UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

ESCOLA DE ENFERMAGEM

DÉBORA VIEIRA DE ALMEIDA

**A FILOSOFIA DE EMMANUEL LÉVINAS
COMO FUNDAMENTO PARA A TEORIA E A PRÁTICA
DO CUIDADO HUMANIZADO DO ENFERMEIRO**

SÃO PAULO

2010

DÉBORA VIEIRA DE ALMEIDA

**A FILOSOFIA DE EMMANUEL LÉVINAS
COMO FUNDAMENTO PARA A TEORIA E A PRÁTICA
DO CUIDADO HUMANIZADO DO ENFERMEIRO**

**Tese apresentada à Escola de
Enfermagem da Universidade de
São Paulo para obtenção do título
de doutor em Enfermagem.**

**Área de concentração:
Enfermagem na Saúde do Adulto**

**Orientadora:
Prof^a. Dr^a. Eliane Corrêa Chaves**

SÃO PAULO

2010

**AUTORIZO A REPRODUÇÃO TOTAL OU PARCIAL
DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO
CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE
ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.**

Assinatura: _____ **Data** ____/____/____

Catálogo na Publicação (CIP)

**Biblioteca “Wanda de Aguiar Horta”
Escola de Enfermagem da Universidade de São Paulo**

Almeida, Débora Vieira de.

A filosofia de Emanuel Lévinas como fundamento para a
teoria e a prática do cuidado humanizado do enfermeiro / Débora
Vieira de Almeida. – São Paulo, 2010.

195 p.

Tese (Doutorado) - Escola de Enfermagem da Universidade de
São Paulo.

Orientadora: Prof^ª Dr^ª Eliane Corrêa Chaves.

1. Relações enfermeiro-paciente (ética) 2. Cuidados de
enfermagem (ética) 3. Alteridade. I. Título.

Nome: Débora Vieira de Almeida

Título: A filosofia de Emmanuel Lévinas como fundamento para a teoria e a prática do cuidado humanizado

Tese apresentada à Escola de Enfermagem da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Enfermagem.

Aprovado em: ____/____/____

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Aos meus pais, queridos amores da minha vida,
que sempre me incentivarem
a conquistar os meus sonhos.

À minha irmã, porque a amo.

AGRADECIMENTOS

À Prof^a. Dr^a. Eliane Corrêa Chaves, pela valiosa orientação e apoio nestes anos de grandes aprendizados. Agradeço, especialmente, pela confiança, pelo incentivo e pela amizade, fundamentais para o meu crescimento científico, profissional e, fundamentalmente, humano. Prof^a. Eliane, agora posso dizer com convicção que as palavras são poucas para expressar a admiração e o respeito que tenho por você. Meu eterno, sincero e carinhoso agradecimento.

Ao Prof. Dr. José Henrique Silveira de Brito por me mostrar que a filosofia levinasiana não se resume à compreensão de pensamentos presentes em artigos e livros, mas, acima de tudo, é uma prática. Serei sempre grata por todo conhecimento compartilhado, pelo apoio e acolhimento incansáveis, especialmente, durante os doze meses que estive em Braga. Prof. José Henrique, com você aprendi, fundamentalmente, que a vida deve ser vivida com perseverança e paciência.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior pela bolsa de doutorado com estágio no exterior, fundamental para a realização deste estudo.

Ao Prof. Pergentino Stefano Pivatto e ao Prof. Dr. Edson Carvalho Guedes, pelas valiosas sugestões no Exame de Qualificação.

Aos meus queridos amigos e colegas da pós-graduação da EEUSP, que compartilharam satisfações e preocupações.

Aos funcionários da secretaria de pós-graduação e da biblioteca da Escola de Enfermagem da USP pelo apoio e solicitude.

Aos funcionários da Universidade Católica Portuguesa (Braga) pelo acolhimento. Especialmente à Dona Conceição, que com o seu jeito alegre e respeitoso, contagiava todos ao seu redor.

Aos amigos de Braga, especialmente, Ana Margarida, Ana Reis, Paulo, Higino, as Irmãs do Santíssimo Sagrado, a Irmã Lila e aos jesuítas, pelo carinho. Serei eternamente grata a vocês.

As famílias Almeida e Vieira por todo o incentivo, apoio e por compreenderem a importância de tudo isto para mim.

Ao Luiz, meu profundo agradecimento pelo carinho paterno a mim dedicado.

A todos que sempre demonstraram apoio e que direta ou indiretamente contribuíram para a realização deste trabalho.

Almeida DV. A filosofia de Emmanuel Lévinas como fundamento para a teoria e a prática do cuidado humanizado do enfermeiro [tese]. São Paulo: Escola de Enfermagem, Universidade de São Paulo; 2010.

RESUMO

O termo humanização tem sido freqüente na prática assistencial, na formação dos profissionais da saúde e nas políticas públicas. Entretanto, não percebemos o apoio do conceito do termo humanização (quando ele existe) em uma teoria ou filosofia, o que dificulta a discussão da temática da humanização em nível científico. Partimos, neste trabalho, do seguinte conceito de humanização: “encontro de subjetividades no e pelo ato de cuidar”. Considerando que há uma necessidade urgente em tratar a humanização cientificamente, os objetivos desta pesquisa foram: eleger um referencial filosófico que possa sustentar a teoria e a prática do cuidado humanizado; refletir sobre o conceito de humanização proposto neste estudo à luz do referencial teórico escolhido; definir categorias filosóficas que subjazem as relações de cuidado de enfermagem; construir uma articulação entre o recorte filosófico escolhido e os saberes da enfermagem. O referencial escolhido foi a filosofia de Emmanuel Lévinas. Esta escolha baseou-se na finalidade da enfermagem, na complexidade que envolve o saber e o fazer desta profissão e, também, na necessidade de incluir um referencial apropriado sobre humanização na formação do profissional enfermeiro. O método utilizado para a leitura das obras foi a hermenêutica. Após a leitura destas obras elegemos as categorias que subjazem as relações de cuidado entre um eu enfermeiro e um outro, discorremos sobre elas e, por fim, articulamos estes conteúdos filosóficos com os saberes da enfermagem. Em seguida, consolidamos a fundamentação da humanização ancorando-a em uma realidade factual do profissional enfermeiro. As leituras nos mostraram que a relação que o eu estabelece com o mundo é fundamental para que se perceba como um ser separado que pode buscar aquilo que lhe falta. Entretanto, ao se deparar com outrem, este apresenta-se como rosto que traz o rastro do infinito, o qual impede a sua objetivação. Dessa forma, o outro apresenta-se em posição de altura relativamente ao eu enfermeiro, o que produz uma assimetria na relação eu-outro e desperta um desejo no eu. Este desejo não parte de uma necessidade do desejante, mas é despertado pelo desejado. A relação entre estes seres transcendentais se dá através da linguagem, a qual permite que o eu e o outro permaneçam separados e em relação. Nesta relação evidencia-se a separação do tempo do eu enfermeiro com o tempo do outro. E, como no mundo o eu está diante de vários outros, é necessário que ele responda a cada um deles com justiça. É

nesta resposta que o eu torna-se uma subjetividade que é responsabilidade até a substituição. Esta responsabilidade infinita do eu, põe em questão a sua liberdade. Dessa forma, a relação humanizada com base na filosofia de Lévinas pressupõe uma assimétrica na qual a responsabilidade do eu é sempre voltada para o outro, a sua liberdade é livre apenas para ser para o outro. Portanto, o conceito de cuidado humanizado aqui proposto deve conter esta assimetria. Assim, substituímos o conceito inicialmente formulado por “relação eu-outro no e pelo ato de cuidar”.

PALAVRAS-CHAVE: Ética; Relações Enfermeiro-Paciente; Humanização da Assistência; Cuidados de Enfermagem; Assistência Centrada no Paciente.

APOIO: CAPES

Almeida DV. The philosophy of Emmanuel Lévinas as a fundament for the theory and practice of the nurse humanization care [thesis]. São Paulo (SP): Escola de Enfermagem, Universidade de São Paulo; 2010.

ABSTRACT

The term humanization has been frequent in the assistance practice, in the graduation of the health professionals and public politics. However we don't perceive the support of the humanization concept (when it exists) in a theory or philosophy what makes even more difficult the discussion of the humanization themes in a scientific level. In this research, we part from the humanization concept: "a meeting of the subjectivities in and by the act of the care". Considering that is a urgent necessity in threatening humanization scientifically, the goals of this research were: elect one philosophic reference that can support the theory and practice of the humanized care; a reflection about the humanization concept proposed in this study as a light of the referential theory choose; define philosophic categories that can support the relations of the nurse care; construct a articulation between a philosophic cutting out that has been choose and the nurse knows. The referential choose was an Emmanuel Lévinas philosophy. This choice was based in the nursing finality and the complexity that involves the knows and makes of this profession and the necessity to include a referential appropriated in humanization used in the graduation of the nurse professional. The method used in the reading of these works was the hermeneutics. After the reading of these researches we elected the categories to support the relations of the care between a I-nurse and a I-other we discuss about them and in the end we articulated about these philosophical contents with the knows of the nursing. After that we consolidated the fundament of the humanization anchoring in a factual reality of the nurse professional. The readings showed us that the relation that the I establish with the world is very important to show how a not complete human can search what it is losing. However when meets with another human this presents as a face that brings the trail of the infinity that impossibility the objective of all. This way the other shows in an I-nurse high position that produce a asymmetry in the relation I-other and awakens a desire in the I. This desire don't go from a necessity of the desiring but is awakened by the desired person. The relation between this humans transcendence happens using the language that permits that the I and the other can stay related separated. In this relation it is evident the separation between the time of the I-nurse and the other. And because in the world the I is distant from the others it is necessary that it responds to each one with

justice. It is in this response that the I turns into a subjectivity that is responsible until the substitution. This infinity responsibility of the I put in question it owns liberty. In this way the humanized relation based in the Levinas's philosophy presupposes one asymmetrical in which the responsibility of the I is always related to the other and its liberty is free only if is for the other. So the concept of the humanized care proposed in this research should contain this asymmetrical way. So we substitute the initial formulated concept for "relation I-other in and by the care act".

KEYWORDS: Ethics; Nurse-Patient Relations; Humanization of Assistance; Nursing Care; Patient-Centered Care.

SUPPORT: CAPES

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	12
2. OBJETIVOS	24
3. MÉTODO	25
3.1. Referencial filosófico	25
3.1.1. A finalidade da enfermagem	26
3.1.2. A complexidade que é a enfermagem	28
3.1.3. A humanização na formação do profissional enfermeiro	42
3.2. Referencial metodológico	46
4. AS CATEGORIAS FILOSÓFICAS DE LÉVINAS NO CUIDADO DO ENFERMEIRO	51
4.1. Ontologia	52
4.2. Relação eu-mundo	63
4.3. Rosto	78
4.4. Infinito – alteridade que nos vêm à idéia	92
4.5. Desejo ou necessidade?	101
4.6. Justiça e assimetria	108
4.7. Linguagem	124
4.8. Tempo – a diacronia infinita	135
4.9. Identidade: da responsabilidade à substituição	145
4.10. Liberdade	160
5. A FILOSOFIA LEVINASIANA NUMA EXPERIÊNCIA DE CUIDAR EM ENFERMAGEM	171
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	179
REFERÊNCIAS	186

1. INTRODUÇÃO

O termo *humanização* tem sido cada vez mais freqüente na prática assistencial da saúde, na formação dos profissionais da saúde e em divulgações científicas relacionadas com a hospitalização, a prevenção de doenças, a ética, a tecnologia ou as políticas de saúde brasileiras.

Apesar do uso do termo ser cada vez mais freqüente, nem sempre vem acompanhado de modificações nas atitudes profissionais. Tanto é que Benevides & Passos (2005) chegam a considerar a humanização na prática profissional como um modismo, em que a única alteração foi a inclusão da palavra humanização no ambiente de cuidados de saúde e não uma qualificação das relações inter-humanas que aí ocorrem.

Historicamente, a descrição do conjunto de fatores que permitem a humanização ou a desumanização do cuidado em saúde está presente desde meados de 1950 (Casate & Corrêa, 2005). Os primeiros esforços em conceituar estes termos data da década de 1970 e são contribuições da sociologia médica norte-americana (Deslandes, 2006).

Com o intuito de conceituar os termos humanização e desumanização, Howard (1975) relata que a primeira aproximação a estes termos baseou-se na seguinte premissa: os seres humanos têm necessidades biológicas e fisiológicas e as atitudes orientadas a satisfazê-las seriam consideradas humanizadas, enquanto as desumanizantes as ignorariam. Esta autora afirma, no entanto, que reconhecer apenas as necessidades biológicas e fisiológicas seria insuficiente para atingir o ser humano completamente. Então, propõe incluir as necessidades psicológicas, que contemplam a expressão e o respeito consigo mesmo, o afeto, a simpatia e o relacionamento social. Para essa autora, humanizar a assistência provavelmente seria atender completamente as necessidades de um ser humano, o que pressupõe ser possível acessá-lo completamente.

Com isso, esta mesma autora acrescenta que se torna mais difícil avaliar a presença ou a ausência da humanização dos cuidados, não sendo

possível considerar um ser humano universal, pois os valores são individuais e culturais. Apesar dessas singularidades, a autora enfatiza que qualquer contexto de cuidado envolve no mínimo duas pessoas. Ayres (2000) parte do princípio de que o cuidado envolve duas pessoas acrescentando que é a intersubjetividade viva do momento assistencial que efetiva um espaço relacional. Com isso, podemos afirmar que o campo dos cuidados em saúde é inter-relacional.

Atualmente, o termo *humanização* é utilizado quando o profissional vê no doente¹ uma pessoa inteira (Osswald, 2007), nas situações em que, além de valorizar o cuidado em suas dimensões técnicas e científicas, reconhecem-se os direitos do paciente (Fortes & Martins, 2000; Martin, 2004; Vaitsman & Andrade, 2005; Silva, Porto & Figueiredo, 2008), respeita-se a sua individualidade (Teixeira & Chanes, 2003), a sua dignidade (Freitas & Hossne, 2002; Pessini, 2004; Vaitsman & Andrade, 2005; Silva, Porto & Figueiredo, 2008), a sua autonomia (Freitas & Hossne, 2002) e a sua subjetividade (Caprara, 2003), sem se esquecer do reconhecimento do profissional também enquanto ser humano, ou seja, pressupõe uma relação sujeito/sujeito (Casate & Corrêa, 2005; Oliveira, Landroni, Silva & Ayres, 2005; Selli, 2003).

Nestes trabalhos fica evidente a preocupação dos autores em afirmar a cidadania dos pacientes e, ao mesmo tempo, o respeito às suas idiossincrasias, isto é, a sintonia dos direitos coletivos e individuais dos sujeitos numa relação de cuidado. Enfatizamos que os autores acima mencionados utilizaram os termos paciente e profissional, que remetem a papéis sociais, mas também fazem uso de termos que remetem a um sujeito singular, como individualidade, autonomia e subjetividade.

Apesar dessa aparente indiferenciação entre os dois tipos de sujeitos, parece ser consensual entre os referidos autores que, mesmo quando o assunto é a humanização, a questão central é a relação entre o profissional

¹ A pessoa que receberá os cuidados será chamada por paciente, cliente, doente ou usuário de acordo com a opção do autor que está sendo citado. Quando o texto for da pesquisadora será utilizado o termo pessoa.

da saúde e o paciente, caracterizando uma assistência humanizada como aquela que é personalizada. Vale destacar que aqui ocorre um paradoxo. Ao mesmo tempo em que os autores se referem às pessoas envolvidas no cuidado por meio de papéis sociais (profissionais da saúde e paciente), o que em maior ou menor grau implica em estereótipos, caracteriza a relação humanizada como desprovida de papéis sociais, ou seja, personalizada.

No ramo acadêmico encontramos diversos trabalhos que abordam a temática da humanização. Visam, essencialmente, identificar a produção científica sobre a humanização (Casate & Corrêa, 2005; Simões, Rodrigues, Tavares & Rodrigues, 2007), proporcionar um espaço de reflexão por parte dos alunos sobre o cuidado humanizado (Motta, 2004), conhecer a opinião ou o significado que os profissionais da saúde dão ao termo humanização (Amestoy, Schwartz & Thofehn, 2006; Corbani, Brêtas & Matheus, 2009), compreender a formação do enfermeiro para a integralidade do cuidado na saúde (Silva & Sena, 2006), compreender as vivências dos alunos de graduação na situação de estágio hospitalar refletindo sobre o processo de formação, com ênfase na dimensão humana (Casate & Corrêa, 2006), e que estes alunos relatem as situações práticas que favorecem ou dificultam o aprendizado da humanização (Lima, Munari, Esperidião & Souza, 2007).

No plano das políticas públicas de saúde do Brasil, o Ministério da Saúde implantou em 2000 o Programa Nacional de Humanização da Assistência Hospitalar (Brasil, 2000). Em 2004, ampliou o alcance da humanização ao instituir a Política Nacional de Humanização (Brasil, 2004a). Neste último documento é ressaltada a importância de incluir os princípios dessa política tanto na formação dos profissionais, quanto na gestão e na organização do trabalho na saúde, sendo seus princípios baseados nos “valores de autonomia e protagonismo dos sujeitos, de coresponsabilidade entre eles, de solidariedade dos vínculos estabelecidos, dos direitos dos usuários e da participação coletiva no processo de gestão” (Brasil, 2004b, p. 62).

É importante ressaltar que em nenhum dos trabalhos supracitados – independente de apresentarem maneiras de expressão da humanização na prática assistencial – nem na Política Nacional de Humanização (2004a), percebemos a preocupação em apoiar um conceito de humanização (quando ele existe) em uma determinada teoria ou filosofia. Logo, se não parece haver nenhuma iniciativa em fundamentar algum conceito de humanização, como será possível discutirmos esta temática em nível científico?

Rios, Lopes Junior, Kaufman, Vieira, Scanavino & Oliveira (2008) em sua afirmação de que a humanização na área da saúde exige o desenvolvimento de práticas que agreguem a competência técnica com o olhar humano, deixa transparecer a idéia de que a humanização é basicamente uma atitude não apoiada necessariamente em saberes científicos específicos. Por outro lado, tais autores parecem vincular também a prática da humanização a um espaço relacional.

Se a pretensão é qualificar esta interação, é necessário ampliar a compreensão, a fim de que o profissional possa compreender o significado de ser humano, percebendo e compreendendo a si mesmo e ao outro como sujeitos de suas próprias histórias.

Assim, tanto o profissional da saúde quanto a pessoa que busca pelo serviço de saúde são sujeitos, são pessoas que assumem papéis sociais ao interagirem no contexto assistencial: ambos enquanto seres humanos únicos que são. Esta é a diferença fundamental entre eles, a singularidade. Em nível do papel social, a diferença entre estas duas pessoas produz-se no fato de que uma, no momento, necessita de cuidados, e a outra disponibiliza seus conhecimentos e habilidades profissionais e humanas em direção à demanda da primeira.

A diferenciação entre sujeito individual e sujeito social faz-se necessária na relação estabelecida entre os sujeitos no ato de cuidar, já que a indiferenciação pode conduzir a uma relação em que o papel social se destaca e a pessoa que é cuidada pode ser reduzida a um objeto, ou seja,

uma relação em que o profissional encontra-se com o sujeito sem que se estabeleça, neste encontro, uma relação. Ao estabelecerem comportamentos automáticos baseados, prioritariamente, nos papéis sociais, as relações do momento assistencial se degradam, dificultando a expressão dos sujeitos, o que seria essencial para uma assistência humanizada.

De acordo com Heller (1992), os papéis sociais surgem a partir de sistemas consuetudinários, o que permite que os membros de uma sociedade desenvolvam certos atos de maneira automática, possibilitando sua concentração em novos projetos e idéias. Por outro lado, o papel tem como estrutura própria a degradação das relações sociais, uma vez que ao desenvolver as ações pertinentes aos papéis assumidos, os seres humanos não precisam se mostrar como sujeitos, o que dificulta o conhecimento sobre si mesmos e sobre os outros e, ao mesmo tempo, reforça os comportamentos necessários aos papéis. Dessa forma, as relações sociais vão deixando, progressivamente, de ser elementos qualitativos tornando-se apenas quantitativos.

Baraúna (2003) e Esperidião & Munari (2005) afirmam que a escola dos futuros profissionais da saúde tem privilegiado os conhecimentos técnicos e científicos, limitando-se, muitas vezes, aos ensinamentos relativos ao fazer que privilegiam as questões biológicas. Esse fato foi verificado pela pesquisa realizada por Silva & Sena (2006) que, ao entrevistarem docentes, discentes e enfermeiros sobre a formação deste profissional, constataram a ênfase nas questões biológicas e técnicas, em detrimento dos conhecimentos do cuidado em sua dimensão social e humana. Caprara (2003) também reconhece a necessidade de incorporar as ciências humanas nas ciências da saúde a fim de analisar o usuário enquanto um ser humano na sua totalidade, que reflete e vivencia experiências subjetivas: “cada paciente vive a doença de forma diferente” (p. 927).

Tanto o aprendizado em saúde quanto o exercício profissional demandam, além de conhecimentos advindos das ciências biológicas, a compreensão de conceitos e o desenvolvimento de valores exigindo

aproximação das ciências humanas (Martins, 2001). Estas, de acordo com Perestrello (1989), possibilitam que os futuros profissionais da saúde vejam a pessoa (adoecida ou sã), ao invés de enxergar apenas um organismo doente e procurar causas ou fatores deste adoecimento.

Assim, se a intenção é humanizar as relações assistenciais, torna-se necessária, além da presença de um cuidador e uma pessoa que será cuidada, conceitos e atitudes éticos. Para isso é necessária a inclusão de conteúdos que contemplem a humanização nos próprios currículos de graduação dos profissionais da saúde, ou seja, uma abordagem centrada nas relações humanas.

Sacristán (2000) define currículo como um projeto seletivo dotado de diversos conteúdos organizados sequencialmente, apresentando um campo prático (análise da realidade prática em que o conteúdo é aplicado; interação entre a teoria e a prática em educação) e um campo discursivo. É um projeto seletivo e ideológico construído a partir do contexto cultural, social, político e administrativo em que está inserido, tornando-se realidade de acordo com as condições da instituição de ensino.

Este autor sugere três grupos de elementos que, em interação, concretizam a realidade curricular como cultura da escola: seleção de conteúdos (são selecionados e organizados de maneira peculiar); o currículo paralelo ou oculto (a forma com que o currículo se configura na prática levando em consideração as regras institucionais, as condições políticas, administrativas, estruturais e, inclusive, o relacionamento entre docentes e discentes) e a filosofia curricular (orientação teórica de acordo com concepções filosóficas, epistemológicas e valores sociais).

Ao mencionar a formação dos profissionais da saúde, Lampert (2001) compartilha dessa perspectiva e define o currículo escrito como um plano estruturado de conteúdos elaborados de acordo com documentos oficiais, prescrevendo o que se deve ensinar.

De acordo com as idéias de Sacristán (2000), ao apresentar um campo prático e outro teórico, o currículo é uma expressão da relação entre a teoria e a prática presente em determinado ambiente cultural e social, com uma característica fundamental, a interação entre a teoria e a prática.

Os currículos dos cursos de graduação da área da saúde representam a visão que as pessoas que o elaboraram têm do mundo, do homem, da saúde e da doença. Assim, o currículo pode assumir uma posição predominantemente tecnicista ou humanista (Manzoli, 1985), o que implicará diferentes influências sobre o modo do futuro profissional agir (Vendruscolo & Manzoli, 1996). Aparentemente, no primeiro caso, Manzoli (1985) refere-se ao tecnicismo como um currículo biologizante. Neste caso, os projetos pedagógicos estariam voltados a abordar, prioritariamente, o ser humano sob aspectos biológicos e as práticas de intervenções sobre este conteúdo. No segundo, sugere que a pessoa seria o foco e não apenas o seu corpo biológico. Entretanto, não apresenta um fundamento teórico ou filosófico a respeito da relação entre os sujeitos envolvidos no processo de cuidar que serviria de alicerce a um conceito de humanização e, assim, uma fundamentação científica para a prática assistencial humanizada.

Atualmente, os currículos dos cursos de graduação em enfermagem do Brasil seguem as orientações da Resolução CNE/CES n. 3 de 7 de novembro de 2001, que institui Diretrizes Curriculares Nacionais do Curso de Graduação em Enfermagem (Brasil, 2001). Entretanto, até a Lei de Diretrizes e Bases de 1996, Lei nº. 9.393/96 (Brasil, 1996), estes currículos seguiam modelos.

O Brasil teve seis modelos diferentes de currículos (1890, 1923, 1949, 1962, 1972 e 1994). A Lei de Diretrizes e Bases de 1996 estabeleceu várias modificações no ensino superior, merecendo destaque a eliminação dos currículos mínimos, o que, desde então, proporciona autonomia e liberdade às Instituições de Ensino Superior (IES) para a seleção dos conteúdos. A única ressalva é a observação das diretrizes gerais pertinentes

(Brasil, 1996). Todos os modelos de currículos priorizavam conteúdos técnicos e direcionados para as ciências biológicas, seja enfatizando o caráter preventivo ou curativo.

Como projeto seletivo, os currículos de graduação em enfermagem surgiram para atender questões sociais, políticas ou econômicas. O de 1890 pretendia preparar pessoas para cuidar de doentes mentais, já os de 1923 e 1949 privilegiavam o caráter preventivo de doenças infecto-contagiosas. E o currículo de 1962 enfatizava o caráter curativo, característica evidenciada de maneira ainda mais explícita no currículo de 1972. Nesta ocasião ocorreram avanços tecnológicos em várias áreas, o que na saúde manifestou-se com uma prática voltada para o uso de aparelhos sofisticados, tanto para diagnóstico quanto para tratamento, seja na área preventiva ou curativa. Na enfermagem tal fato se mostra através da “necessidade do enfermeiro dominar cada vez mais as **técnicas avançadas em saúde**” (Germano, 1983, p. 40).

O currículo de 1994, que apresentava caráter predominantemente curativo, incluiu a disciplina *Antropologia Filosófica* como integrante das ciências humanas (Santos, Santos, Santana, Assis & Meneses, 1997). Até este momento, as únicas disciplinas de humanidades eram a sociologia e a psicologia.

Como antropologia filosófica significa compreender o ser humano em sua essência (Rabuske, 2003), a introdução desta nova disciplina demonstrou uma preocupação com a ampliação do conhecimento sobre o sujeito que é cuidado. Entretanto, por tratar-se de um conteúdo que estuda a essência humana, a subjetividade será tratada de maneira universal e não singular.

As diretrizes atuais são as estabelecidas pela Resolução CNE/CES de 2001, que instituiu as Diretrizes Curriculares Nacionais do Curso de Graduação em Enfermagem (Brasil, 2001). Com estas, IES ficaram livres da excessiva rigidez advinda, principalmente, da fixação de disciplinas que

deveriam constar nos programas curriculares e da carga horária mínima obrigatória.

Ao contrário, estas Diretrizes Curriculares privilegiaram a indicação de áreas do conhecimento a serem consideradas pelas IES na elaboração de seus currículos, sendo apenas uma referência. Portanto, como não determinam as disciplinas a serem contempladas, cabe às IES selecionarem e justificarem a presença dos conteúdos ministrados e as suas respectivas cargas horárias. A única especificação para a carga horária estabelecida por estas diretrizes é sobre o estágio curricular supervisionado, o qual deve totalizar, no mínimo, 20% da carga horária total do curso (Brasil, 2001).

Sabemos que o documento curricular escrito não é o único representante das pretensões do que será abordado na formação dos futuros enfermeiros, tendo em vista a importância das experiências em salas de aula e campos de estágio. Entretanto, é lícito supor que este documento exerça influência significativa sobre os conteúdos que serão contemplados no decorrer da formação dos enfermeiros.

A antecipação e a priorização de conteúdos de ciências biológicas nos currículos podem reforçar o olhar para um corpo biológico sem a preocupação com o sujeito daquele corpo, de forma que os profissionais da saúde, ao se relacionarem com estes sujeitos, cuidariam destes concebendo-os, prioritariamente, como um corpo biológico. Por outro lado, se um currículo de graduação da área da saúde iniciar a formação desses profissionais pela relação entre os sujeitos, aumenta a possibilidade de enfatizar o cuidado como relação e não como a ação de um sujeito sobre um objeto ou de sujeitos que disputam para estabelecer quem tem mais poder.

Apenas para esclarecer, não se trata de abolir o impacto do corpo material na saúde, mas de incluí-lo no currículo como elemento constituinte da relação humana.

Gandin & Gandin (2005) afirmam a necessidade, especialmente na área da educação, de apresentar idéias e fornecer métodos para colocá-los

em prática, uma vez que as idéias não transformadas em ação são úteis apenas para os debates e a compreensão. Já as ações não subordinadas a idéias são esvaziadas de sentido. Vigotski (2005) apresenta algo semelhante, embora muito mais detalhado.

Este autor diferencia os conceitos em cotidianos e científicos. São cotidianos aqueles que, após as vivências dos seres humanos, podem ser expressos através das palavras. Já nos científicos, a palavra é que inicia o processo de representação mental.

Como o processo intelectual atinge seu maior desenvolvimento com a formação de conceitos, sejam estes cotidianos ou científicos, o aprendizado dos adolescentes e adultos ocorre através da formação de conceitos. Com isso, o ideal ao se mencionar o aprendizado sobre humanização no curso de graduação em enfermagem seria a presença de disciplina(s) que apresentasse(m) o seu conceito e outra(s) que o aplicasse(m) numa dada realidade assistencial. Já que “o desenvolvimento de um conceito científico, (...) geralmente *começa* com a sua definição verbal e com sua aplicação em operações não-espontâneas” (Vigotski, 2005, p. 135).

Com base nesses pressupostos presentes na teoria de Vigotski (2005), para que o aprendizado formal da humanização ocorra, ou seja, para que haja a formação do conceito científico de humanização, são essenciais tanto uma sustentação científica sobre a humanização, quanto a sua aplicação numa dada realidade assistencial. Com isso, fica evidente que a formação de um determinado conceito científico necessita de duas etapas: teórica e teórico-prática.

Almeida (2007) desenvolveu um estudo intitulado “O ensino da humanização nos currículos de graduação em enfermagem” com o objetivo de investigar o ensino da humanização nos currículos de graduação em enfermagem, partindo da definição de que a humanização é o encontro entre sujeitos no e pelo ato de cuidar (o encontro de subjetividades). Neste

trabalho participaram 13 das 24 IES da cidade de São Paulo, que ofereciam o curso de graduação em enfermagem. Nele verificou-se que 59% dos programas das disciplinas analisadas tinham apresentado algum termo relacionado à humanização. Destas, apenas 3% (12 disciplinas) apresentaram consistência teórica, ou seja, foram completamente compatíveis com o conceito de humanização. Destas 12 disciplinas, apenas duas de uma única IES poderiam contribuir para a formação do conceito científico de humanização. Entretanto, duas questões colocaram em cheque tal aprendizado: uma disciplina apresentou os sujeitos envolvidos na relação assistencial como sujeitos individuais e a outra como papéis sociais; a outra questão é que a disciplina que aplicava o conceito de humanização não explicitava meios de utilizar o conceito em uma realidade factual. Com isso, percebe-se que há interesse em acrescentar conteúdos de humanização nos currículos de graduação em enfermagem, embora não contemple conteúdos consistentes que permitiriam o ensino do mesmo.

O trabalho de Almeida (2007), além de denunciar a demanda pela humanização nos currículos de graduação em enfermagem e uma intenção em incluí-la no ensino e na prática profissional, evidencia a necessidade urgente de um conceito de humanização devidamente fundamentado, ou seja, conteúdos que nos permitam assentar expressões que, muitas vezes, de maneira leiga, afirmamos ser humanizadas, como em situações em que reconhecemos os direitos do outro, a sua individualidade, autonomia, liberdade e subjetividade e também consideramos o profissional da saúde como uma pessoa. Dito de outro modo: as atitudes classificadas como humanizadas que não se assentam em alguma teoria ou filosofia podem ser tão desumanizantes quanto as próprias práticas identificadas como desumanizadas, uma vez que são expressões que não apresentam necessariamente conteúdo consistente ou sentido para o profissional que as realiza. Um exemplo é o profissional olhar nos olhos do outro ao verificar a sua pressão arterial ou sorrir ao dizer “bom dia!”. Estas ações geralmente são classificadas como humanizadas, mas poderíamos nos questionar se

continuará sendo humanizada quando o profissional a desempenha apenas por serem ações que naquela unidade foram instituídas como norma.

Esse exemplo pode nos remeter para outra questão: será possível treinar pessoas para cuidarem de maneira humanizada? Se por treino entendemos simplesmente ações, de partida a resposta seria negativa, pois, como exemplificamos, a ação em si pode não ter sentido para aquele profissional naquele momento do cuidado.

Se, por um lado, uma técnica para o ensino da humanização pode não fazer sentido, por outro, acreditamos que um conceito de humanização que contemple um conteúdo filosófico consistente pode convidar os profissionais da saúde, desde a sua formação, para uma reflexão sobre as suas atitudes profissionais e, assim, poderem modificá-las.

Dissemos conteúdo filosófico porque a filosofia, ao refletir sobre a realidade, oferece conteúdos essenciais e consistentes em relação ao ser humano, às relações humanas e aos seus valores, o que é fundamental quando o assunto é a humanização na saúde.

Diante do vazio filosófico que acompanha o termo humanização, prejudicando um ensino rigoroso sobre a temática e, conseqüentemente, a sua prática, pretendemos, neste estudo, propor um referencial teórico que fundamente a humanização do cuidado.

Partimos, neste estudo, do conceito utilizado por Almeida (2007) – encontro de subjetividades – para elaborar um estudo teórico sobre humanização com o propósito de apresentar um referencial filosófico possível e adequado para o ensino teórico-prático da humanização no curso de graduação em enfermagem.

2. OBJETIVOS

- Eleger um referencial teórico que possa sustentar a teoria e a prática do cuidado humanizado;
- Refletir sobre o conceito de humanização proposto neste estudo (encontro de subjetividades no e pelo ato de cuidar) à luz do referencial teórico escolhido;
- Definir categorias teóricas que subjazem as relações de cuidado de enfermagem;
- Construir uma articulação entre o recorte teórico escolhido e os saberes da enfermagem.

3. MÉTODO

3.1. Referencial filosófico

Esta escolha baseia-se, fundamentalmente, na finalidade da enfermagem, na complexidade que envolve o saber e o fazer desta profissão e na necessidade de incluir um referencial apropriado sobre humanização na formação do profissional enfermeiro.

Como o campo dos cuidados é relacional, exige a presença de pelo menos um eu enfermeiro e uma pessoa que solicita cuidados (outro), e a filosofia de Emmanuel Lévinas dedica-se à relação entre um eu e um outro concretos. Além desta interacionalidade inerente aos cuidados e a enfermagem ser uma profissão essencialmente técnica, em seu campo de atuação depara-se com um outro que ultrapassa o domínio técnico e científico. Este outro que pede cuidados é uma alteridade, um absolutamente outro que na sua fragilidade exige responsabilidade do eu enfermeiro. Assim, com uma responsabilidade anterior à liberdade devido à imposição de uma alteridade que é absoluta, a filosofia de Lévinas parece-nos adequada para fundamentar a dimensão humana, que é inerente ao cuidado da enfermagem e que os conhecimentos científicos e técnicos não são capazes de contemplar, devido às suas características próprias, ou seja, estes conhecimentos são universalizações e, portanto, não se preocupam com o que há de singular na realidade, mas justamente com o que as singularidades têm em comum.

Veremos, neste trabalho, que a humanidade só existe na própria relação eu-outro, relação que, devido à sua assimetria, não é violência, é bondade, gratuidade, é ser para o outro.

Em várias passagens deste texto e dos textos dos capítulos que seguem, utilizamos o termo *eu enfermeiro*, o qual significa que não estamos falando do enfermeiro enquanto um conceito e nem como um sujeito social

genérico, mas de um enfermeiro concreto e singular, aquele que se vê diante do outro que lhe solicita cuidados.

3.1.1. A finalidade da enfermagem

A enfermagem é definida como “ciência/arte do cuidar”. Partindo desta definição poderíamos afirmar que a essência da enfermagem é o cuidado. Porém, tal definição parece-nos pouco específica para estabelecer as ações dos enfermeiros.

Acrescentar o termo *saúde* delimita o cuidado: a enfermagem presta cuidados relativos à saúde das pessoas; mas a inclusão deste termo não parece especificar os cuidados próprios da enfermagem, uma vez que os demais profissionais da saúde também cuidam da saúde das pessoas. O que diferencia os cuidados prestados pelos enfermeiros dos demais profissionais da saúde? Quais são as suas funções específicas?

De acordo com Vielva (2002), os enfermeiros intervêm quando os indivíduos ou grupos carecem de capacidades suficientes para desempenhar auto-cuidados necessários à vida e à saúde. Além disso, os enfermeiros intervêm aplicando os tratamentos indicados pelo médico e, também, como membro de equipe sanitária interdisciplinar, colaborando com os demais profissionais no planejamento e execução de programas dirigidos à recuperação e promoção da saúde. Conforme Potter & Perry: “os cuidados, ao invés de cura, visam ajudar o indivíduo ou o grupo na melhoria da condição humana” (2006, p. 447).

Vielva (2002) complementa que todas as ações dos enfermeiros são realizadas devido a uma preparação específica e de conhecimentos apropriados, sendo que a finalidade seria, sempre, o sujeito a quem os cuidados serão dirigidos.

Dessa forma, é lícito afirmar que na visão destes autores, a enfermagem não se interessaria pela doença em si, mas pela vivência da pessoa enferma frente à enfermidade e por todas as necessidades humanas que a situação atual (hospitalização, por exemplo) poderia provocar nesta pessoa. Por estes cuidados incluírem a pessoa enquanto um ser humano com capacidades e potenciais, Vielva (2002) diz que os cuidados de enfermagem só podem ser definidos como cuidados de saúde se o conceito de saúde incluir a dimensão antropológica:

entende-se a saúde num sentido muito amplo, que poderíamos chamar antropológico, como a realização plena (ou a máxima possível) das capacidades e potencialidades humanas. Só se se entender dessa maneira, poderíamos continuar dizendo que os cuidados da enfermagem são cuidados de saúde (p. 37).

É importante enfatizar que a enfermagem não se preocupa com o cuidado enquanto um conceito, mas enquanto ele envolve um cuidador e uma determinada pessoa a ser cuidada, sendo que o cuidado prestado pelos enfermeiros é produzido num campo relacional concreto. Dito de outro modo: como o eu enfermeiro cuida de um outro concreto que está diante de si, é neste campo relacional que, respeitando as subjetividades envolvidas, produzir-se-á o encontro de subjetividades.

O fato de considerarmos também o eu enfermeiro uma subjetividade significa que ele também é pessoa. Por essa perspectiva poderíamos afirmar que os sujeitos envolvidos no processo do cuidar são idênticos, afinal, ambos são pessoas. Porém, esta dedução é correta em um sentido, e apenas neste: na pessoa enquanto um conceito, ou seja, seres universais hábeis, competentes, morais, físicos e jurídicos (Lalande, 1999). O plano conceitual não é um plano real, mas o plano dos pensamentos, das tematizações, das representações, enfim, dos universais. Neste plano não existem particularidades, não existem pessoas concretas, não existe a humanidade do homem:

o *logos* não é suficiente para afastar a ignomínia, e é necessário constatar que, neste século, ele falhou tragicamente ao dar aos homens o sentido do humano. (...) é necessário avivar a memória de outra fonte do razoável que não a da racionalidade

grega, aquela que, oriunda dos profetas, vela pela promessa da vinda do humano (Chalier, 1996, p. 29).

Ao nos referirmos a um determinado eu enfermeiro e a um sujeito específico que solicita cuidados, o conceito perde a sua prioridade, uma vez que a apresentação do outro como alteridade exige que o eu enfermeiro responda às suas exigências e não às de uma entidade conceitual. Não é porque existem três sujeitos com insuficiência renal aguda que a ação do enfermeiro será a mesma para com eles. E, a diferença da ação não se deve apenas às causas da patologia, nem somente às capacidades físicas dos enfermos, nem ao sexo ou à idade, nem a todas essas características associadas. A diferença da resposta do eu enfermeiro deve-se ao que há de mais singular nele e, essencialmente, à alteridade, ao outro, mas um outro que permanece outro em todas as circunstâncias e ocasiões, justamente por ser um outro absoluto e não relativo. Só com este absolutamente outro é possível falarmos em alteridade, pois um outro que fosse conceituável ou caracterizável já estaria sendo classificado em alguma categoria e, assim, sendo englobado num universal.

Portanto, os sujeitos envolvidos no processo do cuidar, enquanto pessoas, são, no plano conceitual, idênticos, e no plano real, completamente estranhos. Aqui se revela a dicotomia central da enfermagem, pois cuidar da saúde da pessoa contemplando a questão humana implica em articular o universal e o singular, sujeitando o primeiro ao segundo, ou seja, o real ao conceitual.

3.1.2. A complexidade que é a enfermagem

Até aqui pensamos ter explicitado que a enfermagem se produz num campo relacional em que estão presentes um eu enfermeiro e uma pessoa que receberá os cuidados. Provavelmente é por isso que Horta (1979) afirma que a enfermagem é uma ciência aplicada, ou seja, uma profissão que possui

um corpo de conhecimentos teóricos e científicos direcionados à prática assistencial. Dessa forma, a enfermagem só se concretiza na prática do cuidar ou com ações a ela direcionadas.

Nesta prática, o eu enfermeiro, profissional do cuidado, depara-se com entidades distintas: saúde/doença e pessoa. Não existe doença ou saúde sem uma pessoa! Isso sabemos. Embora também saibamos que é possível cuidar de uma pessoa doente sem considerar aquilo que ela tem de singular, a sua alteridade, o que é evidenciado pelo uso, cada vez mais freqüente, dos termos humanização e desumanização.

Por mais que cuidar de uma pessoa remeta para um cuidado humanizado, na prática essas relações nem sempre se apresentam conjuntamente. Cuidar de uma doença é diferente de cuidar de uma pessoa doente, mas essas duas maneiras de cuidar são praticadas pelos enfermeiros, provavelmente desde o surgimento da enfermagem como profissão, pois Florence Nightingale, a fundadora da enfermagem moderna, afirma de maneira indireta, em seu livro *Notas sobre enfermagem*, que o cuidar não se limita às doenças:

quando vejo doentes em quartos de cerca de três metros de pé direito, em camas com cerca de metro e vinte ou metro e meio de altura, tendo a cabeça, enquanto sentados, a um metro ou um metro e meio do teto, pergunto-me: isto foi planejado a fim de produzir a sensação peculiar de angústia comum aos doentes, por exemplo, como se as paredes e o teto se estivessem fechando-se à sua volta, transformando-os em sanduíches entre o assoalho e o teto, imagem que não é de fato, muito fora da verdade?. (...). Pode a perversidade humana ir tão longe a ponto de destruir o processo de restabelecimento determinado por Deus? (Nightingale, 1989, p. 93).

É evidente que Nightingale não fala em humanização nem em alteridade, mas o fato dela se preocupar com a maneira que o doente poderia se sentir em camas como as descritas, permite-nos afirmar que ela não via apenas doentes, mas, acima de tudo, pessoas.

Independente do tipo de cuidado prestado pelo eu enfermeiro, é fato que a enfermagem apresenta um corpo de conhecimentos científicos direcionados para uma determinada prática profissional. Isso permite que

autores como Novaes (1996) considerem a enfermagem como uma profissão essencialmente técnica, uma vez que concebe técnica o fato de uma explicação ou uma teoria orientar uma prática.

O século XX foi marcado pela concepção heideggeriana de técnica. Em seu texto *A questão da técnica* (2002), afirma que a técnica pode ser compreendida como uma determinação instrumental (técnica como meio para um fim ou uma atividade do homem) ou enquanto essência (aquilo que ela é): “a técnica não é igual à essência da técnica” (Heidegger, 2002, p. 11). Heidegger acrescenta que prefere dedicar-se à essência da técnica por ser ela que liberta o homem, ou seja, enquanto a técnica como um fazer humano pode alienar este mesmo homem por realizar os seus afazeres de maneira automática, entrar em contato com a essência permite falar sobre qualquer ato técnico de maneira livre. Como essência, a técnica não é uma aplicação, mas uma forma verbal. Não é uma atitude humana ou tecnológica que tem uma finalidade, mas é um ponto de partida. A essência da técnica reside onde se dá o desvelamento da verdade, num plano abstrato em que ocorre o conhecimento:

enquanto representamos a técnica, como um instrumento, ficaremos presos à vontade de querer dominá-la. Todo nosso empenho passará por fora da essência da técnica. Questionando, porém, o modo em que a instrumentalidade vigora numa espécie de causalidade, faremos a experiência do que vige na técnica, como destino de um desencobrimento (Heidegger, 2002, p. 35).

Aqui é importante esclarecer dois pontos. Primeiro: a técnica, de acordo com Heidegger, é um modo de conhecer porque é através do fazer que o essente atinge o ser, a essência de qualquer conhecimento. Segundo: este abstrato característico do plano em que se produz o conhecimento é distinto de um plano transcendente (absolutamente outro e, portanto, estranho e inacessível ao homem).

O ser a que Heidegger se refere é um ser em si, ou seja, uma entidade exterior ao homem, mas que este é capaz de atingir. Lévinas (1980) admite que o conhecimento é exterior ao homem, por isso existe o ensino,

mas, a partir do momento que o eu tem o conhecimento de algo, ele já se apossou deste algo. Este apossar-se transforma em mesmo, aquilo que, a princípio, era diferente. Por exemplo, quando afirmamos “eu sei como aquele sujeito é”, ele deixa de ser uma alteridade e passa a pertencer ao nosso entendimento, isso é uma forma de possuí-lo, de dominá-lo. A alteridade não se entrega à posse como o ser, ela está no mais além ou mais aquém do ser. Por mais que digamos que conhecemos determinada pessoa, que ela é isso ou aquilo, por mais adjetivos que utilizemos para classificá-la, ela sempre escapa do nosso pensamento: “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 de sua fisionomia, ou da sua psicologia, mas graças à sua própria alteridade” (Lévinas, 2007, p. 75)².

Para Lévinas, conhecer o ser é nada mais nada menos do que eliminar as particularidades, as alteridades do concreto, e colocá-las dentro de um conceito. O que é realmente exterior não pode ser apreendido, mas pode ensinar, como diremos com mais detalhes posteriormente. Enquanto para Heidegger o essente é um meio para se chegar ao ser, à essência, para Lévinas o essente é a própria finalidade, mas de um fim que não fomos nós que escolhemos, mas sem a qual nossa vida não tem sentido e nem significado.

O ser no mundo de Heidegger é compreensão e abertura através da mesma atividade técnica:

o heideggeriano ser no mundo é compreensão e a mesma atividade técnica é abertura, des-cobrimento do ser, mesmo que seja sob a modalidade do esquecimento do ser; o ôntico, que, ao menos comporta uma opacidade, cede o passo por todas as partes ao ontológico, a uma luminosidade dirigida ao liberar-se (...) o essente não conta mais que a partir do saber, a partir do aparecer, a partir da fenomenalidade” (Lévinas, 2006, p. 128)³.

² Como as citações das obras de Lévinas foram traduzidas pela autora, o texto original é apresentado em notas de rodapé. “Autrui en tant qu’autrui n’est pas seulement un alter ego; il est ce que moi, je ne suis pas. Il l’est non pas en raison de son caractère, ou de sa physionomie, ou de sa psychologie, mais en raison de son altérité même”. Na tradução brasileira: p. 184.

³ “L’être au monde heideggerien est compréhension: l’activité technique elle-même est ouverture, dé-couverte de l’être fût-ce sur le mode de l’oubli-l’être. L’ontique – qui du

Lévinas não tem a intenção de separar o fazer técnico da essência da técnica, pois a sua preocupação não é com o ser, mas com o essencial, com um eu e com um outro concretos e em relação. E, enquanto essenciais, os sujeitos agem. Para que suas ações sejam técnicas deve haver relação entre um instrumento e uma finalidade: “só um ser dotado de órgãos pode conceber uma finalidade técnica, uma relação entre o fim e o utensílio” (Lévinas, 1980, p. 142)⁴. Nesta mesma obra, o filósofo afirma que a condição para qualquer técnica é o tatear que, juntamente com a dominação, é a essência da mão: “o tateamento não é uma ação tecnicamente imperfeita, mas a condição de toda a técnica” (Lévinas, 1980, p. 141)⁵. Apesar de o autor ter mencionado explicitamente a mão, ele próprio afirma que esta mão pode ser substituída pelo corpo como um todo, o que inclui qualquer ação humana que vise uma finalidade, mesmo que esta não se cumpra: “o fim é o termo que a mão procura correndo o risco de o falhar” (Lévinas, 1980, p. 142)⁶. Sendo assim, qualquer procedimento técnico que façamos, puncionar uma veia ou administrar um medicamento, por exemplo, é um movimento de posse por exigir e possibilitar o conhecimento, além de ter uma finalidade e de partir da escolha de um eu enfermeiro.

