência do revelador e do revelado no rosto”<sup>4</sup>.

Em outras palavras, ao apresentar-se e ao dizer-se como rosto, o outro interrompe a coerência da linguagem, instaurando uma relação irredutível à relação sujeito-objeto: “precisamente Dizer, Dizer que não diz uma palavra, que significa”<sup>6</sup>. A linguagem, no plano ético, não consiste em abordar um sujeito a partir da representação que se tem dele, mas como uma afecção. Essa assinala (assignação) de tal modo a subjetividade que ela já não pode se conceber como tal, senão como alteração de sua substância de sujeito. Ela encontra-se assujeitada afetivamente ao outro sem que esta incondição se configure como injustiça e violência. Somente nessa condição incondicionada da afecção de outrem o sujeito fora de si poderá de fato manter o outro precisamente na condição de outrem.

O fato de Lévinas considerar a sensibilidade como ponto de partida, consegue destacar a singularidade do outro, além de sua anterioridade em relação à essência. O acontecimento ético está na base da generalização: “não é o indivíduo enquanto individuação de um gênero, mas a singularidade única no seu gênero que se aproxima de Outrem”<sup>3</sup>. Isso significa que Lévinas não nega o gênero humano, mas mostra que um indivíduo não constitui a unidade do gênero humano, pois, caso tivesse algo em comum com o outro, não estaria suficientemente separado dele. A linguagem permite que o eu se relacione com o que lhe é completamente novo: a alteridade que é outrem.

A linguagem, no plano ético, permite que o eu se relacione com o que lhe é completamente novo e assim permanecerá: “o absolutamente novo é Outrem”<sup>4</sup>. A grande questão da comunicação está no plano do Dito, aquele no qual se dá as coincidências e o saber. O saber busca colocar o outro (singular) dentro de conceitos (universais), o que apaga a singularidade dele, a sua alteridade: “exigir que uma comunicação tenha a certeza de ser entendida é confundir *comunicação e saber, apagar a diferença, desconhecer a significância do um-para-o-outro em mim*”<sup>6</sup>.

No encontro do profissional da saúde com o outro, o eu, afetado pela alteridade, emerge nesse ato com a infinitude inaugurada pela relação. Essa infinitude, dita em termos linguísticos, poderia ser denominada aqui como o Dizer original que nenhum Dito (linguagem) conseguiria capturar. Ora, uma vez que a relação original com o outro ou a linguagem originante dessa relação – Dizer – acontece na e como sensibilidade graças ao corpo a corpo, o Dizer da Sensibilidade significa concretamente a impossibilidade de manter-se indiferente ao apelo do outro ou daquele que não se deixa reduzir a um conceito. Nesse caso, o Dito ou qualquer discurso segundo que decorra do Dizer primeiro ou da relação imediata com o outro, corre sempre o risco de reduzir-se a expressões, a categorias, e acabar por dissimular o Dizer, “dissimulação essa que o Dizer sempre tenta desdizer”<sup>6</sup>.

Na sensibilidade, onde se instaura a linguagem como “contato através de uma distância, relação com o que não se toca”<sup>4</sup>, emerge a subjetividade.

### Sensibilidade: a experiência da “carneação” da subjetividade

A sensibilidade, que é exposição ao outro, revela a maneira como se dá o processo de encarnação (tornar-se carne) da subjetividade, bem como a significância do corpo como dom de si a outrem para além de um corpo meramente objeto ou um conjunto de órgãos, funções físicas, psíquicas ou neurais. Nesse sentido, a sensibilidade vivida como exposição de sua pele a outrem não se expressa como a passividade da inércia da subjetividade. Trata-se de uma passividade muito mais passiva ou de um “haver-sido-oferecido-sem-reserva do sujeito tocado pelo outro, como se a sensibilidade fosse precisamente aquilo que toda proteção e toda ausência de proteção já supõem, a saber, a própria vulnerabilidade”<sup>6</sup>.