Toda técnica tem uma finalidade e necessita de um eu enfermeiro para realizá-la (de uma consciência ativa). Podemos puncionar uma veia para hidratação, para administração de medicamentos ou para reposição de eletrólitos. Para que a veia seja puncionada, independente da finalidade da punção, necessita de um profissional com competências e habilidades técnicas decidido a realizar esta ação (não vamos aqui tratar as motivações que o levaram à ação). Quando falamos de decisão, falamos da liberdade de um eu. Uma ação que parte de uma liberdade, não é uma ação que se

moins comporte une opacité – cède partout de pas à l'ontologique, à une luminosité enfouie à dégager (...). L'était ne compte qu'à partir du savoir – à partir de l'apparaître, à partir de la phénoménalité”. Na tradução espanhola: p. 140.

⁴ “Seul un être doué d'organes peut concevoir une finalité technique, un rapport entre la fin et l'outil”. Na tradução portuguesa: p. 161.

⁵ “Le tâtonnement n'est pas une action techniquement imparfaite, mais la condition de toute technique”. Na tradução portuguesa: p. 160.

⁶ “La fin est un terme que la main cherche en risquant de le rater”. Na tradução portuguesa: p. 161.

preocupa com o outro, mas uma ação que se preocupa com um eu e, portanto, é uma ação de posse e de dominação, típica da relação que o eu exerce com o mundo: “a técnica original (...) exerce imediatamente o seu domínio sobre a matéria” (Lévinas, 1980, p. 133)⁷.

Pode soar estranho afirmarmos que a ação técnica de puncionar uma veia seja uma ação que não se preocupe com uma pessoa, especialmente porque o desequilíbrio hidroeletrólítico, por exemplo, pode ser fatal. O que aqui pretendemos expor é que a técnica enquanto técnica não implica na presença ou, se quisermos, na existência de uma pessoa enquanto uma alteridade. Pois, como afirma Chalier (1996), se um homem assume responsabilidades, assume compromissos pelos quais aceita ter de responder a seguir, “todavia, ele entende também não dever fazê-lo por aquilo que excede o domínio da sua liberdade” (p. 81). Da mesma forma, pensar a humanização como uma iniciativa de um eu enfermeiro não é pensar uma humanização que seja a essência do cuidado de enfermagem, mas sim em uma desumanização mascarada (se assim podemos classificar), ou seja, uma humanização cheia de regras, como “chamar o paciente pelo nome e não pelo número do leito”. No momento do cuidado o profissional chama o doente por Sr. João, mas o trata como se ele fosse a presença de uma hipertensão, como se ele fosse uma doença. Que humanização seria essa? Uma norma que se cumpre sem um fundamento? Pela humanização que parte da iniciativa de um eu permitir esses fatos, afirmamos que na prática assistencial ela pode ser tão desumanizadora quanto as próprias atitudes tidas como desumanizantes.

Exercer a sua liberdade antes da responsabilidade que tem pelo outro, além de não permitir o pensar sobre uma alteridade absoluta, implica que a responsabilidade do eu enfermeiro para com o outro seja relativa por depender da sua decisão, o que estaria em desacordo com o cuidar profissional que implica responsabilidades, responsabilidades que são independentes de um querer, ou ainda, responsabilidade anterior à liberdade

⁷ “La technique originelle (...) a immédiatement prise sur la matière”. Na tradução portuguesa: p. 152.

(Lévinas, 2006), o que permite falarmos em humanidade do homem: “o humano no ser começa quando o homem renuncia a essa liberdade violenta” (Chalier, 1996, p. 67). Ou ainda:

ser humano significa: viver como se não se fosse um ser entre os seres. Como se, pela espiritualidade humana, se invertessem as categorias do ser, num “num de outro modo que ser”. Não apenas num “ser de modo diferente”; ser diferente é ainda ser. O “de outro modo que ser”, na verdade, não tem verbo que designe o acontecimento da sua in-quietude, do seu des-inter-esse, da impugnação deste ser – ou do *esse* – do ente (Lévinas, 1982a, p. 107)⁸.

Sabemos que uma pessoa precisa repor líquidos e eletrólitos baseando-nos em protocolos e em sinais e sintomas que apresenta: turgor da pele, diminuição da micção, sialosquiese (boca seca), mãos e pés frios, entre outros. Conseguimos perceber esses sinais e sintomas na pessoa que está diante de nós por serem dados que podem ser objetiváveis, dados que oferecem-se ao nosso conhecimento, à posse de um eu. Se reconhecermos e detectarmos os sinais e sintomas da desidratação, conseguiremos dominá-los e, assim, agir para reverter este quadro (desidratação). Como sabemos se a desidratação é grave? Certamente não é olhando para a alteridade, mas para aquilo que pode ser conhecido por nós: os sinais e sintomas, além do nosso conhecimento prévio e dos dados de pesquisas já realizadas. A alteridade, insistimos, é o absolutamente outro e, por ser completamente outro, não é possível ser apreendida, permanece outro, impõe-se a nós como um estranho. Logo, podemos puncionar uma veia sem “percebermos” que estamos diante de uma alteridade, mas só cuidaremos de uma pessoa no sentido pleno do termo se, além dos atos técnicos que desempenhamos, formos afetados pela sua alteridade.

Dissemos que somos afetados pela alteridade porque esse movimento de para além ou para alguém do ser é contrário ao movimento de

⁸ “Etre humain, cela signifie: vivre comme si l’on n’était pas un être parmi les êtres. Comme si, par la spiritualité humaine, se renversaient les catégories de l’être, en un «autrement qu’être». Non pas seulement en un «être autrement»; être autrement c’est encore être. L’«autrement qu’être», en vérité, n’a pas de verbe qui désignerait l’événement de son in-quietude, de son dès-inter-essement, de la mise-en-question de cet être – ou de cet essement – de l’étant”. Na tradução portuguesa: p. 92.

necessidade e posse. Este parte de um eu, ao passo que aquele parte do outro (desconhecido), por isso Almeida (2006) afirma que o movimento de para além do ser assume importância prioritária para a compreensão do humano. É uma maneira diferente de ver o homem, ele não está centrado em si, mas voltado para fora de si. O eu é afetado pela alteridade pelo fato do outro se exprimir como rosto (Lévinas, 1980), e, portanto, expressa-se e permanece transcendente, inatingível pelo conhecimento:

relação com o In-visível na qual a invisibilidade resulta não da incapacidade do conhecimento humano, mas na inaptidão do conhecimento como tal – da sua inadequação – em relação ao Infinito do absolutamente outro, do caráter absurdo que possuiria aqui um acontecimento como a coincidência (Lévinas, 2007, p. 10)⁹.

Embora seja incognoscível, o olhar que vem do rosto do outro e surpreende o eu é o início do diálogo que se estabelece entre o eu enfermeiro e o outro. Este convida o eu para uma relação que é estabelecida pela linguagem, única forma de seres transcendentais conseguirem relacionar-se permanecendo transcendentais (Lévinas, 1980). Sendo assim, como o eu e o outro são seres transcendentais, não podem ser abordados como abordamos as coisas (estas entregam-se ao conhecimento, ao passo que o rosto apresenta uma resistência), o eu relaciona-se com o outro sem que este perca a sua transcendência e sem que o eu se desintegre no outro:

ser ou não ser – a questão da transcendência não reside aí. O enunciado do *outro* em relação ao ser – do outramente que ser – pretende enunciar uma diferença mais além da que separa o ser e o nada: precisamente a diferença do *mais além*, a diferença da transcendência (Lévinas, 2006, p. 14)¹⁰.

O fato do ato técnico implicar posse não significa que ele tenha menos importância que a alteridade. Sabemos da necessidade da hidratação para o restabelecimento da saúde. Entretanto, é de suma importância termos

⁹ “Relation avec l’In-visible où l’invisibilité résulte, non pas de l’incapacité de la connaissance humaine, mais de l’inaptitude de la connaissance comme telle – de son inadéquation – à l’Infini de l’absolument autre, de l’absurdité qu’aurait ici un événement tel que la coïncidence”. Na tradução brasileira: p. 156.

¹⁰ “Etre ou ne pas être – la question de la transcendance n’est donc pas là. L’énoncé de l’autre de l’être – de l’autrement qu’être – prétend énoncer une différence au-delà de celle qui sépare l’être du néant: précisément la différence de l’au-delà, la différence de la transcendance”. Na tradução portuguesa: p. 46.

consciência de que a técnica em si é desumanizadora por não dar espaço à alteridade; mas uma ação técnica em função de um outro concreto ganha um sentido humano.

A enfermagem, como toda ciência, surge da filosofia ocidental, a qual encontra a sua base no pensamento grego. Este pensamento é, essencialmente, uma ontologia, ou seja, não é capaz de pensar o homem sem reduzi-lo ao universal, ao ser, a um conceito. Sendo assim, ignora o que há de particular na pessoa (Brito, 1994a), pois ao querer dominar tudo, recusa a estranheza (Chalier, 1996), que é a própria alteridade: “a filosofia foi atingida desde a sua infância por um horror do Outro que permanece Outro, por uma alergia insuperável” (Lévinas, 1967b, p. 188)¹¹. Dito de outro modo, com a ontologia não conseguimos chegar ao indivíduo concreto com que nos deparamos no momento do cuidar, pois a filosofia ocidental de inspiração grega tem a intenção de ir além das impressões da realidade concreta e encontrar o princípio, a essência, a unidade da diversidade, ou seja, as diferenças que nos deparamos na realidade concreta são reduzidas à mesmidade.

Com base no modo ontológico de pensar conseguimos detectar, explicar e compreender o processo patológico que a pessoa que estamos cuidando está passando; podemos, baseando-nos em pesquisas, mencionar um possível prognóstico e tratamento. Dizemos possível justamente por não termos como prever a reação da pessoa frente à patologia e ao tratamento. Podemos, apenas, predizer, mas não prever, porque a pessoa concreta que está diante de nós é um absolutamente outro (uma alteridade), ou seja, não é possível enquadrá-la em nenhum conjunto de características ou de descrições, ela é transcendente, de uma transcendência tal que não pode ser apreendida (Lévinas, 1980).

¹¹ “La philosophie est atteinte, depuis son enfance, d’une horreur de l’Autre qui demeure Autre, d’une insurmountable allergie”. Na tradução portuguesa: p. 229.

Só com a concepção de pessoa como um outro absolutamente transcendente poderemos cuidar de uma pessoa concreta utilizando os nossos conhecimentos técnicos e científicos sem violentar a sua alteridade.

Para isso, não poderemos partir nem de um humanismo que se inicia em um eu enfermeiro e nem em um conhecimento que busque os universais, como o faz a filosofia ocidental. Não poderemos partir de um humanismo livre do eu por este ser nada mais nada menos que a expressão autoritária deste eu, em que o outro é passividade total, passividade de tal densidade que seria como se diante de si o eu enfermeiro se deparasse com uma categoria, com um conceito (o que seria inconcebível) e não com um outro que se expressa como rosto. Também não poderemos partir de um conhecimento universal se a intenção é cuidar de um outro que não é um não-eu, mas uma alteridade, pois neste conhecimento a alteridade é apenas aparente, ao encontrar-se um conceito para ela, já é por ele englobado. Dito de outro modo, não poderemos seguir pelo caminho que procura o ser (universal) no outro por este conceber uma alteridade relativa e nem pelo caminho em que o eu enfermeiro é infinitamente livre, temos que buscar um caminho em que o outro se impõe como alteridade e que assim permanece mesmo ao relacionar-se com o eu. Conceber uma alteridade com tal imposição parece ser um componente necessário para subsidiar as relações estabelecidas entre um eu enfermeiro e um outro de forma que se relacionem permanecendo subjetividades.

Contrariamente ao pensamento grego, o pensar de inspiração bíblica “procura o outro e não o ser” (Brito, 1994a, p. 8), gerando “uma filosofia que encara o outro homem face a face sem o reduzir a um mero essente” (Brito, 1994a, p. 8). Emmanuel Lévinas, além de filósofo, foi um judeu que desde a tenra infância estudou os textos bíblicos. Concebe a alteridade de maneira irredutível, ou seja, uma alteridade que permanece alteridade mesmo quando nos relacionamos com ela. É importante esclarecer que não é simplesmente pelo fato de ser judeu que Lévinas consegue conceber uma alteridade em sentido absoluto. Martin Buber, por exemplo, também era

judeu e, apesar de diferenciar a relação entre as pessoas (eu-tu) da relação do homem com as coisas (eu-isto), concebe uma relação simétrica entre o eu e o tu. Lévinas, ao ser entrevistado por Poirié, comenta sobre a relação eu-tu de Buber e a relação eu-outro de sua filosofia: “a principal coisa que nos separa é o que eu chamo de assimetria da relação Eu-Tu” (Poirié, 2007, p. 117). Só numa relação assimétrica o eu pode responsabilizar-se pelo outro sem lhe cobrar a recíproca. Mesmo porque tal reciprocidade pode implicar uma certa posse do tu, já que para cobrá-lo sobre aquilo que poderá oferecer ao eu, este precisará apreendê-lo de alguma maneira (o eu precisará saber o que o outro lhe pode oferecer para cobrá-lo), o que implica que a alteridade perca o seu caráter absoluto.

Antes de prosseguirmos, pensamos ser necessário um breve esclarecimento sobre as relações existentes entre o judaísmo e a filosofia levinasiana. Em várias passagens de suas obras, cita os versículos bíblicos, mas o faz para ilustrar alguma passagem filosófica que esteja tratando, uma vez que a Bíblia “conduz os leitores sempre para além daquilo que julgam saber” (Chalier, 1996, p. 32), para além do ser, pois os versículos “dão testemunho de uma tradição e de uma experiência” (Lévinas, 1972, p. 96)¹². Ao ser questionado por Poirié sobre o fato de ser um filósofo e judeu e citar versículos bíblicos, Lévinas responde: “uma verdade filosófica não pode basear-se na autoridade do versículo. É preciso que o versículo seja fenomenologicamente justificado. Mas o versículo pode permitir a busca de uma razão. (...) eu procuro pela sabedoria antiga e ilustro por esse versículo, sim, mas eu não provo pelo versículo” (Poirié, 2007, p. 103).

Lévinas, diferentemente do pensar ontológico que se baseia em universais para responder ao singular, concebe a ética como “filosofia primeira”, anterior à ontologia, ou seja, a ética existe antes da filosofia ontológica. Assim, Lévinas apresenta uma alternativa à filosofia ocidental que está mergulhada na ontologia, a saber, uma ética da responsabilidade, de uma responsabilidade que não é escolhida pelo eu, mas é já uma resposta

¹² “Ils témoignent d’une tradition et d’une expérience”. Na tradução brasileira: p. 103.

à solicitação do outro. Dessa forma, a liberdade está subordinada à responsabilidade, é uma liberdade finita por ser concreta, situada, a liberdade de um eu perante um outro: o apelo de Lévinas “não é propriamente à revolução exterior, (...) não porque não veja necessidade de mudar, mas sim porque não vê a solução alcançável pela mudança exterior, mas só pela interior” (Rico, 1991, p. 109).

Com uma ética do outro antes do eu, com o humanismo que vem do outro homem, a relação humana proposta por Lévinas privilegia a alteridade do próximo, o que muitas vezes não acontece na área da saúde e é de fundamental importância quando a finalidade do serviço é cuidar de um outro concreto e não do gênero humano.

Portanto, a enfermagem, enquanto uma profissão que cuida da saúde da pessoa, lida com duas dimensões distintas em sua prática: ontologia, dimensão que conhece e se apossa do outro (conhecer uma patologia, as necessidades humanas, a técnica de sondagem vesical, por exemplo), e a alteridade que jamais será compreendida por estar além dos limites de compreensão de um eu enfermeiro. Apesar de distintas, estas dimensões são articuláveis desde que a liberdade do eu enfermeiro seja sempre uma liberdade concreta, ou seja, esteja situada na responsabilidade que a precede.

É importante enfatizar que correremos sempre o risco de cuidarmos de alguém com base exclusivamente ontológica, mas o fato de identificarmos este risco já é uma maneira de anunciar a possível indiferença para com a alteridade e chamarmo-nos à responsabilidade.

A exposição que fizemos sobre a precedência da ética em relação à ontologia pode ter suscitado algumas questões: ao ser anterior ao conhecimento e possibilitá-lo, esta ética não deveria ser vivida por todos os eus? Talvez a forma como esse questionamento foi formulado seja inapropriada, pois para o eu, os outros são sempre outros, não se convertem em eu, o que impede a comparação. Entretanto, se o eu vive a ética antes da

ontologia, como pode, muitas vezes, agir como se o outro fosse uma ameaça à sua liberdade? Ser eu é ser responsabilidade, é ser para o outro até a substituição, ou seja, a ponto de substituí-lo nas suas eventuais responsabilidades (Lévinas, 2006). Este é o eu, ou melhor, um eu enfermeiro que é responsável não por sua escolha, mas porque foi eleito por outrem para responder às suas demandas. Se a relação entre o eu enfermeiro e o outro é assim, por que não é incomum vermos pessoas serem tratadas como objetos, doentes como doenças ou como ameaça aos poderes e à liberdade do eu enfermeiro?

A princípio sugerimos algumas explicações para esse fato: ou o eu enfermeiro não estaria sendo fiel à sua vocação (ser para o outro na visão levinasiana) ou talvez esteja de tal maneira distraído com o seu trabalho nos aspectos ontológicos que não é afetado pelo rosto, vive a relação eu-outro do mesmo modo que vive a relação eu-mundo, uma relação de posse, dominação e manipulação. Uma outra possibilidade é aquela em que o eu enfermeiro é afetado pela alteridade, sendo por ela responsável. Entretanto, ao responder ao seu apelo baseia-se na ontologia e, paradoxalmente, destrói a alteridade ao pretender englobá-la em conteúdos universalizáveis. Lévinas não chega a responder a essa questão claramente. Afirma, muitas vezes, que quando o ser humano se percebe como tal é na relação eu-outro: “a responsabilidade não é um simples atributo da subjetividade, como se existisse já em si mesma, antes da relação ética. A subjetividade (...) é (...) inicialmente para um outro” (Lévinas, 1982a, p. 103)¹³. Nesta relação o eu se dá conta da sua grandeza, grandeza que não existe pelo fato dele ser si mesmo, mas de ser para o outro. E, ao responder ao apelo que vem do rosto, o eu enfermeiro descobre o sentido humano do cuidado: ser para o outro.

Também poderíamos nos questionar sobre a possibilidade e legitimidade de falar de algo que acontece antes do conhecimento e, especialmente, em incluir tais conhecimentos nos saberes da enfermagem.

¹³ “La responsabilité en effect n’est pas un simple attribut de la subjectivité, comme si celle-ci existait déjà en elle-même, avant la relation éthique. La subjectivité (...) est (...) initialement pour un autre”. Na tradução portuguesa: p. 88.

Lévinas parte da relação de um eu com o outro para remontar à origem além da lógica. Faz uso do discurso para expressar tal relação, mas este não se reduz a esquemas e nem se deixa englobar pelos conceitos. Pois, de acordo com Nunes (1993), Lévinas usa os conceitos, fala e escreve através deles, “exprime-se com a linguagem filosófica. Porém, o seu verdadeiro pensamento apresenta-se como vindo de um outro mundo” (p. 13), o de “outro modo que ser”, o mundo em que há outrem e que é o fundamento da ontologia. Para conseguir expressar esse face a face que é como se desdisse tudo o que dele dissemos, Lévinas faz uso de uma linguagem metafórica, pois a metáfora remete à ausência, é “uma excelência relevando de uma ordem totalmente diferente da receptividade pura” (Lévinas, 1972, p. 21)¹⁴. Com essa linguagem e com a ambigüidade presente no rosto de outrem, ambigüidade do ser e do essente, em que o rosto aparece como silhueta e como o absolutamente outro, torna-se possível falarmos de um vestígio da alteridade sem que a possuamos.

O enfermeiro é treinado a dirigir-se ao outro com intenções – O que está ou pode estar alterado na saúde desta pessoa? Quais são os sinais e sintomas? Quais necessidades humanas estão afetadas? – conhecimentos claramente ontológicos e, portanto, partem de um eu que é livre antes de ser responsável, de um eu enfermeiro que é soberano e, enquanto tal, responsabilizar-se-á pelo outro de acordo com a sua vontade e decisão, aquele eu que diz saber o que é melhor ou pior para o outro, que afirma quando o outro tem ou deixa de ter autonomia (que autonomia seria essa?). Não é um eu enfermeiro que vive para o outro, mas um eu que vive para si, para satisfazer a sua sede de conhecer e cuidar. A filosofia levinasiana não menospreza o conhecimento ontológico, mas reposiciona-o, permitindo que olhemos para a relação entre um cuidador e uma pessoa cuidada de modo que a alteridade prevaleça, ou melhor, de modo que a alteridade se imponha afetando o eu.

¹⁴ “Une excellence relevant d’un ordre tout différent de la réceptivité pure”. Na tradução brasileira: p. 23.

Ao apresentar-se como rosto, o outro resiste a qualquer tematização, é o intocável e o indominável e, assim, aparece como frágil e com uma carência essencial (carente de conceito, se quisermos) e, ao mesmo tempo, com um imperativo que exige responsabilidade do eu enfermeiro, uma responsabilidade que ele não escolheu, mas lhe foi incumbida. Dessa forma, qualquer ação do eu enfermeiro já é resposta ao apelo que vem do rosto, uma vez que ser eu é ser passividade, é ser para o outro incondicional e infinitamente.

Com esta subjetividade que descobre o sentido humano da sua existência apenas ao acolher outrem, ao servi-lo, poderemos conceber uma humanização dos cuidados que não se submeterá a regras, mas uma humanização que fundamente o cuidado e que, inclusive, possibilite e dê sentido aos conhecimentos científicos e técnicos.

3.1.3. A humanização na formação do profissional enfermeiro

Apesar das Diretrizes Curriculares Nacionais do Curso de Graduação em Enfermagem (Brasil, 2001) apontarem a necessidade de que os currículos de graduação em enfermagem abordem a questão da humanização, parece que as IES de São Paulo não encontraram um caminho que viabilize esta recomendação (Almeida, 2007).

Ao afirmarem, no artigo 3º (perfil do egresso), que o enfermeiro é um profissional “com formação generalista, humanista, crítica e reflexiva” (Brasil, 2001, p. 1), capaz de identificar as “dimensões bio-psico-sociais” dos determinantes dos processos de saúde-doença, além de atuar “como promotor da saúde integral do ser humano” (Brasil, 2001, p. 1), as Diretrizes expressam, como essência da enfermagem, o cuidado para com o ser humano nas suas dimensões biológica, psicológica e social. Assim, orientam que as IES formem enfermeiros cuja base seja o cuidado do ser humano em

todas as suas dimensões, enquanto nos currículos mínimos esta iniciativa era bastante tímida (os currículos de 1890 a 1972 apresentavam duas disciplinas de humanidades: sociologia e psicologia; e o de 1994 incluiu a Antropologia Filosófica), como já comentamos.

Conceber o enfermeiro como um profissional da saúde que cuida do ser humano, influencia diretamente as ações de prevenção, promoção, tratamento, cura e reabilitação, ou seja, nas intervenções que realizará, o enfermeiro irá utilizar os seus conhecimentos científicos e técnicos em função de uma pessoa. Ao revelarem a necessidade de cuidar da pessoa, as Diretrizes colocam como base na formação do enfermeiro a questão do humano, o que se manifesta na seguinte afirmação: “a responsabilidade da atenção à saúde não se encerra com o ato técnico” (Brasil, 2001, p. 2).

Analizando os conteúdos curriculares dos cursos de graduação em enfermagem até a Lei de Diretrizes e Bases de 1996 (Lei nº. 9.393/96), ousamos afirmar que as Diretrizes propõem, praticamente, uma reviravolta no ensino de enfermagem ao orientarem um ensino que tem como base as questões humanas. Dizemos reviravolta porque até o último currículo mínimo (1994), os conteúdos priorizados eram, exclusivamente, biológicos, ao passo que as poucas disciplinas de ciências humanas apareciam apenas à margem e sem aparente articulação com as demais disciplinas.

As questões humanas como base ou eixo central dos currículos é algo completamente novo, o que demanda que as IES escolham conteúdos e métodos para tal ensino. De acordo com Almeida (2007), percebe-se a intenção de incluir a humanização nos currículos das IES da cidade de São Paulo, mas, por enquanto, esta intenção não se concretizou de maneira consistente. Isto deve-se, provavelmente, ao fato da mudança em educação ser “a ruptura do hábito e da rotina, a obrigação de pensar de forma nova em coisas familiares e de tornar a pôr em causa antigos postulados” (Huberman, 1973, p. 18). Além disso, a inclusão da humanização implica em uma compreensão plena sobre esta questão baseando-se em linhas teóricas que dêem conta deste conteúdo na relação assistencial.

Como incluir a humanização nos currículos? Pensamos que cada IES encontrará, de acordo com a intenção das pessoas que lá elaboram os currículos, a sua maneira, já que, de acordo com Freire (1994), o trabalhador não pode ser um homem neutro frente ao mundo. O primeiro passo que vemos são as mudanças de valores de cada uma das pessoas envolvidas no processo: docentes, discentes e profissionais ligados às Instituições de saúde. Valorizar o humano não significa negligenciar o biológico, o psicológico, o social ou o espiritual (uma vez que estas dimensões também são humanas), mas situar estas dimensões em um indivíduo concreto.

Frente às mudanças de paradigmas que as Diretrizes propõem, os profissionais que elaboram os currículos devem optar por uma maneira, por um caminho para responder a este paradigma. É de acordo com a escolha que surgirão os métodos e técnicas de ação:

a opção feita pelo trabalhador social irá determinar tanto o seu papel como seus métodos e suas técnicas de ação. É ingenuidade pensar num papel abstrato, num conjunto de métodos e técnicas neutras para a ação que se dá entre homens, numa realidade que não é neutra (Freire, 1994, p.26).

Com isso, podemos afirmar que as mudanças exigem reflexões, questionamentos de valores pessoais e institucionais, e, não muito depois, enfrentar as consequências das próprias mudanças, as quais, provavelmente, trarão mais novidades, exigindo mais reflexões.

O fato de explicitarmos a influência dos valores na (re)construção curricular é apenas para afirmar que não há como desvincular os seres humanos dos valores: “é da essência do ser humano conhecer, querer, tanto como valorar” (Hessen, 1953, p. 38).

Apesar dos enfermeiros pertencerem ao mesmo grupo profissional e, portanto, construírem e compartilharem valores coletivos, continuam orientando-se, também, por valores individuais. Todos devem cuidar, mas uns podem prestar cuidados que priorizem a pessoa individualmente, considerando os seus aspectos biológicos, psicológicos, sociais e espirituais; ou cuidados que priorizem as dimensões biológicas, psicológicas, sociais e

espirituais compreendendo que, por meio delas, atingir-se-á a pessoa, como se o particular fosse alcançado a partir do universal.

Como a essência da enfermagem é cuidar da saúde da pessoa, é fundamental um esclarecimento aprofundado do que venha a ser a pessoa de quem se cuida enquanto um outro singular. Aqui estaria a distinção entre um cuidado efetivamente humanizado e o seu oposto. As atitudes do eu enfermeiro em direção a um ou outro caminho envolve o seu conhecimento, a sua competência, os seus valores e as suas ideologias.

Diante do outro o enfermeiro vê-se obrigado a agir. De acordo com Lévinas (1980), quando estamos diante de um outro, há algo que se impõe, o rosto do outro. A presença deste outro concreto que é alteridade e, portanto, completamente exterior ao eu enfermeiro, o afeta de tal modo que exige um direcionamento particular da ontologia. Dito de outro modo, exige que os conhecimentos técnicos e científicos do profissional sejam submetidos às suas demandas:

Outrem não é outro de uma alteridade relativa como, numa comparação, as espécies, ainda que fossem últimas, que se excluem reciprocamente, mas que se colocam ainda na comunidade de um gênero, excluindo-se pela sua definição, mas apelando umas às outras mediante a exclusão através da comunidade do seu gênero (Lévinas, 1980, p. 168)¹⁵.

Como o outro é uma alteridade que se apresenta de maneira impositiva, o eu enfermeiro afetado por ela percebe a injustiça que cometeria se tratasse outrem como se fosse um objeto que pudesse ser compreendido e conhecido; percebe o quão cruel seria ao dar uma resposta universal a um outro particular, ao tratá-lo como se fosse apenas uma doença concreta ou potencial. Neste caso, o enfermeiro pode estar tão envolvido nas suas atividades, tão preocupado em captar aquilo que se mostra no outro, como os sinais e sintomas, tão fechado sobre si mesmo no mundo solitário do conhecimento científico e técnico, que vê o outro como

¹⁵ “Autrui n’est pas autre d’une altérité relative comme, dans une comparaison, les espèces, fussent-elles ultimes, qui s’excluent réciproquement, mais qui se placent encore dans la communauté d’un genre, s’excluant par leur définition, mais s’appelant réciproquement de par cette exclusion à travers la communauté de leur genre”. Na tradução portuguesa: p. 188.

um corpo que se entrega a todos os seus poderes de compreensão e manipulação.

Enfim, acreditamos que se as IES incorporarem a humanização no ensino de enfermagem, há a possibilidade de despertar alguns futuros enfermeiros para a questão da alteridade, questão esta inerente ao próprio cuidado, visto que o cuidado é para uma pessoa. A apresentação deste conteúdo ao aluno não garantirá ações que o presentifiquem na sua prática profissional, uma vez que tal apresentação depende de uma sintonia entre os conteúdos apresentados e a rede de significados dos próprios alunos.

3.2. Referencial metodológico

No fim da investigação, a leitura aparece como este ato concreto no qual se completa o destino do texto. É no próprio âmago da leitura que, indefinidamente, se opõem e conciliam a explicação e a interpretação.
Ricoeur (1989, p. 162)

Conforme mencionado no item anterior, elegemos a filosofia de Emmanuel Lévinas como referencial filosófico e nos detivemos, fundamentalmente, nas seguintes obras: *Totalité et Infini* e *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

Como esse percurso foi sustentado pelas leituras de textos filosóficos, implicou em compreensões e interpretações. Tal fato poderia suscitar a seguinte questão: o que nos garante que a compreensão e a interpretação aqui expostas seriam leais à idéia do autor?

Sabemos que as ciências da natureza apresentam métodos de análise científica que são aplicados aos objetos para, depois, serem interpretados, já as obras textuais “apelam para modos de compreensão mais sutis e compreensíveis” (Palmer, 1989, p. 19).

Como subsídio para a tarefa de compreender e interpretar textos surge a hermenêutica, ciência que envolve o estudo não apenas dos textos, mas do encontro histórico do leitor com o texto (Palmer, 1989).

Ricoeur (1989) define o texto como “todo discurso fixado pela escrita” (p. 141), sendo que o que está escrito poderia ter sido falado, mas como não foi, não há o estabelecimento de um diálogo entre o autor e o leitor, não há troca.

Por este motivo, Ricoeur (1989) afirma que o texto apresenta uma dupla ocultação: a do escritor e a do leitor, pois, quando o texto está sendo escrito, o leitor ainda não se encontra e, durante a leitura, é o escritor que já não está.

A hermenêutica textual proposta por Ricoeur (1989) começa pela experiência da leitura, já que o texto tem sempre como referência a interpretação de um leitor. Apesar desse fato poder remeter a uma leitura meramente psicológica do texto, o autor afirma que o texto apresenta uma objetividade que se produz no conjunto de quatro características: “1) a fixação da significação, 2) a sua dissociação da intenção mental do autor, 3) o desenvolvimento de referências não ostensivas, e 4) o leque universal dos seus destinatários” (Ricoeur, 1989, p. 200).

Desta objetividade do texto é que deriva a explicação, o que determina uma interpretação ser mais provável que outra (Ricoeur, 1976). É essa unilateralidade do texto que retira o ato explicativo e interpretativo de um estatuto puramente subjetivo, arbitrário e psicológico, sem esquecer-se, é claro, que a explicação e a interpretação são realizadas por um leitor: “no ato de ler está implicada uma modalidade específica de unilateralidade. Esta unilateralidade confirma o caráter conjectural da interpretação” (Ricoeur, 1989, p. 202). Logo, a interpretação é a expressão de um leitor baseado na objetividade do texto.

Ricoeur (1989) acrescenta que na leitura está implícita uma dialética, a relação complementar e recíproca entre explicar e interpretar, pois nós, enquanto leitores, podemos explicar um texto pelas suas relações internas ou interpretá-lo, o que seria restituir a comunicação viva ao texto. Sendo

assim, enquanto o sentido do texto como texto tinha apenas a dimensão semiológica, com a significação do leitor, ganha a dimensão semântica. Dito de outro modo: enquanto o explicar destaca a estrutura do texto – as suas relações internas que constituem a estatística do texto –, interpretar é “tomar o caminho de pensamento aberto pelo texto, pôr-se em marcha para o *oriente* do texto” (Ricoeur, 1989, p. 159).

É importante enfatizar que, além do texto trazer em si a objetividade, é sempre um todo que transcende a sua sucessão de frases: “um texto pede para ser construído porque não consiste numa simples sucessão de frases, colocadas num mesmo pé de igualdade e compreensíveis separadamente. Um texto é um todo, uma totalidade” (Ricoeur, 1989, p. 201). E nesta totalidade está a semântica do texto, aquilo que ele trata. Por isso, o autor afirma que o que compreendemos de um texto não é o que está escondido atrás dele, “mas alguma coisa exposta diante dele” (Ricoeur, 1989, p. 209). Logo, a compreensão está mais relacionada com o texto do que com o autor ou o leitor.

Assim, sabendo que o texto apresenta uma objetividade e um sentido que nos conduz a uma interpretação e não a outra, partimos para as leituras dos textos levinasianos. Estas leituras não foram isentas de intencionalidade. Buscamos, essencialmente, compreender, através das relações internas dos textos, o conceito de alteridade e as categorias necessárias para a sua produção.

Nas leituras de *Totalité et Infini* e *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* verificamos que a idéia central do autor permanece a mesma, mas a forma de expressá-la modificou-se significativamente.

Em *Totalité et Infini*, publicado pela primeira vez em 1961, o filósofo afirma em termos ontológicos a necessidade de se sair da ontologia. Utiliza a terminologia tradicional da filosofia para descrever uma realidade até então não conceptualizada: a relação entre um eu e um outro concretos. Provavelmente essa incoerência do discurso universal em face de um contexto singular tenha exigido que o filósofo abandonasse o discurso ontológico (Brito, 2002).

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, publicado pela primeira vez em 1974, apresenta um discurso muito diferente do discurso de *Totalité et Infini*. É como se estas obras tivessem sido escritas por diferentes autores, não pelo conteúdo, mas, especialmente, pelo discurso. Em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* o filósofo encontrou uma maneira não ontológica para tratar da realidade excessiva que é o encontro face a face. A forma com que o autor expõe o seu pensamento não é linear.

Durante a leitura desta obra temos a sensação que, apesar de ser separada por capítulos e sub-capítulos, estes são apenas formais, uma vez que parece sobrepor-se uns aos outros. Provavelmente devido a esta sobreposição, alguns autores, como Ricoeur (1999), afirmam que “não se nota nenhum progresso visível no argumento; os capítulos sucessivos não se somam um ao outro; tudo está no texto denominado *Argumento*” (p. 17). Apesar deste comentário, percebemos, como Brito (2002) e outros autores, que a cada capítulo Lévinas regressa ao tema anterior, aprofunda e integra outros elementos: “repete, retoma, explica, desenvolve, esclarece, corrige, diz e desdiz como se estivéssemos perante um texto que não acaba (...). Isto permite afirmar simbolicamente que se de um ponto de vista *Autrement qu'être* é um livro europeu (está escrito numa língua europeia), por outro também se pode dizer que é um livro hebraico” (Brito, 2002, p. 207). Sendo assim, este livro não é judaico apenas por conta do conteúdo e da expressão, mas também devido à estrutura.

Dessa forma, este livro apresenta uma complexidade tanto em relação ao conteúdo, quanto em relação à forma de sua exposição. Uma maneira levinasiana, embora ontológica de explicar tal complexidade, deve-se à limitação do universal (dito) em relação ao singular (dizer) que o origina, pois o dito trai o dizer ao tentar congelar a sua imensidão.

Esta complexidade própria da obra levinasiana traz uma dificuldade além da de compreensão, a de organizar um trabalho que escape totalmente da sua forma de expor a relação eu-outro, forma que esta tese não conseguiu fugir.

Após as leituras das obras levinasianas, elegemos as categorias que subjazem a as relações de cuidado entre um eu enfermeiro e um outro, discorremos sobre elas e, por fim, articulamos estes conteúdos filosóficos com os saberes da enfermagem. Após tal exposição e articulação, consolidamos a fundamentação da humanização buscando ancorá-la numa realidade factual do profissional enfermeiro.

4. AS CATEGORIAS FILOSÓFICAS DE LÉVINAS NO CUIDADO DO ENFERMEIRO

A seguir, apresentaremos as categorias da filosofia de Emmanuel Lévinas que julgamos fundamentais para o tratamento do tema da humanização do cuidado. É importante esclarecer que estas divisões do conteúdo filosófico foram estabelecidas com o propósito de facilitar a exposição e, assim, a compreensão.

A apresentação das categorias aqui tratadas serão expostas de forma articulada através de um sumário das idéias de Lévinas (como se segue no parágrafo seguinte) e aplicadas à relação do eu enfermeiro com um outro.

Iniciaremos a exposição com a **ontologia** pela enfermagem, assim como qualquer ciência, ser uma ontologia e, enquanto tal, não se preocupar com a alteridade. Depois comentaremos a **relação do eu com o mundo**, relação indispensável para que o eu se perceba como um ser separado, possa trabalhar para possuir o que lhe falta e, assim, surgir o conhecimento, fundamental para que o eu enfermeiro possa responder às exigências de outrem. Entretanto, ao se deparar com outrem, este apresenta-se como **rostro**. No rosto há o rastro do **infinito**, o qual impede a sua objetivação, além de estar em posição de altura relativamente ao eu enfermeiro, o que produz uma assimetria na relação eu-outro e desperta um **desejo** no eu, desejo que não parte de uma necessidade sua, mas que é despertado pelo desejado. A relação entre o desejante e o desejado se dá através da **linguagem**, única forma de seres transcendentais poderem se relacionar permanecendo separados. Na relação com o outro também se evidencia a separação do **tempo** do eu enfermeiro com o tempo do outro. E, como no mundo não existem apenas um eu enfermeiro e um outro, é necessário que este eu responda a todos os outros com **justiça**. Ao responder a outrem, o eu torna-se uma identidade que é **responsabilidade** até a substituição. E, ao ser infinitamente responsável, põe em questão a **liberdade** do eu enfermeiro.

4.1. Ontologia

O Dito e o Não-Dito não abarcam todo o Dizer,
este permanece mais aquém – ou vai mais além – do Dito.
Lévinas (2006, p. 44)¹⁶

A ontologia é a parte da filosofia que se dedica ao estudo do ser, oposto ao que pretende Lévinas. Então, poderíamos perguntar: por que falar sobre ontologia? Por três razões principais. Primeira, porque é através da linguagem ontológica que conhecemos aquilo que se apresenta a nós e, como Lévinas vai num sentido radicalmente oposto ao da ontologia, uma discussão sobre esta temática pode facilitar a compreensão do lugar da ontologia na filosofia levinasiana, uma vez que o filósofo não a nega, mas situa-a num lugar diferente daquele em que habitualmente é colocada. A segunda razão que nos leva a falar sobre a ontologia é no sentido de tentar justificar a possibilidade de falar de algo não ontológico (relação eu-outro) com a linguagem que temos, a qual é fundamentalmente ontológica. A terceira razão, e de grande importância para este trabalho, é pelo fato da enfermagem, assim como qualquer outra ciência, ser uma ontologia, e, enquanto ontologia, a enfermagem não se preocupa com a alteridade, com a diferença. Preocupa-se e dedica-se ao que há de semelhante no diferente, com aquilo que o singular pode ter do universal. Um exemplo é uma pessoa que se apresenta no serviço de saúde com hipertensão; não é tarefa da ontologia preocupar-se com aquela pessoa em particular, a sua preocupação é com os indicadores da doença e seus significados à luz da ciência que dela trata.

Poderíamos questionar esta afirmação dizendo que para se chegar a tais conhecimentos próprios das ciências da saúde que utilizam métodos empíricos, é necessário um particular. Mas tal afirmação também não está completamente correta. As pesquisas desenvolvidas para se chegar a

¹⁶ “Le Dit et le Non-Dit n’absorbent pas tout le Dire, lequel reste en deçà – ou va au-delà – du Dit”. Na tradução espanhola: p. 69.

conhecer qual a melhor droga para o tratamento da hipertensão, por exemplo, baseiam-se em casos particulares, nos sujeitos da pesquisa, mas esse particular não é um singular no sentido em que fala Lévinas, um ser único e insubstituível. O particular em que as pesquisas se baseiam é o elemento do indivíduo singular que é universal e comum a outros particulares.

Lévinas discute o humano, mas não no sentido de gênero humano, senão no que há de humano no homem de forma alheia à ontologia ou, como bem expressou Bernardo (2003), “repensar o *humano* em ruptura com a ontologia” (p. 11). Ou, ainda, que a ontologia esteja a serviço do humano.

A filosofia, desde os pré-socráticos, sempre se preocupou com a busca do ser, com a busca da essência, o que nada mais é, segundo Lévinas (2006), que a possibilidade de absorver o outro, de neutralizar a alteridade, pois a essência busca o que há em comum entre as alteridades, busca estabelecer o elemento sem o qual o ser deixa de ser o que é: “*possibilidade de absorver o sujeito à qual a essência se confia, é o próprio da essência*. Tudo fica fechado nela. A subjetividade do sujeito consistirá sempre em apagar-se antes do ser” (Lévinas, 2006, p. 210)¹⁷.

Nessa mesma citação já está anunciado o lugar da ontologia, a sua subordinação e posterioridade relativamente à relação eu-outro. O gênero humano é uma categoria ontológica por significar aquilo que todos os indivíduos deste gênero têm em comum, mas é incapaz de dizer, qualquer coisa que seja, sobre a alteridade, pois, abordar o essente a partir da ontologia é compreendê-lo, o que já está no plano ontológico, no plano da consciência.

É neste plano que é possível o conhecimento através dos conceitos, o que Lévinas (1967a) afirma serem neutros, justamente por neutralizarem a singularidade, ou seja, conhecer pela via dos conceitos é encontrar no

¹⁷ “*Possibilité d’absorber le sujet auquel l’essence se confie, est le propre de l’essence. Toute s’enferme en elle. La subjectivité du sujet consisterait toujours à s’effacer devant l’être*”. Na tradução espanhola: p. 208.

sujeito que está diante de nós as razões que não fazem dele uma singularidade: “conhecer o Outro é tematizá-lo, é reduzi-lo a conceito e isto implica necessariamente apossar-se dele, suprimir o que o distingue, negar a sua independência” (Brito, 2002, p. 55). Nega a sua independência porque o outro deixa de ser transcendência e passa a fazer parte do mesmo, da representação do eu, passa a ser um objeto de uma consciência. Por isso, “o conhecimento consiste em apreender o indivíduo que só existe, não na sua singularidade que não conta, mas na sua generalidade, a única da qual há ciência” (Lévinas, 1967a, p. 168)¹⁸.

Logo, conhecer através da via em que há um objeto e uma consciência intencional para captá-lo pode trazer resultados satisfatórios numa relação entre um eu e os objetos do mundo, relação de fruição, da qual surge o trabalho (necessário para a posse), que origina o conhecimento (necessário para a permanência da fruição). Mas, entre um eu e um outro, este jogo ontológico é frustrado. É frustrado porque conhecer ontologicamente o outro é reduzi-lo ao mesmo, é encontrar nele o ente oposto ao que ele é, pois a ontologia o neutraliza para poder compreendê-lo, que nada mais é do que captá-lo, do que “inserir-lo” num conceito: “‘eu penso’ redundando em ‘eu posso’” (Lévinas, 1980, p. 16)¹⁹.

Pela via do conhecimento, a pessoa que está diante de nós tem uma silhueta, mas perdeu o seu rosto: “na relação com os seres, que se chama consciência, identificamos esses seres através das silhuetas em que aparecem” (Lévinas, 2006, p. 156)²⁰. Com isso, evidencia-se a idéia de que a consciência não esgota a alteridade. Muito pelo contrário, a alteridade sempre escapa a qualquer tentativa de objetivação, de categorização, está no mais além ou mais aquém da consciência, no de outro modo que ser, que é absolutamente diferente da essência: “*outramente que ser (...)* difere

¹⁸ “La connaissance consiste à saisir l’individu qui seul existe, non pas dans sa singularité qui ne compte pas, mais dans sa généralité, la seule dont il y a science”. Na tradução portuguesa : p. 205.

¹⁹ “«Je pense» revient à «j’ai»”. Na tradução portuguesa: p. 33.

²⁰ “Dans la relation avec les êtres, que l’on appelle conscience, nous identifions ces êtres à travers la dispersion de silhouettes où ils apparaissent”. Na tradução espanhola: p. 163.

absolutamente da essência (...). A alteridade que conta está fora de toda qualificação do outro a favor da ordem ontológica – e fora de todo atributo” (Lévinas, 2006, p. 32)²¹. Para chegar a esse não lugar que está o “de outro modo que ser”, a alteridade, o humano do homem, é necessário desembaraçar-se da essência.

Apesar do “de outro modo que ser” estar à margem da ontologia, falamos dele a partir do dito ontológico, na medida em que aquilo que se mostra expõe uma essência. Será isso uma contradição? Na realidade, esse mais além do ser, mostra-se não se mostrando, mostra-se de maneira enigmática. Há aqui uma ambigüidade, a qual deixa um caminho aberto para os vestígios do dizer no dito – “neste Dito, surpreenderemos, no entanto, o eco do Dizer cuja significação não é possível reunir” (Lévinas, 2006, p. 48)²² – a saber, a própria proximidade do face a face, o rosto:

o *outramente que ser* enuncia-se em um dizer que também deve desdizer-se para, dessa forma, arrancar o *outramente que ser* ao dito, no qual o *outramente que ser* começa já a não significar outra coisa que um *ser outramente* (Lévinas, 2006, p. 19)²³.

Portanto, no rosto reside a anfibia da ser e do essente, ser enquanto silhueta e essente enquanto o absolutamente outro.

A consciência, que é a própria ontologia, por mais que se esforce, não consegue expressar o sensível: “a interpretação da significação sensível pela consciência de..., por pouco intelectualista que esta fosse, não dá conta do sensível” (Lévinas, 2006, p. 109)²⁴. Isso ocorre justamente porque o conhecimento não se mantém na passividade do sensível, a linguagem do sensível, do dizer, do face a face, é aquela que é anterior à linguagem

²¹ “*L'autrement qu'être* (...) diffère absolument de l'essence (...). L'alterité y compte en dehors de toute qualification de l'autre pour l'ordre ontologique – et en dehors de tout attribut”. Na tradução espanhola: p. 61.

²² “Dans ce Dit, nous surprendrons cependant l'écho du Dire dont la signification n'est pas assemblable”. Na tradução espanhola: p. 73.

²³ “*L'autrement qu'être* s'énonce dans un dire qui doit aussi se dédire pour arracher ainsi l'autrement qu'être au dit où *autrement qu'être* se met déjà à ne signifier qu'un *être autrement*”. Na tradução espanhola: p. 50.

²⁴ “L'interprétation de la signification sensible par la conscience de..., si peu intellectualiste que l'on veuille celle-ci, ne rend pas compte du sensible”. Na tradução espanhola: p. 124.

ontológica e que a possibilita. A linguagem do dizer é a primeira linguagem, linguagem em que o outro aparece como mandamento e o eu como responsabilidade infinita por ele.

É importante ressaltar que, apesar da ontologia não dar conta do essencial, ela esforça-se para compreender o sujeito até o limite – “o sujeito se compreende até o limite a partir da ontologia?” (Lévinas, 2006, p. 54)²⁵ –, o que é o mal do ser: “o ser é o mal, não porque seja finito, mas porque é sem limites” (Lévinas, 1979, p. 29)²⁶. Embora não tenha limites, a ontologia não é capaz de compreender o dizer, todas as suas tentativas terminam em absoluto fracasso, o que revela que o singular é sempre transcendente ao universal e que a ontologia, por não ter limites, acaba por violentar a alteridade até a sua extinção, ao fazer do singular um universal.

Vista por este prisma, a filosofia como ontologia acaba por reduzir ao mesmo tudo o que se opõe a ela como outro, caminhando para a autonomia, para a liberdade infinita do eu, até ao ponto em que “toda filosofia é uma egologia” (Lévinas, 1967a, p. 167-8)²⁷. Nesta mesma obra, Lévinas fala da filosofia como o ocupar-se do absolutamente diferente, que seria a heteronomia.

Com isso, podemos afirmar que Lévinas fala da filosofia no plano do dizer (face a face) e no do dito (ontologia), sendo a do face a face, a filosofia primeira:

a filosofia que se consigna no *Dito*, converte em essência o desinteresse e sua significação e – sem dúvida por um abuso da linguagem – diz aquilo do qual ela é tão só a serva, mas do qual torna-se senhora ao nomeá-lo para reduzir alhures em um *dito* novo, suas pretensões (Lévinas, 2006, p. 200)²⁸.

²⁵ “Le sujet se comprend-il jusqu’au bout à partir de l’ontologie?”. Na tradução espanhola: p. 78.

²⁶ “L’être est le mal, non pas parce que fini, mais parce que sans limites”. Na tradução portuguesa: p. 165.

²⁷ “Toute philosophie est une égologie”. Na tradução portuguesa: p. 204.

²⁸ “La philosophie qui se consigne dans le *Dit*, convertit en essence le désintéressement et sa signification et – par abus de langage, certes – dit ce dont elle n’est que la servante, mais ce dont elle se rend maître en le disant pour réduire d’ailleurs, dans un *dit* nouveau, ses prétentions”. Na tradução espanhola: p. 199.

No dizer, como comentaremos quando abordarmos a questão da linguagem, o eu é desinteressado pelo fato de ser passividade, de estar a serviço do outro, de ser para o outro até o ponto de substituí-lo nas responsabilidades que ele possa ter. Nessa substituição, que é a própria proximidade, sensibilidade, os fundamentos do ser se quebram, o eu vive essa proximidade, e qualquer tentativa de representá-la já estaria traindo-a.

Apesar de Lévinas distinguir a filosofia do plano do dizer da do plano do dito, filosofia primeira e filosofia segunda, respectivamente, propõe uma definição de filosofia que não exclui a definição grega (amor à sabedoria), mas consegue complementá-la, à medida que contempla as duas filosofias:

a filosofia chamada a pensar a ambivalência, a pensá-la em muitos tempos, mesmo si chamada ao pensamento pela justiça, sincroniza ainda no Dito a dia-cronia da diferença do um e do outro e permanece sendo a servidora do Dizer que significa a diferença do um *e* do outro como do um *para* o outro, como não-indiferença *pelo* outro – a filosofia: sabedoria do amor ao serviço do amor (Lévinas, 2006, p. 252-3)²⁹.

Na ambivalência da singularidade e do universal que surge com a apresentação do outro, uma vez que em seu rosto já aparece o terceiro gritando por justiça, exigindo que o eu se distancie da proximidade para “saber”³⁰ qual dos outros é o mais próximo (a quem responderá primeiro), a filosofia continua sendo a serva do dizer, da justiça. Não é um amor à sabedoria em que impera o egoísmo, mas um amor à sabedoria que tem como origem e como finalidade a relação eu-outro, a sabedoria a serviço do amor, que é o ser para o outro até a substituição.

Com isso, podemos afirmar que conhecer não é apenas compreender e encaixar os essentes em conceitos, mas, fundamentalmente, a via através da qual o eu pode justificar a sua liberdade, o que tem em sua origem o ser

²⁹ “La philosophie appelée à penser l’ambivalence, à la penser en plusieurs temps, même si appelée à pensée par la justice, elle synchronise encore, dans le Dit, la dia-chronie de la différence de l’un et de l’autre et reste la servante du Dire qui signifie la différence de l’un *et* de l’autre comme l’un *pour* l’autre, comme non-indifférence *pour* l’autre – la philosophie: sagesse de l’amour au service de l’amour”. Na tradução espanhola: p. 243.

³⁰ Utilizamos este termo entre aspas por ser um saber diferente de um saber da consciência.

infinitamente responsável por todos os outros: “conhecer é justificar, fazendo intervir, por analogia com a ordem moral, a noção de justiça” (Lévinas, 1980, p. 54)³¹.

Com a sabedoria ao serviço do amor, o dito deixa de ter a última palavra e a filosofia, uma ontologia desde os seus primórdios, ganha um novo sentido, uma nova orientação, de forma que a consciência sai da sua posição de senhora e passa a ser a serva do absolutamente outro: “a filosofia (...) é a consciência da ruptura da consciência” (Lévinas, 2006, p. 256)³², uma vez que ter consciência é a distância do eu em relação ao si, ou seja, do eu que tudo pode, que é atividade, que é infinitamente livre e conquistador, fazendo do outro o mesmo, para o eu que é passividade, o si, o eu que é para o outro:

ter consciência de algo não é antecipá-lo; é conhecer esse algo e ter consciência da distância a que estamos dele. É estar separado dele e ter consciência dessa separação; é ter a noção de que o tempo que se vive não é ainda o tempo de que se tem consciência (Brito, 2002, p. 95).

O outro que se apresenta ao eu convoca-o com tamanha urgência que o eu não consegue representá-lo. Mas qual a relação entre a representação e esta urgência? O eu não tem tempo para representar? O que acontece é uma incompatibilidade dos tempos. A representação pertence à ordem das imagens e do conhecimento como universalidade, que é perturbado com a apresentação do outro, pois, por mais que tente e se esforce, o eu não consegue representá-lo, o outro sempre escapa à universalização e, ao apresentar-se, exige uma urgência na resposta do eu. Entretanto, tal urgência não implica falta de prazo, o eu tem o tempo que lhe for necessário. Nesta urgência apresenta-se o anacronismo: “na representação, a presença já é passado” (Lévinas, 1967c). Isso ocorre porque o tempo do eu não coincide com o tempo do outro, há uma diacronia, cada um tem o seu tempo, por isso não há a possibilidade da representação, a qual coloca tudo sob um mesmo

³¹ “Connaître c’est justifier, en faisant intervenir, par analogie avec l’ordre moral, la notion de justice”. Na tradução portuguesa: p. 71.

³² “La philosophie (...) est la conscience de la rupture de la conscience”. Na tradução espanhola: p. 246.

tempo. Ter tempo é ter consciência, é ter o tempo necessário para responder àquele outro sem ferir a sua alteridade: “só um ser consciente é um ser separado porque só um ser consciente é um ser temporal” (Brito, 2002, p. 102).

A consciência surge porque o eu tem que responder a vários outros (temática que será abordada detalhadamente na categoria justiça), por isso a ontologia é a filosofia segunda e a ética, o face a face, a filosofia primeira. Dito de outra maneira, a consciência surge porque o eu tem que responder ao outro e aos outros do outro. Como essa situação exige justiça, faz nascer a consciência. Entretanto, esta consciência que surge da passividade do face a face não pode ser descrita como uma consciência que visa um objeto (a qual é atividade): “a consciência enquanto obra passiva do tempo que ninguém aciona - não pode descrever-se pelas categorias da consciência visando um objeto” (Lévinas, 1967c, p. 223)³³. A consciência que visa um objeto nada mais é que a coincidência consigo mesma, a imanência. Uuma consciência separada, mas incapaz da transcendência, a consciência relacionada com a fruição. Já a consciência que surge da passividade, jamais coincide consigo mesma, pois, o presente, em que o eu e o outro apresentam tempos independentes, é irrepresentável, uma vez que o que é representado já é passado, é sincrônico.

É neste presente não tematizável que a consciência se dá conta do absolutamente outro, percebe-se como insuficiente para conter a intriga que há no rosto do outro:

a capacidade do ser – e da consciência, são correlatos – é insuficiente para conter a intriga que se tece no rosto de Outrem, rastro de um passado imemorial, suscitante de uma responsabilidade que vem de mais aquém ou vai mais além daquilo que fica em suspenso numa época (Lévinas, 2006, p. 154-5)³⁴.

³³ “La conscience en tant qu’œuvre passive du temps que personne n’actionne – ne peut se décrire par les catégories de la conscience visant un objet”. Na tradução portuguesa : p. 272.

³⁴ “La capacité de l’être – et de la conscience, son corrélat – est insuffisance pour contenir l’intrigue qui se noue dans le visage d’Autrui, trace d’un passé immémorial, suscitant une

A consciência que surge da passividade é a consciência moral e não a consciência intencional, a que visa conhecer objetos. A consciência moral é a liberdade do eu colocada em questão, é “o fracasso da intencionalidade porque entre o eu e o Outro a relação não se dá entre iguais” (Brito, 2002, p. 136), é a subordinação do eu em relação ao outro, subordinação ao infinito e não ao fato, “a consciência moral acolhe outrem (...). A moral começa quando a liberdade, em vez de se justificar por si própria, sente-se arbitrária e violenta” (Lévinas, 1980, p. 56)³⁵.

Com isso, podemos afirmar que a consciência intencional, por estar relacionada com a liberdade do eu, com a fruição, é experiência conceitual. Já a consciência moral, por envolver outrem, é uma experiência sem conceitos, é desejo, o que se expressa com o acolhimento de outrem.

Logo, como o conhecimento objetivo implica em representação, é um conhecimento histórico, conhecimento dos fatos, do que já foi feito, aquilo do qual podemos falar. O que é tematizado já não fala, não é presente: “o histórico e o passado definem-se como temas de que se pode falar. São tematizados, precisamente porque já não falam” (Lévinas, 1980, p. 36)³⁶. Poderia surgir a seguinte questão: será o outro tematizável após a sua morte? Para responder a essa questão é necessário fazer uma outra: com a sua morte, o outro poderá se transformar em um fato, assim como um objeto? O histórico e o passado são temas dos quais podemos falar porque são fatos. O outro é sempre absolutamente outro, ele não se torna passado, mesmo quando deixa de existir neste mundo que conhecemos. Pois, caso o outro, após a sua morte, pudesse ser tematizado, ele seria englobado no ser, o que significa que ele deixaria de ser alteridade. Alteridade é uma expressão absoluta, ou ela se produz ou não. Uma alteridade que dependesse das contingências não seria uma alteridade. O outro, mesmo após a sua

responsabilité qui vient d'en deçà et va au-delà de ce qui tient dans le suspens d'une époque”. Na tradução espanhola: p. 161.

³⁵ “La conscience morale accueille autrui (...). La morale comance lorsque la liberté, au lieu de se justifier par elle-même, se sent arbitraire et violente”. Na tradução portuguesa: p. 74.

³⁶ “L'historique et passé se définissent comme thèmes dont on peut parler. Ils sont thématisés, précisément parce qu'ils ne parlent plus”. Na tradução portuguesa: p. 53.

morte, continua a ser absolutamente outro: “a humanidade não se esgota no ser” (Brito, 2006, p. 31), senão a morte não teria sentido algum, uma vez que o sentido vem de outrem, que é alteridade. É na responsabilidade que o eu tem para com o outro que a morte tem sentido (Lévinas, 2006).

A impossibilidade da representação é uma característica da alteridade que se produz na relação eu-outro, relação que se dá no presente absoluto, como um presente ao eu, um presente que lhe dá a possibilidade de repensar o humano da humanidade fora da ontologia e utilizar esta ao serviço do outro. Sabemos que o conhecimento, para ser aceito como científico, não pode basear-se em particularidades, a sua natureza é ser um conhecimento universal. Entretanto, devemos lembrar que esse universal só foi possível por conta do singular. Foi a própria relação eu-outro (conhecimento primeiro), em que o eu é infinitamente responsável pelo outro, que fez surgir o conhecimento segundo, pois o outro sempre está acompanhado do terceiro que já aparece exigindo justiça. Portanto, não podemos perder de vista que, apesar de utilizarmos a ciência (ontologia) em nossas atividades profissionais, ela foi uma exigência da própria relação de proximidade, do ser para o outro até a sua substituição.

Dito de outro modo

A ontologia é o estudo do ser, da essência, é o conhecimento, o universal. Entretanto, este universal é inapropriado para tratar da alteridade.

Como existe o universal e o singular, podemos afirmar que há dois níveis de conhecimento, o primeiro que é o da singularidade (relação eu-outro), e o segundo que é o da universalidade, dos conceitos (ontologia). Este segundo nível não consegue dar conta da sensibilidade do face a face. Isto não se deve a uma incapacidade da ontologia, mas à transcendência da proximidade. A ontologia conhece as coisas que estão no mundo através da consciência intencional. Conhecer a relação eu-outro por esta via é objetivá-la, é dizer do outro tudo aquilo que ele não é. A única coisa que a ontologia

consegue, quando nos referimos ao outro, é falar sobre a sua silhueta. Porém, uma silhueta que não tem rosto.

É no próprio rosto que nos damos conta da transcendência indizível pelos conceitos, pois na expressão do rosto está a ambigüidade do ser e do essente, do universal e do particular. Ao olhar para o rosto percebemos que há algo que sempre escapa a todas as tentativas de conceituação, é o próprio vestígio do dizer no dito, o ser (silhueta) não sendo (alteridade). Deste encontro só podemos concluir que a consciência não dá conta do sensível, do plano em que o outro aparece como mandamento e o eu como responsabilidade infinita por ele.

Portanto, definir a filosofia apenas como “amor à sabedoria” nada mais é do que aniquilar a possibilidade da existência de alteridades, pois seria um mundo em que tudo se resumiria ao mesmo, o outro seria outro apenas a princípio, pois logo seria conceituado e se tornaria objeto da consciência de um eu. A filosofia que contemple este mais além ou mais alguém que não pode ser tematizado e nem conceituado, mas que possibilita a universalização, é a filosofia como sabedoria do amor (Lévinas, 2006). Aquela que é servidora do singular, que precisou partir para o universal em nome da justiça exigida pela entrada do terceiro na relação eu-outro, mas que em momento algum se “esquece” que partiu para o universal pela sua infinita responsabilidade pelo outro. Partiu para o universal ao serviço do amor. É um amor à sabedoria, mas uma sabedoria da qual nada podemos dizer devido a sua absoluta transcendência, mas que nos é dada ao exercermos a nossa vocação de ser para o outro até a substituição.

4.2. Relação eu-mundo

O conhecimento é sempre uma adequação entre o pensamento e o que ele pensa. Há no conhecimento, afinal de contas, uma impossibilidade de sair de si; portanto, a socialidade não pode ter a mesma estrutura que o conhecimento.
Lévinas, (1982a, p. 61)³⁷

Apesar de pretendermos nos dedicar à relação entre o eu enfermeiro e o outro, acreditamos que seja pertinente falar sobre a relação do eu com o mundo porque, no seu trabalho diário, o eu enfermeiro é constantemente solicitado a responder a um outro que precisa de cuidados e, ao responder a essa demanda, utiliza os seus conhecimentos técnicos e científicos que produzem-se devido ao que Lévinas chama de relação eu-mundo, relação em que a subjetividade se percebe separada das coisas e dos objetos, mas ainda não se encontra humanizada.

A identidade do eu, a sua constituição como um sujeito separado, vem, num primeiro momento, da relação do eu com o mundo, pois apenas um ser separado pode perceber as suas necessidades e agir para satisfazê-las. Na relação com o mundo, diferentemente da relação com outrem, a identidade do eu enfermeiro se constitui como uma identidade fechada sobre si mesma e que só sai de sua casa para captar o que lhe falta, como sinais, sintomas e necessidades humanas afetadas que ser-lhe-ão úteis para compreender o que se passa com aquele outro.

A fruição³⁸ é uma das particularidades da relação do eu com o mundo. Ao fruir, o eu não dá sentido ao mundo, apossa-se dele, é uma relação vista em termos de prazer, de fruição, que é a relação original do homem com o mundo, em que há a separação do eu, a sua constituição como indivíduo, como interioridade: “é unicamente em relação a essa

³⁷ “La connaissance, est toujours une adéquation entre la pensée et ce qu’elle pense. Il y a dans la connaissance, en fin de compte, une impossibilité de sortir de soi; dès lors, la socialité ne peut avoir la même structure que la connaissance”. Na tradução portuguesa: p. 52.

³⁸ “La jouissance est un retrait en soi, une involution” (Lévinas, 2008, p. 123) “A fruição é uma retirada para si, uma involução”. Na tradução portuguesa: p. 109.

satisfação, inultrapassável na interioridade, pois a constitui, que o mundo pode apresentar-se hostil: a negar e a conquistar” (Lévinas, 1980, p. 123)³⁹.

Esta hostilidade do mundo com a instabilidade da fruição e com a interioridade fazem com que surjam o conhecimento e o trabalho. A interioridade é o próprio pensamento: “a interioridade como tal é um ‘nada’, ‘puro pensamento’, nada senão pensamento” (Lévinas, 1980, p. 26)⁴⁰. O fato da interioridade ser o próprio pensamento que produziu-se pela fruição permite que esta seja algo diferente da própria sensação do fruir: “a fruição é feita da recordação da sede, é saciedade” (Lévinas, 1980, p. 85)⁴¹.

Viver em um mundo é lidar com objetos (Lévinas, 1978), é viver nele e, ao mesmo tempo, separado dele, é ser indivíduo, ter uma relação de dependência e independência do mundo. Dependente dele em termos de fruição, uma vez que o mundo lhe oferece os objetos para fruir, e independente pelo fato de ser necessária uma distância entre o eu e o mundo para que possa se lançar em direção ao que irá fruir.

Na sua relação com o mundo, o eu lança-se nele, no elemental⁴², para satisfazer suas necessidades fruindo. E, este mundo, diferentemente do outro que é pessoa, não tem face, é o meio para que o eu satisfaça as suas necessidades: “o elemento não tem face. Não o abordamos. A relação adequada à sua essência descobre-o precisamente como um meio: mergulhamos nele” (Lévinas, 1980, p. 104)⁴³. Neste mergulho, o eu não se preocupa em ser, em existir enquanto um indivíduo, pois, na fruição não há

³⁹ “C’est uniquement à l’égard de cet agreement, indépassable dans l’intériorité, car il la constitue, que le monde peut apparaître hostile: à nier et à conquérir”. Na tradução portuguesa: p. 142.

⁴⁰ “L’intériorité comme telle est un «rien», «purê pensée», rien que pensée”. Na tradução portuguesa: p. 43.

⁴¹ “La jouissance est faite du souvenir de sa soif, elle est étanchement”. Na tradução portuguesa: p. 103.

⁴² “Toda a relação ou posse se situa no âmbito do não possível que envolve ou contém sem poder ser contido ou envolvido. Chamamos-lhe o elemental” (Lévinas, 1980, p. 104) – “Toute relation ou possession se situe au sein du non possédable qui enveloppe ou contient sans pouvoir être contenu ou enveloppé. Nous l’appelons l’élémental”. Na tradução portuguesa: p. 123).

⁴³ “L’élément n’a pas de face du tout. On ne l’aborde pas. La relation adéquate à son essence le découvre précisément comme un milieu: on y baigne”. Na tradução portuguesa : p. 123.

intenção alguma, o eu simplesmente frui: “não é exato dizer que comemos para viver. Comemos porque estamos com fome” (Lévinas, 1978, p. 56)⁴⁴. E, comendo, o eu se confunde com aquilo que frui, a ponto de confundir-se com o alimento que consome: “estar no mundo é estar preso às coisas” (Lévinas, 1978, p. 55)⁴⁵.

Fruição é a assimilação da exterioridade, a entrega dos essentes ao eu, a reconversão do outro no mesmo que, de acordo com Lévinas (1980), é a essência da fruição. O fato de se produzir em um ser separado que sai de sua casa para possuir o que lhe falta, podemos afirmar que a fruição está entre o ser enquanto indivíduo e o absolutamente outro, no limite da imanência e da transcendência. Enquanto os objetos se oferecem ao conhecimento, o rosto, pelo contrário, não se dá, ou se dá recusando, é alteridade absoluta, como menciona Brito (2002).

Logo, com essa assimilação dos objetos do mundo através da fruição, fica evidente a satisfação e o egoísmo do eu, a retirada para si da fruição, a qual basta por si mesma:

na fruição, sou absolutamente para mim. Egoísta sem referência a outrem, sou sozinho sem solidão, inocentemente egoísta e só. Não contra os outros, não “quanto a mim” – mas inteiramente surdo a outrem, fora de toda a comunicação e de toda a recusa em comunicar, sem ouvidos, como barriga esfomeada (Lévinas, 1980, p. 107)⁴⁶.

O solipsismo que se produz no eu enfermeiro na sua relação com aquilo que se entrega aos seus conhecimentos (saúde, doença e os instrumentos, por exemplo), não pressupõe nenhum outro que permaneça outro mesmo quando se relaciona com o eu, está relacionada com o trabalho da hipóstase, que é o fechamento sobre si mesmo, ou seja, o sair de si e sempre a si regressar, o egoísmo inocente, como comentou Lévinas. O

⁴⁴ “Il n’est pas exact de dire que nous mangeons pour vivre. Nous mangeons parce que nous avons faim”. Na tradução brasileira : p. 42.

⁴⁵ “Etre dans le monde, c’est être attaché aux choses”. Na tradução brasileira: p. 41.

⁴⁶ “Dans la jouissance, je suis absolument pour moi. Egoïste sans référence à autrui – je suis seul sans solitude, innocemment égoïste et seul. Pas contre les autres, pas «quant à moi» - mais entièrement sourd à autrui, en dehors de toute communication et de tout refus de communiquer – sans oreilles comme ventre affamé”. Na tradução portuguesa: p. 126.

filósofo ilustra esse egoísmo do eu com o movimento de Ulisses (personagem da *Iliada* e *Odisséia*, de Homero), “a estrutura do sujeito que regressa à sua ilha após cada aventura, como Ulisses” (Lévinas, 1980, p. 249)⁴⁷. Ulisses parte de Ítaca com o desejo de conquistar tudo e retornar à sua casa. Enfrenta tudo e todos para retornar. Tudo o que faz, faz pensando em si mesmo. Em oposição ao mito de Ulisses, Lévinas relata a história de Abraão, o qual sai de sua pátria para uma terra desconhecida e a ela nunca retorna:

ao mito de Ulisses que regressa a Ítaca, desejariamos opor a história de Abraão que deixa para sempre a sua pátria por uma terra ainda desconhecida e que proíbe ao seu servidor de reconduzir mesmo o seu filho a esse ponto de partida (Lévinas, 1967b, p. 191)⁴⁸.

Com o trabalho da hipóstase, o vir a ser, emerge a pessoa como identidade injustificável por si mesma:

e, neste sentido, empírica ou contingente, mas que resiste em sua estância à erosão do tempo e da história, ou seja, ferida pela morte que sempre é violenta e prematura. Identidade anterior ao ‘para si’, não é ‘modelo reduzido’ ou germinal da relação de si consigo mesmo como é o conhecimento (Lévinas, 2006, p. 168)⁴⁹.

Portanto, a solidão é a “unidade indissolúvel entre o existente e o seu existir” (Lévinas, 1979, p. 35)⁵⁰, “uma ausência de tempo” (Lévinas, 1979, p. 38)⁵¹, uma vez que este eu ainda não foi afetado pela alteridade, vive para si.

Na busca incessante de satisfazer necessidades, a fruição é a entrega aos elementos que a contentam. E, nestas satisfações, o eu atinge a

⁴⁷ “La structure du sujet qui de tout aventure revient dans son île, comme Ulysse”. Na tradução portuguesa: p. 270.

⁴⁸ “Au mythe d’Ulysse retournant à Ithaque, nous voudrions opposer l’histoire d’Abraham quittant à jamais sa patrie pour une terre encore inconnue et interdisant à son serviteur de ramener même son fils à ce point de départ”. Na tradução portuguesa : p. 232.

⁴⁹ “Et en ce sens empirique ou contingente, mais dans sa stance à l’érosion du temps et de l’histoire, c’est-à-dire frappée par la mort toujours violence et prématurée. Identité d’avant le «pour soi», elle n’est pas le «modele réduit» ou germinal de la relation de soi au soi qu’est la connaissance”. Na tradução espanhola: p. 172-3.

⁵⁰ “L’unité indissoluble entre l’existant et son exister”. Na tradução portuguesa: p. 167.

⁵¹ “Une absence de temps”. Na tradução portuguesa: p. 169.

felicidade que o singulariza. É uma felicidade egoísta, a cada objeto que o eu possui atinge a felicidade e a fruição recomeça.

A felicidade não é a ausência de necessidades, mas a satisfação de todas as necessidades. O eu fica satisfeito não se apossando das coisas, como ocorre com o movimento que parte da necessidade. Para a felicidade é suficiente a relação com o alimento, o eu não precisa comê-lo para se sentir feliz:

a felicidade na sua relação com o 'outro' basta-se, dos alimentos; basta-se a si; basta-se a si mesmo *por causa* da relação com o Outro – consiste em satisfazer as suas necessidades e não em eliminá-las. A felicidade basta-se pelo 'não bastar-se' da necessidade (Lévinas, 1980, p. 90-1)⁵².

Assim, para que o eu seja feliz, precisa, constantemente, estar em busca da satisfação das suas necessidades, o que instaura a instabilidade da felicidade e o princípio de individuação, pois o eu, para buscar as coisas que o satisfaçam e ficar feliz, precisa estar distante do que busca. Para isso, é necessário estar separado. Assim, nasce uma existência separada, uma subjetividade, mas ainda não podemos afirmar que este eu seja humano:

morder o pão, esta é a significação própria do *saborear*. O sabor é o “modo” como o sujeito sensível se converte em volume; ou, conforme o seu modo irreductível, o acontecimento no qual o fenômeno espacial da mordedura se converte na identificação chamada eu, em que se faz eu através da vida que vive de sua própria vida em um *frueri vivendi*: o saciamento se sacia de saciamento. A vida goza de sua própria vida, como se ela se alimentasse de vida tanto como daquilo que faz viver, ou, mais exatamente, como se o “alimentar-se” tivesse esta dupla referência (Lévinas, 2006, p. 118)⁵³.

Com a constituição da subjetividade, a instituição de um eu, percebe-se a instabilidade da fruição, ou seja, o eu sabe que continuará a ter

⁵² “Le bonheur, dans sa relation avec l' «autre» des nourritures, se suffit; il se suffit meme à cause de cette relation avec l'Autre – Il consistr à satisfaire à ses besoins et non pas a les supprimer. Le bonheur se suffit par le «ne pas se suffire» du besoin”. Na tradução portuguesa: p. 109.

⁵³ “Mordre sur le pain, c'est la signification meme du *savourer*. La saveur est la «façon» dont le sujet sensible se fait volume; ou, selon sa façon irréductible, l'événement où le phénomène spatial de la morsure se fait l'identification appelée moi, où il se fait moi de par la vie qui vit de sa vie meme dans un *frueri Vivendi*: l'assouvissement s'assouvit d'assouvissement. La vie jouit de sa vie même, comme si elle se nourrissait de vie autant que de ce qui fait vivre, ou, plus exactement comme si le «se nourrir» avait cette double reference”. Na tradução espanhola: p. 131.

necessidades, uma vez que a fruição e a felicidade são sempre um recomeçar, mas não está seguro de que terá no futuro, ao seu dispor, os objetos necessários à fruição:

essa insegurança – que desenha assim uma orla de nada em torno da vida interior, confirmando a sua insularidade – é vivida no instante da fruição como a preocupação pelo amanhã. Mas abre-se assim, na interioridade, uma dimensão através da qual ela poderá esperar e acolher a revelação da transcendência (Lévinas, 1980, p. 124)⁵⁴.

Diante da insegurança, da preocupação do eu em relação ao amanhã incerto e desconhecido, ele tem a necessidade de encontrar uma maneira que tenha, minimamente, segurança em relação ao futuro, uma proteção deste desconhecido e incerto. Com isso, com a instabilidade da fruição, surge o trabalho, o qual exige a representação, pois, o que vem a ser o trabalho senão conquistar bens que poderão fazer falta ou meios para adquirir estes bens e diminuir as inseguranças do futuro? Dito de outro modo, o trabalho exige a representação porque “delineia a separação sob a aparência da independência econômica, o ser separado deve poder recolher-se e ter representações” (Lévinas, 1980, p. 124)⁵⁵. Logo, como o trabalho exige a representação, surge a necessidade de conhecimento, pois, conhecendo o mundo em que está, o eu tem a possibilidade de ter poder sobre ele, de interferir de maneira mais eficaz para conseguir aquilo que lhe falta, diminuindo as suas inseguranças e garantindo a fruição e o futuro: “o conhecimento surge assim num ser fruente e trabalhador que, porque trabalha para acautelar o futuro, tem de conhecer” (Brito, 1995, p.245).

Antes de continuarmos falando sobre o trabalho é importante ressaltar que a fruição permite o conhecimento, mas a fruição enquanto fruição mesma, no fruindo, é sensibilidade, irrepresentável: “toda fruição é um modo de ser e também uma sensação, ou seja, luz e conhecimento”

⁵⁴ “Cette insécurité – qui dessine ainsi un liseré de néant autour de la vie intérieure, confirmant son insularité – est vécue dans l’instant de la jouissance comme le souci du lendemain. Mais ainsi s’ouvre, dans l’intériorité, une dimension à travers laquelle elle pourra attendre et accueillir la révélation de la transcendance”. Na tradução portuguesa: p. 143.

⁵⁵ “Dessine la séparation sous les espèces de l’indépendance économique, l’être séparé doit pouvoir se recueillir et avoir des représentations”. Na tradução portuguesa: p. 143.

(Lévinas, 1979, p. 46)⁵⁶, pois aquilo de que vivemos não está em nossa vida como algo representado, mas sim como algo concreto e necessário e que é sensibilidade.

O trabalho é um movimento para si que supõe a relação com um outro que é objeto, a separação do eu com o objeto de fruição, pois só assim o eu pode tender para o objeto, para o mundo, no sentido de apoderar-se dele:

conceber o futuro é porvir é prévenir. Trabalhar é retardar a sua queda. Mas o trabalho só é possível a um ser que tem a estrutura de corpo, ser que se apodera de seres, quer dizer, recolhido em sua casa e apenas *em relação* com o não-eu (Lévinas, 1980, p. 140)⁵⁷.

Esse futuro imprevisível é dominado pela posse. Quando o eu adquire objetos que são necessários para suprir as suas necessidades, acaba por adiar a imprevisibilidade do futuro.

Este trabalho que é próprio da relação do eu com o mundo assegura a subsistência de um eu, é uma ação egoísta, por mais que seja um egoísmo inocente. E o trabalho do eu enfermeiro? Sabemos que em seu ambiente de trabalho este eu não se depara apenas com o mundo, depara-se com outrem que “é dimensão sem objeto” (Lévinas, 1978, p. 66)⁵⁸ e, neste encontro, o eu enfermeiro, enquanto profissional, detém um mundo sob seu poder, a saber, os conhecimentos científicos e técnicos inerentes à enfermagem.

Neste sentido, a dimensão técnica e científica do trabalho da enfermagem vai na linha da relação do eu com o mundo, relação em que o que é outro é outro apenas aparentemente, pois logo será conhecido e tornar-se-á familiar.

⁵⁶ “Toute jouissance est une manière d’être, mais aussi une sensation, c’est-à-dire lumière et connaissance”. Na tradução portuguesa: p. 172.

⁵⁷ “Concevoir l’avenir, c’est pré-venir. Travailler, c’est retarder sa déchéance. Mais le travail n’est possible qu’à un être qui a la structure du corps, être saisissant des êtres, c’est-à-dire recueilli chez soi et seulement *em rapport* avec le non-moi”. Na tradução portuguesa: p. 159.

⁵⁸ “Cette dimension sans objet”. Na tradução brasileira: p. 48.

Entretanto, se considerarmos apenas as dimensões técnicas e científicas não é possível explicar a atividade do eu enfermeiro, pois sua atividade implica, também, numa relação de um eu com um outro, sendo que este outro é uma alteridade. Portanto, o eu enfermeiro no exercício da enfermagem está diante de uma tarefa complexa: articular a relação do eu que trabalha e conhece com a do eu que se relaciona com outrem, ou seja, o eu que se apossa das coisas e o eu que é possuído por outrem.

A posse das coisas que é própria do trabalho tem a mão como um órgão essencial por ser ela a colocar o eu em relação com seus fins egoístas e de apreendê-los, a posse por excelência, o “eu tenho”, “eu possuo”:

a posse realiza-se pela tomada de posse ou pelo trabalho, que é o destino próprio da mão. A mão é o órgão de captação e de tomada, de primeira e cega tomada no meio do bulício: põe em relação comigo, com os meus fins egoístas, coisas arrancadas ao elemento, que, não tendo começo nem fim, mergulha e afoga o ser separado. Mas a mão *que liga* o elemental à finalidade das necessidades só constitui as coisas separando a sua apreensão da fruição imediata, depositando-a na morada, conferindo-lhe o estatuto de um ter (Lévinas, 1980, p. 132)⁵⁹.

Essa mão do poder do homem sobre as coisas, pode ser também a mão do poder de um eu enfermeiro sobre um outro. Entretanto, antes de ser uma mão que tateia para apreender e agarrar, pode ser uma mão que tateia gratuitamente, carícia.

A carícia, apesar de ser um contato físico, é uma forma pela qual o eu enfermeiro ultrapassa esse contato, mas não por sua iniciativa e nem para satisfazer alguma necessidade sua, pois o eu não sabe o que procura quando acaricia, por isso Brito (2002) considera a carícia uma maneira de exprimir o amor. Assim, poderíamos afirmar que a carícia é um amor incondicional. É despertada pelo olhar de outrem, olhar que vem de mais além e que, na sua fragilidade, apela ao eu. A carícia toca o corpo carnal, seu correlativo

⁵⁹ “La possession s’accomplit par la prise de possession ou le travail qui est le destin propre de la main. La main est l’organe de saisie et de prise, de première et aveugle prise dans le grouillement: elle rapporte à moi, à mes fins égoïstes, des choses arrachées à l’élément, lequel sans commencement ni fin, baigne et noie l’être separe. Mais la main *rapportant* l’élémental à la finalité des besoins, ne constitue les choses qu’en séparant sa prise de la jouissance immédiate, en la déposant dans la demeure, en lui conférant le statut d’un avoir”. Na tradução portuguesa: p. 151-2.

concreto, mas ela é já uma resposta a outrem que é transcendente, uma resposta que ultrapassa o toque físico. A carícia, se assim se pode dizer, é uma forma de encontro com o absolutamente outro, sem que haja qualquer tentativa de objetivá-lo, uma vez que é próprio da carícia o acariciado não ser tocado:

a carícia é um modo de ser do sujeito em que, mediante o contato com um outro, ele vai para lá desse contato. O contato, enquanto sensação, faz parte do mundo da luz. Mas o acariciado não é, propriamente, tocado. Não é o aveludado ou a tepidez desta mão dada no contato que a carícia procura. Esta procura da carícia constitui a sua essência pelo fato de que ela não sabe o que procura. Esse “não saber”, essa desordem fundamental, é-lhe essencial. A carícia é como um jogo com algo que se oculta, é um jogo absolutamente sem projeto nem plano, não com aquilo que pode tornar-se nosso e converter-se em nós, mas com qualquer coisa de outro, sempre outro, sempre inacessível, sempre por vir. A carícia é a espera desse porvir puro, sem conteúdo (Lévinas, 1979, p. 82)⁶⁰.

A carícia exige uma proximidade, mas esta é sempre ausência (Lévinas, 1967c), pois “a pele acariciada não é proteção de um organismo, (...) é a distância entre o visível e o invisível” (Lévinas, 2006, p. 143)⁶¹, é a não coincidência do contato, a procura do caminho para o invisível (Lévinas, 1980), ou como afirmou Santos (2007, p. 116), “a carícia caminha para o infinito em um caminho infinito”.

Além da mão participar da ambigüidade da carícia – na proximidade do face a face em que o eu enfermeiro toca e, ao mesmo tempo, não toca – participa das intervenções técnicas realizadas pelo enfermeiro, as quais têm objetivos claros e capazes de se apoderarem de tudo que seja estranho por ser esta a maneira de ser ontológica.

⁶⁰ “La caresse est un mode d'être du sujet, où le sujet dans le contact d'un autre va au delà de ce contact. Le contact en tant que sensation fait partie du monde de la lumière. Mais ce qui est caressé n'est pas touché à proprement parler. Ce n'est pas le velouté ou la tiédeur de cette main donné dans le contact que cherche la caresse. Cette recherche de la caresse en constitue l'essence par le fait que la caresse ne sait pas ce qu'elle cherche. Ce «ne pas savoir», ce désordonné fondamental en est l'essentiel. Elle est comme un jeu avec quelque chose qui se dérobe, est un jeu absolument sans projet ni plan, non pas avec ce qui peut devenir nôtre et nous, mais avec quelque chose d'autre, toujours autre, toujours inaccessible, toujours à venir. La caresse est l'attente de cet avenir pur, sans contenu”. Na tradução portuguesa: p. 187.

⁶¹ “La peau caressée n'est pas la protection d'un organisme, (...) elle est l'écart entre le visible et l'invisible”. Na tradução espanhola: p. 152.

Apesar da posse e da carícia não parecerem compatíveis em termos conceituais, pensamos que na concretude das ações do eu enfermeiro essa possível incompatibilidade possa ser superada, dependendo do modo de realização das ações técnicas. Isso não significa que tenhamos que rever todos os procedimentos técnicos, nem colocá-los em questão, significa que nas ações concretas é possível encontrarmos com o outro de forma que ele permaneça uma alteridade e sem que tenhamos que negligenciar os conhecimentos técnicos e científicos.

A carícia se produz na concretude e toca o absolutamente outro que está para além do seu corpo físico, ao passo que a técnica se limita a este⁶². Apesar dessa limitação da técnica, a sua função primeira e última é a pessoa que está diante do eu enfermeiro. Dizemos primeira e última porque se não existisse uma pessoa concreta que nos aparecesse como rosto exigindo que saíssemos da relação egoísta que estabelecemos com o mundo e que cuidássemos dela, provavelmente não teriam sido desenvolvidas pesquisas para tais fins. Portanto, utilizar a ontologia em função de um sujeito é uma forma de coincidirmos a mão técnica com a mão que acaricia outrem, o trabalho científico e técnico do eu enfermeiro com o estar a serviço de outrem.

Arriscamos dizer que a carícia tem um sentido mais amplo do que o acariciar de uma mão, pois, o que seria uma palavra de conforto, um sorriso sincero ou um olhar acolhedor, senão uma carícia de um eu para com um outro? Nessas situações o eu enfermeiro “sabe” que, mesmo sem tocar fisicamente, toca outrem, toca no mais além do ser. Dizemos “sabe” por ser um saber de outra natureza, diferente daquele saber consciente que sabe o que sabe. Entretanto, não é por não ser consciente que é um saber inconsciente, é um saber que nos permite afirmar que, além daquele rosto com características descritíveis, há um outro que, por ser de uma natureza completamente distinta, não existem palavras que consigam descrevê-lo,

⁶² Mesmo as técnicas de comunicação, por exemplo, que parecem não ter um vínculo explícito com o corpo físico, acabam por objetivar o outro no momento em que buscam sinais expressivos nele.

representá-lo, mas, mesmo sendo indescritível, sabemos que ele lá está e, ainda assim, permanecerá um mistério:

ao pôr a alteridade de outrem como mistério que se define, ele mesmo, como pudor, não a ponho enquanto liberdade idêntica à minha e combatendo com a minha, não ponho um outro existindo diante de mim, ponho a alteridade (Lévinas, 1979, p. 80)⁶³.

Enquanto esta alteridade é tocada pela mão que acaricia, sem efetivamente ser tocada, a mão que conquista trabalha para possuir bens.

Como o trabalho implica em captar algo através de uma partida (um lançar-se) e de um retorno, é necessário um lugar de onde sair e para onde retornar e colocar aquilo que se captou. Este lugar é a morada. Esta é a condição, a possibilidade de qualquer atividade humana, a possibilidade de haver um existente no existir, a possibilidade de uma subjetividade, uma vez que ser eu é, também, ter um lugar para levar aquilo que se apossa. Morar, como afirma Lévinas (1980):

é um recolhimento, uma vinda a si, uma retirada para sua casa como para uma terra de asilo, que responde à uma hospitalidade, a uma expectativa, a um acolhimento humano. Acolhimento humano em que a linguagem que se cala permanece uma possibilidade essencial (p. 129)⁶⁴.

Ou seja, a casa, por ser o local de recolhimento do eu, permite a relação de fruição e posse não enraizando o eu, mas deixando-o em comunicação com os elementos do mundo, com os elementos de fruição e posse.

É importante ressaltar que o apossar-se de algo através do trabalho partindo da morada é distinto da fruição. Na fruição o eu não assume nada, ele frui dos elementos, dissolve-se neles – come o pão e se confunde com o próprio pão – mas é nesta fruição, ou mais exatamente na falta dos elementos para fruir, que se dá a separação. Com o trabalho o eu capta para

⁶³ “En posant l’alterité d’autrui comme mystère défini lui-même par la pudeur, je ne la pose pas comme liberté identifique à la mienne et aux prises avec la mienne, je ne pose pas un autre existant en face de moi, je pose l’alterité”. Na tradução portuguesa: p. 186.

⁶⁴ “Il est un recueillement, une venue vers soi, une retrait chez soi comme dans une terre d’asile, qui répond à une hospitalité, à une attente, à un accueil humain. Accueil humain où le langage qui se tait reste une possibilité essentielle”. Na tradução portuguesa: p. 148.

possuir (faz a existência econômica, aquela em que se adquire, acumulam-se bens). Nessa posse, a coisa é englobada, perde a sua alteridade para fazer parte do eu:

a posse das coisas a partir da casa que se faz pelo trabalho distingue-se da relação imediata com o não-eu na fruição, da posse sem aquisição de que goza a sensibilidade que mergulha no elemento, que “possui” sem apanhar. Na fruição o eu não assume nada. Imediatamente, ele vive de... A posse pela fruição confunde-se com a fruição. Nenhuma atividade precede a sensibilidade. (...) A posse a partir da morada distingue-se do conteúdo possuído e da fruição desse conteúdo. Ao captar para possuir o trabalho suspende no elemento que exalta, mas arrebatava o eu que frui, a independência do elemento: o seu ser. (...) A posse neutraliza esse ser: a coisa, enquanto ter, é um essente que perdeu o seu ser (Lévinas, 1980, p. 131-2)⁶⁵.

Neste movimento característico do trabalho, partir e retornar, em que aquilo que se apreendeu na partida passa a fazer parte do eu. Nesta ruptura não há violência porque as coisas e os objetos não são alteridades, isto é, não têm rosto. A alteridade não se engloba, não se deixa capturar, senão deixaria de ser alteridade. Na solidão presente no fruir e na posse possibilitada pelo trabalho e pela casa, há sempre a possibilidade do eu se deparar com um outro, fazendo o sujeito deparar-se com o peso da sua existência, que é a sua liberdade de existente: “no trabalho - ou seja, no esforço, no seu sofrimento, e na sua dor, - o sujeito depara-se com o peso da existência que implica a sua própria liberdade de existente” (Lévinas, 1979, p. 54)⁶⁶.

Com o trabalho o eu enfermeiro acaba por se defender das incertezas da vida, mas com ele não tem o sentido último da vida. A origem da vida

⁶⁵ “La possession des choses à partir de la maison qui se produit par le travail, se distingue de la relation immédiate avec le non-moi dans la jouissance, de la possession sans acquisition dont jouit la sensibilité qui baigne dans l'élément, qui «possède» sans prendre. Dans la jouissance, le moi n'assume rien. D'emblée il vit de... La possession par la jouissance se confond avec la jouissance. Aucune activité ne précède la sensibilité. (...) La possession à partir de la demeure, se distingue du contenu possédé et de la jouissance de ce contenu. En saisissant pour posséder, le travail suspend dans l'élément qui exalte, mais emporte le moi jouissant, l'indépendance de l'élément: son être. (...) La possession neutralise cet être: la chose, en tant qu'avoir est un étant perdu son être”. Na tradução portuguesa: p. 151.

⁶⁶ “Le travail – c'est-à-dire dans l'effort, dans la peine, et dans la douleur, – le sujet retrouve le poids de l'existence qu'implique sa liberté même d'existant”. Na tradução portuguesa: p. 175.

dá-se na constituição da subjetividade não apenas como um ser separado, que preenche a sua morada com aquilo que lhe falta, mas como ser para o outro. Dizemos origem porque a vida não é apenas a satisfação imediata das necessidades através dos alimentos, que é pura fruição, e o trabalho para obtê-los:

vivemos do nosso trabalho que assegura a nossa subsistência; mas também vivemos do trabalho, porque ele preenche (alegra ou entristece) a vida. É para este segundo sentido do “viver do trabalho” que remete o primeiro (...). O objeto visto ocupa a vida enquanto objeto, mas a visão do objeto faz a “alegria” da vida (Lévinas, 1980, p. 84)⁶⁷.

A vida inclui, além de consumir alimentos e trabalhar para adquiri-los, o existir para o outro: “a vida não consiste em procurar e em consumir os carburantes fornecidos pela respiração e pelo alimento, mas, se assim se pode dizer, em consumir alimentos terrestres e celestes” (Lévinas, 1980, p. 86)⁶⁸. Esta maneira de existir que é mais que a existência interior, a qual se preocupa apenas em adquirir bens, de englobá-los no eu, é o despertar para a responsabilidade, o existir para o outro, o sentido mesmo da vida: “mandamento que se enuncia pela boca daquele que me ordena” (Lévinas, 2006, p. 230)⁶⁹; é linguagem: “ser em si é exprimir-se, quer dizer, servir já outrem. O fundo da expressão é a bondade” (Lévinas, 1980, p. 158)⁷⁰. Portanto, “um mundo significativo é um mundo em que há Outrem pelo qual o mundo da minha fruição se torna tema com uma significação” (Lévinas, 1980, p. 184)⁷¹.

⁶⁷ “On vit son travail qui assure notre subsistance; mais on vit aussi de son travail, parce qu’il remplit (réjouit ou attriste) la vie. C’est à ce deuxième sens du «vivre de son travail» que retourne (...) le premier. L’objet vu occupe la vie en vie en tant qu’objet, mais la vision de l’objet fait la «joie» de la vie”. Na tradução portuguesa: p. 102.

⁶⁸ “La vie ne consiste pas à rechercher et à consumer les carburants fournis par la respiration et la nourriture, mais, si l’on peut dire, à consommer des nourritures terrestres et celestes”. Na tradução portuguesa: p. 105.

⁶⁹ “Commandement s’énonçant par la bouche de celui qu’il commande”. Na tradução espanhola: p. 224.

⁷⁰ “Être en soi, c’est s’exprimer, c’est-à-dire déjà servir autrui. Le fond de l’expression est la bonté”. Tradução portuguesa: p. 177.

⁷¹ “Un monde sensé est un monde où il y a Autrui par lequel le monde de ma jouissance devient thème ayant une signification”. Tradução portuguesa: p. 204.

Dito de outro modo

A enfermagem, enquanto uma ciência, possui um corpo de conhecimentos científicos e técnicos direcionados a uma prática assistencial em que o eu enfermeiro se encontra com um outro concreto.

A dimensão técnica e científica da enfermagem pode ser classificada, de acordo com a filosofia levinasiana, como uma relação eu-mundo, uma vez que o eu enfermeiro busca satisfazer as suas necessidades de saber: identificar sinais, sintomas e necessidades humanas afetadas no outro, por exemplo. Nesta relação em que há posse de conhecimentos, de objetos utilizados nas técnicas, a subjetividade, que é o eu enfermeiro, produz-se como uma identidade fechada sobre si mesma, em que o movimento de saída de sua casa ocorreria apenas para captar os conhecimentos que lhe faltariam para elaborar um plano de intervenção.

Entretanto, o eu enfermeiro que pretende cuidar do outro baseando-se apenas no conhecimento científico, depara-se com o rosto que resiste às suas tentativas de classificação, posse e dominação tornando-se impotente e refém de outrem.

Sendo assim, como ao sair de sua casa para possuir o que lhe falta o eu enfermeiro pode deparar-se com outrem, ele pode passar de conquistador do mundo a refém do outro:

a vida atesta, no seu medo profundo, a inversão sempre possível do corpo-senhor em corpo-escravo, da saúde em doença. *Ser corpo é*, por um lado, *agüentar-se*, ser senhor de si, e, por outro, manter-se na terra, estar no *outro* e, assim, ser perturbado pelo seu corpo (Lévinas, 1980, p. 138)⁷².

Mas essa obstrução não é pura dependência daquilo que falta ao eu, pois faz feliz daquele que goza e só aquele que é separado pode ser feliz.

⁷² “La vie atteste, dans sa peur profonde, cette inversion toujours possible du corps-maître en corps-esclave, de la santé en maladie. *Etre corps* c’est d’une part *se tenir*, être maître de soi, et, d’autre part se tenir sur terre, être dans l’autre et par là, encombré de son corps”. Na tradução portuguesa: p. 157.