A vulnerabilidade evidencia o fato de a subjetividade se identificar à subjetividade como tal. Dessa forma, o sujeito encarnado não surge da consciência de si, mas da proximidade em que ser eu é estar exposto aos outros, vulnerável a ele e responsável por ele: “o sujeito é de sangue e carne, homem que tem fome e que come, entranhas numa pele e, por isto, suscetível de dar o pão de sua boca ou de dar a sua pele”<sup>6</sup>. Enquanto a encarnação é a recorrência a si, o corpo torna possível o oferecimento, o dar ao outro: “esse outro é o coração e a bondade do mesmo, a inspiração ou o próprio psiquismo da alma”<sup>6</sup>.

A encarnação, a qual torna possível a corporeidade, submete-se ao biológico e, ao mesmo tempo, está em outro nível, pois o sujeito encarnado não é capaz de ocultar-se sem nenhuma iniciativa<sup>6</sup>. Estar exposto na carne como sujeito encarnado remete ao realismo extremo. Nele, a ordem inaugurada pelo dom de si a outrem implica, necessariamente, a existência de corpos: aquele que clama por cuidados e aquele que acolhe e responde a tal apelo cuida e respeita o corpo do outro como identidade-alteridade. Percebe-se que as dinâmicas do dom cuidar e respeitar não são necessariamente da mesma ordem. O cuidado brota do próprio dom e da afecção de outrem que produzem a bondade no sujeito que acolhe o outro em sua carnalidade, enquanto o respeito refere-se a não violabilidade da dignidade do corpo de outrem. Desse modo, o respeito vem presidido pela bon-

dade e o corpo, pela promoção da carnalidade de outrem na relação ética do cuidado.

Ser eu, portanto, não é apenas a encarnação de uma razão, mas um ser capaz de ver o rosto<sup>4</sup>. Esse processo de individuação advindo da responsabilidade retira do eu a possibilidade de escolher assumir tal responsabilidade e também não é uma qualidade do eu. Ser responsável pelo outro que faz face ao profissional da saúde é “um contra a minha vontade que é mais do que eu-mesmo: é uma eleição. O eu é eleito: ninguém mais pode fazer aquilo que só ele deve fazer”<sup>7</sup>. O fato de o profissional da saúde ser escolhido por outrem em seu corpo de carne feito para cuidar do outro mostra que a responsabilidade não é um compromisso assumido livremente por este eu: “o eleito pertence à ordem da responsabilidade, uma vez que não se encontra em posição de decidir o que quer que seja a esse respeito”<sup>8</sup>.

Isso mostra a precedência da carnalidade como responsabilidade em relação à liberdade, uma vez que a responsabilidade emerge na sensibilidade, na heteroafecção do profissional da saúde, a qual exige uma resposta por parte desse. Esse fazer que antecede a compreensão traz em si a sabedoria do humano no homem: “uma maneira de *atualizar sem se começar pelo possível*, de conhecer sem examinar, de colocar-se por fora da violência, sem que isso seja um privilégio de uma livre-escolha”<sup>9</sup>.

Na responsabilidade infinita por outrem, o eu-corpo é insubstituível e, assim, “acusado como único dentro da passividade suprema da-quele que não pode desentender-se sem carência”<sup>6</sup>. A subjetividade encarnada caracteriza-se pelo acolhimento do rosto do outro, momento em que o eu-corpo se encontra reconduzido à sua realidade última, a responsabilidade indeclinável: “o rosto que acolho faz-me passar do fenômeno ao ser num outro sentido: no discurso, exponho-me à interrogação de Outrem e essa urgência da resposta (...) gera-me para a responsabilidade”<sup>4</sup>.

A sensibilidade desperta o profissional da saúde da solidão do mundo dos conhecimentos universais ao atribuir um sentido humano à sua vida a partir do contato com a carne do Rosto do outro. Nessa perspectiva, o primeiro princípio da vida como gozo revela a generosidade e a gratuidade como fundadoras da subjetividade. É por isso que Lévinas recorda que<sup>6</sup>:

dar, isto é, ser-para-o-outro a seu pesar acontece graças ao um-para-o-outro da sensibilidade que por sua vez goza a partir do próprio gozar e do saborear. A subjetividade assim se expressa porque a sensibilidade não joga o jogo da essência, não joga nenhum jogo. A sensibilidade é seriedade mesma que interrompe o prazer e a complacência do jogo. E é por isso que a análise da sensibilidade [consequentemente, da encarnação da subjetividade], deverá partir sempre do saborear e do gozar.