O face a face, que é o encontro do eu enfermeiro com o outro, é uma saída sem retorno, como a saída de Abraão, em que o eu enfermeiro se vê em contato com o sentido humano do cuidado. É quando o trabalho e a posse, que pareciam ações egoístas, ganham sentido. Sentido de abrir mão das suas posses para dar ao outro: “só assim poderia situar-me absolutamente acima do meu comprometimento no não-eu” (Lévinas, 1980, p. 145)⁷³, ser para o outro. E, neste ser para o outro, o eu enfermeiro está sempre descobrindo novos recursos para responder a ele, descobre-se com uma riqueza que desconhecia: “não me sabia tão rico, mas já não tenho mais o direito de guardar nada” (Lévinas, 1967b, p. 193)⁷⁴. O eu enfermeiro “descobre” para além da atividade que tudo engloba, a passividade absoluta. Passividade que não implica em não agir, em não cuidar de outrem, mas num agir responsável, aquele em que a ação de cuidar já é uma resposta à demanda do outro, que é alteridade. Este eu enfermeiro que é responsabilidade “descobre” que a mão, um órgão tão valorizado pela sua capacidade de tudo poder possuir, permite, através da carícia, o encontro com a alteridade, permite que o intocável seja tocado.

É possível que o eu, tomado pela felicidade da fruição, possa se esquecer dos outros, o que seria o desespero da própria vida, pois o eu não teria uma vida plena, não se constituiria enquanto um eu humano que é ser infinitamente responsável pelo outro: “a vida é afetividade e sentimento. Viver é fruir da vida. Desesperar da vida só tem sentido porque a vida é, originalmente, felicidade” (Lévinas, 1980, p. 87)⁷⁵, e a felicidade é egoísta. Sendo assim, é possível que o eu enfermeiro tomado pela felicidade, não da fruição (porque esta surge antes do conhecimento), mas pela felicidade de captar as possíveis alterações fisiológicas ou comportamentais que na sua pretensão egoísta lhe permitiriam compreender o outro, “esqueça-se” do sentido humano do cuidado. Entretanto, o rosto do outro ao resistir a todas

⁷³ “Ainsi seulement, je pourrais me situer absolument au-dessus de mon engagement dans le non-moi”. Na tradução portuguesa: p. 164.

⁷⁴ “Je ne me savais pas si riche, mais je n’ai plus le droit de rien garder”. Na tradução portuguesa : p. 234.

⁷⁵ “La vie est affectivité et sentiment. Vivre, c’est jouir de la vie. Désespérer de la vie n’a de sens que parce que la vie est, originellement, bonheur”. Na tradução portuguesa: p. 105.

as tentativas de objetivação, o lembrará das suas obrigações enquanto um eu enfermeiro, a saber, ser responsável antes de qualquer iniciativa.

4.3. Rosto

Por causa da presença diante do rosto de Outrem, o homem não se deixa enganar pelo seu glorioso triunfo de ser vivo e, distinto do animal, pode conhecer a diferença entre o ser e o fenômeno, reconhecer a sua fenomenalidade, o defeito da sua plenitude, defeito inconvertível em necessidades e que, para além da plenitude e do vazio, não poderá preencher-se.
Lévinas (1980, p. 154-5)⁷⁶

O outro que apresenta-se ao eu enfermeiro é rosto. Rosto é um termo utilizado por Lévinas para designar a apresentação de outrem ao eu como alteridade absoluta. Logo, o autor não diz *o que é* o rosto, uma vez que falar de um outro implica em falar a partir de um eu (Tahim, 2008). Outrem é uma realidade que está além do eu, além do que pode ser apreendido pelo conhecimento do eu enfermeiro. Com a questão do rosto, Lévinas expõe uma concepção radical de alteridade, a qual é essencial para o cuidado de enfermagem que se produz numa realidade em que estão presentes um eu e um outro concretos, seres absolutamente transcendentais e em relação.

Por mais que o outro se apresente ao eu enfermeiro com uma determinada aparência e forma física, seja no contexto de assistência preventiva, curativa ou paliativa, “sabemos” que ele é mais do que isso, pois é o outro mesmo que, em sua manifestação como rosto, destrói a idéia plástica que ele deixa, destrói a idéia de algo que pode ser conceituado, caracterizado e representado; e afirma a sua alteridade. Outrem, independente dos conceitos que recebe do mundo, tem significado próprio:

⁷⁶ “À cause de présence devant le visage d’Autrui, l’homme ne se laisse pas tromper par son glorieux triomphe de vivant et, distinct de l’animal, peut connaître la différence entre l’être et le phénomène, reconnaître sa phénoménalité, le défaut de sa plenitude, défaut inconvertible en besoins et qui, au delà de la plenitude et du vide, ne saurait se combler”. Na tradução portuguesa: p. 174.

o modo como o Outro se apresenta, ultrapassando *a idéia do Outro em mim*, chamamo-lo, com efeito, rosto. Esta *maneira* não consiste em figurar como tema sob o meu olhar, em expor-se como um conjunto de qualidades que formam uma imagem. O rosto de Outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, a idéia à minha medida e à medida do seu *ideatum* – a idéia adequada. Não se manifesta por essas qualidades (...). *Exprime-se*. (Lévinas, 1980, p. 21)⁷⁷.

Dizemos que o rosto se manifesta no sensível, que exprime-se porque é pura expressão, ou seja, um modo de ser absolutamente peculiar. Sua maneira de exprimir-se é transcendente, não pode ser forma nem conteúdo, ou ainda, exprime-se em sua nudez, o que significa que ele se apresenta com ausência de formas (Lévinas, 1978). Logo, não se oferece à ciência, aos nossos poderes, às nossas percepções e aos nossos olhos e também, como enfatiza Brito (2002), não é um conteúdo determinado pelo horizonte cultural, o qual é concreto e relativo. É um conteúdo que transcende o saber de um eu (Lévinas, 1982b), não se enquadra em nenhum saber. Lévinas (1972) afirma que o rosto é despido da sua própria imagem e de qualquer ornamento cultural. O rosto é pura sensibilidade ou “uma realidade excessiva” (Chalier, 1993, p. 116): “o rosto é experiência pura, experiência sem conceito” (Lévinas, 1967a, p. 177)⁷⁸, é a auto-significância por excelência (Lévinas, 1967c). E “a epifania do rosto é *visitação*” (Lévinas, 1967b, p. 194)⁷⁹, ou seja, na sua aparição como rosto o outro visita o eu enfermeiro. É ele que vem até o eu com o rastro da eleidade. A transcendência do outro é manifestada ao eu enfermeiro na concretude da assistência, ou seja, quando estão presentes um eu enfermeiro e um outro de carne e osso. Não é uma relação teórica, como enfatiza Brito (2002), mas moral e que fundamenta a própria relação teórica.

⁷⁷ “La manière dont se présent l’Autre, dépassant l’idée de l’Autre en moi, nous l’appelons, en effet, visage. Cette *façon* ne consiste pas à figurer comme thème sous mon regard, à s’étaler comme un ensemble de qualités formant une visage. Le visage d’Autrui détruit à tout moment, et déborde l’image plastique qu’il me laisse, l’idée à ma mesure et à la mesure de son *ideatum* – l’idée adéquate. Il ne se manifeste pas ces qualités (...). Il *s’exprime*”. Na tradução portuguesa: p. 38.

⁷⁸ “Le visage est expérience pure, expérience sans concept”. Na tradução portuguesa: p. 216.

⁷⁹ “L’épiphanie du visage est *visitation*”. Na tradução portuguesa: p. 235.

A relação com o outro expressa pela nudez de seu rosto é completamente diferente da relação que temos com os objetos do conhecimento. A nudez do rosto significa que “o outro se virou para mim, que me inquietou com o apelo à minha responsabilidade, sem que eu possa ser-lhe surdo” (Almeida, 2006, p. 105). Nesta relação concreta de um eu enfermeiro com um outro, a consciência pode tentar categorizar este outro, mas o outro enquanto rosto impõe-se, na sua nudez, como alteridade radical: “o rosto imobiliza a totalização” (Lévinas, 1980, p. 258)⁸⁰. Imobiliza-a porque o rosto vem até ao eu, mas não indica o fundo de onde provém (Brito, 2002). O rosto resiste a tornar-se objeto da consciência. Esta resistência é o desafio ao poder de poder do eu:

a expressão que o rosto introduz no mundo não desafia a fraqueza dos meus poderes, mas o meu poder de poder. O rosto, ainda coisa entre as coisas, atravessa a forma que, no entanto, delimita-o. O que quer dizer concretamente: o rosto fala-me e convida-me assim a uma relação sem medida comum com um poder que se exerce, quer seja fruição ou conhecimento (Lévinas, 1980, p. 172)⁸¹.

O rosto só se oferece aos poderes do eu no sentido de matar, ou seja, o eu enfermeiro pode matá-lo enquanto alteridade, conceituando-o, representando-o e tematizando-o. Por isso, “o seu logos é: ‘Tu não matarás’” (Lévinas, 1967a, p. 173)⁸², o que significa “farás tudo para que o outro viva” (Lévinas, 1984, p. 41)⁸³.

Este ensinamento que vem de outrem surge na sensibilidade do rosto, no encontro concreto de um eu enfermeiro com um outro, em que o rosto paralisa os seus poderes através da sua resistência ética: “resistência que não tem resistência” (Lévinas, 1980, p. 173)⁸⁴, por não colocar um limite à liberdade do eu, senão por colocá-la em questão. Sucasas (1999)

⁸⁰ “Le visage arrête la totalisation”. Na tradução portuguesa: p. 279.

⁸¹ “L’expression que le visage introduit dans le monde ne défie pas faiblesse de mes pouvoirs, mais mon pouvoir de pouvoir. Le visage, encore chose parmi les choses, perçoit la forme qui cependant le délimite. Ce qui veut dire concrètement: le visage me parle et par là m’invite à une relation sans commune mesure avec un pouvoir qui s’exerce, fût-il jouissance ou connaissance”. Na tradução portuguesa: p. 192.

⁸² “Son logos est: «Tu ne tueras point»”. Na tradução portuguesa: p. 210.

⁸³ “Tu feras tout pour que l’autre vive”. Na tradução portuguesa: p. 32.

⁸⁴ “Résistance de ce qui n’a pas de résistance”. Na tradução portuguesa: p. 193.

afirma que ao introduzir o “não matarás” em sua filosofia, Lévinas, ao mesmo tempo em que recupera para o discurso filosófico a duplicidade semântica inerente à Torah hebraica (o ensino e o mandamento), é contrário à sensibilidade do judaísmo. É contrário na medida em que a relação com o rosto é que dá acesso à transcendência de Deus e não a religião. Por outro lado, recupera o discurso judaico pela transcendência do rosto se materializar na primeira palavra por ele expressa e que o eu não tem como se esquivar: “não matarás”. Esta palavra faz do outro o mestre que ensina e o juiz que julga o eu.

Se no rosto surge o mandamento “não matarás” não é simplesmente porque outrem apresenta-se frágil ou miserável, como aquele que necessita de cuidados, mas porque, em certo sentido, o eu enfermeiro pode desejar tratá-lo como objeto, assassiná-lo, o que é negá-lo totalmente. Esse desejo de matar outrem advém:

da recusa de pensar o humano em termos de santidade (...). Na vontade de eliminar da terra a presença enigmática da alteridade que ameaça, muitas vezes silenciosamente, aquele que se contenta em perseverar no seu ser sem se preocupar com o mal que causa àqueles que partilham esta terra com ele (Chalier, 1996, p. 115).

O eu enfermeiro pode assistir o outro meramente através dos seus saberes técnicos e científicos, o que poderíamos dizer que é encontrar com outrem sem efetivamente “vê-lo”, sem ser afetado pela alteridade, é ver diante de si uma massa biológica completamente objetivável que pode ser apreendida através dos conhecimentos. Serão estes mesmos conhecimentos que dirão qual a melhor maneira de prestar assistência a este ser. Assistir o outro desta maneira é nada mais é do que matar a sua alteridade, aniquilá-la e não dominá-la: “matar não é dominar mas aniquilar, renunciar em absoluto à compreensão” (Lévinas, 1980, p. 172)⁸⁵. Logo, o “não matarás” pode ser compreendido como “não compreenderás”. A possibilidade de o eu matar outrem é uma forma do eu enfermeiro exercer o seu poder sobre o que efetivamente escapa ao seu poder: a alteridade.

⁸⁵ “Tuer n’est pas dominer mais anéantir, renoncer absolument à la compréhension”. Na tradução portuguesa: p. 192.

Além de o assassínio exterminar outrem, evidencia a alteridade que é o outro, pois

só posso querer matar um essente absolutamente independente, aquele que ultrapassa infinitamente os meus poderes e que desse modo não se opõe a isso, mas paralisa o próprio poder de poder. Outrem é o único ser que eu posso querer matar (Lévinas, 1980, p. 173)⁸⁶.

Por outro lado, quando o eu enfermeiro é afetado pela alteridade, deixa de ser para si tentando exterminar aquilo que lhe é absolutamente estranho e passa a ser para o outro, não por sua iniciativa, mas por obedecer à ordem que vem de outrem. Por estar ao serviço de outrem, a subjetividade do eu se constitui como santidade.

A santidade é definida como “separação e submissão” (Brito, 2002, p. 138), pois o outro se dirige ao eu enfermeiro convocando-o para uma relação em que ele conte mais que o eu. Em que o rosto, mesmo aparecendo na sua nudez e fraqueza, traz um mandamento em sua face, o que soa de maneira imperativa ao eu, de forma que ele é incapaz de recusar uma resposta àquele rosto. E a forma que o eu enfermeiro tem para responder a outrem são os seus conhecimentos científicos e técnicos que, apesar de serem universais, por terem sido exigidos por um outro absolutamente transcendente e singular, reclama que a resposta seja singular.

O rosto que afeta o eu enfermeiro não é o rosto enquanto uma forma plástica, é epifania do rosto como rosto: “a nudez do rosto é penúria. Reconhecer outrem é reconhecer uma fome. Reconhecer Outrem – é dar. Mas é dar ao mestre, ao senhor, àquele que se aborda como ‘vós’ numa dimensão de altura” (Lévinas, 1980, p. 48)⁸⁷. Além de estar numa dimensão de altura, completamente exterior ao eu enfermeiro, o que impede qualquer representação, o outro exprime uma miséria. É, ao mesmo tempo, altura por ser transcendente e trazer consigo o primeiro mandamento e miséria,

⁸⁶ “Je ne peux vouloir tuer qu’ un étant absolument indépendant, celui qui dépasse infiniment mes pouvoirs et qui par là ne s’y oppose pas, mais paralyse le pouvoir même de pouvoir. Autrui est le seul être que je peux vouloir tuer”. Na tradução portuguesa: p. 193.

⁸⁷ “La nudité du visage est dénûment. Reconnaître autrui, c’est reconnaître une faim. Reconnaître Autrui – c’est donner. Mais c’est donner au maître, au seigneur, à celui que l’on aborde comme «vous» dans une dimension de hauteur”. Na tradução portuguesa: p. 65.

expressão de uma falta infinita: “a humildade une-se à altura” (Lévinas, 1972, p. 49)⁸⁸.

Este rosto que se apresenta ao eu enfermeiro como se houvesse nele uma falta infinita é a miséria do rosto. Essa sua miséria de abandonado faz com que o eu fique obcecado por ele, mesmo sem saber o que é que lhe falta. O eu enfermeiro não consegue ser indiferente ao ser interpelado pelo olhar de outrem. O absolutamente diferente exige a não indiferença. Na sua miséria, o outro tem direito sobre o eu, é o vestígio do infinito, desejo:

nada é mais imperativo que este abandono no vazio do espaço, rastro do infinito que *passa* sem poder entrar – onde se esvazia o rosto como rastro de uma ausência, como pele enrugada: na duplicidade da beleza está o estranho tropo de uma presença que é a sombra de si mesma, de um ser que, anacronicamente, enrola-se no seu vestígio (Lévinas, 2006, p. 148-9)⁸⁹.

Esta obsessão que obceca o eu não é redutível à consciência, a conceitos, e também não começa no eu enfermeiro, na liberdade deste, não é voluntária: “relação irreductível à consciência: relação com a exterioridade, ‘anterior’ ao ato que a abriria, relação que, precisamente, não é ato, não é tematização” (Lévinas, 2006, p. 159)⁹⁰. A obsessão é an-árquica⁹¹, não tem um princípio, não começa no eu, mas vem acompanhada do rosto do outro. Dito de outra maneira, diante do outro, o eu enfermeiro fica obcecado por ele, essa obsessão está à margem da matéria e não se inicia neste momento, ela não tem um início, uma vez que o início implica uma liberdade, uma atividade do eu. O eu obcecado é a passividade total. O fato de o eu enfermeiro ficar obcecado pela alteridade que é outrem é sentir-se obrigado

⁸⁸ “L’humilité s’unit à la hauteur”. Na tradução brasileira: p. 52.

⁸⁹ “Rien n’est plus impératif que ce abandon dans le vide de l’espace, trace de l’infini qui *passa* sans pouvoir entrer – où se creuse le visage comme trace d’une absence, comme peau à rides: dans la duplicité de la beauté à l’étrange trope d’une présence qui est l’ombre d’elle-même, d’un être qui, anachroniquement, se love dans sa trace”. Na tradução espanhola: p. 156-7.

⁹⁰ “Relation irréductible à la conscience: relation avec l’extériorité, «antérieure» à l’acte qui l’ouvrirait, relation qui, précisément, n’est pas acte, n’est pas thématization”. Na tradução espanhola: p. 165.

⁹¹ O termo an-árquico, na obra de Lévinas e neste trabalho, significa sem princípio, sem começo. Ele é aqui escrito com hífen para que não seja confundido com anarquia no sentido de desordem. Pois, não ter um início, não significa desordem, senão a impossibilidade do conhecimento mencionar este princípio que surge antes do próprio conhecimento.

a responder ao apelo que vem do rosto, mesmo que a resposta seja “recuso-me a assistir-lhe porque não sou capaz, solicita-me um saber do qual não domino”. A obrigação não se limita a dar uma resposta ao outro, inclui o tipo da resposta, ou seja, o eu enfermeiro não se sente tranqüilo ao dar uma resposta universal a outrem que é pura expressão (alteridade). Isso não implica que os conhecimentos universais da enfermagem sejam desnecessários ou inúteis, mas que só têm sentido quando são desempenhados no concreto que é singular.

A obsessão produz-se no vestígio da pele, a qual expressa o vestígio de um rosto invisível, ou seja, a partir da sensibilidade que se dá no contato com a pele, o tematizado desaparece e a tematização transforma-se em proximidade: “o tematizado desaparece na carícia, na qual a tematização converte-se em proximidade” (Lévinas, 2006, p. 122)⁹². A proximidade do eu enfermeiro e do outro não significa uma distância espacial, mas o espaço em que o eu se aproxima do outro enquanto um eu afetado por outrem, um eu que é para o outro no “sentido da irredutibilidade da alteridade do outro” (Chalier, 1996, p. 128). Neste sentido, podemos afirmar que, apesar da proximidade do face a face, há uma distância insuperável entre o eu enfermeiro e o outro.

A obsessão do eu enfermeiro pelo outro é sofrimento por duas razões: o eu sempre chega atrasado para responder ao outro e, por mais que responda, não consegue suprir a miséria do outro, que é infinita. Numa situação concreta de assistência, está presente um sentimento de atraso por parte do eu enfermeiro em relação ao outro por conta da diacronia entre seus tempos e, por mais que o eu enfermeiro responsabilize-se pelo outro, dê a sua vida por ele, ainda sente que isso não é suficiente para suprir a falta infinita de outrem.

Nestes sofrimentos não há reciprocidade, é um sofrer do eu para e pelo outro, ou seja, há um esvaziamento do eu, é o outro no próprio eu, a

⁹² “Le thématisé disparaît dans la caresse où la thématization se fait proximité”. Na tradução espanhola: p. 135.

substituição, a negação de qualquer conteúdo que o eu possa ser que não seja ser para o outro. A obsessão não deixa a possibilidade de sofrer em comum:

nó cuja subjetividade consiste em ir ao outro sem preocupar-se com o seu movimento até si, ou, mais exatamente, a aproximar-se de tal maneira que, para-além de todas as relações recíprocas que não deixam de estabelecer-se entre eu e o próximo, eu sempre dou um passo a mais até ele (o qual só é possível se esse passo é responsabilidade): de tal maneira que na responsabilidade que temos cada um em relação ao outro, *eu* sempre tenho uma resposta a mais à manter para responder à sua própria responsabilidade (Lévinas, 2006, p. 134)⁹³.

A transcendência do rosto em relação ao eu enfermeiro é a ausência no mundo, pois o rosto está além da experiência do mundo. É um ser sem pátria, condição de estrangeiro:

a relação com o rosto não é conhecimento de objeto. A transcendência do rosto é, ao mesmo tempo, a sua ausência do mundo em que entre, a expatriação de um ser, a sua condição de estrangeiro, despojado ou de proletário (Lévinas, 1980, p. 47)⁹⁴.

Caso esta ausência se apresentasse no rosto seria representável e tematizável, o que impossibilitaria o absolutamente outro, a transcendência, e faria do outro o mesmo, de forma que a alteridade seria um mero formalismo e os saberes científicos da enfermagem encaixar-se-iam perfeitamente na concretude dos cuidados.

O autor utiliza o termo “estrangeiro” para designar a transcendência do rosto, a distância infinita entre o eu e o rosto (Lévinas, 1980) e que, ao mesmo tempo, está reduzido a recorrer ao eu (Lévinas, 2006), que é infinitamente responsável por ele.

⁹³ “Nœud dont la subjectivité consiste à aller à l’autre sans se soucier de son mouvement vers moi, ou, plus exactement, à approcher de manière telle que, par-delà toutes les relations réciproques qui ne manquent pas de s’établir entre moi et le prochain, j’aie toujours accompli un pas de plus vers lui (ce qui n’est possible que si ce pas est responsabilité): que dans la responsabilité que nous avons l’un de l’autre, *moi* j’aie toujours une réponse de plus à tenir, à répondre de sa responsabilité même”. Na tradução espanhola: p. 145.

⁹⁴ “La relation avec le visage, n’est pas connaissance d’objet. La transcendance du visage est, à la fois, son absence de ce monde où il entre, le dépaysement d’un être, sa condition d’étranger de dépouillé ou de prolétaire”. Na tradução portuguesa: p. 64.

O rosto apresenta-se como exterioridade em relação ao eu, mas isso não nega a possibilidade do contato, a possibilidade da comunicação entre o eu enfermeiro e o outro, mas, pelo contrário, o próprio rosto é comunicação: “a epifania do rosto é toda ela linguagem” (Lévinas, 1967a, p. 173)⁹⁵. A linguagem surge exatamente nesta diferença entre o mesmo e a exterioridade: “o rosto que o apresenta não é integrável no mundo em que emerge; ele sempre rompe com esse mundo, com a continuidade do ser. Nesse corte, nessa diferença, instaura-se a linguagem” (Brito, 2002, p. 43). Esta linguagem já é a apresentação do rosto que se apresenta ao eu enfermeiro como um mandamento.

O rosto é o início do discurso, pois é dele que vem o primeiro discurso que é mandamento, o discurso ético, pois “chama-se a esta impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem, ética” (Lévinas, 1980, p. 13)⁹⁶. Por mais que possamos ter a tentação de afirmar que o enfermeiro inicia o discurso com um “bom dia!” ou “como se sente?”, o seu discurso já é uma resposta à ordem que vem de outrem: “o rosto abre o discurso original cuja primeira palavra é obrigação que nenhuma ‘interioridade’ permite evitar. Discurso que obriga a entrar no discurso” (Lévinas, 1980, p. 175)⁹⁷.

Logo, como o primeiro discurso, aquele que possibilita todos os demais, é a própria manifestação do rosto (Lévinas, 1967b), o rosto fala à medida que manifesta o que está por trás da sua forma plástica. Mas este por trás não significa um mundo encoberto atrás do mundo concreto em que estamos, pois o que está encoberto tem a possibilidade de ser descoberto e compreendido. Este atrás é o vestígio do que está além do ser. Para este além do ser que a ordem do outro nos obriga. Este além do ser é uma terceira pessoa, um ele, a eleidade, a qual diferencia a relação eu-outro da

⁹⁵ “L’epiphanie du visage est tout entier langage”. Na tradução portuguesa : p. 211.

⁹⁶ “On appelle cette mise en question de ma spontanéité par la presence d’Autrui, éthique”. Na tradução portuguesa: p. 30.

⁹⁷ “Le visage ouvre le discours originel dont le premier mot est obligation qu’aucune, ‘intérieurité’ ne permet d’éviter. Discours qui oblige à entrer dans le discours”. Na tradução portuguesa: p. 195.

relação eu-tu, ou seja, “o Outro não se reduz a um tu” (Nunes, 1993, p. 120), um indivíduo que está no mesmo plano do eu. A relação eu-outro exprime a irreversibilidade devido à sua assimetria. O eu enfermeiro é afetado pela eleidade que deixa o seu rastro no rosto do outro, mas não se relaciona com ela, relaciona-se com outrem. Lévinas (1967b) diz que a terceira pessoa que se manifesta no rosto do outro é o rastro do infinito em seu rosto, o absolutamente outro, aquele que já se foi quando o eu se dá conta da sua presença. A ética se manifesta através do rosto do outro, uma vez que o rastro do infinito se exprime neste rosto.

É a partir do rosto no qual está presente também a expressão da eleidade, ou seja, da terceira pessoa, que se dá a possibilidade da dimensão divina. Em toda a filosofia de Lévinas, esta dimensão só tem sentido a partir do rosto humano. É na relação com o rosto que ela se realiza, Deus é abordado na presença humana: “colocar o transcendente como estranho e pobre é proibir a relação metafísica com Deus de se realizar na ignorância dos homens e das coisas. A dimensão do divino abre-se a partir do rosto humano” (Lévinas, 1980, p. 50)⁹⁸, pois “não luto com um deus sem rosto, mas respondo à sua expressão, à sua revelação” (Lévinas, 1980, p. 171)⁹⁹.

Ao ser vestígio do infinito, o rosto se recusa a ser conteúdo ao mesmo tempo em que se mantém no discurso na relação que estabelece com o eu enfermeiro. Como é possível o rosto estar no discurso e, ao mesmo tempo, não ser englobado no mesmo, resistir à representação? O rosto, na sensibilidade da relação que estabelece com o eu, apresenta uma resistência à tematização que é própria dele. Quando o eu enfermeiro se depara com o rosto, há, no eu, a manifestação de um desejo, um desejo pelo infinito que deixa seu vestígio, seu rastro, no rosto do outro. Assim, o eu lança-se em direção ao outro e é por ele capturado, ou seja, o rosto impede o retorno do

⁹⁸ “Poser le transcendant comme étranger et pauvre, c’est interdire à la relation métaphysique avec Dieu de s’accomplir dans l’ignorance des hommes et des choses. La dimension du divin s’ouvre à partir du visage humain”. Na tradução portuguesa: p. 67.

⁹⁹ “Je ne lutte pas avec un dieu sans visage, mais répons à son expression, à sa révélation”. Na tradução portuguesa: p. 191.

eu a si, o que impossibilita a representação. Desta forma, o rosto permanece absoluto na relação, resistindo a qualquer tematização.

O rosto é ao mesmo tempo rosto e rosto dos rostos, ou seja, o rosto nunca aparece sozinho diante do eu enfermeiro, com ele vêm os outros rostos, toda a humanidade que o observa e que clama justiça. É quando o eu enfermeiro tem que escolher a qual dos outros ele responderá primeiro. É esta aparição do terceiro no rosto do outro que possibilita qualquer pensamento, qualquer discurso no plano ontológico, plano que é posterior ao do discurso ético mencionado acima: “a ordem, o aparecer, a fenomenalidade; o ser se produzem na significação – na proximidade a partir do terceiro. A aparição do terceiro é a origem mesma do aparecer, ou seja, a própria origem da origem” (Lévinas, 2006, p. 249)¹⁰⁰ – este tema será abordado detalhadamente quando falarmos da linguagem e da justiça.

No encontro concreto em que o outro que é cuidado afeta o eu cuidador, o eu enfermeiro pode se sentir ameaçado pela alteridade, pois é algo completamente distinto dele e, por isso, não consegue possuir. Por outro lado, um eu enfermeiro que não é afetado pelo outro acaba por não conseguir despir-se da sua autoridade e acolher outrem. Este eu pode não sofrer, uma vez que o sofrimento surge quando o eu se depara com a miséria da alteridade, mas por outro lado, onde estará a sua humanidade?

Dito de outro modo

Ver a pessoa que necessita de cuidados como uma alteridade não é vê-la com um olhar que procura aquilo que lhe faça sentido, que procura algo que possa ser tematizado, como Narciso, que se enamora do estranho que carrega marcas familiares (Feres & Rivera, 2008). Estes autores, diferentemente de Lévinas, afirmam que esta alienação narcísica é constitutiva do eu. O eu narcísico é um eu iludido, um eu que ao sorrir vê o

¹⁰⁰ “L’ordre, l’apparaître, la phénoménalité, l’être se produisent dans la signification – dans la proximité à partir du tiers. L’apparition du tiers est l’origine même de l’apparaître, c’est-à-dire l’origine même de l’origine”. Na tradução espanhola: p. 240.

sorriso no rosto do outro, ao abrir os braços para abraçar o possível outro, vê que ele (que é o seu próprio reflexo) também o faz. Narciso vive num mundo em que não há espaço para a alteridade, pois vive alienado em si.

Lévinas mostra-nos que é possível olhar para o outro mesmo ele não tendo nenhum grau de parentesco conosco, uma vez que a consciência não esgota a noção de alteridade. Mostra-nos olhos que talvez não estejamos habituados a usá-los, olhos que não buscam sinais e sintomas, mas que são afetados pela pessoa que é o outro, olhos que não escolhem o que irão ver, mas que vêem o que nunca saberão definir. Apesar de ser afetado pelo outro, o eu não está alienado nele, como Narciso está em si. O eu afetado é um eu que é subjetividade e, por estar separado do outro, relaciona-se com ele. Ser afetado pelo outro significa que o eu é tocado, mas não no sentido de conseguir encontrar algo familiar em sua consciência: “sob o efeito de uma tal expulsão fora do ser, em si; expulsão como que me afeta antes que me mostre, antes que me instale: estou afetado” (Lévinas, 2006, p.163)¹⁰¹.

Na apresentação do rosto, a consciência perde a sua prioridade diante do mandamento que vem do outro, uma ordem irrecusável que chama o eu enfermeiro à sua responsabilidade e faz com que se sinta julgado. Este eu questiona o seu mundo egoísta, sua segurança e certeza advindas dos seus conhecimentos: “tudo se passa como se a presença do rosto - a idéia do infinito em Mim - fosse o pôr em questão da minha liberdade” (Lévinas, 1967a, p. 175)¹⁰². O rosto questiona os poderes do eu enfermeiro ao resistir a eles. É esta resistência que não permite a apreensão do rosto como conceito, como totalização, como conteúdo da consciência. A posição do eu enfermeiro consiste em responder à miséria essencial de outrem, em encontrar recursos para isso: “outrem que me domina na sua transcendência é também o estrangeiro, a viúva e o órfão, em relação aos quais tenho

¹⁰¹ “Sous l’effet d’une telle expulsion hors l’être, en soi; expulsion en ce qu’elle m’assigné avant que je me montre, avant que je m’installe: je suis assigné”. Na tradução espanhola: p. 167-8.

¹⁰² “Toute se passe en effet comme si la présence du visage – l’idée de l’infini em Moi – était la mise en question de ma liberté”. Na tradução portuguesa: p. 213.

obrigações” (Lévinas, 1980, p. 190)¹⁰³. Lévinas utiliza estas categorias bíblicas para expressar a exterioridade radical que é a transcendência do outro e a responsabilidade infinita do eu diante dele, ou seja, a miséria infinita do absolutamente outro que é altura, realidade impossível de exprimir na linguagem da filosofia grega. Como acrescenta Almeida (2006), Lévinas recorre a estas categorias bíblicas por simbolizarem, na cultura judaica, “os marginalizados, os oprimidos, os ignorados e reprimidos pela sociedade, vítimas do ódio e das guerras e, também por isso, aqueles cuja voz não era escutada nem para reclamar a sua dignidade” (p. 113). Diante destas vítimas da exclusão social talvez seja mais fácil o eu ser afetado pela alteridade, que apela à sua responsabilidade sem que possa esquivar-se.

Enfim, o rosto apresenta quatro sentidos, como expõe Tahim (2008): **mandamento ético** (apresenta-se como resistência ética, o que exige a abertura de outra dimensão; caso o rosto fosse uma expressão ele poderia ser capturado pela compreensão); **origem de sentido** (apresentação do rosto ao eu é anterior a todo conhecimento e comunicação; proporciona a relação inter-humana que é o fundamento da própria razão; nesta relação não há violência, pois outrem não é um limite à liberdade do eu, senão que chama esta liberdade a situar-se na responsabilidade); **condição de objetividade e assimetria** (é porque outrem existe que o mundo objetivo do qual o eu frui adquire um sentido, pode ser representado; esta relação com outrem é assimétrica devido à sua absoluta transcendência, ou seja, só numa relação em que o eu e o outro não têm nada em comum é possível falarmos em relação sem reciprocidade) e, por fim, o rosto **educa a vontade para o bem** e se estende para toda a humanidade (o rosto chama o eu para a sua responsabilidade indeclinável e, na sua face aparece o terceiro que significa toda a humanidade e que também merece a sua responsabilidade).

Todos esses sentidos expressos no rosto são possíveis por ele conter o rastro do infinito, o qual impede que transformemos o rosto em coisa. A

¹⁰³ “Autrui qui me domine dans la transcendance est aussi l'étranger, la veuve et l'orphelin envers qui je suis obligé”. Na tradução portuguesa: p. 211.

alteridade, por ser transcendente, é inadequada a qualquer pensamento do eu.

Assim, como o eu enfermeiro oferece os seus saberes a um outro que é alteridade, o seu trabalho acaba por ser sempre diferente, pois a cada segundo estará em uma terra desconhecida. Esta é a verdadeira aventura que um eu pode viver, pois quando o eu não sai da sua casa conhecida e segura, o desconhecido acaba se ajustando ao conhecido, de modo que nada o surpreende de modo absoluto (Lévinas, 2006). Na terra completamente nova, em que a alteridade se impõe perante as possíveis representações e formas, por mais que a pessoa cuidada encontre-se fragilizada biológica ou psicologicamente, ela permanecerá uma alteridade, impossível de objetivar, de categorizar e de conceituar. Assim, é possível estabelecer uma relação entre os sujeitos envolvidos no processo de cuidar em que o enfermeiro não vê o outro como uma massa biológica sobre a qual aplicará os seus conhecimentos técnicos e científicos (Almeida, Chaves & Brito, 2009).

Nesta terra sempre desconhecida que é o outro, a alteridade, o enfermeiro não terá certezas absolutas sobre o resultado das suas ações, não saberá se será correspondido quando sorrir ou abrir os braços, mas certamente poderá dizer o pronome “nós” no seu sentido etimológico, pois não será um “nós” que signifique “eu”, mas um encontro legítimo.

4.4. Infinito – alteridade que nos vem à idéia

Possuir a idéia de infinito é já ter acolhido Outrem.
Lévinas (1980, p. 66)¹⁰⁴.

A relação entre o eu enfermeiro e o outro não é captada pelo conhecimento por ter um certo excesso que o conhecimento não abarca, um além que não se deixa assimilar, o infinito:

a maravilha do infinito no finito de um pensamento é uma perturbação da intencionalidade, uma perturbação deste apetite de luz que é a intencionalidade: contrariamente à saturação em que acalma a intencionalidade, o Infinito desconcerta a sua idéia (Lévinas, 1972, p. 50)¹⁰⁵.

A idéia do infinito, em Lévinas, é uma idéia que não se deixa assimilar, mas surge no eu enfermeiro e se manifesta no outro. A idéia do infinito supõe uma separação em relação ao outro, uma separação que não é oposição (Lévinas, 1980), é uma separação absoluta, aquela que respeita a transcendência total do outro, o transbordamento de uma idéia adequada. Logo, a alteridade do infinito não se deixa integrar pelo pensamento que o pensa. O que impede tal totalização por parte do eu enfermeiro? O próprio infinito de outrem ao questionar o direito dos poderes do eu enfermeiro em representá-lo, em atribuir-lhe categorias que não o definam. Outrem questiona a espontaneidade própria do eu enfermeiro quando se relaciona com o que se entrega ao conhecimento como as patologias, a fisiologia e a psicologia humanas (relação eu-mundo). Outrem questiona a liberdade do eu que diante das coisas não tem limites: “não é a insuficiência do Eu que impede a totalização, mas o Infinito de Outrem” (Lévinas, 1980, p. 52)¹⁰⁶.

¹⁰⁴ “Posséder l’idée de l’infini, c’est déjà avoir accueilli Autrui”. Na tradução portuguesa: p. 84.

¹⁰⁵ “La merveille de l’infini dans le fini d’une pensée, est un bouleversement de l’intentionnalité, un bouleversement de cet appétit de lumière qu’est l’intentionnalité: contrairement à la saturation où s’apaise l’intentionnalité, l’Infini désarçonne son Idée”. Na tradução brasileira: p. 54.

¹⁰⁶ “Ce n’est pas l’insuffisance du Moi qui empêche la totalisation, mais l’Infini d’Autrui”. Na tradução portuguesa: p. 69.

Lévinas complementa que, o eu, separado do infinito, relaciona-se com ele num plano metafísico, no qual um ser está em relação com o que ele não pode compreender. O fato do eu enfermeiro ser impedido de compreender o infinito marca a infinitude do infinito, pois, ao pensá-lo, o eu realiza uma transcendência absoluta (Lévinas, 1967a).

Essa infinitude do infinito só é infinita porque ultrapassa qualquer conceito, qualquer pensamento que o eu possa dela ter, por isso também podemos dizer que essa infinitude não tem um começo, um princípio, é anárquia:

procede de um passado mais distante que aquele que, ao alcance da recordação, aliena-se sobre o presente. Procede de um passado que jamais tenha sido representado, que nunca se tenha apresentado e que, por conseguinte, não tenha deixado germinar um começo (Lévinas, 2006, p. 226)¹⁰⁷.

Essa idéia de infinito que surge na consciência do eu enfermeiro ao se deparar com o outro que é alteridade é uma idéia que ultrapassa a sua própria idéia, ultrapassa a capacidade de pensar, ela é vazia na sua aparência, é uma idéia da idéia, pensamento que pensa mais do que pensa: “ao pensar o infinito – o eu imediatamente *pensa mais do que pensa*” (Lévinas, 1967a, p. 172)¹⁰⁸. O eu que pensa estabelece uma relação com o infinito, mas é uma relação diferente daquela que existe entre um ser pensante e um determinado conteúdo, é uma relação numa outra dimensão, num outro plano, o plano do absolutamente outro, do radicalmente outro, da transcendência, do separado e do diacrônico, aquele em que o tempo do eu enfermeiro não se confunde com o tempo do transcendente. Portanto, a idéia do infinito, por mais que seja uma idéia, não é um conceito:

o infinito em que toda a definição se decompõe não se define, não se oferece ao olhar, mas assinala-se; não como tema, mas como tematizante, como aquele a partir do *qual* toda a coisa se pode fixar identicamente; mas também se assinala assistindo à

¹⁰⁷ “Elle vient d’un passé plus lointain que celui qui, à la portée du souvenir, s’aligne sur le present. Elle vient d’un passé qui n’a jamais été représenté, qui ne s’était jamais présenté, et qui, par conséquent, n’a pas laissé germer un commencement”. Na tradução espanhola: p. 221.

¹⁰⁸ “En pensant l’infini – le moi d’emblée *pensé plus qu’il ne pensé*”. Na tradução portuguesa: p. 209.

obra que o assinala; não se assinala somente, mas fala, é rosto (Lévinas, 1980, p. 72)¹⁰⁹.

É a única idéia, de acordo com Lévinas (1967a), que ensina aquilo que se ignora, pois, como é a única idéia que é transcendente em relação ao eu (vem do além do ser) é a única que pode trazer conteúdos exteriores ao eu e, assim, passíveis de serem conhecidos por ele. Porém, é um conhecimento diferente daquele que o eu pode apreender no sentido de dominar, é um conhecimento que ensina a humanidade ao eu. Lévinas (1980) afirma que a idéia do infinito é o primeiro ensinamento: “o ensinamento primeiro ensina essa mesma altura que equivale à sua exterioridade, a ética” (Lévinas, 1980, p. 146)¹¹⁰. A idéia do infinito não ensina o que ela é, mas que o outro que está diante do eu enfermeiro é absolutamente transcendente a ele.

Portanto, como a idéia do infinito é o primeiro ensinamento e se refere ao infinito da exterioridade, como o é o rosto, não é possível expressar em conceitos tal ensinamento, não é possível representá-lo, apesar de ser um ensino. Por outro lado, é este próprio ensinamento da exterioridade radical que designa a altura e a nobreza da idéia do infinito, a sua transcendência (Lévinas, 1980), como se este ensinamento viesse de uma terceira pessoa que escapa do jogo bipolar da imanência/transcendência (Nunes, 1993). Este ensino que vem de outrem é conhecimento, é expressão do outro. É pelo ensinamento que a pessoa cuidada apresenta o seu mundo ao eu enfermeiro, expressa a maneira que prefere ser cuidada, os seus desejos e sonhos.

A idéia do infinito é o desejo infinito pelo outro, ou, como afirma Lévinas (Lévinas, 1967a), produz-se como desejo. Um desejo que o outro, ao invés de satisfazê-lo, suscita, é um desejo completamente desinteressado,

¹⁰⁹ “L’infini où toute définition se découpe, ne se définit pas, ne s’offre pas au regard, mais se signale; non pas comme thème, mais comme thématissant, comme celui à partir de *qui* toute chose peut se fixer identiquement; mais aussi il se signale en assistant à l’oeuvre qui le signale; il ne se signale pas seulement, mais parle, est visage”. Na tradução portuguesa: p. 90.

¹¹⁰ “L’enseignement premier enseigne cette hauteur meme qui équivaut à son extériorité, l’éthique”. Na tradução portuguesa: p. 165.

é bondade. O desejo e a bondade supõem uma relação em que o outro detém todos os poderes do eu e o eu, diante dele, já sem nenhum poder, tem apenas um dever: responder-lhe, responsabilizar-se por ele, oferecer-lhe o mundo do qual tem posse, uma vez que o eu é incapaz de abordar outrem de mãos vazias.

O fato da subjetividade do eu enfermeiro converter-se em responsabilidade infinita diante do outro é possível porque no rosto se produz o vestígio do infinito, o qual desperta no eu um desejo, que, por sua vez, desperta a subjetividade do eu enfermeiro para a sua vocação que é a responsabilidade para com o outro, o sentido mais nobre da sua vida, fazendo com que o eu se posicione como presença em face de um rosto (“Eis-me aqui”):

o Desejo e a bondade supõem concretamente uma relação em que o Desejável detém a ‘negatividade’ do Eu que se exerce no Mesmo, no poder, na dominação. O que, positivamente, produz-se como posse de um mundo de que eu posso ofertar a Outrem, ou seja, como uma presença em face de um rosto. Porque a presença em face de um rosto, a minha orientação para Outrem, só pode perder a avidez do olhar transmutando-se em generosidade, incapaz de abordar o outro de mãos vazias (Lévinas, 1980, p. 21)¹¹¹.

A idéia do infinito produz-se concretamente sob a aparência de uma relação com o rosto. Só esta idéia mantém a exterioridade total do outro em relação ao eu (Lévinas, 1980), ou seja, é a única idéia que não é tematizada por não nascer do pensamento de um eu, mas que nele surge quando o eu se depara com o rosto.

Brito (2002) expõe o paralelo entre a relação do eu com a idéia de infinito e a relação do eu com o rosto. Do mesmo modo que a idéia do infinito não coincide consigo mesma, ou seja, é uma idéia diferente das outras, o rosto não coincide com a sua forma plástica em que se apresenta,

¹¹¹ “Le Désir et la bonté supposent concrètement une relation où le Désirable arête la «négativité» du Moi s’exerçant dans le Même, le pouvoir, l’emprise. Ce qui, positivement, se produit comme possession d’un monde dont je peux faire don à Autrui, c’est-à-dire comme une présence en face d’un visage. Car la présence en face d’un visage, mon orientation vers Autrui ne peut perdre l’avidité du regard qu’en se mutant en générosité, incapable d’aborder l’autre les mains vides”. Na tradução portuguesa: p. 38.

não é um símbolo que remete a algo (é abstrato), apresenta-se na sua nudez: “o rosto do Outro não é redutível à sua representação, não sendo, por isso, a sua alteridade anulável” (Brito, 2002, p. 156). Apesar desse paralelo, é importante enfatizar que a idéia do infinito não está no outro, mas que ele a recebe (Lévinas, 1980).

No rosto do outro surge o vestígio ou rastro da idéia de infinito, esta idéia que sempre foge: “um rastro onde a sua invisibilidade visível é rosto do Próximo” (Lévinas, 1967c, p. 230)¹¹². Lévinas (2006) afirma que este vestígio é o próprio brilho ambíguo do infinito, que se exprime, ao mesmo tempo em que se esconde. Por isso, diz-se que o infinito dissimula o seu vestígio, pois, apesar de termos dito algumas características do infinito, o infinito transcende todas elas ao dar uma ordem ao eu à qual não é possível nenhuma recusa. Essa transcendência indizível produz-se porque quando falamos do infinito falamos do ponto de vista de um eu que foi ordenado e não é possível deduzir o infinito deste mandamento. O infinito ordena o eu enfermeiro ao próximo, sem se expor:

separando-se de todo presente memorável – passado que jamais foi presente – deixa o rastro da sua impossível encarnação e da sua desmedida na proximidade com o próximo, em que enuncia, na autonomia da voz da consciência, uma responsabilidade – que não tenha podido começar em mim, para uma liberdade – que não é a minha (Lévinas, 2006, p. 251-2)¹¹³.

Este vestígio é o para além de onde vem o rosto, é o que impossibilita a sua tematização pelo eu enfermeiro:

este rastro não é alguma coisa, porque se o fosse, a transcendência seria impossível, uma vez que o rosto se apresentaria como fenômeno. O rastro é rastro da eleidade, da transcendência, no rosto do Outro; é o rastro de algo que nunca lá esteve. É a significância do transcendente no mundo que vem de um passado imemorial, do Outro cuja presença é sempre altura (Brito, 2002, p. 159).

¹¹² “Une trace ou son invisibilité visible est visage du Prochain”. Na tradução portuguesa: p. 281.

¹¹³ “S’écarter de tout présent mémorable – passé qui ne fut jamais présent – il laisse la trace de son impossible incarnation et de sa démesure, dans ma proximité avec le prochain où j’enonce, dans l’autonomie de la voix de la conscience, une responsabilité – qui n’a pas pu commencer en moi, pour la liberté – qui n’est pas la mienne”. Tradução espanhola: p. 242.

Ao se deparar com outrem, o eu enfermeiro percebe, ao olhar para o rosto que transcende a sua forma plástica, que o vestígio apaga-se e reaparece, é “responsabilidade infinita do um para o outro ou significação do Infinito na minha responsabilidade” (Lévinas, 2006, p. 252)¹¹⁴. O infinito na responsabilidade significa o aumento da responsabilidade à medida que ela é assumida, “os deveres alargam-se à medida que se cumprem” (Lévinas, 1980, p. 222)¹¹⁵.

Essa é uma responsabilidade indeclinável. Dessa responsabilidade o eu enfermeiro não pode se isentar por não ter sido ele quem a escolheu. Isso deve-se à glória do infinito, a qual não deixa nenhuma possibilidade para que o eu se refugie: “a glória do Infinito glorifica-se nesta responsabilidade não deixando ao sujeito nenhum refúgio no seu segredo que o proteja contra a obsessão pelo Outro e cubra sua evasão” (Lévinas, 2006, p. 226)¹¹⁶. Diante do outro, o eu enfermeiro responde ao mandamento infinito que se apresenta em seu rosto. Uma resposta que possa atender a um mandamento infinito precisa, também, ser infinita, mas a infinitude da resposta do eu enfermeiro não está nele, não parte da sua vontade, não tem um princípio, mas está no próprio infinito:

a glória do Infinito é a identidade an-árquica do sujeito desalojado sem fuga possível, eu conduzido à sinceridade, fazendo signo ao outro – do qual sou responsável e ante quem sou responsável – desta doação mesma de signo, ou seja, desta responsabilidade: “eis-me aqui”. Dizer anterior a todo dito que testemunha a glória (Lévinas, 2006, p. 226)¹¹⁷.

Conforme Nunes (1993), a glória não é privilégio de alguns indivíduos, mas o ponto mais profundo da subjetividade. Esta glória é que

¹¹⁴ “Responsabilité infinie de l’un pour l’autre ou signification de l’Infini dans la responsabilité”. Na tradução espanhola: p. 242.

¹¹⁵ “Les devoirs s’élargissent au fur et à mesure qu’ils s’accomplissent”. Na tradução portuguesa: p. 243.

¹¹⁶ “La gloire de l’Infini se glorifie dans cette responsabilité, ne laissant au sujet aucun refuge dans son secret qui le protégerait contre l’obsession par l’Autre et couvrirait son évasion”. Na tradução espanhola: p. 221.

¹¹⁷ “La gloire de l’Infini, c’est l’identité an-archique du sujet débusqué sans dérobade possible, moi amené à la sincérité, faisant signe à autrui – dont je suis responsable et devant qui je suis responsable – de cette donation même du signe, c’est-à-dire de cette responsabilité: «me voici». Dire d’avant tout dit, qui témoigne de la gloire”. Na tradução espanhola: p. 222.

dá testemunho de uma verdade, de uma verdade que não é vista na face do outro e que também não consegue ser dita em palavras por não ser reduzível à verdade fenomênica. É uma verdade de outra natureza que é vivida na proximidade do face a face. Esta glória do infinito “glorifica-se no meu Dizer: ‘Eis-me’” (Nunes, 1993, p. 120), no dizer em que o eu se revela como identidade, identidade eleita por um outro.

Podemos dizer que o infinito é ambíguo, ordena o eu enfermeiro ao próximo e obceca-o. Diante dele o eu enfermeiro responde por si a um mandamento infinito, cuja resposta é a responsabilidade infinita e que não está neste eu, mas no infinito. Dito de outro modo, o eu enfermeiro responde ao mandamento que vem de outrem com os seus conhecimentos, habilidades e particularidades. Isso faz com que a resposta seja particular, por mais que contenha conteúdos ontológicos. O fato do eu enfermeiro responder infinitamente ao mandamento infinito refere-se ao infinito e não a um compromisso assumido pelo eu. Entretanto, a maneira da resposta é específica deste eu enfermeiro, é ele quem escolhe o modo da resposta.

Com isso fica evidente que a relação face a face é sempre singular por se produzir numa realidade concreta em que estão um eu enfermeiro e um outro. Nesta, o eu enfermeiro é, em primeiro lugar, responsabilidade. Um eu que é ordenado a sair do seu egoísmo atendendo ao apelo que vem de outrem, o qual traz o infinito à idéia do eu enfermeiro.

Lévinas (1967a) afirma que a idéia do infinito foi posta em nós. Na relação com outrem, relação social: “o pensador que tem a idéia do infinito é *mais do que ele próprio*, e esse aumento, esse excedente, não vem de dentro” (Lévinas, 1967a, p. 172)¹¹⁸.

Aqui vale a pena destacar dois pontos. Primeiro, como a idéia do infinito foi posta em nós e supõe uma separação, a existência do eu começa com a presença desta idéia nele (pois sem a separação não há o subjetividade) – o que acontece na relação do eu com outrem – e nada mais

¹¹⁸ “Le penseur qui a l’idée de l’infini est *plus que lui-même*, et ce gonflement, ce surplus, ne vient pas de dedans”. Na tradução portuguesa: p. 209.

fará além de servir outrem, ou seja, é a procura do eu pela sua realidade última (Lévinas, 1980). O segundo ponto refere-se à conexão da idéia do infinito com outrem, ou melhor, pelo rastro que a idéia de infinito deixa no rosto do outro e a separação: como a idéia do infinito está ligada a outrem e está no plano do separado, da transcendência e do diacrônico, Lévinas (1967a) diz que acaba por resolver a questão de reduzir a presença do outro ao mesmo. Dito de outro modo: “a idéia do infinito implica uma alma capaz de conter mais do que ela pode tirar de si. Desenha um ser interior, capaz de relação com o exterior e que não toma a sua interioridade pela totalidade do ser” (Lévinas, 1980, p. 155)¹¹⁹.

É importante acrescentar que o infinito concebido por Lévinas, o infinito enquanto exterioridade radical, tem inspiração em Descartes, uma vez que para este um sujeito não pode pensar o infinito como infinito (Brito, 1994b). Esta inspiração é relatada pelo próprio Lévinas: “a noção cartesiana da idéia de Infinito designa uma relação com um ser que conserva a sua exterioridade total em relação àquele que o pensa” (Lévinas, 1980, p. 20-1)¹²⁰, ou: “a idéia de infinito, como quer Descartes, é uma ‘*verdadeira idéia*’ e não apenas o que eu concebo ‘pela negação do que é finito’” (Lévinas, 1982b, p. 106)¹²¹. Tendo em vista que esta idéia é completamente exterior ao eu e que este tem uma noção dela, de alguma forma a idéia foi colocada nele.

Na terceira meditação metafísica, Descartes explica como uma idéia infinita (Deus) pode ter sido colocada num ser finito (homem): “Deus também é substância, porém, é de notar que não se fala em substância extensa, também finita; Deus, contudo, é substância infinita, e não posso eu, finito, ser causa da idéia de um ser infinito” (2005, p. 72). Assim, o autor do

¹¹⁹ “L’idée de l’infini implique une ame capable de contenir plus qu’elle ne peut tirer de soi. Elle dessine un être intérieur, capable de relation avec l’extérieur et qui ne prend pas son intériorité pour la totalité de l’être”. Na tradução portuguesa: p. 174.

¹²⁰ “La notion cartésienne de l’idée de l’Infini désigne une relation avec un être qui conserve son exteriorité totale par rapport à celui qui le pense”. Na tradução portuguesa: p. 37.

¹²¹ “L’idée de l’infini, comme le veut Descartes, est une «*véritable idée*» et non pas seulement ce que je conçois «par la négation de ce qui est fini»”. Na tradução brasileira: p. 96.

século XVII reconhece a anterioridade da idéia de Deus em relação à idéia do próprio cogito e acrescenta que a idéia de infinito não é uma ficção do pensamento, mas, “como a idéia de mim mesmo, ela nasceu e foi produzida comigo no momento em que fui criado” (Descartes, 2005, p. 80-81). Logo, o infinito exposto na terceira meditação sugere uma possibilidade de sair da ontologia e chegar à metafísica, uma possibilidade de falar do absolutamente outro, de uma idéia inadequada ao pensamento e que desperta no eu um desejo metafísico.

Dito de outro modo

O rosto que aparece ao eu enfermeiro apresenta algo que ele não consegue representar, nem tematizar e nem dizer; por isso, este eu não consegue expressar por palavras o que é a alteridade que lhe faz face. O rosto exprime uma realidade que está para além deste eu enfermeiro, mas que se manifesta nele, uma realidade que ultrapassa o fenômeno no qual o rosto se desvela: “no rosto, encontra-se um vestígio de algo que passa por ele e que nele se manifesta” (Nunes, 1993, p. 119), o rastro do infinito, o qual impede qualquer objetivação do rosto.

O infinito não é um objeto imenso que ultrapassa os horizontes do olhar, mas sim o desejo que mede a infinidade do infinito. Produz-se no rosto do outro que não se desvela, mas se exprime. A idéia do Infinito é uma experiência por excelência porque não vem do nosso fundamento *a priori*. Ela ultrapassa os poderes do eu enfermeiro pondo-os em questão: “o pôr em questão de si é precisamente o acolher do absolutamente outro” (Lévinas, 1967b, 195-6)¹²². “Não é precisamente nesta convocação que Deus vem à idéia, antes que na tematização do pensável, antes mesmo que num convite qualquer ao diálogo?” (Lévinas, 2007, p. 157)¹²³. É importante enfatizar que

¹²² “La mise en question de soi est précisément l'accueil de l'absolument autre”. Na tradução portuguesa: p. 237.

¹²³ “Dieu ne vient-il pas à l'idée précisément dans cette assignation plutôt que dans la thématization d'un pensable, plutôt même que dans une quelconque invitation au dialogue?”. Na tradução brasileira: p. 196.

Lévinas não faz nenhuma teologia – embora o seu conteúdo seja religioso (Nunes, 1993) –, pois do absolutamente outro nada conseguimos dizer, por isso, diante do rosto não temos a idéia de Deus (por não ser uma Idéia que parte da vontade do eu e nem uma Idéia que possa ser compreendida), mas Este nos vem à idéia, ou seja,

quando Deus vem à idéia a ponto de movimentar a língua a dizer o Seu nome, não estamos no exercício de um dizer que sabe o que diz, mas na confissão de uma exceção ao pensamento – exceção que justamente nos dá a pensar (Farias, 2006, p. 277).

Diante desta revelação o eu enfermeiro testemunha a glória do infinito, percebe-se como uma subjetividade eleita para responder a outrem que é seu mestre, a outrem que não é um tu, por não estar no mesmo nível que ele, o que impede qualquer relação de reciprocidade. A relação que se estabelece entre o eu enfermeiro e o outro é assimétrica, o outro é altura, é transcendência, o absolutamente outro que elegeu o eu enfermeiro para responder a ele, para ser-lhe infinitamente responsável, o que só é possível porque o infinito desperta no eu um Desejo, um desejo metafísico.

4.5. Desejo ou necessidade?

O Desejo é desejo do absolutamente Outro. Para além da fome que se satisfaz, da sede que se sacia e dos sentidos que se apaziguam, a metafísica deseja o Outro para além das satisfações, sem que da parte do corpo seja possível qualquer gesto para diminuir a aspiração.
Lévinas (1980, p. 4)¹²⁴

O desejo é uma categoria central para compreendermos a possibilidade do eu enfermeiro ser afetado por algo que não sabe o que é e nem saberá e, apesar disso, responsabilizar-se infinitamente por este algo, a

¹²⁴ “Le Désir est désir de l’absolument Autre. En dehors de la faim qu’on satisfait, de la soif qu’on étanche et des sens qu’on apaise, la métaphysique désire l’Autre par delà les satisfactions sans que, par le corps aucun geste soit possible pour diminuer l’aspiration”. Na tradução portuguesa: p. 20-1.

saber: pela alteridade que é o outro. É por conta deste desejo metafísico que o eu enfermeiro, ao se deparar com o absolutamente outro, é de tal maneira despertado pela alteridade que não consegue eximir-se às suas responsabilidades para com ela e percebe que por mais que faça o que quer que seja para outrem, ainda não é o suficiente. Apesar dessa certa angústia, é ao ser para o outro, ao direcionar os conhecimentos ontológicos em função daquele sujeito concreto que está em sua frente, que o eu enfermeiro “descobre” o fundamental sentido da sua profissão: cuidar da saúde da pessoa.

O desejo e a necessidade estão presentes nas relações em que o eu participa: nas relações com o mundo (relação de fruição) e nas relações com o outro. Porém, apresentam muitas diferenças. Faremos a distinção partindo da deficiência ou falta do eu, dos movimentos do eu diante do desejo e da necessidade e, também, em relação à satisfação ou insatisfação da necessidade e do desejo.

A deficiência, a falta, diferencia radicalmente a necessidade do desejo. O primeiro movimento do mesmo é baseado na necessidade, em que o eu apresenta uma falta, a falta de alimentos e de líquidos, por exemplo, faltas que podem ser supridas. As necessidades estão sob o poder do eu, pois ele pode desenvolver atitudes para garantir que sejam supridas. O trabalho é um exemplo disso; trabalhando o eu consegue adquirir alimentos e possuir conhecimentos que julgar importantes, o que só é possível porque supera a alteridade daquilo de que necessita para viver, ao transformar o outro em mesmo:

as necessidades estão em meu poder, constituem-me enquanto Mesmo e não enquanto dependente do Outro. O meu corpo não é apenas uma maneira para o sujeito se reduzir à escravidão, de depender daquilo que não é ele; mas uma maneira de possuir e de trabalhar, de ter tempo, de superar a própria alteridade daquilo de que eu devo viver (Lévinas, 1980, p. 89)¹²⁵.

¹²⁵ “Les besoins sont en mon pouvoir, ils me constituent en tant que Même et non pas en tant que dépendant de l’Autre. Mon corps n’est pas seulement une façon pour le sujet de se réduire en esclavage, de dépendre de ce qui n’est pas lui; mais une façon de posséder et de

O eu enfermeiro pode ter a falta, digamos assim, de informação sobre o outro. Essa falta ele consegue preencher com o diálogo, a observação e o exame físico. Entretanto, quando se depara com este rosto que responde às suas perguntas, não vê ali apenas uma forma de saciar a sua necessidade de saber, vê ali algo que lhe surpreende, que surpreende o seu próprio saber que imaginava, ingenuamente, que poderia conhecer o outro, bastava dedicar-se para isso. O eu enfermeiro é surpreendido por algo que lhe é completamente exterior e que lhe desperta um desejo, desejo pelo infinito, o que o eu jamais conseguirá capturar e que faz dele seu refém.

O eu que deseja não pode dizer que tem falta de algo, mas a falta existe e se expressa no outro, através do rastro do infinito. O desejo, assim como a idéia do infinito, é colocado no eu (Susin, 1984). Desejamos o outro, o absolutamente outro, desejo que não parte de uma falta, senão daquilo que não nos falta, mas que só é possível quando as necessidades estão minimamente satisfeitas: “tendo reconhecido as suas necessidades como necessidades materiais, isto é, como capazes de se satisfazer, o eu pode voltar-se para aquilo que não lhe falta” (Lévinas, 1980, p. 89)¹²⁶, que é o desejo, desejo para além das satisfações. Como o desejo parte de um eu já satisfeito, parte de um eu feliz, podemos dizer que o desejo é um luxo: “o Desejo é desejo num ser já feliz: o desejo é a infelicidade do feliz, uma necessidade luxuosa” (Lévinas, 1980, p. 34)¹²⁷.

Também por não partir de nenhuma falta, o desejo acaba por situar a alteridade de outrem. Situa-a numa dimensão de elevação, como menciona Lévinas (1972). Dito de outro modo, como a necessidade parte de uma falta, todo movimento que dela parte tem como finalidade possuir aquilo que falta ao eu. Isso dá-se englobando o outro no mesmo. Já no desejo metafísico, como não há falta, não há incorporação do outro no mesmo, há a alteridade,

travailler, d'avoir du temps, de surmonter l'alterité même de ce dont je dois vivre”. Na tradução portuguesa: p. 107.

¹²⁶ “Ayant reconnu ses besoins comme matériels, c'est à dire comme capable de se satisfaire, le moi peut se tourner vers ce qui ne lui manque pas”. Na tradução portuguesa: p. 107.

¹²⁷ “Le Désir est désir dans un être déjà heureux: le désir est le malheur de l'heureux, un besoin luxueux”. Na tradução portuguesa: p. 51.

o absolutamente outro, o Altíssimo (pelo fato de haver uma inadequação insuperável entre o eu – aquele que deseja – e o outro – o desejado). O desejo permite a expressão do outro como alteridade por isso é um desejo metafísico:

o desejo metafísico não aspira ao retorno, porque é desejo de uma terra de onde não nascemos. De uma terra estranha a toda a natureza, que não foi nossa pátria e para onde nunca iremos. O desejo metafísico não assenta em nenhum parentesco prévio. Desejo que não poderemos satisfazer (Lévinas, 1980, p. 3)¹²⁸.

O fato do desejo ser metafísico e ser despertado pelo outro, mais precisamente pelo rastro do infinito que se apresenta no rosto, permite-nos afirmar que a relação entre o eu enfermeiro e o outro, produz-se numa dimensão de transcendência, de completa exterioridade, caracterizando tal relação como metafísica.

Como afirma Lévinas (1967a), o Desejo traz a falta no ser que existe completo e a quem nada falta, “o verdadeiro Desejo é aquele que o Desejado não me enche, mas escava. É bondade” (p. 175)¹²⁹, ou, ainda, “o Desejável não preenche o meu Desejo, mas aprofunda-o, alimentando-me, de alguma forma, de novas fomes. O Desejo revela-se bondade” (Lévinas, 1972, p. 46)¹³⁰, que, de acordo com Lévinas (1980), é colocar-se de maneira tal que outrem conte mais do que o eu enfermeiro, ou seja, é contrária a sua vontade (Lévinas, 2006), porque não é algo que parte da vontade deste eu e nem para seu benefício próprio, é uma ação desinteressada. A bondade já é resposta ao chamamento do outro. Assim como o desejo, a bondade tem um caráter transcendente, é o servir o absolutamente outro incondicionalmente, o que, evidentemente, não implica querer compreendê-lo.

¹²⁸ “Le désir métaphysique n’aspire pas au retour, car Il est désir d’un pays ou nous ne naquîmes point. D’un pays étranger à toute nature, qui n’a pas été notre patrie et ou nous ne nous transporterons jamais. Le désir métaphysique ne repose sur aucune parente préalable. Désir qu’on ne saurait satisfaire”. Na tradução portuguesa: p. 20.

¹²⁹ “Le vrai Désir est celui que le Désiré me comble pas, mais creuse. Il est bonté”. Na tradução portuguesa: p. 213.

¹³⁰ “Le Désirable ne comble pas mon Désir, mais le creuse, me nourrissant, en quelque manière, de nouvelles faims. Le Désir se révèle bonté”. Na tradução brasileira: p. 49.

Enquanto na necessidade o que desencadeia o movimento do eu enfermeiro é a sua falta de conhecimentos sobre o outro, no desejo o movimento é desencadeado pelo outro. Portanto, o desejo não está sob os poderes deste eu. Para Lévinas, quando o outro se apresenta, o eu parte em direção a ele num movimento sem retorno, como a viagem de Abraão.

Abraão, diferentemente de Ulisses, abandona a sua casa não para conquistas, e nem por sua vontade. Segue as ordens de um outro que ele não vê, mas ouve. Segue não por sua livre escolha, mas porque diante daquela voz se vê responsável por todo o seu povo. Sai em busca de uma pátria que não conhece, sabendo que não retornará ao ponto de partida: “Iahweh disse a Abraão: ‘Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai, para a terra que te mostrarei’ (...). Abraão partiu, como lhe disse Iahweh” (Gênesis 12, 1-4). Podemos afirmar que enquanto Abraão representa a metafísica, Ulisses representa a ontologia.

O desejo deseja o que está para além de tudo que poderia completá-lo, é o desejo do absolutamente outro, uma vez que o desejo respeita a separação, o que a necessidade não faz:

para além da fome que se satisfaz, da sede que se mata e dos sentidos que se apaziguam, a metafísica deseja o Outro para além das representações, sem que, pelo corpo seja possível qualquer gesto para diminuir a aspiração, sem que seja possível esboçar qualquer carícia conhecida, nem inventar uma nova carícia. Desejo sem satisfação que, precisamente, *entende* o afastamento, a alteridade e a exterioridade do Outro (Lévinas, 1980, p. 4)¹³¹.

O desejo *entende* a alteridade! Pensamos ser importante enfatizar que é o desejo que *entende* a alteridade e que embora ele esteja no eu enfermeiro, é despertado pelo outro no momento da assistência, não pelo outro enquanto um ser simplesmente sensível que pode ser apreendido, mas no que ele tem de mais singular, a sua alteridade. Esta singularidade que

¹³¹ “En dehors de la faim qu’on satisfait, de la soif qu’on étanche et des sens qu’on apaise, la métaphysique désire l’Autre par delà les satisfactions, sans que, par le corps aucun geste soit possible pour diminuer l’aspiration, sans qu’il soit possible d’esquisser aucune caresse connue, ni inventer aucune caresse nouvelle. Désir sans satisfaction qui, précisément, *entend* l’éloignement, l’altérité et l’extériorité de l’Autre”. Tradução portuguesa: p. 20-21.

impossibilita qualquer tematização é o vestígio do infinito que se exprime no rosto. Logo, “a idéia do infinito é Desejo” (Nunes, 1993, p. 27).

Como o eu é mortal e o outro é infinitamente transcendente, Lévinas (1980) afirma que é um desejo absoluto: “o desejo é absoluto, se o ser desejante é mortal e o Desejado, invisível” (p. 4)¹³². É no desejo que se reconhece a metafísica ou transcendência, por ser desejando que o eu, sujeito separado, é capaz de encontrar-se com o absolutamente outro numa dimensão que está para além da concretude física, numa dimensão metafísica. Por estar neste além, o desejo é desinteresse: “o desinteresse está mais além da essência” (Lévinas, 2006, p. 97)¹³³, ao passo que a vontade é interessada, pois parte de uma falta do eu.

A única semelhança entre a necessidade e o desejo está na não satisfação. Enquanto a falta da necessidade pode ser satisfeita ou não, a falta do desejo jamais será saciada: “os desejos que podemos satisfazer só se assemelham ao desejo metafísico nas decepções da satisfação ou na exasperação da não-satisfação e do desejo, que constitui a própria volúpia” (Lévinas, 1980, p. 4)¹³⁴. É na insaciedade que o desejo mede a infinitude do infinito, “não pela simetria de uma fome infinita, mas pelo reconhecimento de uma alteridade total” (Nunes, 1993, p. 29).

A relação que o desejo exige, separação absoluta entre os sujeitos que dela participam, só pode se estabelecer pela linguagem, a qual respeita a alteridade plena do outro.

¹³² “Le désir est absolu, si l'être désirant est mortel et le Désiré, invisible”. Na tradução portuguesa: p. 20.

¹³³ “Le désintéressement est au-delà de l'essence”. Na tradução espanhola: p. 113.

¹³⁴ “Les désirs que l'on peut satisfaire, ne ressemblent au désir métaphysique que dans les déceptions de la satisfaction ou dans l'exaspération de la non-satisfaction et du désir, qui constitue la volupté même”. Na tradução portuguesa: p. 20.

Dito de outro modo

Na necessidade o outro é objeto que satisfaz as deficiências do eu. Já o outro que é rosto desperta no eu enfermeiro um desejo, um desejo que não tem fim e que se produz em um eu satisfeito. Essa infinitude do desejo “aumenta a sua densidade como singularidade” (Almeida, 2006, p. 97), pois, por mais que o eu enfermeiro tenda para esse outro, por mais que viva para o outro, que lhe ofereça os seus conhecimentos científicos, o outro permanece resistente às representações, permanece rosto. Rosto que ao exprimir-se traz o vestígio do infinito, o qual desperta o desejo no eu, um desejo sem fim por ser despertado pelo próprio desejado, a alteridade absoluta.

Tanto a necessidade, como o desejo, não são liberdades, o eu não os escolhe. A necessidade é uma dependência real, enquanto o desejo é uma dependência metafísica que surge num eu concreto, uma dependência que significa a vocação do eu. Na necessidade, a satisfação é real, comer o pão, por exemplo, enquanto no desejo não há saciedade, assim como não há falta no desejante. A necessidade é atividade, o eu necessita agir para possuir aquilo que lhe falta, como quando o eu enfermeiro vai em busca de sinais e sintomas no outro. O desejo, por sua vez, é passividade, desejo sem satisfação, desinteresse, é ser para o outro sem intenção de compreendê-lo.

Ao ser despertado pelo desejo, o eu enfermeiro acorda do seu sono na solidão do ser, daquele sono em que não existem pessoas absolutamente únicas, a não ser singularidades que expressem características universalizáveis. Ao ser despertado de seu sono ilusório em que as diferenças entre as pessoas estariam no que expressariam de universal, o eu enfermeiro se vê eleito por outrem, por um outro que ele desconhecia e que permanecerá desconhecido, mas não deixará de ser outrem. Este desejo que vem do outro exige uma resposta do eu. O eu enfermeiro oferece todos os seus conhecimentos científicos e técnicos para responder ao apelo do outro, mas por mais que aja, percebe que ainda não fez o suficiente, por isso é dito que o desejado aumenta o desejo, é um desejo infinito.

É nesta infelicidade de um eu satisfeito que surge a sua subjetividade, a humanidade num eu: ser para o outro. Mas e quando diante do eu enfermeiro existem vários outros? Como responder a todos eles de maneira justa? Para responder a esta questão, Lévinas discorre sobre a justiça.

4.6. Justiça e Assimetria

A caridade é impossível sem a justiça e a justiça se deforma sem a caridade.
Lévinas (2007, p. 131)¹³⁵

Na relação entre o eu enfermeiro e o outro, este eu é infinitamente responsável pelo outro. Mas, geralmente, o eu enfermeiro depara-se com vários outros. Estes outros outros é o que Lévinas identifica com o termo “terceiro”, o outro do outro. Diante deste terceiro, surgem questões importantes que devem ser tratadas: por quem o eu enfermeiro deve ser responsável? A quem ele deve responder primeiro? Com a entrada do terceiro, o eu enfermeiro tem que se questionar sobre questões de prioridade, tem que comparar e julgar (Chalier, 1996), dado que o outro e o terceiro aparecem em plano de igualdade (Rico, 1991). Com o objetivo de fazer justiça comparando o outro com o terceiro, estaríamos eliminando as suas alteridades, uma vez que a comparação implica objetivação. Dessa forma, não estaríamos sendo injustos com estas alteridades?

Se não houvesse o terceiro, a responsabilidade do eu enfermeiro para com outrem não teria limite, o limite à responsabilidade é posto pelo terceiro que aparece e ordena justiça ao aparecer também como um vestígio do infinito, assim como o outro. Mas com a justiça exigida pelo terceiro, vem certa medida de violência.

¹³⁵ “La charité est impossible sans la justice, et que la justice se déforme sans la charité”. Na tradução brasileira: p. 164.

O terceiro que surge na relação eu-outro é também um outro. Este outro que é terceiro não é apenas semelhante ao outro da relação eu-outro por estar também hospitalizado e no leito ao lado do outro, é um outro diferente do próximo. Tem a sua singularidade, mas também é outro próximo: “o terceiro colhe a dupla dimensão que se apresenta no rosto, enquanto próximo e longínquo; enquanto outro e enquanto outro em relação com outros” (Nunes, 1993, p. 205).

A entrada do terceiro na relação do eu enfermeiro com o outro não retira o outro da relação com o eu. Este outro mantém-se na relação com o terceiro, mas o eu enfermeiro já não pode responder inteiramente a ele: “o outro e o terceiro, meus próximos, contemporâneos um do outro, distanciam-me do outro e do terceiro” (Lévinas, 2006, p. 245)¹³⁶. Este distanciamento acontece porque o eu não fica indiferente à entrada do terceiro, nem se exime de seu amor pelo outro. A entrada do terceiro exige a tematização:

atrás das singularidades únicas, é preciso entrever indivíduos do *gênero*, é preciso compará-los, julgá-los e condená-los. Sutil ambigüidade de individual e de único, de pessoal e de absoluto, da máscara e do rosto. Eis a hora da justiça inevitável que a própria caridade todavia exige (Lévinas, 2007, p. 241)¹³⁷.

É a própria responsabilidade pelo outro e pelo outros que exige o movimento do eu enfermeiro do dizer para o dito, da transcendência da sensibilidade (própria da relação eu-outro) para a objetividade e universalidade. Dito de outro modo, devido ao apelo do rosto do outro e ao terceiro que entra nesta relação de um eu enfermeiro com um outro exigindo justiça, este eu é obrigado a afastar-se da relação com o outro e dirigir-se ao plano do dito, da tematização, dos conceitos e conhecimentos. Neste plano o eu enfermeiro apela à comparação, ao saber, às leis. É esse afastamento do dizer, afastamento da sensibilidade da proximidade, que torna possível a

¹³⁶ “L'autre et le tiers, mes prochains, contemporains l'un de l'autre m'éloignent de l'autre et du tiers”. Na tradução espanhola: p. 237.

¹³⁷ “Derrière les singularités uniques, il faut entrevoir des individus du *genre*, il faut les comparer, juger et condamner. Subtile ambiguïté d'individuel et d'unique, de personnel et d'absolu, du masque et du visage. Voici l'heure de la justice inévitable qu'exige pourtant la charité elle-même”. Na tradução brasileira: p. 293.

comparação dos incomparáveis. Só neste distanciamento da proximidade do face a face, o eu enfermeiro consegue analisar quem é o mais próximo dos próximos:

o terceiro introduz uma contradição no Dizer em que a significação frente ao outro era, até agora, num sentido único. É por si mesmo limite da responsabilidade, nascimento da questão: Que deverei eu fazer com justiça? Questão da consciência. Fez-se a justiça, ou seja, a comparação, a coexistência, a contemporaneidade, a reunião, a ordem, a tematização, a *visibilidade* dos rostos e, por tanto, a intencionalidade e o intelecto e, na intencionalidade e no intelecto, a inteligibilidade do sistema (...). A entrada do terceiro é o fato mesmo da consciência, da unificação em *ser* e, por sua vez, no ser, a hora da suspensão do ser em possibilidade, a finitude da essência acessível à abstração do conceito, à memória que reúne a ausência na presença, a redução do ser ao possível e o cálculo dos possíveis; a comparação dos incomparáveis, tematização do Mesmo a partir da relação com o Outro, a partir da proximidade e do imediato do Dizer anterior aos problemas, enquanto que a identificação do conhecer, enquanto tal, absorve todo *outro* (Lévinas, 2006, p. 245-6)¹³⁸.

Será que o distanciamento da proximidade por parte do eu enfermeiro é suficiente para que saiba a quem deverá responder primeiro justamente? Esse deslocamento do eu rumo ao plano dos universais produz-se para tentar responder à pergunta: “qual dos meus próximos é o mais próximo dos próximos?” Esta pergunta, por ser uma pergunta da consciência, já está no plano dos conceitos, do universal. Isso significa que, no momento em que o eu enfermeiro “se conscientiza” que precisa “descobrir” quem é o mais próximo dos próximos, ele já se distanciou da relação face a face.

¹³⁸ “Le tiers introduit une contradiction dans le Dire dont la signification devant l’autre allait, jusqu’alors, dans un sens unique. C’est, de soi, limite de la responsabilité naissance de la question: Qu’ai-je à faire avec justice? Question de conscience. Il faut la justice c’est-à-dire la comparasion, la coexistence, la contemporanéité, le ressemblment, l’ordre, la thématisation, la *visibilité* des visages et, par là, l’intentionnalité et l’intellect et en l’intentionnalité et l’intellect, l’intenlligibilité du systeme (...). L’entrée du tiers, c’est le fait même de la conscience, du rassemblement en *être* et, à la fois, dans l’être, l’heure de la suspension de l’être en possibilite, la finitude de l’essence accessible à l’abstraction du concept, à la mémoire rassemblant l’absence dans la présence, la réduction de l’être au possible et la supputation des possibles; la comparaison des incomparables, thématisation du Même à partir de la relation avec l’Autre, à partir de la proximité et l’immédiateté du Dire antérieur aux problèmes, alors que l’identification du connaître, par elle-même, absorbe tout *autre*”. Na tradução espanhola: p. 237.

Dito de outro modo, a responsabilidade do eu enfermeiro pelo outro, com o aparecimento do terceiro, exige a justiça, exige que ele compare o que não se compara: alteridades. A justiça exige a reciprocidade, a simetria, exige que o enfermeiro tenha que comparar uma parada cardiorrespiratória com uma ferida, por exemplo. Omitidos propositadamente o fato da parada cardiorrespiratória e da ferida estarem presentes em uma pessoa. Pois, como vimos, a justiça exige que comparemos o que não se compara e, a única maneira de comparar o que é incomparável é distanciar-se dos singulares e dirigir-se ao plano dos universais, plano que, por não apresentar rostos, permite a comparação das categorias “parada cardiorrespiratória” e “ferida”. Ao fazermos tal comparação, utilizamos os conhecimentos adquiridos durante a nossa formação técnica e científica, os quais nos mostram que a parada cardiorrespiratória implica em risco iminente de morte e, portanto, deve ter prioridade em relação à ferida. Após esta decisão baseada nos universais, o eu enfermeiro volta-se para aquela pessoa que apresenta a parada cardiorrespiratória e realiza os procedimentos necessários. Vale a pena enfatizar que, após o enfermeiro ter estabelecido, no plano dos universais, qual patologia tem prioridade, quando ele responde, responde sempre a uma pessoa específica, a uma alteridade.

Esse distanciamento da sensibilidade do face a face é exigido pelo próprio rosto, é a expressão fundamental da subjetividade do eu: ser para o outro. O critério do eu enfermeiro para eleger o mais próximo dos próximos tem sido a urgência, a gravidade e a instabilidade clínica. Porém, sob a perspectiva da humanização, é preciso que este critério esteja constantemente em júdice.

A saída da proximidade e o retorno a ela deve-se à característica fundamental do eu (a responsabilidade pelo outro) e à aparição do terceiro que clama por justiça. Assim, o plano da consciência existe em função da responsabilidade do eu enfermeiro pelo outro que sempre aparece com outros outros e, aos quais, ele precisa responder. Logo, se ser enfermeiro é ser para o outro e ele nunca está diante de apenas um outro e não consegue

responder a todos ao mesmo tempo, como poderá o eu enfermeiro viver a sua vocação se não for através da justiça?

O eu enfermeiro se esforça para ser justo, mas o único caminho que até o momento encontrou para fazer justiça foi o distanciar-se do dizer para o plano da consciência e dela regressar. Entretanto, o universal não consegue dar conta do singular, que é sempre transcendente e infinito. Por mais que tente, que se esforce, o eu sofre, pois, quando retorna do universal para a proximidade, nunca tem a certeza, nunca se sente justo com as suas respostas, pois, de acordo com Lévinas (1991), a justiça sabe que não é tão justa quanto a bondade da relação eu-outro que a origina. Por outro lado, sem a justiça que reconhece a alteridade do outro como alteridade absoluta, não há como inventar novas maneiras de humana convivência, maneiras que tentem, incessantemente, serem mais justas, mesmo sabendo que é uma atividade utópica, uma vez que o universal não consegue dar conta da proximidade do face a face:

má consciência da Justiça! Ela sabe que não é tão justa quanto é a bondade que a suscita. Contudo, quando ela a esquece, corre o risco de soçobrar num regime totalitário e stalinista, e de perder, nas deduções ideológicas, o dom da invenção de formas novas de humana coexistência (Lévinas, 2007, 242)¹³⁹.

Para que a justiça permaneça autêntica é necessário que se situe na responsabilidade, que os deveres do eu enfermeiro predominem em relação aos seus direitos. Caso as instituições de saúde, a estrutura do Estado e a política ajam por conta própria, a partir de suas próprias leis, cairão na injustiça, pois perderão a ótica da responsabilidade:

a justiça, a sociedade, o Estado e suas instituições (...) isto significa que nada escapa do controle da responsabilidade do um para o outro. É importante encontrar todas estas formas a partir da proximidade, na qual o ser, a totalidade, o Estado, a política, as técnicas, o trabalho, estão em todo momento a

¹³⁹ “Mauvaise conscience de la Justice! Elle sait qu’elle n’est pas juste autant que la bonté qui la suscite est bonne. Pourtant quand elle l’oublie, elle risque de sombrer dans un regime totalitaire et stalinien et de perdre, dans les deductions idéologiques, le don de l’invention des formes neuves d’humaine coexistence”. Na tradução brasileira: p. 294.

ponto de encontrar seu centro de gravitação neles mesmos, de julgar por sua própria conta (Lévinas, 2006, p. 248)¹⁴⁰.

Apesar da entrada do terceiro exigir a representação, o outro e os outros continuam sendo infinitamente transcendentais ao eu e não tematizáveis, pois a justiça apresenta as obrigações do eu diante de entes que recusam a dar-se. A justiça tem sempre, como ponto de partida e de chegada, o ser para o outro, ser infinitamente responsável pelo outro: “esta justiça significada pela significação, pelo ‘um-para-o-outro’ quem exige a fenomenalidade, ou seja, a equivalência ou a simultaneidade entre a consciência que acede ao ser aberto à consciência” (Lévinas, 2006, p. 253)¹⁴¹.

É importante esclarecer que a entrada do terceiro nem sempre é um fato empírico, ele entra juntamente com o outro. Na relação face a face, o terceiro aparece na face do outro:

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. O rosto na sua nudez de rosto apresenta-me a penúria do pobre e do estrangeiro; mas essa pobreza e esse exílio que apelam para os meus poderes visam-me, não se entregam a tais poderes como dados, permanecem expressão de rosto. O pobre, o estrangeiro, apresenta-se como igual. A sua igualdade na nesta pobreza essencial, consiste em referir-se ao *terceiro*, assim presente no encontro e que, dentro da sua miséria, Outrem já serve (Lévinas, 1980, p. 188)¹⁴².

¹⁴⁰ “La justice, la société, l’Etat et ses institutions (...) cela signifie que rien ne se soustrait au contrôle de la responsabilité de l’un pour l’autre. Il est important de retrouver toutes ces formes à partir de la proximité où l’être, la totalité, l’Etat, la politique, les techniques, le travail, sont à tout moment sur le point d’avoir leur centre de gravitation en eux-mêmes, de peser pour leur compte”. Na tradução espanhola: p. 239.

¹⁴¹ “C’est la justice signifiée par la signification, par «l’un-pour-l’autre» qui exige la phénoménalité, c’est-à-dire l’équivalence ou la simultanéité entre la conscience accédant à l’être ouvert à la conscience”. Na tradução espanhola: p. 243-4.

¹⁴² “Le tiers me regarde dans les yeux d’autrui – le langage est justice. Non pas qu’il y ait visage d’abord et qu’ensuite l’être qu’il manifeste ou exprime, se soucie de justice. L’épiphanie du visage comme visage, ouvre l’humanité. Le visage dans sa nudité de visage me présente le dénuement du pauvre et de l’étranger; mais cette pauvreté et cet exil qui en appellent à mes pouvoirs, me visent, ne se livrent pas à ces pouvoirs comme des donnés, restent expression de visage. Le pauvre, l’étranger, se présente comme égal. Son égalité dans cette pauvreté essentielle, consiste à se référer au *tiers*, ainsi présent à la rencontre et que, au sein de sa misère, Autrui sert déjà”. Na tradução portuguesa: 208.

Se o terceiro aparece no rosto gritando justiça e a justiça, por sua vez, é sempre injusta por não dar conta da relação que se estabelece na proximidade, surge o seguinte questionamento: é possível afirmar que o eu enfermeiro é sempre injusto para com todos os outros que cuida? Mesmo que o eu se distancie do face a face, o rosto de outrem não se incorpora na representação que o eu enfermeiro faz dele, outrem é sempre altura, transcendência, na qual “pode apresentar-se como estrangeiro, sem opor-se a mim, como obstáculo ou inimigo” (Lévinas, 1980, p. 190)¹⁴³. Por mais que o eu enfermeiro se esforce para ser justo utilizando como critério os seus conhecimentos, acaba sempre sendo injusto, nunca respondendo à altura dos outros.

Ter consciência de tal injustiça é ter consciência da sua responsabilidade por outrem, é ter consciência da sua culpa perante outrem. Para ilustrar esta culpa, Lévinas cita um dos personagens de Dostoievski que diz: “somos todos culpados de tudo e de todos, e eu mais que todos os outros” (Lévinas, 2007, p. 115)¹⁴⁴. O eu enfermeiro é mais culpado que todos os outros por ser ele o eleito, ou seja, o insubstituível em sua responsabilidade pelo outro. Porém, tal eleição não é um privilégio deste eu, como enfatiza Lévinas (1991), mas é a característica fundamental da pessoa humana como moralmente responsável, o que o autor considera como Messias, como se a subjetividade tivesse uma estrutura messiânica: “todos as pessoas são Messias” (Lévinas, 1963 e 1976, p. 120)¹⁴⁵. Esse fato desperta “o eu para o seu destino humano, para além do interesse em ser” (Chalier, 1996, p. 180), para o humano do homem, que é ser afetado ou perturbado de tal maneira pela alteridade que não consegue se esquivar diante dos sofrimentos de outrem: “o fato de não se escapar à carga que impõe o sofrimento dos outros define a própria ipseidade” (Lévinas, 1963 e

¹⁴³ “Il peut se présenter comme étranger, sans s’opposer à moi, comme obstacle ou ennemi”. Na tradução portuguesa: p. 211.

¹⁴⁴ “Nous sommes tous coupables de tout et de tous, et moi plus que tous les autres”. Na tradução brasileira: p. 145.

¹⁴⁵ “Toutes les personnes sont Messie”.

1976, p. 120)¹⁴⁶. Na filosofia de Lévinas, o messianismo é experimentado em primeira pessoa, “uma singularidade concreta, insubstituível, indivisa e incondivisa, que abre e realiza a universalidade como **eu**” (Susin, 1984, p. 466).

Como a resposta do eu enfermeiro é sempre injusta, poderíamos afirmar que não valeria a pena ele esforçar-se para ser justo, pois sempre acabaria por ser injusto, seria um esforço em vão, mais valeria tratar a pessoa concreta como um ser permanentemente universalizável. Esta observação só faria sentido se a justiça não fosse significada pela própria relação face a face, se não fosse tal relação que exigisse, que originasse, que ordenasse a própria justiça e, também, se a característica fundamental da pessoa humana não fosse a responsabilidade infinita pelo outro que se produz com a aparição do rosto ao eu enfermeiro.

Na aparição do rosto produz-se a responsabilidade do eu enfermeiro pelo outro e, no rosto deste outro, vem expresso o mandamento “Tu não matarás”. Não é por acaso que este mandamento aparece no rosto, pois, no rosto já aparece o terceiro, o qual grita justiça, exigindo, assim, que o eu enfermeiro se distancie da proximidade para responder àqueles outros. E, com esta saída do dizer direcionando-se para o dito, a sua resposta (a qual se dá no retorno do dito ao dizer), se for baseada apenas na ontologia, pode matar aquele rosto, especialmente se o eu enfermeiro, ao dirigir-se ao dito, “esquecer-se” que a origem da justiça está na sua responsabilidade perante outrem, “esquecer-se” que “a justiça nasce da relação eu-Outro e cada um, na 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” (Brito, 1999, p. 31). 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 um enfermeiro é responsável por um outro:

¹⁴⁶ “Le fait de ne pas se dérober à la charge qu’impose la souffrance des autres définit l’ipséité même”.

a justiça é impossível sem que aquele que a dispensa encontre-se dentro 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 (Lévinas, 2006, p. 248)¹⁴⁷.

Por conta da responsabilidade do eu enfermeiro e do mandamento do rosto, o eu esforça-se constantemente para responder a ele, apesar de nunca estar à altura do outro. Esta é a vida do eu enfermeiro enquanto sujeito moral, enquanto subjectividade: na sua insubstituível posição de responsável, responder pelo outro esforçando-se para não tratá-lo como objeto (não matá-lo) nas idas e vindas que realiza entre o singular e o universal. Um eu enfermeiro que se afeta pelo rosto do outro é aquele que recorre aos seus conhecimentos científicos e técnicos para responder a ele, sabendo que correrá o risco de se fixar no universal, esquecendo que este distanciamento foi exigido por uma alteridade. Apesar disso, o eu se distancia da proximidade do face a face, por ser esta a única maneira que encontrou para responder àquele outro de maneira justa. Maneira esta que, por mais injusta que possa se tornar, parte da responsabilidade do eu, responsabilidade de um eu enfermeiro que pode fazer valer a definição do enfermeiro como profissional que cuida da saúde da pessoa.

A justiça, apesar da certa violência que implica (comparar os incomparáveis), surge para defender o outro do mal que o eu é capaz de cometer, como afirma Lévinas (1991), defender o outro da insensibilidade do universal, do “assassinato” que o eu enfermeiro pode cometer contra ele. Mas, como sabemos, o caminho para a justiça é passar pelo plano do dito, da reciprocidade, por isso são os justos os responsáveis pelo mal: “os justos antes de todos os outros são responsáveis pelo mal. São por não terem sido

¹⁴⁷ “La justice est impossible sans que celui qui la rend se trouve lui-même dans la proximité. Sa fonction ne se limite pas (...) à la subsumption de cas particuliers sous la règle générale. Le juge n’est pas extérieur au conflit, mais la loi est au sein de la proximité”. Na tradução espanhola: p. 239.

suficientemente justos para fazer irradiar a justiça e suprimir a injustiça” (Lévinas, 1977, p. 162)¹⁴⁸.

Apesar de afirmar que os justos são responsáveis pelo mal, Lévinas, neste mesmo livro, diferencia os justos dos maus. Transpondo esta diferença apontada por Lévinas para uma situação concreta de cuidado, podemos supor que o enfermeiro justo, por mais injusto que possa ser em sua resposta ao mandamento do outro, por tratar questões singulares com um teor ontológico, tem, na origem dessa ontologia, a relação entre ele e um outro específico. Já o enfermeiro mau, está tão distraído que não vê o rosto do outro, não responde ao chamamento, ou melhor, nem sequer o ouve, é surdo e cego a outrem, vê diante de si apenas uma massa biológica que necessita de algumas intervenções:

são os justos que pagam pela maldade do mal. Eis ainda uma violência que não é caótica: os justos são ainda diferentes dos maldosos (...). A prioridade do justo seria mantida: a prioridade do justo tenderia à sua expiação ao sacrifício. O Bem é a não-resistência ao Mal e o dom da expiação (Lévinas, 1977, p. 163)¹⁴⁹.

Isto significa que a relação do eu com o outro antecede à relação do eu consigo mesmo (Lévinas, 2006). Enquanto o enfermeiro justo se esforça para ser justo em sua resposta, mesmo “sabendo” que não o será (esta é a culpa do eu enfermeiro pelo sacrifício que faz para responder a outrem), o mau não responde, age diante do absolutamente outro com a espontaneidade do eu que está diante do outro elemental, age com liberdade infinita, aquela de que o eu frui das coisas da natureza.

É importante esclarecer que o terceiro da eleidade que comentamos quando abordamos o rosto é diferente do terceiro que entra na relação do eu enfermeiro com o outro exigindo justiça. A relação com este terceiro acaba

¹⁴⁸ “Les justes avant tous les autres sont responsables du mal. Ils le sont de ne pas avoir été assez justes pour faire rayonner leur justice et supprimer l’injustice”. Na tradução brasileira: p. 176.

¹⁴⁹ “Ce sont les justes qui paient pour la méchanceté du Mal. Voilà encore une violence qui n’est pas chaotique: les justes sont encore distincts des méchants. (...). La priorité du juste serait maintenue: la priorité du juste tiendrait à son exposition au sacrifice. Le Bien, c’est la non-résistance au Mal et le don de l’expiation”. Na tradução brasileira: p. 177.

por deixar simétrica a relação que é, originalmente, assimétrica, uma vez que exige a comparação dos incomparáveis: “a relação com o terceiro é uma incessante correção da assimetria da proximidade” (Lévinas, 2006, p. 246)¹⁵⁰. Já o terceiro da eleidade, refere-se ao que está para além do ser e que se manifesta no rosto do outro como rastro, entidade que elege o eu enfermeiro como responsável por todos os outros.

A assimetria é uma característica fundamental, constitutiva da relação entre o eu enfermeiro e o outro:

o eu perceptivo ao apelo, inerente ao frente a frente, sabe imediatamente que deve responder, porque ele é responsável por esta vida singular que o observa. Ele não tem tempo para se questionar se esse próximo, ou outro, saberá, em tal circunstância, pagar-lhe da mesma moeda (Chalier, 1996, p. 120).

Com a assimetria do face a face é possível falar em uma alteridade absoluta, aquela em que o eu enfermeiro e o outro se encontram, este eu responde ao pedido do outro justamente e a alteridade permanece intocada.

“A relação eu-Outro é uma relação assimétrica, em que o eu é insubstituível, em que o eu é insubstituível na sua responsabilidade” (Brito, 2002, p.138). Poderíamos perguntar como é que esta assimetria ocorre? De acordo com Brito (2002), evidencia-se pelo modo como o outro me olha. As diferenças entre o eu enfermeiro e o outro devem-se à relação entre eu e outrem, em que o eu está, inevitavelmente, orientado, a partir de si, para outrem (Lévinas, 1980). Quando o eu enfermeiro olha para outrem pode ter a intenção de representá-lo, mas devido ao seu olhar, percebe que dele nada pode dizer, a única opção que tem é tentar entender a sua miséria que grita por justiça.

É importante enfatizar que esta responsabilidade exposta por Lévinas não se assemelha e nem depende da responsabilidade prevista pelo Código de Ética Profissional (COFEN 311/2007), uma vez que este é externo ao sujeito, impessoal, normativo e ontológico. Na perspectiva da

¹⁵⁰ “La relation avec tiers est une incessante correction de l’asymétrie de la proximité”. Na tradução espanhola: p. 238.

responsabilidade levinasiana, ao se dar conta das suas obrigações, o outro aparece ao eu enfermeiro numa dimensão de altura, de transcendência, numa dimensão que não permite que seja tematizado, representado. Logo, como a obrigação do eu enfermeiro é responder ao mandamento do outro que é transcendente, a sua posição é de poder responder a essa miséria essencial de outrem.