Num segundo nível, a humanização da humanidade se realiza concretamente na resposta ao apelo da carnalidade exposta e padecente da alteridade, no movimento para o outro, o qual “o proíbe de se instalar em sua casa”<sup>8</sup>. O profissional da saúde feito de um corpo marcado pela densidade da carne absolutamente exposto à vulnerabilidade de outrem poderá se dizer em seu corpo: “eis-me aqui”, isto é, seu corpo / linguagem ética se dirá: “aqui estou, entrego-lhe os conhecimentos que possuo e, se for preciso, a minha própria vida, pois o sentido desta está em acolhê-lo”: “o termo *Eu* significa *eis-me aqui*, respondendo por tudo e por todos”<sup>6</sup>.

Comumente, a identidade do profissional de saúde é explicada e justificada como identidade de um eu solitário que em determinado momento e contexto encontra-se com um outro para prestar-lhe assistência. Entretanto, na perspectiva do face a face, a subjetividade passa a ser concebida desde o princípio, como subjetividade na carne em que o eu-corpo aparece marcado e eleito por outrem. Portanto, a partir da concepção da passividade da subjetividade que se caracteriza pela sujeição do eu ao outro, o corpo do profissional da saúde ganha novo significado. Ele se vê marcado pela alteridade a oferecer seus saberes científicos a serviço do outro. O profissional, portanto, se vê interpelado a se oferecer a si mesmo como cuidador do outro a partir de uma subjetividade como responsabilidade: “a subjetividade, ao constituir-se no próprio movimento em que lhe incumbe ser responsável pelo outro, vai até a substituição por outrem”<sup>10</sup>.

Essa responsabilidade incessível não significa que o eu possua o outro, mas que ele se percebe como infinitamente responsável pela

carne de outrem: “substituição – é a própria subjetividade do sujeito ou sua sujeição a tudo – sua suscetibilidade, sua vulnerabilidade, ou seja, sua sensibilidade”<sup>6</sup>. Essa substituição é o máximo da responsabilidade, aquela capaz de substituir o outro nas suas eventuais responsabilidades. Nessa perspectiva, compreende-se que a identidade do indivíduo só se afirma efetivamente no movimento, ou na passagem do corpo que se torna carne-substituição graças ao apelo da carne faminta e padecente de outrem. Nota-se, portanto, que a própria identidade do profissional de saúde possa ser dita de outra forma a partir do contato com o paciente-outrem. Ele, o profissional da saúde, passa a autocompreender-se como substituição e maternidade do corpo vulnerável do paciente que lhe faz face.

Enfim, a subjetividade é a generosidade de um corpo feito carne situada na responsabilidade por acolher o corpo do enfermo enquanto carne de um Rosto único e irredutível a um corpo material sem identidade-alteridade.

### **Sensibilidade: o corpo do terceiro e a promoção da justiça**

O encontro com outrem que se trava na carnalidade humana, bem como no oferecimento de si mesmo (dom) ao outro como corpo entregue para o cuidado de sua vida, não esgota o próprio sentido da ‘sensibilidade’. A relação com outrem é ao mesmo tempo encontro a três, seja porque o rosto / corpo remete ao outro como próximo, seja porque o rosto / corpo do outro sugere a distância do estrangeiro – o rosto que se retira da relação –, isto é, evoca o terceiro da relação que está por vir: “o terceiro observa-me nos olhos de outrem – a linguagem é justiça. Não é que haja rosto primeiro e que, em seguida, o ser que ele manifesta ou exprime, se preocupe com a justiça. A epifania do rosto como rosto abre a humanidade”<sup>4</sup>. Nessa perspectiva do advento do terceiro na relação com o rosto do outro, Lévinas recorda o fato de que o outro tem seu próximo que não sou eu. E há que se atentar para o fato de que o próximo do meu próximo aparece ao mesmo tempo como corpo de outro próximo, diferente do Rosto. Nessa perspectiva, o terceiro, considerado, por um lado, como alguém que é corpo, no sentido de ter um *körper*, corre o risco de ser

reduzido à mera condição de sua forma e de sua fisiologia, podendo, inclusive, ser tratado como mero corpo-objeto. E por outro lado, o terceiro tomado como um corpo de carne (*leib*), isto é, que se afirma como alguém que tece sua identidade no contato e na relação com o rosto, com a natureza e com o mundo da cultura, interpela aquele que se apresentara inicialmente como “meu próximo” no sentido de tratar o terceiro levando em conta sua identidade / diferença carnal. Desse modo, o terceiro emerge e irrompe como aquele que interpela e afeta o rosto do outro demandando de ser acolhido na sua diferença corporal e carnal, a fim de não ser aniquilado em sua significação como outro e de não ser violentado na sua identidade de terceiro.

Assim, o corpo do próximo de meu próximo inaugura a reciprocidade nas e das relações entre eu-outro-próximo de meu próximo. E, com ela, surge a necessidade premente de assegurar a igualdade e a justiça de todos a partir daquilo que por antonomásia se poderia denominar de construção do “corpo social” e do “corpo jurídico” como espaço público da realização da humanização do corpo do terceiro. Isso se dá porque no rosto / corpo do outro vem expresso o mandamento “Tu não matarás”<sup>3</sup>, evidenciando que a aparição do terceiro no rosto grita por justiça, exigindo que o profissional da saúde afetado pela sensibilidade distancie-se da sensibilidade para responder àqueles outros. Com o distanciamento do Dizer e aproximação do Dito, a sua resposta (a qual se dá no retorno do dito ao dizer), se for baseada apenas na ontologia (dito), poderá “assassinar” a alteridade, especialmente se o corpo / subjetividade do profissional da saúde “esquecer-se” que a origem da justiça está na sua responsabilidade perante outrem, “esquecer-se” que a justiça nasce na sensibilidade. A “comparação que a presença de vários outros exige pretende encontrar a cada momento quem é o mais próximo e não reduzir cada um dos outros a iguais”<sup>11</sup>. Por isso, a justiça não pode ser um aglomerado de leis que regem massas humanas e muito menos constituída por procedimentos e protocolos que, ilusoriamente, dariam conta da vida concreta em que o profissional da saúde é responsável por um outro: “a justiça é impossível sem que aquele que a dispensa encontre-se den-

tro da proximidade. Sua função não se limita (...) à subsumir os casos particulares dentro de uma regra geral. O juiz não é exterior ao conflito, mas a lei está no seio da proximidade”<sup>6</sup>.

Concretamente, com a entrada em cena do próximo de meu próximo, trata-se de promover o direito e a proteção da temporalização da carnalidade do terceiro, isto é, de garantir que o terceiro como carne possa se realizar de maneira fecunda nas instituições, na sociedade e no Estado onde vive. Do mesmo modo, trata-se igualmente de assegurar a defesa, o respeito da imunidade do corpo do outro, condição fundamental sem a qual a carnalidade humana não pode se realizar e configurar-se como humanização na sociedade. Em outras palavras, o corpo social cuja inspiração encontra-se amparada na chegada do terceiro, próximo de meu próximo, é aqui considerado como a extensão da sensibilidade vivida no âmbito público das relações sociais. Assim, a relação do profissional de saúde com o terceiro será pautada pela ética da sensibilidade, que tem sua origem e motivação primeira no face a face com o outro. O fato de encontrar-se numa relação triangulada com o próximo significa, igualmente, que o profissional de saúde se vê interpelado a contribuir de maneira ativa pela tessitura do “corpo social”, seja como promotor do acesso aos bens da saúde ao corpo físico e à carne psico-somático-espiritual de todos os indivíduos como terceiro, seja como humanizador da própria instituição de saúde na qual atua e está inserido, pois “nada escapa do controle da responsabilidade do um para o outro”<sup>6</sup>. Em outras palavras, o Rosto do outro em relação com seu próximo sempre inspirará o profissional de saúde a fazer de sua carnalidade uma maneira passiva / ativa de promover a realização do terceiro em sua carne padecente, bem como a de fortalecer com sua ação a configuração do corpo institucional da saúde na qual se promova o bem viver do terceiro.