A miséria essencial de outrem produz-se no desnivelamento entre o olhar do eu enfermeiro que olha o outro e do olhar do outro para este eu. Por isso, não é possível que o eu enfermeiro tenha uma imagem do outro. Para ter uma imagem deste teria que estar ao mesmo nível que ele, numa relação simétrica. A assimetria da relação eu-outro, como afirma Brito (2002), é inultrapassável, inclusive para um terceiro que observa esta relação.

Essa assimetria inultrapassável é metafísica, é presentificada pelo eu enfermeiro e pelo outro que participam da relação, pois o que este eu permite exigir de si não é comparável ao que tem o direito de exigir de outrem. Em *Éthique et infini*, Lévinas, ao ser questionado se o outro não era também responsável pelo eu, responde: “isso é assunto *dele* (...) a recíproca é assunto *dele*” (1982a, p. 105)¹⁵¹. E numa entrevista à Poirié responde: “eu sou para o outro. O que o outro tem como deveres em relação a mim, é problema dele, não meu!” (Poirié, 2007, p. 92). Caso o eu enfermeiro esperasse a recíproca, a relação deixaria de ser assimétrica, ocasionando muitas disputas, pois, ao invés de ser para o outro, ser infinitamente responsável por ele e responder ao seu mandamento, o eu enfermeiro exigiria que o outro fizesse algo por ele. Se fosse uma relação simétrica, o fato de o eu enfermeiro dedicar-se ao outro ao cuidar dele legitimaria o seu direito de reciprocidade, além de torná-lo capaz de conhecer o outro totalmente e, desta forma, objetivá-lo. Neste mundo, provavelmente, seria difícil, senão impossível, encontrar o absolutamente outro, porque o outro teria sempre uma finalidade para o eu enfermeiro (conhecer e construir sua

¹⁵¹ “Ceci est *son* affaire. (...). La réciproque, c’est *son* affaire”. Na tradução portuguesa: p. 90.

auto-referência, por exemplo) e, como a finalidade está no plano da consciência, este outro já estaria objetivado.

Na assimetria do face a face, o eu enfermeiro está sujeito ao outro. Por isso, a justiça está numa sociedade em que “permanece também a impossibilidade de passar ao lado do mais próximo; em que a igualdade de todos é suportada pela minha desigualdade, pelo excesso dos meus deveres sobre direitos. O esquecer de si move a justiça” (Lévinas, 2006, p. 248)¹⁵².

O esquecer-se de si, deixar de ser prioridade, é o ser para o outro, é a responsabilidade infinita do eu para com outrem. O outro apresenta-se ao eu enfermeiro ordenando. A resposta do eu a este mandamento chega atrasada, pois, de acordo com Lévinas (1979), o eu está sempre atrasado na sua responsabilidade: “ao aproximar-me do Outro, sempre estou atrasado em relação à hora do ‘encontro’” (Lévinas, 2006, p. 235)¹⁵³. O eu enfermeiro não “percebe” o início deste mandamento, é um mandamento an-árquico do qual ele não pode escapar.

Dizemos que o mandamento é an-árquico porque, como a ordem que ordena o eu ao outro se mostra no vestígio do seu rosto e o eu chega sempre atrasado, esse mandamento não tem um início, o tempo do eu e o tempo do outro não coincidem, são diacrônicos (tema abordado na categoria tempo). É esta ausência de começo que impossibilita a tematização e faz com que a essência da relação eu-outro se perca no próprio dizer, no mais além do ser e do tempo, na transcendência que não se converte em imanência, mas é a passividade do eu em face de um outro (Lévinas, 2006).

O eu enfermeiro não tem o direito de exigir nada do outro, pois é a alteridade por excelência, a transcendência que não se converte em imanência, aquele que o eu enfermeiro não consegue, por mais que tente, objetivar. O outro escapa à apreensão do deste eu, esta é a resistência ética

¹⁵² “Demeure aussi l’impossibilité de passer à côté du plus proche; où l’égalité de tous est portée par mon inégalité, par le surplus de mes devoirs sur mes droits. L’oubli de soi meut la justice”. Na tradução espanhola: p. 239-240.

¹⁵³ “En m’approchant d’Autrui, je suis toujours en retard sur l’heure du «rendez-vous»”. Na tradução espanhola: p. 229.

que produz-se no rosto do outro. Resistência que produz a assimetria da relação eu-outro, sem a qual não haveria a legítima relação.

Entretanto, a entrada do terceiro, já na face de outrem, desperta na consciência do mesmo uma obsessão pela justiça, de modo que o rosto de outrem que chama o eu enfermeiro à sua responsabilidade, passa a ser o rosto de todos os outros:

dentro da proximidade do outro, todos os outros do outro obcecaram-me e a obsessão já grita justiça, reclama medida e saber, é consciência. O rosto obceca e se mostra: entre a transcendência e a visibilidade/invisibilidade. A significação significa na justiça, mas também, mais antiga que ela mesma e que a igualdade por ela implicada, a justiça passa a justiça na minha responsabilidade para o outro, na minha desigualdade em relação àquele de quem sou refém. Outrem é de imediato o irmão de todos os outros homens. O próximo que obceca-me é já rosto, ao mesmo tempo comparável e incomparável. Rosto único e em relação com outros rostos, precisamente visível na preocupação pela justiça (Lévinas, 2006, p. 246)¹⁵⁴.

Dito de outro modo

O tema da justiça é muito abordado pela bioética e, geralmente, os autores abordam o princípio da justiça com as exigências da justiça distributiva, como comentam Cabral (1996) e Gracia (2008). A justiça distributiva não se preocupa com a pessoa com a qual nos deparamos no momento do cuidado, preocupa-se com a coletividade, com a distribuição dos recursos para que a maioria da população seja beneficiada. Gracia (2008) cita um exemplo que facilita a compreensão de que só o Estado pode exercer a justiça distributiva: um Estado justo seria aquele que gastasse o pouco dinheiro que tem disponível para a política sanitária numa campanha

¹⁵⁴ “Dans la proximité de l’autre, tous les autres que l’autre, m’obsèdent et déjà l’obsession crie justice, reclame mesure et savoir, est conscience. Le visage obsède et se montre: entre la transcendance et la visibilité/invisibilité. La signification signifie dans la justice, mais aussi, plus ancienne qu’elle-même et que l’égalité par elle impliquée, la justice passe la justice dans ma responsabilité pour l’autre, dans mon inégalité par rapport à celui dont je suis l’otage. Autrui est d’emblée le frère de tous les autres hommes. Le prochain qui m’obsède est déjà visage, à la fois, comparable et incomparable. Visage unique et en rapport avec des visages, précisément visible dans le souci de justice”. Na tradução espanhola: p. 238.

de vacinação anti-poliomielite, ao invés de comprar equipamentos para diálise renal. O que não tem sentido é pensar nesse critério na relação entre um profissional da saúde e uma determinada pessoa com insuficiência renal que necessite de diálise. Essa justiça não é negada e nem criticada por Lévinas, mas ela surge como uma demanda imposta pela relação face a face. O autor fala de uma justiça anterior a da coletividade e que possibilita esta justiça. Fala da justiça que se apresenta na face do outro ao trazer em si o terceiro que grita por justiça. Conseqüentemente, complexifica a posição do eu na medida em que é obrigado a responder a todos os outros.

“A justiça (...), bem ordenada, começa por outrem” (Lévinas, 1980, p. 44)¹⁵⁵. A justiça nasce do amor, da caridade, da bondade da relação eu-outro quando aparece o terceiro porque o eu enfermeiro não pode mais responder apenas ao outro que está em sua frente, tem que responder também aos outros que estão no leito ao lado e no quarto da frente, pois é responsável por todos eles. Este outro que é terceiro, assim como todos os outros do outro, não é apenas um fato empírico, aparece já na face do outro gritando por justiça. Para tentar ser justo em sua resposta, o eu enfermeiro tem que comparar os incomparáveis, o que acontece quando ele se distancia da proximidade do face a face atingindo o mundo do gênero humano, dos conhecimentos, dos conceitos, das leis, um mundo de cidadãos, aquele em que todos são iguais, o império da reciprocidade.

Apesar do plano universal (dito) possibilitar a comparação dos entes singulares, não dá conta da proximidade do face a face, por isso dizemos que a justiça implica certa violência. Mesmo assim, o eu enfermeiro, afetado pelo rosto que é alteridade, continua esforçando-se para ser justo, o que possibilita a invenção de novas maneiras de convivência. Ao passo que os não justos se “esquecem” da origem da ontologia (responsabilidade do eu para com outrem) e do quão assassina é a ontologia quando se pensa e se age acreditando que o universal dá conta do singular. “Esquecem-se” que a origem de tudo, como comenta Brito (1995), é a assimetria do face a face, é

¹⁵⁵ “La justice (...), bien ordonné, commence par autrui”. Na tradução portuguesa: p. 61.

“sempre a relação an-árquica eu-Outro que está no princípio e no fim e que é o parâmetro a que se subordina toda a relação, mesmo a relação da justiça” (Brito, 1999, p. 33). É o singular que é primeiro e não o universal. Portanto, um enfermeiro justo seria aquele capaz de se deparar com o rosto, distanciar-se dele e a ele retornar para responder com suas competências e habilidades. Esta seria uma maneira do enfermeiro ser justo para com todos os outros, “a responsabilidade infinita ou o amor por outrem deve escutar o apelo à sabedoria e à medida sob pena de se tornar injusta” (Chalier, 1996, p. 134).

A relação eu-outro é sempre desnivelada, um desnível insuperável, pois o eu e o outro são transcendentais, mas não no mesmo sentido (Almeida, 2006). Ao surgir como rosto, o outro já se apresenta com um desnivelamento metafísico, impedindo que o eu enfermeiro entenda a sua miséria. Apesar de não poder entendê-la, este eu se vê por ela responsável. Neste momento sente-se o escolhido para responder a este outro e a todos os outros justamente.

Independente da categoria que abordamos, estamos sempre nos referindo à relação entre um eu enfermeiro e um outro, relação em que os essentes se relacionam sem que tenham sua subjetividade dissolvida num universal. Falamos de elementos como rosto, infinito, desejo e assimetria que são essenciais para que o outro se imponha como alteridade, mas como efetivamente é possível um encontro em que o eu enfermeiro e o outro se relacionem e permaneçam separados? Lévinas responde esta questão incluindo, como fundamental à relação eu-outro, a linguagem, a qual será tratada a seguir.

4.7. Linguagem

A linguagem tem de excepcional o fato de assistir à sua manifestação. A palavra consiste em explicar-se sobre a palavra. Ela é ensinamento. A aparição é uma forma fixa da qual alguém já se retirou, ao passo que na linguagem se realiza o afluxo ininterrupto de uma presença que rasga o véu inevitável da sua própria aparição, plástica como toda a aparição.

A aparição revela e esconde, a palavra consiste em sobrepujar, numa franqueza total, sempre renovada, a dissimulação inevitável de toda aparição.

Lévinas (1980, p. 71)¹⁵⁶

Como já foi comentado, o rosto introduz no eu enfermeiro a idéia de infinito, direcionando-o para uma realidade completamente distante e diferente da sua, uma realidade transcendente que é evidenciada na resistência ética do rosto, uma resistência pacífica, resistência aos poderes de posse do eu enfermeiro, aos poderes de conhecer e representar o outro que é alteridade. Tal resistência pacífica afeta este eu. Esta afetação é já um diálogo entre o eu e o outro, é linguagem.

A questão da linguagem na filosofia levinasiana é fundamental e, ao mesmo tempo, extremamente complexa. Esta complexidade estrutural chega ao auge em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, como bem expõe Brito (2002). Nesta obra, além de Lévinas (2006) referir-se à relação entre os dois discursos da linguagem, acrescenta duas palavras para diferenciar a linguagem pré-original da linguagem como troca de informações, dizer e dito, respectivamente.

A complexidade que encontramos na linguagem não se deve apenas ao fato de ela nomear coisas diferentes com palavras diferentes, mas, especialmente, porque Lévinas trata do que não é possível expressar com palavras (relação eu-outro na sua singularidade), utilizando-as, o que ele mesmo chama de problema metodológico: “perguntar-se se o pré-original

¹⁵⁶ “La langage a ceci d'exceptionnel qu'il assiste à sa manifestation. La parole consiste à s'expliquer sur la parole. Elle est enseignement. L'apparition est une forme figgée dont quelqu'un s'est déjà retiré, alors que dans le langage s'accomplit l'afflux ininterrompu d'une présence qui déchire le voile inevitable de sa propre apparition, plastique comme toute apparition. L'apparition révèle et cache, la parole consiste à surmonter, dans une franchise totale, toujours renouvelée, la dissimulation inevitable de toute apparition”. Na tradução portuguesa: p. 88.

do Dizer (...) pode ser conduzido a trair-se ao se mostrar em um tema (...) e se tal traição pode redimir-se” (Lévinas, 2006, p. 19)¹⁵⁷. É também neste problema metodológico que Lévinas consegue justificar o método da sua filosofia, a possibilidade de falar algo que é anterior às palavras: a relação eu-outro.

Geralmente, o termo linguagem refere-se ao comportamento das pessoas: à linguagem verbal e não verbal, por exemplo. Mas não é só a esta linguagem que Lévinas se refere; ele fala também, e especialmente, de uma linguagem anterior a esta, uma linguagem pré-original. O autor afirma que na linguagem em que o eu aborda o outro a partir daquilo que ele faz ou pelas suas características, acaba por surpreendê-lo em sua intimidade, onde ele se expõe, mas não se exprime: “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” (Lévinas, 1980, p. 38)¹⁵⁸, ou seja, seria como abordar uma pessoa através dos sinais e sintomas que ela apresenta, das suas características físicas e comportamentais, o que nada mais é do que a maneira dela se expor ao olhar de um eu enfermeiro.

Ao observar e interpretar os gestos do outro, o eu enfermeiro omite o essencial da linguagem: “a coincidência do revelador e do revelado no rosto” (Lévinas, 1980, p. 38)¹⁵⁹. O fato do rosto ser expressão por excelência, “aquele que se manifesta (...). Desfaz a cada instante a forma que ele oferece” (Lévinas, 1980, p. 37)¹⁶⁰. Por isso, a expressão não coincide com a exposição, enquanto esta seria a tematização do outro, a expressão seria o rosto como o transcendente, aquele que sempre escapa às tentativas de objetivação de um eu. Por mais que o eu enfermeiro tente

¹⁵⁷ “Se demander si le pré-original du Dire (...) peut être amené à se trahir en se montrant dans un thème (...) et si cette trahison peut se réduire”. Na tradução espanhola: p. 50.

¹⁵⁸ “Aborder quelqu’un à partir des œuvres, c’est entrer dans son intériorité, comme par effraction; l’autre est surpris dans son intimité, où il s’expose certes, mais ne s’exprime pas”. Na tradução portuguesa: p. 55.

¹⁵⁹ “La coïncidence du révélateur et du révélé dans le visage”. Na tradução portuguesa: p. 55.

¹⁶⁰ “Celui qui se manifeste (...). Il défait à tout instant la forme qu’il offre”. Na tradução portuguesa: p. 54.

classificar o outro, “sabe” ou “percebe” que ele não se encaixa em nenhuma categoria, que ele sempre escapa por entre os seus dedos. Com isso podemos afirmar que o outro, ao apresentar-se como rosto, rompe com a coerência da linguagem, instaurando uma relação irredutível à relação sujeito-objeto:

a função da linguagem equivaleria a suprimir “o outro” que rompe essa coerência e, por isso mesmo, essencialmente irracional. Curioso resultado: a linguagem consistiria em suprimir o Outro para colocá-lo de acordo com o Mesmo! Ora, na sua função de expressão, a linguagem mantém precisamente o outro a quem se dirige, que interpela ou invoca. Certamente, a linguagem não consiste em invocá-lo como ser representado e pensado (Lévinas, 1980, p. 45)¹⁶¹.

Com a distinção entre o discurso em que o outro se expõe e aquele que ele se expressa, evidenciam-se dois tipos de discursos na linguagem: o ético e o da troca de informações.

O discurso ético é anterior, é o discurso da proximidade do face a face, aquele em que o outro é rosto: “a linguagem original, linguagem sem palavras nem proposições, pura comunicação” (Lévinas, 1967c, p. 228)¹⁶². Neste discurso que é pura expressão, é como se no rosto aparecesse um mandamento (“não matarás”), a primeira palavra do discurso entre o eu e o outro. Nesta linguagem em que o outro aparece numa dimensão de altura em relação ao eu, apresenta-se com a exterioridade própria de um mestre, pois o ensinamento só é ensinamento se vier de fora, “vem do exterior e traz-me mais do que eu contenho” (Lévinas, 1980, p. 22)¹⁶³. Qual o ensinamento que o eu enfermeiro “aprende” com o outro? O primeiro e fundamental ensinamento é sobre os limites dos seus poderes, de que sobre

¹⁶¹ “La fonction du langage reviendrait à supprimer «l'autre» rompant cette cohérence et, par là même, essentiellement irrationnel. Curieux aboutissement: le langage consisterait à supprimer l'Autre, en le mettant d'accord avec le Même! Or, dans sa fonction d'expression, le langage maintient précisément l'autre à qui il s'adresse, qu'il interpelle ou invoque. Certes, le langage ne consiste pas à l'invoquer comme être représenté et pensé”. Na tradução portuguesa: p. 62.

¹⁶² “Le langage originel, langage sans mots ni propositions, pure communication”. Na tradução portuguesa: p. 279.

¹⁶³ “Il vient de l'extérieur et m'apporte plus que je ne contiens”. Na tradução portuguesa: p. 39.

outrem o eu enfermeiro não consegue exercer o seu poder devido à transcendência dele.

Só com este discurso em que se apresentam dois interlocutores é possível o segundo discurso, aquele em que há troca de informações. Brito (2002) afirma que este é o ensino segundo possibilitado pelo ensino primeiro da relação ética.

Como o face a face precede a comunicação entre os interlocutores, Lévinas posiciona a ética como filosofia primeira, ou seja, consegue retirar o essente do ser, retirar o singular do universal, uma vez que não se compreende o outro compreendendo a sua essência (gênero humano), como Lévinas afirma que o faz Heidegger (Lévinas, 1980). O outro é único e anterior à essência, é o acontecimento ético que está na base da generalização:

mesmo se, na circunstância, os indivíduos do gênero conheçam a definição do gênero a que pertencem – se forem racionais –, não é o indivíduo enquanto individuação de um gênero, mas a singularidade única no seu gênero que se aproxima de Outrem. (...) A linguagem do gênero e da espécie, a noção do gênero humano retomar os seus direitos logo após. É na fraternidade – ou na linguagem – que esse gênero se funda (Lévinas, 1967c, 232-3)¹⁶⁴.

Dito de outro modo, Lévinas não nega o gênero humano, mas reforça que um indivíduo não constitui a unidade do gênero humano, pois, caso tivesse algo em comum com o outro, não estaria suficientemente separado dele, não seria alteridade. A linguagem permite com que o eu se relacione com o que lhe é completamente novo: “o absolutamente novo é Outrem” (Lévinas, 1980, p.194)¹⁶⁵.

Nesta relação de proximidade a linguagem é o para além ou o para alguém da intencionalidade, algo do eu enfermeiro para o outro e do outro

¹⁶⁴ “Même si, en l’occurrence, les individus du genre connaissent la définition du genre auquel ils appartiennent – s’ils sont raisonnables – ce n’est pas l’individu en tant qu’individuation d’un genre, mais la singularité unique dans son genre qui s’approche d’Autrui. (...). Le langage du genre et de l’espèce, la notion du genre humain reprendra ses droits après coup. C’est dans la fraternité – ou le langage – que ce genre se fonde”. Na tradução portuguesa: p. 284.

¹⁶⁵ “L’absolument nouveau, c’est Autrui”. Na tradução portuguesa: p. 215.

para este eu que não é tematizado, a própria obsessão de um eu cercado pelos outros: “o sentido é o rosto de outrem e todo o recurso à palavra se coloca já no interior do face a face original da linguagem” (Lévinas, 1980, p. 181)¹⁶⁶.

Ao utilizar o termo intencionalidade, Lévinas refere-se à Husserl, em que a intencionalidade da consciência é o apoderar-se do outro de tal modo que ele perde a sua singularidade. A consciência intencional é a consciência que domina, consciência de um eu enfermeiro que tem poderes, que pensa que nada sabe sobre o outro porque ainda não se dedicou para esta finalidade. A intencionalidade é a atividade que acaba sempre por dissolver a alteridade: “a intencionalidade da consciência permite distinguir o eu das coisas, mas não faz desaparecer o solipsismo, pois o seu elemento, a luz, torna-nos senhores do mundo exterior” (Lévinas, 1979, p. 48)¹⁶⁷.

A comunicação original seria impossível se começasse por um eu livre em que os outros seriam limites à sua liberdade (Lévinas, 2006), pois um eu enfermeiro com liberdade infinita é um eu que se apossa das coisas, que faz do outro um objeto que pode ser apreendido e manipulado. Um eu enfermeiro que é responsabilidade, é para o outro antes de se “dar conta” de que se é para o outro, pois, neste plano da linguagem que é o dizer, a comunicação não é compreendida.

O problema da comunicação está justamente no plano do dito, aquele em que há a coincidência, aquele em que há o saber. E saber é diferente de comunicação. O saber busca semelhanças, 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* –

¹⁶⁶ “Le sens c’est le visage d’autrui et tout recours au mot se place déjà à l’intérieur du face à face originel du langage”. Na tradução portuguesa: p. 202.

¹⁶⁷ “L’intentionnalité de la conscience permet de distinguer le moi des choses, mais ne fait pas disparaître le solipsisme puisque son élément, la lumière, nous rend maître du monde extérieur”. Na tradução portuguesa: p. 173.

num mim arrancado do conceito de eu, que não se mede pelo ser e a morte, ou seja, que escapa da totalidade e da estrutura – no eu reduzido a si na responsabilidade, fora da historicidade fundamental (Lévinas, 2006, p. 259)¹⁶⁸.

Logo, a proximidade não é um modo de conhecimento, mas a não indiferença frente ao outro que não se reduz, jamais, a um conceito. Essa é, talvez, a maior implicação da linguagem como proximidade, a impossibilidade do eu enfermeiro compreender o outro:

o sujeito resiste a esta ontologização desde quando é pensado como Dizer. Detrás de todo enunciado do ser como ser, o Dizer desborda o ser mesmo que tematiza para enunciá-lo a Outrem; este ser que na palavra – primeira ou última – compreende-se, mas o último Dizer vai *mais além* do ser tematizado ou totalizado (Lévinas, 2006, p. 35)¹⁶⁹.

É no encontro de um eu enfermeiro com um outro, na proximidade deste face a face, que o este eu, afetado pela alteridade (dizer), e dar-se conta de tal afetação (dito), percebe a infinitude presente no Dizer, a qual o dito não consegue capturar. Percebe que por mais que recorra a adjetivos para classificar este outro, por mais que encontre necessidades humanas afetadas nele, por mais que recorra ao estudo das patologias que ele possa apresentar, ou estude os comportamentos humanos, não encontra respostas prontas, nada parece encaixar naquele rosto e nem suprir a sua carência infinita. Apesar disso, só dispõe da ontologia para responder às demandas de outrem. O fato de ter consciência dessa inadequação já é se encontrar a serviço de outrem, é dar-se conta que na sua responsabilidade seus conhecimentos ontológicos são necessários, embora insuficientes. Este dar-se conta é um ensinamento que vem de uma alteridade e não do resultado de uma apreensão do eu.

¹⁶⁸ “Exiger qu’une communication ait la certitude d’être entendue, c’est confondre *communication* et *savoir*, effacer la différence, *méconnaître la signifiance* de l’un-pour-l’autre en moi – dans le moi arraché au concept du moi, ne se mesurant pas par l’être et la mort, c’est-à-dire s’échappant de la totalité et de la structure – dans le moi réduit à soi dans la responsabilité, hors l’historicité fondamentale”. Na tradução espanhola: p. 248.

¹⁶⁹ “Le sujet résiste à cette ontologisation déjà quand on le pense comme Dire. Derrière tout énoncé de l’être comme être, le Dire déborde l’être même qu’il thématise pour l’énoncer à Autrui; c’est l’être qui dans le mot – premier ou dernier – se comprend mais c’est *au-delà* de l’être thématisé ou totalisé que va le dernier Dire”. Na tradução espanhola: p. 63.

Enquanto o dizer se produz na expressão de outrem – “a revelação é discurso” (Lévinas, 1980, p. 50)¹⁷⁰ –, o dito emerge do desvelamento, o que implica uma consciência para captar o que se pretende desvelar. O que se exprime esgota-se na própria expressão: “precisamente Dizer, Dizer que não diz uma palavra, que significa” (Lévinas, 2006, p. 236)¹⁷¹, o dito, o máximo que consegue, é reduzir qualquer expressão a categorias, é dissimular o dizer, “dissimulação que o Dizer sempre tenta desdizer” (Lévinas, 2006, p. 237)¹⁷².

Como a linguagem no primeiro discurso possibilita a separação absoluta entre o eu enfermeiro e o outro, torna possível uma relação em que os interlocutores permaneçam absolutamente separados: “respeito da alteridade, mantendo firmemente a separação na relação” (Pivatto, 1992, p. 339). Por haver este respeito pela separação, Brito (2002) caracteriza a linguagem como relação-separação. A linguagem “é contato através de uma distância, relação com o que não se toca” (Lévinas, 1980, p. 147)¹⁷³, “o local de Encontro com o Outro, com o estrangeiro e o desconhecido” (Poirié, 2007, p. 22). Por isso, esta relação respeita a alteridade, “a linguagem é a possibilidade de entrar em relação, independentemente de todo sistema de signos comum aos interlocutores. (...) é o poder de atravessar os limites da cultura, do corpo e da espécie” (Lévinas, 1967c, p. 232)¹⁷⁴.

A experiência do discurso no plano do dizer é algo absolutamente estranho. É um discurso que respeita a exterioridade do outro e que co-existe com o discurso relacionado com a troca de informações, uma vez que o terceiro já aparece na face de outrem exigindo justiça, exigindo distanciamento do face a face: “no diálogo, eu me torno um signo para o

¹⁷⁰ “La révélation est discours”. Na tradução portuguesa: p. 67.

¹⁷¹ “Précisément Dire, Dire qui ne dit mot, qui signifie”. Na tradução espanhola: p. 229.

¹⁷² “Dissimulation que le Dire toujours cherche à dédire”. Na tradução espanhola: p. 231.

¹⁷³ “Il est contact à travers une distance, rapport avec ce qui ne se touche pas”. Na tradução portuguesa: p. 166.

¹⁷⁴ “Le langage est la possibilité d’entrer en relation indépendamment de tout système de signes commun aux interlocuteurs. (...) il est le pouvoir de traverser les limites de la culture, du corps et de l’espèce”. Na tradução portuguesa: p. 283.

outro, eu sou chamado, uma vez mais de-posto de minha soberana potência, uma vez mais para com-outrem, sem re-pouso, na obrigação de responder *ao e pelo* outro” (Poirié, 2007, p.23).

Pretender descrever o encontro estabelecido entre o eu enfermeiro e o outro que é alteridade na proximidade é querer descrever o indescritível, pois o dizer não tem um correlativo no dito. Mas, então, tudo o que dissemos até o momento sobre o dizer e toda a filosofia levinasiana não tem validade alguma? Como podemos falar sobre uma linguagem que não é entendida, uma vez que aquilo de que falamos já está no plano da consciência? Como podemos falar do que é indizível, mas é vivido? Ou ainda, como teríamos alguma noção sobre o dizer, por mais insignificante que fosse, se não houvesse uma certa correlação entre o dizer e o dito?

Entre os dois planos do discurso há um nó que não compete ao dito desatar (Lévinas, 2006). Este nó é a correlação do dizer e do dito, uma espécie de vestígio do dizer no dito:

a subordinação do dizer ao dito, ao sistema lingüístico e à ontologia é o preço que exige a manifestação. Na linguagem como dito tudo se traduz ante nós, ainda que fosse ao preço de uma traição. Linguagem escrava e, no entanto, indispensável. Linguagem que este mesmo momento serve para uma investigação orientada até esclarecimentos do de outro modo que ser ou o outro que o ser, longe dos temas em que estes já se mostram de modo infiel, como essência do ser, mas nos quais se mostram. Linguagem que permite dizer – ainda quando fosse traindo-o – esse fora do ser (p. 17-8)¹⁷⁵.

Desde o momento em que o dito se formula, já há a tematização do dizer, o que acaba por reduzi-lo. Porém, tal redução não o absorve, na representação está apenas o vestígio do dizer: “a intriga do Dizer, ainda que

¹⁷⁵ “La subordination du dire au dit, au système linguistique et à l’ontology est le prix que demande la manifestation. Dans le langage comme dit, tout se traduit devant nous – fût-ce au prix d’une trahison. Langage ancillaire et ainsi indispensable. Langage qui en ce moment même sert à une recherche menée en vue de dégager l’*autrement qu’être* ou l’*autre de l’être* – hors des thèmes où déjà ils se montrent – infidèlement – *essence* de l’être, mais où ils se montrent. Langage qui permet de dire – fût-ce en le trahissant – cet *em dehors de l’être*”. Na tradução espanhola: p. 48-9.

se absorva no Dito, não se esgota em tal absorção. Imprime seu vestígio à própria tematização” (Lévinas, 2006, p. 79)¹⁷⁶.

A relação em que o eu enfermeiro é surpreendido pelo rosto do outro escapa a qualquer tematização, mas podemos afirmar que esta relação de proximidade tende para o dito, pelo fato do outro não aparecer sozinho. Em seu rosto aparecem os outros outros exigindo a comparação dos incomparáveis, o que só é possível no plano ontológico.

O dizer como significação é uma estrutura da própria linguagem: “a significação - o inteligível - consiste, para o ser, em se mostrar na sua simplicidade não-histórica, na sua nudez absolutamente inqualificável e irreduzível, em existir ‘antes’ da história e “antes” da cultura” (Lévinas, 1972, p. 56)¹⁷⁷. Não é nenhuma invenção do pensamento de um eu, porque o pensamento é já inserção numa cultura: “a *significação não se pode inventariar na interioridade de um pensamento*. O próprio pensamento insere-se na Cultura através do gesto verbal do corpo que o precede e o supera” (Lévinas, 1972, p. 28)¹⁷⁸. Por isso, o autor complementa que é no corpo que há a união da subjetividade do perceber e da objetividade do exprimir: “o corpo é o fato de que o pensamento mergulha no mundo que pensa e, por consequência, que exprime este mundo ao mesmo tempo que o pensa” (Lévinas, 1972, p. 28)¹⁷⁹. O dizer produz-se nesse mergulho no mundo, em que, diante da primeira palavra do discurso, o mundo ganha uma significação, o mundo se orienta, pode ser tema, pode ser dito através das palavras:

a palavra que já desponta no rosto que me vê olhar – introduz a franqueza primeira da revelação. Em relação a ela, o mundo orienta-se, isto é, ganha uma significação. Relativamente à

¹⁷⁶ “L’intrigue du Dire qui s’absorbe dans le Dit ne s’épuise pas en cette absorption. Elle imprime sa trace à la thématisation elle-même”. Na tradução espanhola: p. 98.

¹⁷⁷ “La signification – l’intelligible – consiste pour l’être, à se montrer dans sa simplicité non-historique, dans sa nudité absolument inqualifiable et irréductible, à exister «avant» la histoire et «avant» la culture”. Na tradução brasileira: p. 59.

¹⁷⁸ “La signification ne peut s’inventorier dans l’intériorité d’une pensée. La pensée elle-même s’insère dans la Culture à travers le geste verbal du corps qui la précède et la dépasse”. Na tradução brasileira: p. 29-30.

¹⁷⁹ “Le corps est le fait que le pensé plonge dans le monde qu’il pense et, par conséquent, qu’il exprime ce monde en même temps qu’il le pense”. Na tradução brasileira : p. 30.

palavra, ele começa e isso não equivale à fórmula: o mundo desemboca nela. Ele é *dito*, portanto, pode ser tema, pode ser proposto. A entrada dos seres numa proposição constitui o acontecimento original da sua *tomada de significação* a partir da qual se levantará a possibilidade da sua expressão algorítmica (Lévinas, 1980, p. 71)¹⁸⁰.

Significar é exprimir-se, o apresentar-se do outro como alteridade: “significar não equivale a apresentar-se como signo, mas a exprimir-se, isto é, a apresentar-se em pessoa. O simbolismo do signo supõe já a significação da expressão, o rosto” (Lévinas, 1980, p. 239)¹⁸¹. Enquanto o dizer é pura sensibilidade, o dito é representação:

a linguagem como Dito pode conceber-se como um sistema de nomes que identifica entidades e, em consequência, como um sistema de signos que duplica os essentes que designam substâncias, acontecimentos e relações pelos substantivos ou pelas outras partes do discurso derivadas dos substantivos, designam identidades – em suma, *designam* (Lévinas, 2006, p. 69)¹⁸².

Quando o eu enfermeiro vê o outro e nele pensa, já o está representando, abordando-o como objeto. Outrem não se oferece como tema:

o inenarrável! – outrem perde na narração seu rosto de próximo. Relação indescritível, no sentido literal deste termo; inconvertível em história, irreduzível à *simultaneidade do escrito*, ao *eterno presente* do escrito que registra ou apresenta resultados (Lévinas, 2006, p. 258)¹⁸³.

¹⁸⁰ “La parole qui pointe déjà dans le visage qui me regarde regarder – introduit la franchise première de la révélation. Par rapport à elle, le monde s’oriente, c’est-à-dire prend une signification. Par rapport à la parole, il commence et cela n’équivaut pas à la formule: à elle le monde aboutit. Il est *dit*, dès lors, peut être thème, peut être proposé. L’entrée des êtres dans une proposition constitue l’événement originel de leur *prise de signification* à partir de laquelle s’érigera la possibilité de leur expression algorithmique elle-même”. Na tradução portuguesa: p. 89.

¹⁸¹ “Signifier n’équivaut pas à se présenter comme signe, mais à s’exprimer, c’est à dire à se présenter en personne. Le symbolisme du signe déjà la signification de l’expression, le visage”. Na tradução portuguesa: p. 261.

¹⁸² “Le langage comme Dit peut donc se concevoir comme un système de noms identifiant des entités et, dès lors, comme un système de signes doublant les étants désignant des substances, des événements et des relations par des substantifs ou par d’autres parties du discours dérivées des substantifs, désignant des identités – bref, *désignant*”. Na tradução espanhola: p. 90.

¹⁸³ “L’inenarrable! – autrui perdant dans la narration son visage de prochain. Relation indescritible, au sens littéral de ce terme; inconvertible en histoire, irréductible à la *simultanéité de l’écrit*, à l’*éternel présent* de l’écrit qui enregistre ou présente des résultats”. Na tradução espanhola: p. 247.

Dito de outro modo

A linguagem não é um modo de colocar o mundo em palavras, nem uma forma de conhecer outrem, é um modo de “expressão do pensamento, (...) a condição de uma tentativa de comunicação” (Poirié, 2007, p. 21). É o modo em que o eu enfermeiro e o outro se encontram, o outro permanece alteridade e o eu “descobre-se” por ele responsável. Por isso, Susin (1984) afirma que a linguagem que é ética, tem dois sentidos: respeito pela alteridade e impossibilidade do eu permanecer indiferente frente a outrem. Neste encontro se produz o diálogo, “o encontro não é união, mas aproximação – em um intervalo – de dois discursos, se misturando, se evadindo: dia-logos” (Poirié, 2007, p. 22).

Há dois discursos na linguagem. O primeiro é o discurso ético (dizer), aquele em que o outro é rosto, que se apresenta na sua exterioridade com o mandamento “não matarás”, um apelo de outrem frente aos poderes de objetivação do eu enfermeiro. Nessa linguagem em que o outro é altura e transcendência, aparece com a exterioridade própria de um mestre. O primeiro ensinamento que o eu enfermeiro tem diante dele é sobre os limites dos seus poderes. Ensinamento que não deixa este eu indiferente ao outro, mas, pelo contrário, leva-o a renunciar o seu mundo egoísta e a oferecê-lo a outrem, é quando o outro conta mais do que o eu: “o fundo da expressão é a bondade” (Lévinas, 1980, p. 158)¹⁸⁴.

É a partir desse primeiro discurso que é possível o segundo, o da troca de informações (dito), pelo fato do terceiro surgir no rosto: “a linguagem como troca de idéias sobre o mundo, com os pensamentos com segundas intenções que comporta (...) supõe a originalidade do rosto” (Lévinas, 1980, p. 176)¹⁸⁵.

¹⁸⁴ “Le fond de l’expression est la bonté”. Na tradução portuguesa: p. 177.

¹⁸⁵ “Le langage comme échange d’idées sur le monde, avec lès arrière-pensées qu’il comporte (...) suppose l’originalité du visage”. Na tradução portuguesa: p. 196.

Outrem que é cuidado pelo eu enfermeiro apresenta-se no discurso anterior às palavras, não é possível compreendê-lo, ele exprime-se, mas não se expõe.

Se o dito não consegue conceituar e nem representar o rosto, isso significa que o dito não é correlativo do dizer. Entretanto, só é possível afirmar algo sobre o dizer, mesmo que seja traindo-o, porque no dito há vestígios dele. O dito trai o dizer, o reduz, mas é a única forma que temos para falar dele, a linguagem ontológica.

Enfim, o diálogo que se estabelece na relação entre o eu enfermeiro e o outro produz-se no nível do dizer e no do dito. Enquanto o encontro como rosto desestabiliza o eu, perturba o seu pensamento acostumado a representar tudo o que vê, no discurso ontológico o eu enfermeiro sente-se em sua casa, pode dominar os conhecimentos científicos e técnicos. Entretanto, este segundo nível do discurso só tem sentido porque partiu da proximidade do face a face, na qual o tempo do eu enfermeiro e do outro em nada coincidem.

4.8. Tempo – a diacronia infinita

O tempo é o não-definitivo do definitivo,
alteridade sempre recomeçando
o realizado – o “sempre” do recomeço.
Lévinas (2008, p. 316)¹⁸⁶

A questão do tempo é complexa e, também, central na obra de Lévinas. Dizemos complexa pela distinção que o autor faz entre o tempo histórico, o tempo ontológico – tempo da totalidade, da linearidade – e o tempo da subjetividade, um tempo descontínuo.

¹⁸⁶ “Le temps est le non-définitif du définitive, alterité toujours recommencement de l’accompli – le «toujours» de ce recommencement”. Na tradução portuguesa: p. 281.

Muitas vezes, quando pensamos sobre o tempo, imaginamos uma linha contínua em que há o passado, o presente e o futuro. Enquanto o passado seriam as nossas reminiscências e os fatos históricos, o presente seria o momento atual e o futuro, o que ainda virá. Pensar o tempo a partir desta linearidade chama a atenção para duas possibilidades: a da história e a da ontologia.

O trabalho do historiador, ao compor a história, consiste em retirar toda a singularidade do essente e registrar os seus feitos, as suas obras: “o historiador, enquanto historiador, ao abordar o *sujeito histórico*, retira-lhe a interioridade, a individualidade, a particularidade, pois o que lhe interessa não é a vontade desse sujeito, mas as suas obras para as encadear” (Brito, 2002, p. 92). Nesse tempo histórico e, portanto, linear, o que já aconteceu é registrado e inalterado, mas as subjetividades que desenvolveram as ações são invisíveis: “o invisível por excelência é a ofensa que a história universal faz aos participantes” (Lévinas, 2008, p. 276)¹⁸⁷. Na ontologia, o tempo também é contínuo e linear, é o tempo do mesmo, aquele em que a diferença é apenas aparente, pois tudo se reconduz à unidade, à mesmidade de um eu, o que Lévinas nomeia por Dito. É o tempo, por exemplo, de um eu enfermeiro que se esforça para objetivar outrem. A história, apresentando os feitos, e a ontologia, permanecendo no mesmo, instauram um tempo sincrônico.

Como já foi exposto, através do dito anunciamos o dizer, porém, o dizer antecede o dito e este nunca esgota aquele. A impossibilidade do dito esgotar o dizer deve-se à diferença que existe entre o tempo do dito e o tempo do dizer, sincronia e diacronia, respectivamente. Dito de outro modo, o dito não consegue esgotar o dizer, mas apenas trazer vestígios dele, uma vez que têm tempos diferentes. Por esta razão afirmamos, no início deste texto, que a questão do tempo é central na obra de Lévinas, permite que o eu enfermeiro cuide do outro sem dominá-lo, possibilita a compreensão da

¹⁸⁷ “L’invisible par excellence, c’est l’offense que l’histoire universelle fait aux particuliers”. Na tradução portuguesa: p. 245-6.

doença e não do outro, ou seja, permite uma relação sem a fusão dos essentes.

O dito, por ter um tempo sincrônico, é aquele que transforma o diferente em mesmidade, o tempo em que o eu enfermeiro é capaz de objetivar o outro ao captar suas expressões clínicas ou não e sincronizá-las com seus conhecimentos científicos e, assim, significá-las na perspectiva ontológica. Sendo assim, o dito anula a alteridade. E, por mais que o dito vá a um passado muito distante, jamais atingirá o pré-original que, por ser diacrônico, é inalcançável pela consciência e pela história:

um movimento linear de regressão – uma retrospectiva que chegue até um passado muito distante, ao longo da extensão da série temporal – jamais poderá alcançar o pré-original absolutamente diacrônico, irrecuperável pela memória e pela história (Lévinas, 2006, p. 24)¹⁸⁸.

Já o dizer, aquele que se produz num presente irrepresentável, no mais além ou sob o tempo recuperável, apresenta um tempo diacrônico, ou seja, aquele tempo que não coincide com nada, de modo que o eu enfermeiro e o outro apresentam, cada um, o seu tempo. Só assim é possível falar em alteridade no sentido absoluto do termo: “a diacronia intransponível do tempo, algo mais além do Dito” (Lévinas, 2006, p. 66)¹⁸⁹.

A separação entre o tempo do eu e o tempo do outro é denominada tempo morto (Brito, 2002). Este tempo produz, na proximidade do face a face, uma distância inultrapassável entre o eu enfermeiro e o outro: “a proximidade é uma diferença – uma não-coincidência, uma arritmia no tempo, uma diacronia refratária à tematização – refratária à reminiscência que sincroniza as fases do passado” (Lévinas, 2006, p. 258)¹⁹⁰.

¹⁸⁸ “Un mouvement linéaire de régression – une rétrospective allant vers un passé très lointain, le long de la série temporelle – ne pourrait jamais atteindre au pré-originel absolument diachrone, irrécupérable par la mémoire et l’histoire”. Na tradução espanhola: p. 54.

¹⁸⁹ “La diachronie insurmontable du temps, un au-delà du Dit”. Na tradução espanhola: p. 88.

¹⁹⁰ “La proximité est une différence – une non-coïncidence, une arythmie dans le temps, une diachronie réfractaire à la thématization – réfractaire à la réminiscence qui synchronise les phases d’un passe”. Na tradução espanhola: p. 247.

Sendo assim, como o tempo do eu enfermeiro é diferente do tempo do outro, há a possibilidade da pluralidade. E, como esta diacronia é inultrapassável, a pluralidade jamais se tornará mesmidade. Assim, produz-se a alteridade, o absolutamente outro que se apresenta ao eu enfermeiro.

Esta noção de tempo como diacronia surge no rosto do outro, na resistência inultrapassável que este rosto oferece às tentativas de totalização do eu enfermeiro, “é o tempo que dá sentido à noção de liberdade finita” (Lévinas, 2008, p. 247)¹⁹¹.

Neste sentido, o tempo é a relação com o que é absolutamente outro, a não coincidência, a “própria relação do sujeito com outrem” (Lévinas, 2007, p. 17)¹⁹². “A temporalização é o ‘contrário’ da intencionalidade” (Lévinas, 2006, p. 90)¹⁹³, pois produz-se na passividade da paciência e não na atividade da intencionalidade. Assim, “não se trata da nossa idéia do tempo, mas do próprio tempo” (Lévinas, 2006, p. 17)¹⁹⁴.

Portanto, como o tempo do eu enfermeiro é descontínuo e surge no rosto do outro juntamente com as ordens que dele emanam, este eu tem o seu tempo para responder àquele outro. Por isso, é o tempo morto que permite o agir do eu. O agir (“eis-me aqui”) que singulariza este eu enfermeiro. Pois, só um eu que não tenha o seu tempo dissolvido no tempo universal pode ser único, ou seja, é ao servir ao outro, ao prestar assistência a ele, que o eu enfermeiro torna-se uma subjetividade. É no responder ao outro que reside a sua singularidade, no “eis-me aqui”.

Entretanto, nem sempre este agir significa “eis-me aqui”. Pode significar, também, domínio e posse, pois o tempo é o intervalo em que se dá a separação, o distanciamento do eu enfermeiro em relação ao outro e também em relação às coisas. Como o tempo é a separação, é neste

¹⁹¹ “C’est le temps qui donne un sens à la notion de liberté finie”. Na tradução portuguesa: p. 220.

¹⁹² “La relation même du sujet avec autrui”. Na tradução portuguesa: p. 159.

¹⁹³ “La temporalisation est le «contraire» de l’intentionnalité”. Na tradução espanhola: p. 108.

¹⁹⁴ “Il ne s’agit pas de notre idée du temps, mais du temps lui-même”. Na tradução portuguesa: p. 159.

intervalo que se dá o trabalho e a posse, uma vez que é neste intervalo que o eu se dá conta daquilo que lhe falta e age para supri-se.

Aqui é relevante reforçar que no trabalho e na posse, o outro, que são as coisas e os objetos, são outros apenas momentaneamente, pois assim que são conquistados, passam a fazer parte do mesmo: “o eu aparece assim como senhor do tempo e, por isso, senhor do ser” (Brito, 2002, p. 96). Ao passo que, diante do mandamento que surge no rosto do outro, o eu enfermeiro age em resposta ao mandamento. O outro que é outrem permanece alteridade, o eu serve àquele que é altura, resistindo às representações. O eu enfermeiro serve outrem de acordo com os seus conhecimentos científicos, habilidades e particularidades. Por este servir concretizar-se pelas mãos deste enfermeiro na proximidade do face a face, tem a possibilidade de ir além do ato técnico, de ser uma mão dadivosa que ao acariciar outrem afirma a sua singularidade, ou seja, esta mão possuidora da técnica não irá realizar uma intervenção, mas responder a outrem, oferecer a sua técnica ao outro:

obedeço uma ordem dirigida a mim, a uma ordem que atira “um grão de loucura” na universalidade do Eu, ordem dirigida a mim que respondo diante daquele que sou responsável, sem que o pré-original chegue a originar no presente próprio do aparecer (Lévinas, 2006, p. 146)¹⁹⁵.

Assim, podemos afirmar que o eu é um ser temporal, pois, conforme afirma Lévinas (1980), um ser temporal é aquele que é independente e, ao mesmo tempo, está à disposição. É neste estar separado do outro e servi-lo que a subjetividade é constituída.

Essa descontinuidade do tempo da subjetividade fica evidente quando pensamos no perdão e na morte. O perdão é a possibilidade de retornar ao passado e alterá-lo. Isso no tempo histórico ou ontológico, que é linear e sincrônico, é impossível, mas no tempo descontínuo da subjetividade, é possível e praticado:

¹⁹⁵ “J’obéis comme à un ordre à moi adresse, à un ordre jetant «un grain de folie» dans l’universalité du Moi, à moi qui répons devant celui-là-même de qui je suis responsable, sans que le pré-originel ait eu à prendre origine dans un présent de l’apparaître”. Na tradução espanhola: p. 155.

o perdão se refere ao instante decorrido, permite ao sujeito que se tinha comprometido num instante decorrido ser como se o instante não tivesse decorrido, ser como se o sujeito não se estivesse comprometido. (...) o perdão atua sobre o passado, repete de algum modo o acontecimento, purificando-o (Lévinas, 2008, p. 315-6)¹⁹⁶.

O autor acrescenta que ser perdoado não implica ser inocente e que com o regresso ao passado e alteração deste, surge “a felicidade estranha da reconciliação” (Lévinas, 2008, p. 316)¹⁹⁷. Dizemos que a felicidade é estranha por não se referir à compreensão, à continuidade do tempo ontológico, mas sim ao mistério do tempo, mistério que possibilita a existência do absolutamente outro.

O tempo contínuo não permitiria o perdão, pois os instantes não se repetiriam. Assim, tudo estaria determinado, ou seja, estaríamos sujeitos ao destino, no qual o passado é definitivo: “porque o tempo não é continuidade mas ruptura, o homem não está determinado, é sempre possível o recomeço” (Brito, 2002, p. 98). O tempo da subjetividade é “uma ruptura da continuidade e continuação através da ruptura” (Lévinas, 2008, p. 317)¹⁹⁸.