## **A HUMANIZAÇÃO ADVINDA DA SENSIBILIDADE: PROMOÇÃO DA CARNALIDADE DO PACIENTE**

A humanização da saúde concebida na perspectiva da sensibilidade remete necessariamente ao repensamento da identidade e da ação

do profissional da saúde em função da sua ocupação central com a corporeidade e com a carnalidade do outro como sujeito padecente e vulnerável, isto é, com o cuidado com o corpo frágil e mortal do outro a partir do qual o profissional da saúde redefine o significado de sua vida pessoal e, conseqüentemente, de seu labor e de sua tarefa incansável em prol da vida de outrem. Nesse caso, tanto a relação ética imediata e assimétrica com o rosto do outro em sua carnalidade, bem como a relação sócio-político-cultural mediada com o corpo do terceiro (próximo do próximo), reposiciona o problema da saúde em função da sensibilidade. Em última instância, a sensibilidade só deixa de ser vista como uma nova categoria estruturante da humanização para se tornar realidade palpável no mundo da saúde quando ela se torna sinônimo da temporalização da responsabilidade, da justiça e da equidade vividas e encarnadas na vida pessoal e única de cada cuidador da saúde, bem como na vida das instituições específicas que cuidam da saúde, e, de modo ainda mais amplo, na vida da sociedade fundada nos sistemas democráticos que velam para que a diversidade e a pluralidade de tantos rostos humanos não sejam desfigurados nem desumanizados pela fome, pela exclusão social, pela indiferença, pela segregação racial e por toda forma de violência que provoca toda sorte de mal contra a humanidade do outro homem.

Enfim, a sensibilidade, presidindo as ações de cuidados em saúde, promove uma relação autêntica entre o corpo / subjetividade e o corpo / alteridade, uma vez que a questão do corpo e da carne do padecente é concomitante e correspondente ao processo de encarnação. Essa carnalidade humana é inseparável da subjetivação do corpo despertado para a sua humanidade através do Rosto único e irredutível a um corpo material sem identidade-alteridade. Essa alteridade que marca o corpo do sujeito, revelando que o eu, como corpo, está exposto e vulnerável ao outro, impossibilita a indiferença do corpo / subjetividade do profissional de saúde ao seu apelo. Portanto, as ações de saúde enquanto processo de humanização advindo da sensibilidade corresponderão ao processo de encarnação do paciente, ou seja, cuidar do outro para que a sua carnalidade seja promovida, protegida, dignificada e respeitada.

## REFERÊNCIAS

1. Husserl E. Meditações Cartesianas. Introdução à Fenomenologia. Trad Frank de Oliveira. São Paulo: Madras; 2001.
2. Fontaine P, Simhon A, organizadores. Emmanuel Lévinas, Phénoménologie, éthique, esthétique et herméneutique. Le cercle Herméneutique: Argenteuil; 2007.
3. Lévinas E. Linguagem e proximidade. In: Lévinas E. Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger. Lisboa: Instituto Piaget; 1997. p. 265-88.
4. Lévinas E. Totalidade e Infinito. 3a ed. Lisboa: Edições 70; 2008.
5. Lévinas E. O tempo e o outro. Rev Phainomenon. 2005;11:149-90.
6. Lévinas E. De otro modo que ser o más allá de la esencia. 4a ed. Salamanca: Ediciones Sígueme; 2003.
7. Lévinas E. Deus, a morte e o tempo. Coimbra: Almedina; 2003.
8. Chaliel C. Lévinas – a utopia do humano. Lisboa: Instituto Piaget; 1996.
9. Lévinas E. Quatro leituras talmúdicas. São Paulo: Perspectiva; 2003.
10. Lévinas E. Ética e infinito. Lisboa: Edições 70; 2000.
11. Brito JHS. A justiça: da responsabilidade à violência. Rev Port Filosofia. 1999;1(2):19-35.