Além do perdão, na morte também se vivencia a descontinuidade do tempo da subjetividade, ou seja, a separação do tempo universal: “a morte apresenta-se-nos como uma alteridade radical que ultrapassa a ontologia” (Brito, 2006, p. 28). Diante da morte, o eu enfermeiro não está diante do nada, mas do mistério da alteridade radical, pois “a morte jamais é um presente” (Lévinas, 1979, p. 59)¹⁹⁹, ou seja, o eu enfermeiro não tem experiência da sua morte e nem da morte do outro, o único acesso que ele tem sobre a morte é por aquilo que vê, pela observação dos que morrem, por aquilo que lhe é dito e pelo esquecimento da morte (Brito, 2006). Esquecimento da própria morte, pois, ao ser afetado pelo outro, a vida do eu

¹⁹⁶ “Le pardon se réfère à l’instant écoulé, il permet au sujet qui s’était commis dans un instant écoulé d’être comme si l’instant ne s’était pas écoulé, d’être comme si le sujet ne s’était pas commis. (...) le pardon agit sur le passé, répète en quelque manière l’événement en le purifiant”. Na tradução portuguesa: p. 280.

¹⁹⁷ “Le bonheur étrange de la réconciliation”. Na tradução portuguesa: p. 281.

¹⁹⁸ “Une rupture de la continuité et continuation à travers la rupture”. Na tradução portuguesa: p. 281.

¹⁹⁹ “La mort n’est jamais un présent”. Na tradução portuguesa: p. 177.

deixa de ser preocupar-se com a sua finitude e ganha um sentido: servir a outrem. Assim, a atividade do eu enfermeiro (tematização, conceituação, posse) torna-se passividade: “no sofrimento, lugar onde apreendemos esta vizinhança da morte (...) dá-se esta revira-volta da atividade do sujeito em passividade” (Lévinas, 1979, p. 59)²⁰⁰.

A questão da morte traz a debate o mandamento que aparece no rosto: “não matarás”. Lévinas (1980) afirma que o outro é o único ser que o eu pode querer matar, mas, em sua face aparece o mandamento “não matarás”, o que exige que o eu enfermeiro se responsabilize por ele, “a responsabilidade pelo outro homem, a impossibilidade de deixá-lo entregue só ao mistério da morte, é concretamente (...) a suscepção do dom último de morrer por outrem” (Lévinas, 1982b, p. 246-7)²⁰¹.

Macieira (2001, p. 78) afirma que “a morte é vista como derrota ou fracasso em função do desejo de ajudar e curar”. Esta afirmação aponta dois caminhos de reflexão.

Primeiro: o eu enfermeiro não foi afetado pelo rosto e relaciona-se com o outro como se relaciona com as coisas do mundo (apossando-se). Até o eu mais conquistador de todos os eus, perante a morte nada consegue fazer a não ser tentar distanciar-se daquilo que coloca em questão as suas capacidades de posse. Assim, este eu enfermeiro faz o que for necessário para atrasar o encontro com a morte, não por ter sido despertado para a sua responsabilidade ética, mas porque a morte do outro “lembra-o” que o seu poder de poder é limitado, que enquanto conquistador é fracassável.

O outro caminho, aparentemente oposto ao de Macieira (2001), tem como base um eu enfermeiro afetado pela alteridade que é o outro, alteridade que ao colocar em questão os poderes do eu, desperta um desejo nele, desejo pelo absolutamente outro, o que já é colocar a responsabilidade

²⁰⁰ “Il y a dans la souffrance au sein de laquelle nous avons saisi ce voisinage de la mort (...) ce retournement de l’activité du sujet en passivité”. Na tradução portuguesa: p. 177.

²⁰¹ “La responsabilité pour l’autre homme, l’impossibilité de le laisser seul au mystère de la mort, c’est, concrètement (...) la suscepção du don ultime de mourir pour autrui”. Na tradução brasileira: p. 216-7.

por outrem à frente da sua liberdade. Ao ser chamado para a sua responsabilidade, a vida deste eu enfermeiro ganha um sentido humano, a saber, ser infinitamente para o outro, a ponto de morrer em seu lugar. Mas, como cada um vive a sua morte, este enfermeiro responsável serve a ele até o último instante, mesmo que este servir seja acompanhá-lo, permanecer ao seu lado.

Assim, enquanto a morte pode ser uma derrota para um eu egoísta, provavelmente será a vitória de um eu despertado pelo desejo do infinito. Possivelmente, na sensibilidade do face a face, o sentimento não será de vitória, mas de que “podia ter feito mais”, não no sentido de atrasar a morte daquela pessoa, mas de continuar servindo-a. Este eu não venceu uma batalha ou uma disputa, venceu a solidão da relação eu-mundo ao ser afetado pela alteridade, despertando-se para a humanidade do homem. Isso não lhe dá nenhum mérito (a afetação não parte da sua vontade), mas a obrigação de ser responsável antes de qualquer iniciativa.

O eu enfermeiro pode matar o outro enquanto alteridade, mas não tem como esquivar-se da responsabilidade exigida pelo outro que é a morte. Pode tentar atrasar a chegada da morte com os recursos técnico-científicos, mas será essa atitude uma resposta ao mandamento do outro, ou a atitude de um eu solitário e angustiado que tenta expulsar do seu horizonte aquilo que não pode ser conhecido?

Diante da morte, o eu enfermeiro pode angustiar-se. Esta angústia, porém, não se deve ao fato da morte ser o fim, como comentam os Filósofos da Existência. O sentimento de angústia está relacionado ao fato de o eu enfermeiro estar diante de algo completamente exterior e da subjetividade resistir a se integrar no tempo universal (Brito, 2002), ou seja, “o ser ao morrer não acaba ao terminar” (Lévinas, 2008, p. 49)²⁰².

Podemos afirmar que esta angústia da morte é constituinte da subjetividade, uma vez que o eu enfermeiro sempre estará resistindo à sua

²⁰² “L’être en mourant ne se termine pas tout en se terminant”. Na tradução portuguesa: p. 44.

própria totalização, a ser incorporado num tempo que o englobaria. O eu é um ser temporal: “ser ao mesmo tempo para a morte e ter ainda tempo, ser contra a morte” (Lévinas, 2008, p. 262)²⁰³. Ou seja, a subjetividade não é apenas um ser para a morte, é um ser para a morte que resiste a ela. Tal resistência é a característica fundamental da subjetividade: estar a serviço, o que nada mais é do que responder ao outro. Ser para o outro até a substituição, que é utilizar o seu tempo de forma a permanecer uma singularidade mesmo no encontro com a morte.

Enfim, neste tempo descontínuo e diacrônico também há o passado, o presente e o futuro, mas jamais estes tempos serão lineares. O passado é a apresentação do outro (afinal, o eu sempre chega atrasado em relação ao outro, motivo do seu sentimento de culpa), o presente é a recorrência a si (é o agora, o anterior ao dito, o dizer, o mais além ou mais alguém do ser, a responsabilidade infinita do eu pelo outro, responsabilidade an-árquica e intransferível) e o futuro é a morte, mas não no sentido de fim, mas no de acolhimento do absolutamente outro, de resistência infinita à totalização.

Dito de outro modo

A concepção de tempo na obra levinasiana é fundamental, pois é ela que possibilita o entendimento do tempo diacrônico e descontínuo da subjetividade, essencial para o estabelecimento de uma alteridade radical.

O tempo enquanto passado, presente e futuro, dos quais podemos falar, é a nossa idéia sobre o tempo, mas não o próprio tempo. Este é incognoscível pela consciência.

O tempo que é possível ser falado é linear, contínuo e sincrônico, é o tempo da história, composta por feitos e não por alteridades, e da ontologia, composta por eus – a filosofia do mesmo, tempo em que o eu enfermeiro objetiva as expressões do outro (dito).

²⁰³ “Être à la fois pour la mort et avoir encore du temps, être contre la mort”. Na tradução portuguesa: p. 232.

Já o próprio tempo (dizer) é um tempo fora do tempo, ou seja, um tempo que está mais além ou mais aquém da ontologia. Este tempo surge no rosto do outro, pois é ao transcender qualquer conhecimento, que o rosto apresenta ao eu enfermeiro o tempo irrepresentável e diacrônico, o tempo que não se sincroniza com nada familiar a este eu.

Sendo assim, cada um tem o seu tempo, o que é evidenciado pelo tempo morto, o qual separa o tempo do eu enfermeiro do tempo do outro, permitindo que este eu aja, que responda ao mandamento do outro de acordo com o seu tempo.

Através do perdão podemos notar que o tempo diacrônico não é determinado nem linear, pois o que seria o perdão senão um retorno ao passado para modificá-lo? Se o tempo do eu e do outro fossem contínuos, perdoar seria uma ação impossível, tudo estaria destinado a ser aquilo que foi, não havendo espaço para as particularidades.

O tema da morte é um exemplo de exterioridade radical ao eu enfermeiro, o que facilita a compreensão do tempo descontínuo da subjetividade: “cada um morre a sua própria morte havendo entre a morte e o eu um tempo descontínuo” (Brito, 2006, p. 29). Se a morte fosse apenas um fim, não haveria singularidades, pois com a morte os indivíduos deixariam o seu tempo pessoal e seriam absorvidos pelo tempo universal. Porém, como a morte não é simplesmente um fim, mas também resistência à própria morte, resistência infinita, a morte é angústia: “a angústia da morte está precisamente na impossibilidade de cessar, na ambigüidade de um tempo que falta e de um tempo misterioso que resta ainda” (Lévinas, 2008, p. 49)²⁰⁴. O tempo contínuo e sincrônico não tem mistério algum, é o tempo do mesmo, do diferente que se transforma em mesmidade.

Diante da morte o eu enfermeiro não tem mais tempo de fazer o que quer que seja para resistir a ela – “já não pode conduzir a lugar nenhum os

²⁰⁴ “L’angoisse de la mort est précisément dans cette impossibilité de cessar, dans l’ambiguïté d’un temps qui manque et d’un temps mystérieux qui rest encore”. Na tradução portuguesa: p. 44.

seus passos, mas vai onde não se pode ir” (Lévinas, 2008, p. 49)²⁰⁵. A morte é um acontecimento absoluto, o absolutamente estranho e posterior. É o fim da resistência à morte, mas não o fim da descontinuidade do tempo, pois é com a diacronia do tempo que ao morrer e ao viver o eu enfermeiro encontra-se com o absolutamente outro. Sendo que ao viver, a sua vida só tem sentido, só é a vida de um eu singular, ao se oferecer para servir a outrem.

4.9. Identidade: da responsabilidade à substituição

Substituir o outro não acontece porque o eu quer fazer coisas,
porque o eu gosta de fazer coisas, porque é atividade,
mas porque obedece ao mandamento que o outro é.
Porque substituir é servir.
Brito (2002, p. 329)

Lévinas parte do concreto para caracterizar o singular que é a relação eu-outro. Ele defende a ideia de que o universal nunca atinge o indivíduo.

Diante do outro, o eu enfermeiro não é um sujeito livre, ou seja, não pode aplicar os seus conhecimentos da maneira que quiser, mas está sujeito ao outro, ao mandamento do outro; o eu enfermeiro é “responsabilidade por tudo e por todos” (Chalier, 1996, p. 82). Neste plano da responsabilidade produz-se a subjetividade e a alteridade devido à assimetria que há entre o eu e o outro.

Na assimetria da relação do eu enfermeiro com o outro, relação de transcendência, em que o outro surge como altura, como rosto, mestre deste eu, este surge como responsável pelo outro. Esta responsabilidade é a

²⁰⁵ “Ne peut plus porter nulle part ses pas mais va ainsi où on ne peut aller”. Na tradução portuguesa: p. 44.

característica fundamental da subjetividade, é a própria identidade do eu: “não sou sem responsabilidade” (Lévinas, 2007, p. 37)²⁰⁶.

Com isso, podemos notar que a identidade do eu enfermeiro, apesar de vir de seu interior, não parte do próprio eu, da sua autonomia. Como comenta Brito (1994b, 2002), origina-se na presença do outro. O outro é quem chama o eu para a sua responsabilidade. Lévinas em entrevista à Poirié (2007, p. 87) afirma: “a identidade do eu não é o resultado de um saber qualquer: eu me encontro sem me procurar”.

Ao afirmar que o processo de individuação provém da responsabilidade, Lévinas atinge a subjetividade não a partir do universal, mas sim da sua singularidade e concretude (Brito, 1994b), pois só é possível responsabilizar-se por alguém e este alguém é um outro, o qual se apresenta no face a face.

Assim, a responsabilidade não surge de uma obrigação que parte do eu enfermeiro, nem é uma qualidade sua, o que situaria este eu dentro de uma categoria. Ser responsável pelo outro que faz face ao eu enfermeiro 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” (Lévinas, 1993, p. 216)²⁰⁷. O fato do eu enfermeiro ser escolhido por outrem 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” (Chalier, 1996, p. 82).

Outrem sim é livre, escolhe o eu para responder ao seu chamamento. Já o eu enfermeiro não escolhe a sua responsabilidade pelo outro, esta responsabilidade é anterior à sua liberdade, anterior ao presente e à representação, é uma passividade mais passiva que toda a passividade, ou seja, “exposição ao outro sem assumir esta mesma exposição, exposição

²⁰⁶ “Je ne suis pas sans responsabilité”. Na tradução portuguesa: p. 168.

²⁰⁷ “Un *malgré moi* qui est plus moi-même: c’est une élection. Tout moi est élu: personne d’autre ne peut faire ce qu’il doit faire”. Na tradução portuguesa: p. 203.

sem reter nada, exposição da exposição, expressão, Dizer” (Lévinas, 2006, p. 31)²⁰⁸. É uma responsabilidade anterior ao diálogo, à liberdade, uma linguagem anterior à linguagem como troca de informações.

Essa anterioridade da responsabilidade em relação à liberdade expõe o paradoxo da responsabilidade (Lévinas, 2006), ou seja, o eu enfermeiro está obrigado a ser responsável, mas a obrigação não começou nele. Se a obrigação não começou no eu, de onde vem essa responsabilidade pela qual o eu está obrigado? A pergunta “de onde vem?” é uma pergunta da consciência, está no plano da representação. Já a responsabilidade do eu enfermeiro é evocada na proximidade do face a face, no dizer. Portanto,

dentro da consciência este “não sei onde” traduz-se mediante um transtorno anacrônico, mediante a anterioridade da responsabilidade e da obediência com respeito à ordem recebida ou ao contrato. Como se o primeiro movimento da responsabilidade não pudesse consistir, nem em esperar, nem mesmo em acolher ordem (...) senão em obedecer a esta ordem antes que se formule (Lévinas, 2006, p. 28)²⁰⁹.

A ordem é obedecida antes da sua formulação por estar no plano do dizer, aquele em que ainda não existe a linguagem como troca de informações. Lévinas (1968) afirma que, ao contrário da filosofia que compreende para depois fazer, na tradição judaica o fazer precede o entender: “primeiro fazer, depois compreender” (p. 68)²¹⁰. Isso deve-se ao fato de que “Deus tinha concluído um contrato pelas obras do Começo: se Israel aceitar a *Torá*, vocês subsistem; senão, Eu os reconduzirei ao caos” (Lévinas, 1968, p. 68)²¹¹. Agir para depois entender modifica a maneira de ver o mundo ao retirar do eu a sua liberdade infinita, pois ultrapassa a tentação da tentação: “a tentação da tentação é a tentação do saber”

²⁰⁸ “Exposition à l’autre sans assumption de cette exposition même, exposition sans retenue, exposition de l’exposition, expression, Dire”. Na tradução espanhola: p. 60.

²⁰⁹ “Dans la conscience, ce «je ne sais où» se traduit par un bouleversement anachronique, par l’antériorité de la responsabilité et de l’obéissance par rapport à l’ordre reçu ou au contrat. Comme si le premier mouvement de la responsabilité ne pouvait consister, ni à attendre, ni même à accueillir l’ordre (...) mais à obéir à cet ordre avant qu’il ne se formule”. Na tradução espanhola: p. 57-8.

²¹⁰ “D’abord le faire, ensuite l’entendre”. Na tradução brasileira: p. 65.

²¹¹ “Dieu a conclu un contrat avec les œuvres du Commencement: Si Israël accepte la Tora, vous subsistez; sinon, Je vous ramène au chaos”. Na tradução brasileira: p. 64.

(Lévinas, 1968, p. 74)²¹². O que tenta o eu enfermeiro é a possibilidade de manter-se independente, de poder compreender tudo o que se passa com o outro, de compreender e depois agir. O fazer que antecede a compreensão traz em si uma sabedoria, 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. Existiria um pacto com o bem anterior à alternativa do bem e do mal (Lévinas, 1968, p. 95)²¹³.

A responsabilidade não está no tempo presente, mas num tempo que não coincide com nenhum tempo do eu, é o tempo do dizer, aquele em que o eu enfermeiro acolhe antes de entender. Se a responsabilidade estivesse no tempo presente seria um compromisso de um eu livre, um eu enfermeiro que escolheria a sua responsabilidade, pois o presente é presente para uma consciência, a qual tem preferências e age de acordo com as suas escolhas:

não há nenhum compromisso adquirido no presente – num presente qualquer e, portanto, recuperável – que seria o direito do qual esta responsabilidade seria o reverso; mas não está incluída nenhuma escravidão na alienação do Mesmo que é “para o Outro”. Na responsabilidade o Mesmo, o Eu, é um eu destinado, provocado como insubstituível e, dessa forma, acusado como único dentro da passividade suprema daquele que não pode desentender-se sem carência (Lévinas, 2006, p. 212-3)²¹⁴.

O fato do eu enfermeiro responder sem compromisso prévio não significa que a sua resposta tenha menos mérito que a de um eu que escolhe assumir este compromisso, pois uma responsabilidade que não é assumida, torna-se infinita e indeclinável, o que é a fraternidade humana anterior à liberdade:

²¹² “La tentation de la tentation, c’est la tentation du savoir”. Na tradução brasileira: p. 70.

²¹³ “Une façon d’*actualiser sans commencer par le possible*, de connaître sans examiner, de se placer hors la violence, sans que ce soit par le privilège d’un libre choix. Il existerait un pacte avec le bien antérieur à l’alternative du bien et du mal”. Na tradução brasileira: p. 89.

²¹⁴ “Aucun engagement pris dans un présent – dans un présent quelconque et, par conséquent, récupérable – n’est l’endroit don’t cette responsabilité serait l’envers; mais aucun esclavage n’est inclus dans l’aliénation du Même qui est «pour l’Autre». Dans la responsabilité le Même, le Moi, c’est moi, assigné provoque comme irremplaçable et ainsi accusé comme unique dans la suprême passivité de celui qui ne peut se dérober sans carence”. Na tradução espanhola: p. 210.

este modo de responder sem compromisso prévio – responsabilidade por outrem – é a própria fraternidade humana anterior à liberdade. O rosto do outro na proximidade – mais que representação – é vestígio irrepresentável, modo do Infinito (Lévinas, 2006, p. 184)²¹⁵.

É importante esclarecer que, mesmo que a responsabilidade do eu enfermeiro pelo outro seja evocada por outrem na sensibilidade do face a face devido ao infinito que deixa o seu rastro no rosto, o eu enfermeiro tampouco é escravo do outro. Não se submete à tirania de um amo: “não se trata de uma abdicação do Mesmo, alienado e escravo do outro, mas abnegação de si mesmo como plenamente responsável pelo outro” (Lévinas, 2006, p. 111)²¹⁶. A lei que aparece no rosto destrói o caráter definitivo do eu enfermeiro e revela “o caminho das obrigações que introduzem o humano no ser” (Chalier, 1996, p. 78). Como é ao servir outrem que o eu enfermeiro se constitui como um eu humano e não como um papel social, podemos afirmar que a sua vocação é a responsabilidade por outrem: “um-para-o-outro, é esta a estrutura do sujeito humano” (Chalier, 1996, p. 108).

Sendo assim, o eu enfermeiro responde ao mandamento do outro, ele é obrigado a responder, mas esta obrigação não parte apenas do outro: o outro manda e o eu obedece. O outro manda e o eu enfermeiro obedece porque é esta a vocação de um eu que, antes de ser enfermeiro (papel social) é um eu humano. Este eu responde à sua vocação, ou, a um compromisso que não se lembra ter assumido (Chalier, 1996).

É ao abordar outrem no face a face que o eu enfermeiro se ajuda, porque é ao acolher o rosto do outro que este eu se encontra reconduzido à sua realidade última que é a responsabilidade:

é apenas ao abordar Outrem que me ajudo a mim mesmo. Não que a minha existência se constitua no pensamento dos outros. (...) O rosto que acolho faz-me passar do fenômeno ao ser num outro sentido: no discurso, exponho-me à interrogação de

²¹⁵ “Cette façon de répondre sans engagement préalable – responsabilité pour autrui – est la fraternité humaine elle-même, antérieure à la liberté. Le visage de l’autre dans la proximité – plus que représentation – est trace irreprésentable, façon de l’Infini”. Na tradução espanhola: p. 185.

²¹⁶ “Non point abdication du Même, aliéné et esclave de l’autre, mais abnégation de soi pleinement responsable de l’autre”. Na tradução espanhola: p. 126.

Outrem e essa urgência da resposta – ponta aguda do presente – gera-me para a responsabilidade; como responsável encontro-me reconduzido à minha realidade última (Lévinas, 1980, p. 153)²¹⁷.

Ser para o outro retira o eu enfermeiro da solidão do mundo dos conhecimentos universais ao atribuir um sentido humano à sua vida. A humanidade que não está na consciência de um eu, mas no movimento de uma resposta ao apelo da alteridade, movimento para o outro “que, precisamente, o proíbe de se instalar em sua casa” (Chalier, 1996, p. 105).

Almeida Filho & Sauthier (2000) desenvolvendo um trabalho científico, descrevem, pela voz dos enfermeiros, um exemplo de ser para o outro. Entrevistaram 13 enfermeiros de um hospital geral, tendo como objeto do estudo a relação entre a liberdade individual e o compromisso do enfermeiro com o cliente nas situações de risco de contaminação. Estes enfermeiros relatam que ao admitirem um paciente no setor de emergência com risco de morte, priorizam o cliente em detrimento da própria saúde: “após estabilizado este quadro, o enfermeiro conseguia agir de forma mais racional, privilegiando as medidas de prevenção de acidentes, através das normas de biossegurança, reduzindo a possibilidade de contaminação” (p. 175). Os autores afirmam que o emocional se sobrepõe ao racional. Numa perspectiva levinasiana, os dados desta pesquisa podem ser compreendidos pela imposição da alteridade que desperta o eu enfermeiro para o que há de humano nele, desperta-o para a fraternidade antes de qualquer decisão. Ou ainda, ao ser abordado por outrem, o eu enfermeiro é despertado para a característica fundamental da sua subjetividade, ser para o outro.

É ao ser para o outro que o eu enfermeiro se torna um ser singular – “apenas a eleição torna único” (Chalier, 1996, p. 111). Na sua responsabilidade por outrem ele é insubstituível. Só este eu enfermeiro concreto e singular pode responder àquele outro que o elegeu. E, como

²¹⁷ “C’est seulement en abordant Autrui que j’assiste à moi-même. Non pas que mon existence se constitue dans la pensée des autres. (...). Le visage que j’accueille me fait passer du phénomène à être dans un autre sens: dans le discours je m’expose à l’interrogation d’Autrui et cette urgence de la réponse – pointe aigüe du présent – m’engendre pour la responsabilité; comme responsable je me trouve ramené à ma réalité dernière”. Na tradução portuguesa: p. 172-3.

estamos falando de um eu na sua concretude, a sua maneira de responder é singular:

eu como unicidade, fora de toda comparação, já que à margem da comunidade, do gênero e da forma, não encontra mais repouso em si mesmo, in-quieta, não coincide consigo mesmo. Unicidade da qual à margem de si mesmo, a diferença com respeito a si – é a não-indiferença (Lévinas, 2006, p. 21)²¹⁸.

O eu enfermeiro é singular não no sentido de que as suas características aparentes, como cor dos cabelos, dos olhos ou características genéticas sejam diferentes. A singularidade da subjetividade produz-se no face a face, em que o eu enfermeiro é infinitamente responsável pelo outro, em que a diferença que existe entre ele e o outro se produz como a não indiferença deste eu perante outrem, que é o próprio destino do eu humano, acolher o outro:

a singularidade do sujeito não é a unicidade de um único (...). A singularidade não depende de uma qualidade distintiva qualquer como as impressões digitais que fariam dele um único incomparável e que, como princípio de individuação, valeria a esta unidade um nome próprio e com este título um lugar dentro do discurso. A identidade de si mesmo (...). Reside na unicidade do destinado (Lévinas, 2006, p. 166)²¹⁹.

É importante ressaltar que a responsabilidade do eu enfermeiro pelo outro não é um acidente que acontece a ele, mas é a sua própria essência, se assim podemos dizer. A responsabilidade para com o outro precede o discurso enquanto troca de informações. Ser eu significa “eis-me aqui”, ou seja, “diante da responsabilidade a mim incumbida, cá estou, entrego-lhe todos os conhecimentos que possuo e, se for preciso, a minha própria vida, pois o sentido desta está nesse movimento de acolhê-lo”:

a responsabilidade por outrem que não é o acidente que lhe advém a um Sujeito, mas precede nele à Essência, não alcança a liberdade na qual havia adquirido o compromisso por outrem.

²¹⁸ “Moi unicité, hors comparaison, car hors la communauté, du genre et de la forme, ne trouvant pas davantage repos en soi, in-quiète, ne coïncidence pas avec soi. Unicité dont le hors de soi, la différence par rapport à soi – est la non-indifférence”. Na tradução espanhola: p. 51.

²¹⁹ “La singularité du sujet n’est pas l’unicité d’un (...). Elle ne tient pas, en effect, à une qualité distinctive quelconque comme les empreintes digitales qui en ferait un unicum incomparable et qui, principe d’individuation, vaudrait à cette unité un nom propre et, à ce titre, une place dans le discours. L’identité du soi-même (...). Elle est dans l’unicité de l’assigné”. Na tradução espanhola: p. 171.

Não tenho feito nada e sempre estou em causa: perseguido. A ipseidade na sua passividade sem *arché* da identidade é refém. O termo *Eu* significa *eis-me aqui*, respondendo por tudo e por todos (Lévinas, 2006, p. 180-1)²²⁰.

A perseguição do eu enfermeiro pela alteridade “é o temor constante de que a minha existência, apesar das suas boas intenções, e nem sempre sabendo-o, provoca sofrimentos à sua volta” (Chalier, 1996, p. 107), sofrimentos decorrentes da distração do eu enfermeiro em seu ser. Distração que nega a afetação que vem do rosto ao objetivar o outro. A autora complementa que essa perseguição que é contra a vontade do eu, faz com que ele se perceba reivindicado e intimidado a responder “eis-me aqui”.

De perseguido o eu enfermeiro passa a refém do outro ao dizer “eis-me aqui”, ou seja, ao acolher a alteridade que se impõe como rosto. A condição de refém não é uma condição escolhida: “na realidade sua subjetividade, seu psiquismo mesmo, é o *para o outro*, enquanto que seu *modo mesmo de independência consiste em suportar o outro – em expiar por ele*” (Lévinas, 2006, p. 214)²²¹.

Poderíamos perguntar: como o eu enfermeiro pode ser refém do outro? A condição de refém, conforme consta no dicionário Houaiss (2001), é aquela em que alguém fica, não por escolha própria, em poder de outrem como garantia que algo seja cumprido. Arriscaríamos dizer que o eu enfermeiro, diante do outro, torna-se seu refém com a garantia de não tratá-lo como objeto. Só um absolutamente outro seria capaz de afetar o eu a ponto de paralisar os seus poderes ao chamá-lo à responsabilidade.

É importante lembrar que é na face do outro que surge o mandamento “não matarás”. Se este mandamento aparece no rosto, é porque o eu pode matá-lo, a única garantia de permanecer vivo é mantê-lo como

²²⁰ “La responsabilité pour autrui qui n’est pas l’accident arrivant à un Sujet, mais précède en lui l’Essence, n’a pas attendu la liberté où aurait été pris l’engagement pour autrui. Je n’ai rien fait et j’ai toujours été en cause: persecute. L’ipséité, dans sa passivité sans *arché* de l’identité, est otage. Le mot *Je* signifie *me voici*, répondant de tout et de tous”. Na tradução espanhola: p. 183.

²²¹ “Alors que sa subjectivité, son psychisme même, est le *pour l’autre*, alors que son *port d’indépendance même consiste à supporter l’autre – à expier pour lui*”. Na tradução espanhola: p. 211.

refêm, refêm de uma alteridade. Sendo assim, a condição de refêm do eu enfermeiro produz-se no mandamento, que é a origem da responsabilidade, a identidade do eu enfermeiro:

identidade pré-original, anárquica, mais antiga que todo começo; não se trata de uma consciência de si que se alcança no presente, mas de uma exposição extrema à destinação por Outrem, já cumprida desde detrás da consciência e da liberdade, destinação que entra em mim por efração – ou seja, sem que “pareça” e falando no Dizer do destinado (Lévinas, 2006, p. 227)²²².

Como ser eu é ser responsável pelo outro, pode parecer contraditório o fato de dizermos que a responsabilidade do eu enfermeiro é evocada no face a face e nesta citação Lévinas caracterizar a identidade como anárquica. Apesar da responsabilidade ser evocada por outrem, ela é anárquica, porque o tempo do eu é diferente do tempo do outro. A relação eu-outro é diacrônica. Logo, por mais que outrem evoque a responsabilidade do eu, esta evocação vem de um tempo que nunca é presente e, portanto, é sem princípio, é anárquica. Além disso, o eu “descobre” a sua responsabilidade não no momento em que é afetado pelo outro, uma vez que no dizer ainda não há linguagem de signos, mas no momento em que exerce a sua responsabilidade, ou seja, na resposta que dá a outrem.

Geralmente, a identidade do eu enfermeiro é entendida como a identidade de um eu isolado e solitário que em determinado momento encontra-se com um outro para prestar assistência. Dessa forma, a sua identidade é compreendida como a identidade de um eu sozinho, um eu que é atividade e liberdade, aquele eu que relatamos na relação eu-mundo: sai da segurança do seu mundo, observa o outro a fim de identificar qualquer sinal que lhe seja familiar, ou, caso não encontre nada de familiar num primeiro momento, objetiva-o o máximo que pode atribuindo-lhe diversos adjetivos. Dito de outro modo, é um eu que sai de sua casa, capta as coisas e a ela

²²² “Identité pré-originelle, anarchique, plus ancienne que tout commencement; non pas conscience de soi s’atteignant dans le présent, mais exposition extreme à l’assignation par Autrui, déjà accomplie de derrière la conscience et la liberté, assignation entrée en moi par effraction – c’est-à-dire sans qu’il «en paraisse» et parlant dans le Dire de l’assigné”. Na tradução espanhola: p. 222.

retorna. Movimento do eu que possui bens, eu pretensioso e iludido ao pensar que consegue compreender o outro na sua alteridade.

A filosofia levinasiana nos mostra que o outro que nos olha e nos escuta é um outro que não somos capazes de pensar, um outro que é rosto, é sempre transcendente, é altura, é infinito. A relação eu-outro é uma saída sem regresso, ou também, uma saída de um eu (atividade) e um retorno de um si mesmo (passividade). Como se o eu enfermeiro partisse para um encontro para o qual tudo estava planejado, levando consigo os procedimentos e os saberes necessários. Porém, ao se deparar com o rosto vê-se ainda despreparado, pois o outro que é rosto nada tem de familiar. Apesar disso ele insiste indo até o limite da objetivação, mas, mesmo com todo esse esforço, percebe que no rosto tem algo que ele não consegue dizer o que é nem pensar, dá-se conta dos limites dos seus poderes ou, ainda, questiona até onde ele pode poder, o que já é ser responsável por outrem. Responsabilidade por algo que ele não sabe o que seja, mas da qual não consegue fugir e ninguém pode substituí-lo, responsabilidade que antecede qualquer liberdade.

Dissemos que a enfermagem, por ter como essência o cuidar da saúde da pessoa, só pode concretizar-se numa realidade factual. Isso também pode ser dito do eu enfermeiro. Pois, seja direta ou indiretamente, um eu só é enfermeiro na concretude do cuidar em que é eleito por uma alteridade para responder ao seu comando, ou seja, é pura passividade, uma vez que as suas ações são respostas ao outro, o eu é “captado” pelo outro, é seu refém: “o si mesmo é a não indiferença aos outros” (Lévinas, 2006, p. 265)²²³. Diante do rosto, a única coisa que o eu pode, ou melhor, faz, é responder ao seu mandamento: “é a obsessão pelo outro, meu próximo, acusando-me de uma falta que eu não cometi livremente que remete o Eu a

²²³ “Le soi est la non-indifférence aux autres”. Na tradução espanhola: p. 253.

si mesmo, mais alguém da identidade, *antes* de toda consciência de si, e quem me desnuda absolutamente” (Lévinas, 2006, p. 147)²²⁴.

O retorno do eu em si mesmo, ou seja, a sua passividade anterior à sua atividade, é o sofrimento e o traumatismo do eu enfermeiro. É traumatismo no sentido de um acidente que acontece an-arquicamente a este eu ao se deparar com outrem: passa de um ser que se pensava originariamente livre, e descobre-se refém do outro. Como o si mesmo é passividade, não está relacionado com a vontade e a iniciativa do eu, isso é oferecer-se ao sofrimento, é o eu enfermeiro agir independente da sua escolha, é bondade, ser para o outro:

a passividade do sujeito (...). É um *oferecer-se* que nem sequer é assumido por sua própria generosidade – um oferecer-se que é sofrimento, uma bondade contra a sua vontade. Esse contra a sua vontade não se decompõe em vontade contrariada pelo obstáculo. É vida, envelhecimento da vida e irrecusável responsabilidade – Dizer. A subjetividade da sujeição do Si mesmo é o sofrer do sofrimento – o oferecer-se último ou o sofrimento no *oferecer-se* (Lévinas, 2006, p. 91-2)²²⁵.

Além do sofrimento de ter a sua atividade convertida em passividade, em responsável pelo rosto que está diante de si, o eu enfermeiro também sofre pela infinitude do outro. Pois, como este outro é infinito, e o eu enfermeiro é por ele infinitamente responsável, não consegue dar conta de responder a esta demanda infinita, por mais que se esforce.

Esta responsabilidade incessível que é anterior à iniciativa do eu é passividade, na qual o eu sofre por ter a alteridade em si, o que Lévinas chama de substituição: “a subjetividade, ao constitui-se no próprio

²²⁴ “C’est l’obsession par l’autre, mon prochain, m’accusant d’une faute que je n’ai pas commise librement qui ramène le Moi à *soi* en deçà de mon identité, *plus tôt* que toute conscience de soi, et me dénude absolument”. Na tradução espanhola: p. 155.

²²⁵ “La passivité du sujet (...). C’est un *s’offrir* qui n’est même pas assumé par sa propre générosité – un *s’offrir* qui est souffrance, une bonté malgré elle-même. Le malgré ne se décompose pas en volonté contrariée par un obstacle. Il est vie, vieillissement de la vie et irrécusable responsabilité – Dire. La subjectivité de sujétion du Soi est la souffrance de la souffrance – l’ultime *s’offrir* ou la souffrance dans le *s’offrir*”. Na tradução espanhola: p. 109.

movimento em que lhe incumbe ser responsável pelo outro, vai até a substituição por outrem” (Lévinas, 1982a, p. 106-7)²²⁶.

A obsessão do eu enfermeiro na recorrência a si, que é a sua responsabilidade perante outrem, é uma recorrência sem retorno por não haver a possibilidade da escolha. O outro é perseguição, o rosto do próximo persegue o eu enfermeiro, mas não se desvela, não se entrega ao conhecimento deste eu. Por isso, o eu enfermeiro não tem nenhuma referência sobre outrem, mas sabe que esta alteridade o persegue. Chama-o para uma responsabilidade da qual não consegue se eximir, fazendo da perseguição o próprio movimento da recorrência (da atividade para a passividade) do eu. Portanto, podemos dizer que a perseguição provoca uma quebra no movimento do eu enfermeiro que busca compreender para depois intervir, chama-o para uma responsabilidade que quebra o movimento da liberdade que tudo pode e tudo capta transformando em mesmo:

a perseguição é um traumatismo – violência por excelência sem advertência nem *a priori*, sem apologia possível, sem logos. A perseguição (...) realiza o retorno do eu em si mesmo sob o traumatismo da perseguição – passividade mais passiva que toda passividade mais aquém da identidade, responsabilidade, substituição (Lévinas, 2006, p. 195)²²⁷.

Deste modo, a falta de correspondência entre a alteridade e os conhecimentos do eu enfermeiro não significa que este eu esteja alienado, mas diz respeito à responsabilidade indeclinável da qual ninguém pode substituí-lo e que o torna único:

a responsabilidade na *obsessão* é uma responsabilidade do eu pelo que esse eu jamais haja querido, ou seja, pelos outros. Essa anarquia da recorrência a si, mais além do jogo normal da ação e a paixão em que se mantém – onde *é* – a identidade do ser, mais aquém dos limites da identidade, esta passividade sofrida na proximidade por meio de uma alteridade em mim, esta passividade da recorrência a si que não é, no entanto, a alienação de uma identidade traída – que outra coisa pode ser

²²⁶ “La subjectivité, se constituant dans le mouvement même ou à elle incombe d’être responsable por l’autre, va jusqu’à la substitution pour autrui”. Na tradução portuguesa: p. 91-2.

²²⁷ “La persécution est un traumatisme – violence par excellence sans avertissement ni *a priori*, sans apologie possible, sans logos. La persécution (...) se fait le retournement de moi en soi sous le traumatisme de la persécution – passivité plus passive que toute passivité en deçà de l’identité, responsabilité, substitution”. Na tradução espanhola: p. 195.

mais que a substituição de mim pelos outros? Não é, no entanto, alienação – posto que o Outro no Mesmo é minha substituição ao outro conforme a *responsabilidade*, pela qual, insubstituível, eu sou destinado. *Pelo* é para o outro, mas sem alienação: inspirado. Inspiração que é o psiquismo, mas um psiquismo que pode significar esta alteridade no mesmo sem alienação, ao modo da encarnação, como ser-na-sua-pele, como ter-o-outro-na-sua-pele (Lévinas, 2006, p. 181)²²⁸.

O psiquismo ao qual o filósofo se refere produz-se no dizer, no qual a responsabilidade incessível do eu chega a ponto de substituí-lo, é a alteridade no mesmo encarnado sem que o eu esteja alienado. Assim, o psiquismo não é sinônimo de ser eu no sentido de um gênero, mas de ser um eu concreto e, portanto, afetado pelo rosto do outro que o chama para a sua humana vocação: ser responsável até pelas possíveis responsabilidades do outro.

Essa substituição do eu pelo outro significa ser um para o outro, existir para ele, “a bondade original da criação” (Lévinas, 2006, p. 193)²²⁹, ou seja, antes do eu enfermeiro ser um ser para si (egoísta), “pertence à ordem de bondade” (Chalier, 1996, p. 172), é para o outro. Esta doação incondicional do eu relaciona-se com o messianismo. É ser para o outro infinitamente, a ponto de “arrancar o pão da própria boca, alimentar a fome do outro com meu próprio jejum” (Lévinas, 2006, p. 94)²³⁰. Vale ressaltar que aquilo que o eu enfermeiro oferece a outrem é algo do qual alguma vez já gozou (o cuidado, por exemplo).

A responsabilidade do eu enfermeiro é infinita, pois só uma responsabilidade infinita poderia responder a um outro infinito chegando ao

²²⁸ “La responsabilité dans l’*obsession* est une responsabilité du moi pour ce que le moi n’avait pas voulu c’est-à-dire pour les autres. Cette anarchie de la récurrence à soi, au-delà du jeu normal de l’action et de la passion où se maintient – où *est* – l’identité de l’être, en deçà des limites de l’identité, cette passivité subie dans la proximité de par une altérité en moi, cette passivité de la récurrence à soi qui n’est pas cependant l’aliénation d’une identité trahie – que peut-elle d’autre sinon la substitution de moi aux autres? Non aliénation cependant – parce que l’Autre dans le Même est ma substitution à l’autre selon la *responsabilité*, pour laquelle, *irremplaçable*, je suis assigné. *Par* et pour l’autre, mais sans alinéation: inspire. Inspiration qui est le psychisme. Mais psychisme qui peut signifier cette altérité dans le même sans aliénation, en guise d’incarnation, comme être-dans-sa-peau, comme avoir-l’autre-dans-sa-peau”. Na tradução espanhola: p. 183.

²²⁹ “La bonté originelle de la création”. Na tradução espanhola: p. 193.

²³⁰ “Arracher le pain à sa bouche, nourrir la faim de l’autre de mon propre jeûne”. Na tradução espanhola: p. 111.

ponto de substituí-lo em suas eventuais responsabilidades pelo eu ou por qualquer outro. É importante ressaltar que essa substituição não significa possuir outrem, mas ser infinitamente responsável por ele: “esta ruptura da identidade – esta mudança do ser em significação, ou seja, em substituição – é a própria subjetividade do sujeito ou sua sujeição a tudo – sua suscetibilidade, sua vulnerabilidade, ou seja, sua sensibilidade” (Lévinas, 2006, p. 30)²³¹.

Podemos dizer que a substituição é a responsabilidade levada à última instância, o máximo da responsabilidade, a responsabilidade de um eu: “a responsabilidade para com todos chega até a substituição. O sujeito é refém” (Lévinas, 2006, p. 177)²³².

A substituição, este ter o outro em si, é explicada por Lévinas em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* com a metáfora da maternidade. A maternidade é o “levar por excelência” (Brito, 2002, p. 327). Ao carregar o outro em seu ventre, o corpo materno é um “corpo vulnerável e à espreita, velando pelo bem daquele que abriga e do qual é refém, ou ainda como um corpo proibido de todo o repouso em si” (Chalier, 1996, p. 169). Um corpo que é separado do outro e que o abriga. E, ao abrigá-lo, o corpo materno é infinitamente responsável por ele, vive para este outro que é desconhecido, é capaz de dar os seus nutrientes ao outro, mesmo que estes lhes sejam essenciais, é uma “existência dedicada ao outro” (Chalier, 1996, p. 169), pois a vida de outrem conta mais que a do eu, que se sacrifica por ele. Na maternidade também está presente a proximidade vivida na relação eu-outro e refere-se não a distância geográfica, mas à “certeza da impossibilidade ética de abandonar outrem a sua sorte” (Chalier, 1996, p. 169-170).

É ao cumprir a sua vocação enquanto corpo materno (ser para o filho que está em seu ventre) que este corpo torna-se uma subjetividade, uma

²³¹ “Cette rupture de l'identité – cette mue de l'être en signification, c'est-à-dire en substitution – est sa subjectivité du sujet ou sa sujétion à tout – sa susceptibilité, sa vulnérabilité, c'est-à-dire sa sensibilité”. Na tradução espanhola: p. 59.

²³² “La responsabilité pour tous va jusqu'à la substitution. Le sujet est otage”. Na tradução espanhola: p. 180.

mãe. Do mesmo modo, é ao ser responsável por outrem que o eu enfermeiro se concretiza, singulariza-se como um eu humano.

Dito de outro modo

A identidade do eu vem de sua responsabilidade pelo outro. É uma responsabilidade que ele não pode passar a ninguém, ninguém pode ocupar o seu lugar nesta responsabilidade. Por isso, ao ser responsável, o eu enfermeiro se torna insubstituível, uma singularidade. Logo, o que distingue um eu enfermeiro de outro eu enfermeiro é a responsabilidade de cada um que é intransferível: “o eu não decide desse papel, é seu ‘refém’, não escolhe essa responsabilidade por outrem, é ela que não o larga, é ela que se mantém sem cessar sobre aquele que vive” (Chalier, 1996, p. 109).

Só uma responsabilidade que não é escolhida pelo eu enfermeiro, mas lhe é incumbida, faz deste eu um ser infinitamente responsável e de uma passividade absoluta perante outrem. Caso a responsabilidade fosse um compromisso assumido por um eu, ela não seria infinita, pois o eu enfermeiro poderia desfazê-lo quando julgasse que esta responsabilidade limitaria a sua liberdade: “entende não dever fazê-lo por aquilo que excede o domínio da sua liberdade” (Chalier, 1996, p. 81).

O rosto, ao apresentar-se como mandamento, faz do eu enfermeiro seu refém, chamando-o para as suas responsabilidades. Na resposta ao outro, que não pode ser outra a não ser “eis-me aqui”, concretiza-se a singularidade deste eu.

O fato da ação do eu enfermeiro ser uma resposta ao apelo do rosto caracteriza a subjetividade como passividade, como acolhimento antes de qualquer julgamento, o que é a “vocaço original do homem pelo seu prximo de modo que os traços da verdadeira humanidade jamais possam ser dissociados da responsabilidade, da resposta positiva a um apelo de outrem” (Almeida, 2006, p. 104).

Ser eu enfermeiro é ser infinitamente responsável pelo outro a ponto de substituí-lo. Substituir outrem é assumir todas as suas responsabilidades e as eventuais responsabilidades do(s) outro(s). Ser eu é ser responsável, mas sempre com uma responsabilidade a mais que qualquer um.

Ao conceber a interioridade como responsável, “ela é ao mesmo tempo menos e mais do que a alteridade” (Tahim, 2008, p. 74), ou seja, a subjetividade do eu enfermeiro é menos por ser interpelado por outrem que o ensina sobre os limites dos seus poderes e da sua obrigação para com ele; e é mais por poder encontrar, no seu mundo em que possui conhecimentos, recursos para responder às exigências do outro.

Ao ser essencialmente responsabilidade, teria o eu enfermeiro alguma liberdade na relação com o outro, ou a liberdade somente existiria na relação do eu com o mundo, com aquilo que pode ser apreendido e conhecido? Para responder esta questão Lévinas diferencia a liberdade infinita da liberdade finita, o que trataremos a seguir.

4.10. Liberdade

Heteronomia assenta no amor, guardada por ele, que não contraria a liberdade,
mas chama-a antes para a mais alta via em que ela possa empenhar-se:
a de uma humanidade convocada à bondade.
Chalier (1996, p. 80)

A questão da liberdade na área da saúde é delicada, pois é uma área em que o conhecimento é tido, geralmente, como a solução infalível, sendo que o que até agora não se solucionou é porque ainda não foi conhecido. Este saber de pretensão arrogante pretende conhecer, inclusive, aquilo que não é semelhante a nada e que escapa a qualquer apreensão: a alteridade. Neste saber totalizante, a liberdade impera sobre a responsabilidade, liberdade que é sinônimo de escolha, espontaneidade e autonomia. A

filosofia de Lévinas mostra-nos que, além desta liberdade em que o eu age com intenções egoístas, há uma outra, uma liberdade incapaz de gerar disputa entre o eu e o outro, a liberdade do humano.

Na relação de fruição, como já foi comentado na relação do eu com o mundo, o eu se apossa de tudo: sai de sua casa, escolhe o que capturar – de acordo com aquilo que lhe falta – e retorna a ela. O outro que o eu captura deixa de ser outro e passa a fazer parte do eu, perde a sua alteridade ao ser naturalizado, como comenta Lévinas (1967b). Converte-se em mesmo, como quando um eu enfermeiro reduz uma pessoa a um campo que possa ser conhecido.

Na sua relação com os objetos e com as coisas, o eu exerce a sua liberdade infinita, constitui o seu império. Entretanto, ao se deparar com o outro, com o absolutamente outro, o eu não consegue capturá-lo e levá-lo ao seu império, ao contrário, entrega o seu império ao outro: o eu enfermeiro oferece seus conhecimentos técnicos e científicos àquele outro que diante de si aparece com uma fragilidade infinita. A liberdade que advém da relação eu-outro, é uma liberdade finita e, portanto, concreta.

Diante do outro o eu enfermeiro paralisa-se, pois o valor da sua liberdade está em questão (Chalier, 1996) pela falta de justiça que existe na liberdade infinita. Para que a liberdade seja humana, “não pode ser imoral” (Almeida, 2006, p. 103), não pode existir sem justiça, nem ser “ofendida pela alteridade do Outro” (Brito, 2002, p. 83). Por isso é dito que a liberdade é finita.

Outrem não é um limite à liberdade do eu enfermeiro: “impõe-se como uma exigência que domina esta liberdade e, portanto, como mais original do que tudo o que se passa em mim” (Lévinas, 1980, p. 59)²³³. É ele que dá sentido aos conhecimentos do eu enfermeiro, ou seja, que dá sentido à liberdade deste eu.

²³³ “S’impose comme une exigence qui domine cette liberté et, dès lors, comme plus originelle que tout ce qui se passe en moi”. Na tradução portuguesa: p. 77.

Como foi dito, a responsabilidade infinita do eu enfermeiro pelo outro não é fruto da iniciativa deste eu, mas já a sua resposta diante do mandamento do outro. Pode parecer esquisito falarmos de um mandamento que vem do outro quando mencionamos a relação entre o eu enfermeiro e o outro. Entretanto, o que poderia fazer um eu arriscar a sua vida se não fosse pela apresentação de uma exterioridade absoluta que, ao se impor, resiste a qualquer tentativa de objetivação “lembrando” o eu das suas responsabilidades infinitas, como sugerem os dados da pesquisa Almeida Filho & Sauthier (2000)?

É curioso o fato de que não é ao se deparar com o rosto que o eu “se dá conta” do mandamento que dele vem e da sua responsabilidade por ele. O eu se percebe como responsável quando já está respondendo ao mandamento do outro. Isso acontece porque o mandamento, assim como a responsabilidade, não são apreendidos pelo eu.

Como vimos, a característica fundamental do eu é a responsabilidade e não a liberdade:

a verdadeira exterioridade está nesse olhar que me proíbe qualquer conquista. Não que a conquista desafie os meus poderes demasiado fracos, mas eu *já não posso poder*: a estrutura da minha liberdade (...) inverte-se completamente (Lévinas, 1967a, p. 173)²³⁴.

Ou seja, a liberdade do eu enfermeiro está, desde já, subordinada à responsabilidade que é original, primordial, e que irá justificar a liberdade deste eu, irá torná-la justa:

a liberdade do eu não é espontaneidade, ela é resposta ao Outro que, não limitando a liberdade do eu, o chama à responsabilidade, o que instaura e justifica a liberdade. É a responsabilidade pelo Outro que leva o eu a agir, a atuar, sem que a transcendência do Outro seja posta em causa pelo eu. Deste modo o eu age não por originariamente ser livre, mas por ser responsável (Brito, 2002, p. 85).

²³⁴ “La vraie extériorité est dans ce regard qui m’interdit toute conquête. Non pas que la conquête défie mes pouvoirs trop faibles, mais je ne *peux plus pouvoir*: la structure de ma liberté (...) se renverse totalement”. Na tradução portuguesa : p. 210.

Na relação do eu enfermeiro com o outro, a liberdade do eu não tem a última palavra, ou seja, o eu enfermeiro não é autônomo, como é diante dos procedimentos, dos instrumentos e do conhecimento, em que exerce a sua liberdade infinita. Diante do outro, o eu enfermeiro não se posiciona de acordo com a sua autonomia. Na proximidade da relação do eu com o outro, é a heteronomia, privilégio do outro (Pivatto, 1992), que passa à frente da autonomia. Como afirma Sucasas (1999), é com a heteronomia que se constata a autonomia ou, se quisermos, é ao ser surpreendido pela alteridade que o eu enfermeiro comprova a sua autonomia como injusta perante outrem.

Pode causar certa estranheza afirmarmos que o eu enfermeiro não tem autonomia. O que queremos dizer é que a sua autonomia não é absoluta, ou seja, o eu enfermeiro tem autonomia perante os conhecimentos e as práticas concernentes à sua profissão, mas quando se depara com outrem, é por ele afetado de tal modo que a sua autonomia se envergonha por, a princípio, agir como age diante do que pode ser conhecido formando uma totalidade. Em face da alteridade o eu enfermeiro não é livre, uma vez que a sua liberdade é julgada por outrem. É importante enfatizarmos que a liberdade do eu enfermeiro é julgada pelo outro e não limitada pela liberdade deste, pois “se o Outro fosse limite da liberdade, seria integrável numa estrutura de totalidade” (Brito, 2002, p. 84).

Portanto, na relação eu-outro, a autonomia está, necessariamente, subordinada à heteronomia, a qual se apresenta como a passividade do eu enfermeiro diante do outro: “a proximidade do próximo no seu traumatismo não só me choca, mas exalta-me e eleva-me e, no sentido literal do termo, inspira-me. Inspiração, heteronomia” (Lévinas, 2006, p. 198)²³⁵. Nesta mesma obra Lévinas afirma que inspiração é o psiquismo: é ser responsável pelo outro, a própria identidade do eu. Esta inspiração pode ser também chamada de animação, pois “sou animado pelo outro” (Lévinas, 1993, p.

²³⁵ “La proximité du prochain dans son traumatisme ne me heurte pas seulement, mais m'exalte et m'élève et, au sens littéral du terme, m'inspire. Inspiration, hétéronomie”. Na tradução espanhola: p. 197.

216)²³⁶. Como a inspiração está na base da liberdade, esta não pode ser uma condição prévia. Dessa forma, a liberdade isenta da arbitrariedade, orienta-se pela heteronomia, sendo que esta “guia para a via do humano. Deixando-se este definir melhor por uma vocação para servir do que por um propósito de dominar” (Chalier, 1996, p. 81).

Diante do outro, a liberdade do eu enfermeiro não tem a última palavra, a liberdade que era infinita na relação do eu com as coisas e os objetos, passa, diante do rosto, a ser finita, passa a ser subordinada à responsabilidade:

a liberdade do sujeito que se apresenta, não se assemelha à liberdade de um ser livre como o vento. Implica a responsabilidade – o que deveria espantar, nada se opondo mais à liberdade do que a não-liberdade da responsabilidade. A coincidência da liberdade e da responsabilidade constitui o eu, que se duplica de si, estorvado por si (Lévinas, 1980, p. 148)²³⁷.

A não-liberdade da responsabilidade, que é o ser para o outro, constitui a identidade do eu. Assim, a sua identidade, a sua singularidade, não se dá por completo na sua relação de fruição. Nesta, assim como na relação face a face, o eu percebe-se separado, mas é na relação que se estabelece com outrem que o eu enfermeiro se descobre como ser para o outro, descobre o sentido da sua existência como sujeito escolhido por outrem para responder ao seu mandamento: “liberdade precedida do apelo dirigido à singularidade de cada eu, o vocábulo *eleição* vem-lhe ao espírito” (Chalier, 1996, p. 80).

Com isso, podemos afirmar que o que torna a liberdade do eu enfermeiro finita é o vestígio do infinito que se revela no rosto do outro implorando responsabilidade. O eu está tão habituado na sua relação de fruição, acostumado a sair de sua casa para se apossar das coisas, que acaba por tentar também objetivar o outro, por tentar captá-lo através dos seus

²³⁶ “Je suis animé par l’autre”. Na tradução portuguesa: p. 203.

²³⁷ “La liberté du sujet qui se pose, ne ressemble pas à la liberté d’un être libre comme le vent. Elle implique la responsabilité – ce qui devrait étonner, rien ne s’opposant à la liberté plus que la non-liberté de la responsabilité. La coincidence de la liberté et la responsabilité, constitue le moi, se doublant de soi, encombré par soi”. Na tradução portuguesa: p. 269-70.

sinais e sintomas ou características comportamentais, o que é transformá-lo em conteúdo representável, transformá-lo em mesmo, em algo familiar. A relação com o outro não é conhecimento de objeto. A transcendência do rosto é a sua ausência no mundo. Nesta transcendência apresenta-se a sua condição de estrangeiro. Lévinas afirma que esta estranheza do eu perante outrem apresenta o outro como um ser livre:

a estranheza que é liberdade, é também estranheza-miséria. A liberdade apresenta-se como o Outro; no Mesmo que, ele, é sempre o autóctone do ser, sempre privilegiado na sua desmesura. O outro, o livre, é também o estranho (2008, p. 73)²³⁸.

O outro que é livre acaba por atribuir finitude à liberdade infinita do eu enfermeiro, fazendo com que esta se envergonhe da sua prepotência perante os olhos de outrem, perante a altura e a miséria de outrem:

a minha liberdade arbitrária lê a sua vergonha nos olhos que me olham. É apologética, isto é, refere-se já, por si, ao julgamento de outrem que ela solicita e que, assim, não a fere como um limite. Revela-se assim contrária à concepção pela qual toda a alteridade é ofensa (Lévinas, 1980, p. 230)²³⁹.

Aqui merece destaque o outro como juiz do eu enfermeiro e a alteridade como ofensa. O outro é juiz deste eu. O outro julga o eu enfermeiro ao colocar em questão a sua liberdade infinita que tudo totaliza, que tenta transformá-lo em mesmidade ao considerá-lo como um ser de sinais e sintomas, de deficiências. Enfim, um ser classificável. A alteridade é ofensa à liberdade infinita do eu enfermeiro porque é transcendente, é a resistência do outro a ser tematizado, representado, a ser englobado pelo eu, o que é a atividade da liberdade infinita. É a alteridade de outrem que torna a liberdade deste eu enfermeiro finita e não limitada, porque o rosto do outro chama o eu para a sua responsabilidade, responsabilidade anterior a qualquer capacidade de escolha.

²³⁸ “L'étrangeté qui est liberté, est aussi l'étrangeté-misère. La liberté se présente comme l'Autre; au Même qui, lui, est toujours l'autochtone de l'être, toujours privilège en sa mesure. L'autre, le libre est aussi l'étranger”. Na tradução portuguesa: p. 64-65.

²³⁹ “Ma liberté arbitraire lit sa honte dans les yeux qui me regardent. Elle est apologétique, c'est à dire se réfère déjà, de soi, au jugement d'autrui qu'elle sollicite et qui, ainsi, ne la blesse pas comme une limite. Elle se révèle ainsi contraire à la conception pour qui toute altérité est offense”. Na tradução portuguesa: p. 250.

Podemos falar em limite para a liberdade apenas quando nos referimos à relação do eu com as coisas e com os objetos, assim como do eu enfermeiro para com os conhecimentos científicos e técnicos, os quais não são absolutamente outros (acabam sempre por se converterem em mesmo formando uma totalidade, não é por acaso que fala-se “esta técnica eu domino”). Como nessa relação a liberdade do eu enfermeiro é infinita, qualquer obstáculo que aqui interviesse seria um fator limitante desta liberdade. Quando nos referimos à relação do eu enfermeiro com o outro que é alteridade, não podemos falar em limite da liberdade, pois o início da relação em que o eu enfermeiro não objetiva o outro não se dá por sua escolha, mas sim com a aparição do rosto exigindo responsabilidade deste eu. Dito de outra maneira: a relação do eu com o mundo parte da própria iniciativa do eu, da sua liberdade, enquanto a relação eu-rosto parte da miséria que aparece no rosto do outro e que chama o eu enfermeiro para a sua responsabilidade. Logo, a liberdade infinita, diante do face a face, está limitada: “a sua liberdade está imediatamente limitada pela sua responsabilidade. Este é seu grande paradoxo: um ser livre já não mais é livre porque é responsável por si mesmo” (Lévinas, 1979, p. 36)²⁴⁰.

Para que a liberdade infinita pudesse estar presente na relação eu-outro, esta relação teria que ser simétrica, ou seja, o eu enfermeiro e o outro teriam que estar no mesmo plano. Neste, estariam constantemente em guerra para delimitação das suas liberdades, pois até onde iria a liberdade do eu enfermeiro e começaria a do outro? Talvez a única pergunta que caiba numa relação assimétrica, em que a responsabilidade antecede a liberdade do eu, seria: onde começa a liberdade do eu enfermeiro?

O outro é o absolutamente outro, é alteridade, não por ser um limite à liberdade do eu enfermeiro, mas por colocá-la em questão, pois, enquanto absolutamente outro, ele pode acusar este eu das injustiças que sofre diante

²⁴⁰ “Sa liberté est immédiatement limitée par sa responsabilité. C’est son grand paradoxe: un être libre n’est déjà plus libre parce qu’il est responsable de lui-même”. Na tradução portuguesa: p. 168.

da liberdade infinita que se posiciona como capaz de tudo dominar e manipular:

o rosto de Outrem – não é a revelação do arbitrário da vontade, mas da sua injustiça. A consciência da minha injustiça produz-se quando me inclino, não diante do fato, mas diante de Outrem. Outrem me surge, em seu rosto, não como um obstáculo, nem como ameaça que avalio, mas como aquilo que me mede (Lévinas, 1967a, p. 176)²⁴¹.

A liberdade finita é aquela que está subordinada à responsabilidade infinita, aquela que coloca um limite ao querer que parte de um eu que sempre retorna à sua casa. A finitude da liberdade não retira da liberdade o querer; a liberdade continua a exercer o seu querer, mas este querer encontra-se na passividade, na responsabilidade do eu diante do outro, é um reposicionamento do querer devido à anterioridade da responsabilidade em relação à liberdade:

liberdade finita, que não é primeira, que não é inicial; mas em uma responsabilidade infinita na qual o outro não é outro porque choca e limita a minha liberdade, mas na qual pode acusar-me até à perseguição visto que o outro, absolutamente outro, é outrem. É por isso que a liberdade finita não é simplesmente uma liberdade infinita que opera em um campo limitado. O querer que ela anima na sua passividade, o querer não assume (Lévinas, 2006, p. 197-8)²⁴².

Esse reposicionamento do querer é a liberdade situada na responsabilidade pelo eu não ter escolhido a sua liberdade, como parece ser a posição da filosofia ocidental (Lévinas, 1967a). O eu não escolhe, mas é escolhido, é eleito pelo outro para responder ao seu mandamento. Nesta sua “função essencial”, o eu sofre.

²⁴¹ “Le visage d’Autrui – n’est pas la révélation de l’arbitraire de la volonté, mais de son injustice. La conscience de mon injustice se produit quand je m’incline non pas devant le fait, mais devant Autrui. Autrui m’apparaît dans son visage non pas comme un obstacle, ni comme menace que j’évalue, mais comme ce qui me mesure”. Na tradução portuguesa: p. 214.

²⁴² “Liberté finie, qui n’est pas première, qui n’est pas initiale; mais dans une responsabilité infinie où l’autre n’est pas autre parce qu’il heurte et limite ma liberté, mais où il peut m’accuser jusqu’à la persécution parce que l’autre, absolument autre, c’est autrui. C’est pourquoi la liberté finie n’est pas simplement une liberté infinie opérant dans un champ limité. Le vouloir qu’elle anime dans une passivité qu’il n’assume pas”. Na tradução espanhola: p. 197.

O eu enfermeiro sofre, diante da face do outro, por duas questões essenciais. Primeira: porque o outro coloca um limite ao poder do eu ao resistir a qualquer tentativa de categorização, mostra ao eu que o doente pode ser totalizado e, portanto, compreendido, mas que ele não se entrega a nenhuma categoria, permanece absolutamente transcendente. Segunda: por mais que o eu acolha a alteridade, por mais que utilize os universais em função de um outro concreto, a miséria de outrem não parece ser suprida, o outro permanece produzindo-se como o vestígio do infinito presente no rosto e que mantém o eu enfermeiro como refém.

O primeiro motivo do sofrimento do eu enfermeiro aqui exposto é a prova de que a liberdade não pode ser fazer tudo o que se quer. Isso apenas aumentaria o sofrimento deste eu, pois tentaria constantemente impor-se diante do outro e não ser para o outro, cuidaria do outro como se ele se reduzisse a categorias. Sendo assim, já que a liberdade não pode ser uma ação de um eu enfermeiro isolado, ela só ganha sentido quando o eu cuida do outro de maneira responsável, quando a liberdade está situada na concretude do face a face, uma liberdade finita e, portanto, justificada pelo outro.

O segundo motivo do sofrimento do eu é a prova de que não é o eu enfermeiro que escolhe acolher outrem, ser para o outro não é algo que tenha um começo e um fim, mas aparece como uma disposição da própria subjetividade ou, se quisermos a vocação do eu humano.

Enfim, é possível falar em liberdade do eu enfermeiro, desde que essa liberdade esteja situada na relação que ele estabelece com o outro, pois a liberdade existe em obediência a uma responsabilidade: “a vida da liberdade se descobre injusta, a vida da liberdade na heteronomia, consiste para a liberdade num movimento infinito de se pôr sempre mais em questão” (Lévinas, 1967a, p. 176)²⁴³. A liberdade do eu perante o outro é concreta e, portanto, não pode ser uma utopia, já que não falamos de

²⁴³ “La vie de la liberté se découvrant injuste, la vie de la liberté dans l’hétéronomie, consiste pour la liberté en un mouvement infini de se mettre toujours davantage en question”. Na tradução portuguesa: p. 215.

liberdade formal, mas de uma liberdade vivida. Como no mundo o eu enfermeiro precisa constantemente responder a outrem, a sua liberdade só pode concretizar-se nesta relação. Portanto, não tem fundamento discutirmos a liberdade irrealizável (infinita), mas aquela que produz-se na relação entre um eu enfermeiro e um outro (liberdade finita), na qual o eu não escolhe se responderá ou não àquele rosto. Essa escolha não lhe cabe, ele foi eleito pelo outro, mas escolhe a maneira de responder ou, ainda, cria respostas para viver essa responsabilidade para com o outro.

Dito de outro modo

A liberdade é pensada, muitas vezes, como livre-arbítrio, ou seja, como a capacidade humana de agir de acordo com as suas escolhas. Conceber a liberdade desta maneira é concebê-la no plano do pensamento, onde o outro se torna totalidade: “liberdade do próprio empreendimento do existente sobre o existir” (Lévinas, 1979, p. 34)²⁴⁴. Esta liberdade infinita é própria da relação entre um eu e o mundo, ou um eu enfermeiro e aquilo que se entrega à totalização.

Quando o eu enfermeiro está em face de um outro, este outro não é um objeto do seu pensamento, mas um outro concreto. Aquela liberdade sem fim, ao se deparar com um outro concreto, descobre-se injusta, pois outrem não é um objeto do qual o eu enfermeiro pode apossar-se. Por outro lado, este outro “não choca com a liberdade, mas investe-a” (Lévinas, 1980, p. 60)²⁴⁵, ou seja, convida o eu enfermeiro para uma relação diferente daquela que ele estabelece com as coisas, convida-o para uma relação em que a liberdade do eu enfermeiro é solidária, é finita.

Relacionar-se com outrem é colocar-se em questão, acolhê-lo e não dominá-lo, ou seja, a vontade livre da liberdade infinita torna-se bondade, liberdade finita, aquela em que a prioridade é a segunda pessoa

²⁴⁴ “Liberté de l’emprise même de l’existant sur l’exister”. Na tradução portuguesa: p. 167.

²⁴⁵ “Ne heurte pas la liberté, mais l’investit”. Na tradução portuguesa: p. 78.

(heteronomia). Esta sim é livre, pois é o outro quem escolhe o eu enfermeiro para responder à sua carência essencial. Conceber a alteridade como autônoma e a subjetividade como heterônoma é a maneira do eu enfermeiro posicionar-se na relação com outrem como um eu responsável e, portanto, as suas escolhas estão sempre numa realidade concreta. Esta é a liberdade de um eu humano.

O fato de Lévinas falar da liberdade partindo da relação entre um eu e um outro, podemos afirmar que ele parte de uma relação moral e não teórica. Entretanto, esta moral não é aquela em que o eu elabora as suas leis e submete-se a elas. A moralidade funda-se “na possibilidade de acolher outrem, de tal modo, que ele tenha preeminência em mim” (Chalier, 1996, p. 76-7). Portanto, nesta relação em que o eu enfermeiro é responsável sem que tenha decidido sê-lo, a sua liberdade é sempre contextualizada, sempre diante de uma face, liberdade que não tem outra opção a não ser para o outro, ser uma liberdade na heteronomia.

5. A FILOSOFIA LEVINASIANA NUMA EXPERIÊNCIA DE CUIDAR EM ENFERMAGEM

Nenhum rosto pode ser abordado de mãos vazias e com a casa fechada:
o recolhimento numa casa aberta a Outrem – a hospitalidade –
é o fato concreto e inicial do recolhimento humano e da separação,
coincide com o Desejo de Outrem absolutamente transcendente.
Lévinas (1980, p. 147)²⁴⁶

Após a exposição da filosofia levinasiana e a articulação com os saberes da enfermagem, consolidamos a fundamentação da humanização com o auxílio de um exemplo.

O exemplo será narrado na primeira pessoa do singular, tendo como narrador personagem um eu enfermeiro. As notas de rodapé presentes no decorrer da narrativa trazem citações da filosofia levinana que fundamentam as idéias contidas no texto.

“Havia acabado de receber o plantão do turno da noite quando fui informada que, em breve, chegaria uma nova paciente que seria internada para tratamento quimioterápico: Sra. Margarida, 55 anos de idade, e com diagnóstico de neoplasia maligna nos ovários com metástase pulmonar.

Quando recebi essa informação não tive tempo de pensar como seria essa senhora, se costumava passar os domingos acompanhada da família, se apreciava um passeio entre as flores do jardim ou se preferia pelo centro da cidade. Nada disso pensei, pensei apenas que provavelmente seria uma pessoa triste por conta da sua doença e que estaria muito debilitada pelo estágio de evolução da neoplasia²⁴⁷. Nesses poucos segundos em que

²⁴⁶ “Aucun visage ne saurait être abordé des mains vides et la maison fermée: le recueillement dans une maison ouverte à Autrui – l’hospitalité – est le fait concret et initial du recueillement humain et de la séparation, il coïncide avec le Désir d’Autrui absolument transcendant”. Na tradução portuguesa: p. 166.

²⁴⁷ “As questões prévias ou preliminares não são certamente as primeiras que se colocam: os homens agem, falam –inclusive pensam – sem preocupar-se com os princípios, enquanto que o preliminar, o pré-originário, o mais aquém, não equivale a um começo” (Lévinas, 2006, p. 44) – “Les questions préalables ou préliminaires ne sont certes pas les premières que l’on pose: les hommes agissent, parlent – ils pensent même – sans se soucier de principes, alors que le préliminaire, le pré-originnaire, l’en deçà, cela n’équivaut même pas à un commencement”. Na tradução espanhola: p. 70.

elaborei essas suposições já estava verificando para qual leito ela seria encaminhada quando chegasse à unidade: quarto 25, leito I. Pensava que antes da sua chegada teria tempo para verificar os prontuários dos demais pacientes, mas assim que me sentei ela entrou na unidade numa cadeira de rodas acompanhada pelo funcionário dos transportes, que a levou ao quarto 25.

Em seguida, dirigi-me ao seu quarto para realização do histórico (entrevista e exame físico). Eu tenho o hábito de dizer ‘bom dia!’ sempre que entro nos quartos, embora nem sempre obtenha resposta. E desta vez foi assim. O meu ‘bom dia!’ foi respondido pela Sra. Olga que estava no leito II e pelo funcionário. A Sra. Margarida, com muito esforço, levantou-se da cadeira de rodas, sentou-se na cama e me dirigiu o seu olhar. Este olhar fixou os meus olhos por breves segundos que pareciam horas. Confesso que com esse olhar senti-me completamente desprotegida e envergonhada, envergonhada por ter pensado que ela seria uma pessoa triste e debilitada sem ao menos encontrar-me com ela²⁴⁸. Diante daquele olhar eu não sabia o que fazer, era um olhar que não dizia nada, mas ao mesmo tempo dizia tudo; um olhar que parecia conter uma fragilidade e uma carência inerentes e, ao mesmo tempo, uma ordem²⁴⁹. Às vezes fico em dúvida se era bem isso que se passava, pois, por mais que eu pensasse coisas sobre aquele olhar, não conseguia encontrar palavras que se encaixassem nele, ele escapava, resistia aos adjetivos que eu tentava aplicar-lhe²⁵⁰. Era uma resistência ‘esquisita’, digamos, porque era como se essa resistência fosse uma ordem.

²⁴⁸ “É uma *vergonha* que a liberdade tem de si mesma, ao descobrir-se homicida e usurpadora no seu próprio exercício” (Lévinas, 1967a, p. 176) - “C’est une *honte* qu’à d’elle-même la liberté qui se découvre meurtrière et usurpatrice dans son exercice même”. Na tradução portuguesa: p. 214.

²⁴⁹ “O rosto impõe-se a mim sem que eu possa permanecer surdo ao seu apelo, nem esquecê-lo, quero dizer, sem que eu possa cessar de ser responsável por sua miséria. (...) A presença do rosto significa assim uma ordem irrecusável - um mandamento - que detém a disponibilidade da consciência” (Lévinas, 1972, p. 49) - “Le visage s’impose à moi sans que je puisse rester sourd à son appel, ni l’oublier, je veux dire, sans que je puisse cesser d’être responsable de sa misère. (...) La présence du visage signifie ainsi un ordre irrécusable - un commandement - qui arrête la disponibilité de la conscience”. Na tradução brasileira: p. 52.

²⁵⁰ “O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, (...), mas de uma alteridade anterior a toda

Cheguei a me perguntar: ‘que ordem seria?’ Não sou capaz de descrevê-la exatamente, a única coisa que consigo dizer, neste momento, é que não era uma ordem como aquelas advindas de um ditador, ou seja, uma ordem que não precisaria ter sentido para aquele que a cumpre, embora devesse cumpri-la. A ordem que vinha daquele olhar, embora parecesse vir de outro mundo, uma vez que eu não conseguia dar um significado a ela, era uma ordem da qual eu não conseguiria escapar²⁵¹. Digo isso com convicção, pois quando me imaginei saindo correndo do quarto, tinha a sensação que aquela ordem me perseguia exigindo que fosse cumprida²⁵².

Dessa ordem que veio não sei de onde, eu não tinha como escapar²⁵³. Era como se eu estivesse refém desse outro mundo que eu desconhecia e que, ao mesmo tempo, mostrava-me que os meus conhecimentos jamais o compreenderiam, era como se os meus lábios quisessem dizer ‘eis-me aqui’, ou seja, ‘estou aqui e ofereço-lhe tudo o que tenho’²⁵⁴. A frase que pronunciei, a seguir ao ‘bom dia!’ não foi exatamente essa, mas sim: ‘farei tudo o que puder para que sintas-te bem aqui’.

iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo. Outro de uma alteridade constituindo o próprio conteúdo do Outro” (Lévinas, 1980, p. 9) – “L’Autre métaphysique est autre d’une altérité qui n’est pas formelle, d’une altérité qui n’est un simple envers de l’identité, (...), mais d’une altérité antérieure à toute initiative, à tout impérialisme du Même. Autre d’une altérité constituant le contenu même de l’Autre”. Na tradução portuguesa: p. 25.

²⁵¹ “A ‘ordem’ pessoal a que nos obriga o rosto está além do ser. (...) é uma *Terceira Pessoa* que não se define pelo Si-Mesmo (...). Esta terceira pessoa que, no rosto, já se retirou de toda a revelação e toda dissimulação – que passou – (...) é toda a enormidade, (...), todo o Infinito do absolutamente Outro, escapando da ontologia” (Lévinas 1972, 59-60) – “L’«ordre» personnel auquel nous oblige le visage est au delà de l’être. (...) est une *Troisième Personne* qui ne se définit pas par le Soi-Même (...). Cette troisième personne qui, dans le visage, s’est déjà retirée de tout révélation et de tout dissimulation – qui a passé – (...) c’est toute l’enormité, (...), tout l’Infini de l’absolument Autre, échappant à l’ontologie”. Na tradução brasileira : p. 62-3.

²⁵² “O próximo obriga-me, a obsessão é uma responsabilidade sem escolha, uma comunicação sem frases nem palavras” (Lévinas, 1967c, p. 229) - “Le prochain m’assigne, l’obsession est une responsabilité sans choix, une communication sans phrases ni mots”. Na tradução portuguesa: p. 280.

²⁵³ “O próximo obriga-me, a obsessão é uma responsabilidade sem escolha, uma comunicação sem frases nem palavras” (Lévinas, 1967c, p. 229) – “Le prochain m’assigne, l’obsession est une responsabilité sans choix, une communication sans phrases ni mots”. Na tradução portuguesa: p. 280

²⁵⁴ “‘Eis-me aqui’ como testemunho do Infinito, mas como testemunho que não tematiza aquilo que testemunha e cuja verdade não é verdade de representação, não é evidência” (Lévinas, 2006, p. 299) – “«Me voici» comme témoignage de l’Infini, mais comme témoignage qui ne thématise pas ce dont il témoigne et dont la vérité n’est pas vérité de représentation, n’est pas évidence”. Na tradução espanhola: p. 224.

Eu sei que como enfermeira a minha responsabilidade é cuidar da saúde das pessoas, mas diante daquele olhar da Sra. Margarida, olhar que me mostrou um mundo indescritível por ser completamente transcendente àquela forma plástica que se entregava à minha objetivação, descobri-me mais uma vez responsável. Esta responsabilidade que surgiu quando estava diante da Sra. Margarida parecia completamente diferente da primeira²⁵⁵. Enquanto a responsabilidade que me levou ao quarto 25 era a minha responsabilidade como enfermeira (precisava realizar o histórico), responsabilidade que coube a mim escolher o momento de cumpri-la, a responsabilidade que se produziu quando me deparei com aquele olhar que se produzia como fragilidade e, ao mesmo tempo, parecia que trazia em si uma ordem, era uma responsabilidade que eu não tinha escolhido, mas da qual não conseguia me esquivar, era como se eu estivesse sido capturada, como se eu fosse sua refém²⁵⁶. Refém de algo completamente transcendente, refém de uma alteridade. Como se o fato de eu me encontrar nessa posição fosse a garantia de que a alteridade permanecesse sempre alteridade, ou seja, que não fosse dominada e compreendida como eu fazia quando observava a presença de edemas, a diminuição do volume urinário e a icterícia e buscava compreender esse fenômeno.

O que mais me espantou foi que aquela responsabilidade que me levou ao quarto da Sra. Margarida só ganhou sentido quando eu me deparei com a responsabilidade exigida pela sua alteridade²⁵⁷. Ou seja, quando me

²⁵⁵ “A responsabilidade para com o Outro – em sua anterioridade em relação à liberdade – em sua anterioridade em relação ao presente e à representação – é uma passividade mais passiva que toda passividade” (Lévinas, 2006, p. 31) – “La responsabilité pour Autrui – dans son antériorité par rapport à ma liberté – dans son antériorité par rapport au présent et à la représentation – est une passivité plus passive que toute passivité”. Na tradução espanhola: p. 60.

²⁵⁶ “O si mesmo em sua plenitude é refém, mais antigo que o Eu, antes dos princípios. Não se trata de ser o Si, no seu ser, no ser. Mais além do egoísmo e do altruísmo está a religiosidade de si mesmo” (Lévinas, 2006, p. 186) – “Le soi est de fond en comble otage, plus anciennement que Ego, avant les principes. Il ne s’agit pas pour le Soi, dans son être, d’être. Au delà de l’égoïsme et de l’altruisme, c’est la religiosité de soi”. Na tradução espanhola: p. 187.

²⁵⁷ “Aquele que me fala e que, através das palavras, propõe-se a mim conserva a estranheza fundamental de outrem que me julga; nossas relações nunca são reversíveis. Esta supremacia coloca-o em si, fora do meu saber e, em relação a esse absoluto, o *dado* ganha um sentido” (Lévinas, 1980, p. 74) – “Celui qui me parle et qui, à travers les mots, se

dirigi ao quarto 25 não sabia que iria me deparar com algo que transcendesse a minha capacidade de objetivação e que me faria refém. Isso não estava nos meus planos. O que eu planejava fazer era buscar sinais e sintomas que a Sra. Margarida apresentava e que me possibilitassem propor cuidados que julgasse eficientes, baseando-me nos conhecimentos sobre a sua doença e sobre o bem-estar humano.

Pensando bem, mesmo depois que fui afetada pela alteridade, continuei a fazer isso. Ao descobrir-me responsável pela Sra. Margarida continuei anotando no seu prontuário que os seus edemas e a icterícia, assim como a prostração, intensificavam-se a cada dia. Entretanto, eu tinha em conta que a Sra. Margarida não se resumia ao somatório dos edemas, icterícia e prostração²⁵⁸.

Se por um lado eu sabia que a busca de sinais que demonstravam anormalidades era violenta, no sentido em que tratava a Sra. Margarida como um objeto, por outro lado, se eu não fizesse isso, não conseguiria propor nenhum cuidado de enfermagem e nem avaliar se os cuidados que havia prescrito estavam sendo efetivos²⁵⁹. Além disso, eu, como enfermeira e, portanto, praticante da ciência que é a enfermagem, não lhe poderia oferecer outra coisa a não ser os meus conhecimentos científicos e técnicos, essa era a forma que eu poderia responder ao seu apelo, à sua ordem.

A Sra. Margarida ficou na unidade de internação durante quarenta dias. Nesse período, todos os dias eu entrei no seu quarto. À medida que os dias iam passando ela demonstrava estar mais debilitada. Passadas duas semanas não conseguia levantar-se da cama nem sentar-se sem auxílio. No

propose à moi conserve l'étrangeté foncière d'autrui qui me juge; nos relations ne sont jamais reversibles. Cette suprématie le pose en soi, en dehors de mon savoir, et, par rapport à cet absolu, le *donné* prend un sens". Na tradução portuguesa: p. 92.

²⁵⁸ Outrem "é desejado na minha vergonha" (Lévinas, 1980, p. 56) – "Il est désiré dans ma honte". Na tradução portuguesa: p. 73.

²⁵⁹ "A violência só incide sobre um ser ao mesmo tempo captável e que escapa a toda a apreensão. Sem esta contradição viva, no ser que sofre a violência, o desenvolvimento da força violenta reduzir-se-ia a um trabalho" (Lévinas, 1980, p. 198) – "La violence ne porte que sur un être à fois saisissable et échappant à toute prise. Sans cette contradiction vivante, dans l'être qui subit la violence, le déploiement de la force violente se réduirait à un travail". Na tradução portuguesa: p. 219.

trigésimo dia de internação deixou de falar e dois dias depois, raramente abriu os olhos, além de respirar cada vez com mais dificuldade.

Mesmo encontrando-se nesse estado de fragilidade evidente, a ordem que vinha daquele mais além paralisava a minha capacidade de objetivação, ou seja, mesmo eu estando em contato com a Sra. Margarida por esses quarenta dias, não conseguia dizer quem era ela e, simultaneamente, sentia-me por ela responsável, como se eu tivesse que ser para ela²⁶⁰.

No quadragésimo dia de internação a sua dificuldade de respiração se intensificou, o que exigiu que fosse colocada uma máscara de oxigênio. Passados alguns minutos ela deixou de responder a qualquer estímulo. Mesmo com os olhos fechados e como que em um outro mundo, ela continuava completamente transcendente a mim e exigindo a minha responsabilidade²⁶¹.

Neste dia pensei que a única coisa que eu poderia fazer era estar ao seu lado por mais tempo. É claro que como uma das enfermeiras de toda aquela unidade, havia mais pessoas que exigiam cuidados, mas o fato da Sra. Margarida estar mais debilitada que as demais, exigia que eu estivesse mais tempo ao seu lado²⁶².

²⁶⁰ “O ser que se exprime impõe-se, mas precisamente apelando para mim da sua miséria e da sua nudez – da sua fome – sem que eu possa ser surdo ao seu apelo. De maneira que, na expressão, o ser que se impõe não limita, mas promove a minha liberdade, suscitando a minha bondade” (Lévinas, 1980, p. 175) – “L’être qui s’exprime s’impose, mais précisément en appelant à moi de sa misère et de sa nudité – de sa faim – sans que je puisse être sourd à son appel. De sorte que, dans l’expression, l’être qui s’impose ne limite pas mais promeut ma liberté, en suscitant ma bonté”. Na tradução portuguesa: p. 195.

²⁶¹ “A responsabilidade sem compromisso prévio (...) – an-árquica – *responsabilidade assim infinita* do um para o outro, o qual me é abandonado sem que alguém possa ocupar o meu lugar de responsável – não me confere uma nova identidade como o único eleito?” (Lévinas, 2006, p. 239-240) – “La responsabilité sans engagement préalable (...) – an-archique – *responsabilité ainsi infinie* de l’un pour l’autre lequel m’est abandonné sans que personne puisse de lui ma place de responsable – me confère-t-elle une nouvelle identité de l’unique élu?”. Na tradução espanhola: p. 232.

²⁶² “O fato de que o outro, meu próximo, é também terceiro em relação a um outro, próximo também este, é o nascimento do pensamento, da consciência e da justiça e da filosofia” (Lévinas, 2006, p. 204) – “Le fait que l’autre, mon prochain, est aussi tiers par

A questão da morte costumava provocar-me certa estranheza, não saberia dizer se eu tinha medo, angústia ou se procurava negá-la, mas ao mesmo tempo eu sabia que dela não conseguiria fugir, não apenas porque um dia eu iria morrer, mas especialmente porque algumas pessoas que eu cuidava acabariam morrendo no meu plantão²⁶³.

Com a Sra. Margarida acabou acontecendo isso. Numa das vezes que entrei em seu quarto naquela manhã, aproximei-me do seu leito, toquei a sua mão²⁶⁴. Olhei para o seu rosto que tinha os olhos fechados e parecia não demonstrar nenhuma emoção e, uma vez mais, fui surpreendida: do seu olho direito escorreu uma lágrima, ela inspirou profundamente e jamais expirou.

O que posso dizer é que o fato da Sra. Margarida ter morrido não significa que ela tenha se entregado aos meus poderes de objetivação. A morte não parecia anular a resistência que vinha de seu rosto. A alteridade permanecia além do campo cognoscível, permanecia alteridade²⁶⁵. Foi com essa convicção, associada a uma responsabilidade infinita por ela que preparamos o seu corpo. Posso afirmar que a Sra. Margarida morreu sem que tivesse sido conhecida, mas deixou um ensinamento que jamais esquecerei. Ensinou-me o sentido do cuidado (ou o cuidado humano se quiserem)²⁶⁶. Ensinou-me que os conhecimentos que eu tenho sobre

rapport à un autre, prochain lui aussi, est la naissance de la pensée, de la conscience et de la justice et de la philosophie”. Na tradução espanhola: p. 201.

²⁶³ “A morte ameaça-me do mais além. O desconhecido que faz medo, o silêncio dos espaços infinitos que assusta, vem do Outro e essa alteridade, precisamente como absoluta, atinge-me num mau desígnio ou num julgamento de justiça” (Lévinas, 1980, p. 210) – “La mort me menace d’au-delà. L’inconnu qui fait peur, le silence des espaces infinis qui effraye, vient de l’Autre et cette altérité, précisément comme absolue, m’atteint dans un mauvais dessein ou dans un jugement de justice”. Na tradução portuguesa: p. 231.

²⁶⁴ “A carícia é a unidade da aproximação e da proximidade. Nela, a proximidade é sempre também ausência” (Lévinas, 1967c, p. 230) – “La caresse est l’unité de l’approche et de la proximité. Toujours en elle la proximité est aussi absence”. Na tradução portuguesa: p. 281.

²⁶⁵ “Aquilo que é importante na aproximação da morte é o fato de, num determinado momento, não *podermos mais poder*; é justamente nisto que o sujeito perde o seu próprio domínio de sujeito” (Lévinas, 1979, p. 62) – “Ce qui est important à l’approche de la mort, c’est qu’à un certain moment nous ne *pouvons plus pouvoir*, c’est en cela justement que le sujet perd sa maîtrise même de sujet”. Na tradução portuguesa: p. 178-9.

²⁶⁶ “O ensino não é uma espécie de um gênero chamado dominação, uma hegemonia que se joga no seio de uma totalidade, mas a presença do infinito que faz saltar o círculo fechado da totalidade” (Lévinas, 1980, p. 146) – “L’enseignement n’est pas une espèce d’un genre appelé domination, une hégémonie se jouant au sein d’une totalité, mais la présence de l’infini faisant sauter le cercle clos de la totalité”. Na tradução portuguesa: p. 165.

patologia, fisiologia, farmacologia, semiologia e semiotécnica são importantíssimos, mas que só têm sentido quando estou diante de um outro concreto que, por ser alteridade, os exige²⁶⁷”.

²⁶⁷ “A compreensão do ser exprime-se já no essente que ressurgir por detrás do tema em que ele se oferece. (...) esta relação com Outrem como interlocutor (...) precede toda a ontologia. É a relação última do ser. A ontologia supõe a metafísica” (Lévinas, 1980, p. 18) “La compréhension de l’être déjà se dit à l’étant qui ressurgit derrière le thème où il s’offre. (...) cette relation avec Autrui comme interlocuteur (...) precede toute ontologie. Elle est la relation ultime dans l’être. L’ontologie suppose la métaphysique”. Na tradução portuguesa: p. 35.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O rosto é a própria identidade de um ser.
Ele se manifesta aí a partir dele mesmo, sem conceito.
A presença sensível deste casto pedaço de pele com testa, nariz, olhos, boca,
não é signo que permita remontar ao significado, nem máscara que o dissimula.
A presença sensível, aqui, dessensibiliza-se para deixar surgir diretamente
aquele que não se refere senão a si, o idêntico.
Lévinas (1991, p. 46)²⁶⁸

O termo humanização tem se mostrado cada vez mais freqüente na área da saúde. A essência da enfermagem é o cuidar da pessoa. As Diretrizes Curriculares Nacionais do Curso de Graduação em Enfermagem (Brasil, 2001) situam a questão humana na base da formação do enfermeiro. Apesar disso, os estudos sobre a temática da humanização revelam que o termo humanização apresenta-se ou esvaziado de sentido ou como ações normativas ou com conceitos sem conteúdo subjacente.

Não vamos aqui refletir sobre as possíveis explicações para essas contradições, mas nos cabe ressaltar que, embora as Instituições de Ensino Superior que apresentam o curso de graduação em enfermagem estejam em processo de reformulação curricular, o que seria propício para a inclusão de novos conteúdos, a humanização aplicada ao exercício profissional só conseguirá ser incluída com rigor e clareza quando esta temática for tratada e construída cientificamente.

Elaboramos esta tese na tentativa de suprir o vazio teórico-filosófico que tem acompanhado o termo humanização. Partimos do seguinte conceito de humanização: o encontro de subjetividades no e pelo ato de cuidar e na área da saúde. E nos propusemos a refletir sobre ele a partir da filosofia de Emmanuel Lévinas.

²⁶⁸ “Le visage, c’est l’identité même d’un être. Il s’y manifeste à partir de lui-même, sans concept. La présence sensible de ce chaste bout de peau avec front, nez, yeux, bouche, n’est pas signe permettant de remonter vers le signifié, ni un masque qui le dissimule. La présence sensible, ici, se désensibilise pour laisser percer directement celui qui ne se réfère qu’à soi, l’identique”. Na tradução brasileira: p. 59.

O fato de termos escolhido esta filosofia obrigou a reconhecer, a princípio, que por mais que os estudos anteriores nos revelassem a importância e a necessidade de uma fundamentação para um conceito de humanização, o ato de pesquisar é sempre um ato egoísta. Um ato que parte de interesses do próprio pesquisador, um ato que implica em aquisição e produção de conhecimentos, o que é próprio da relação eu-mundo. Dessa forma, acreditamos que o trabalho de um pesquisador transforma, em primeiro lugar, o próprio pesquisador. Entretanto, não podemos deixar de confessar que as primeiras inquietações da investigadora sobre a temática da humanização surgiram logo no primeiro estágio do curso de graduação em enfermagem. Estágio esse em que, ademais das inseguranças e ansiedades ocasionadas pelos procedimentos técnicos ainda não experienciados em pessoas, havia algo que não era capaz de dizer o que era, mas que se produzia naquele encontro com o outro. Relação em que, por mais que estudasse a doença que aquela pessoa apresentasse, por mais que conversasse com ela com a intenção de compreendê-la, por mais que pesquisasse as intervenções de enfermagem possíveis e as aplicasse, tinha sempre a sensação de não ser capaz de dominá-la como dominava as patologias presentes nos livros de fisiopatologia.

Com o estudo dos textos levinasianos continuamos sem saber quem é este outro, mas encontramos uma linguagem que, por mais ontológica que seja, permite-nos falar sobre ele de maneira que permaneça uma alteridade, que permaneça rosto, uma significação sem conceito.

O fato do filósofo afirmar que o outro se apresenta como rosto e que esta experiência ética é pré-original, ou seja, uma linguagem anterior à linguagem como troca de informações (o dizer antes do dito), opõe-se ao primeiro contato com o outro com base na ontologia. O que está em primeiro lugar e que possibilita todo o conhecimento universal é a relação de um eu com um outro. Este ponto de partida possibilita que o cuidado de enfermagem recupere de maneira absoluta o seu sentido humano.

É neste encontro face a face que o eu enfermeiro percebe que não dá conta da imensidão inabarcável que surge no rosto do outro, que os seus estudos científicos e técnicos ganham um sentido que extravasa o ser: é quando o mundo possuído do eu ganha um sentido que não seja o seu egoísmo, é quando ser enfermeiro ganha o pronome “eu” e o complemento humano “para o outro”. Ser um eu enfermeiro é ser para o outro. Isso não significa que na relação eu-outro apenas o outro seja humano, mas que a humanidade do eu está em agir científica e tecnicamente como resposta ao pedido-ordem de outrem.

Dissemos pedido-ordem porque o outro não se apresenta como um igual ao eu enfermeiro; ora parece estar numa posição superior dando ordens que impedem que este eu o transforme em objeto, ora numa posição inferior apelando para ser cuidado com justiça. É nesta assimetria inultrapassável do face a face que o eu questiona a sua autonomia e vê-se obrigado a aceitar que a sua humanidade não está na sua liberdade, mas na responsabilidade que lhe é atribuída.

Esta responsabilidade que não advém de um contrato de cuidados realizado entre o enfermeiro e o paciente, é anterior à sua responsabilidade enquanto papel social. É a responsabilidade de um eu insubstituível nesta própria responsabilidade de único eleito para responder às exigências de outrem. Dessa forma, qualquer intervenção realizada pelo eu enfermeiro é uma tentativa de responder à ordem apelativa do rosto do outro, de aliviar o sofrimento de outrem de maneira justa. Haverá mandamento mais imediato que o imperativo moral advindo do sofrimento humano de um outro de carne e osso?

Este humanismo que vem do outro e exige responsabilidade infinita é condição da liberdade do eu. É ao verificar a pressão arterial daquele outro que o eu enfermeiro descobre que, enquanto pressiona a pêra para insuflar o manquito olha no rosto do outro e é por ele capturado. É esta experiência da liberdade assentada na responsabilidade que atribui caráter concreto e humano à liberdade.

Assim como a liberdade, a justiça também está sustentada pela responsabilidade infinita do eu pelo outro. A justiça assim posicionada garante que as competências e habilidades que são estabelecidas como necessárias para o cuidado de enfermagem – o que inclui a prática assistencial, o seu ensino e as pesquisas –, definam-se a partir da responsabilidade para com outrem. Esta justiça traz, intrinsecamente, o sentido ético e humano.

Esta construção teórica da relação do eu enfermeiro com o outro põe em cheque a definição de humanização utilizada no início deste trabalho (encontro de subjetividades). Nesta o eu e o outro estabeleceriam uma relação simétrica, horizontal e recíproca de forma que as liberdades e responsabilidades dos sujeitos serão compartilhadas. Este compartilhamento pressupõe conflitos. A partir disso, ocorre a possibilidade de cada um dos sujeitos se priorizarem em detrimento da relação. Nesta priorização, o eu tende a objetivar o outro.

A relação humanizada com base na filosofia de Lévinas pressupõe uma assimetria na qual a responsabilidade do eu é sempre voltada para o outro, a sua liberdade é livre apenas para ser para o outro. Nestas condições se dá a impossibilidade da objetivação do outro e a gênese da subjetivação do eu. Desta forma, pensamos que o conceito de cuidado humanizado deve conter esta assimetria. Portanto, propomos o conceito “relação eu-outro no e pelo ato de cuidar”.

A filosofia levinasiana exige que pensemos a situação de cuidado de enfermagem de maneira bastante diferente: o eu enfermeiro “transforma-se” em um sujeito passivo, o outro é quem inicia o discurso, a liberdade do eu é finita e a justiça um sonho almejado e nunca atingido, mas isso não significa que Lévinas descreva uma relação eu-outro utópica.

Desperta-nos para um encontro com outrem que acontece antes do surgimento da consciência. E o fato de tomarmos consciência dele não o anula, nem o invalida, mas aumenta ainda mais a nossa responsabilidade

perante outrem, exige-nos que prestemos cuidados personalizados, cuidados a um outro concreto que nos transcende.

O fato de termos fundamentado a humanização na filosofia de Emmanuel Lévinas, na qual o encontro eu-outro é anterior a qualquer passado, não invalida nem menospreza as teorias de enfermagem sobre o cuidado e a Política Nacional de Humanização (PNH), mas permite-nos, inclusive, fundamentá-las, uma vez que surgiram para atender ao apelo do rosto.

Como despertar o eu enfermeiro e o graduando de enfermagem para essa alteridade? Essa inquietação nos acompanha desde o início da elaboração da tese. Não podemos afirmar que o eu deve reconhecer a alteridade ou deixar-se afetar por ela. Se assim fizéssemos estaríamos percorrendo o caminho inverso do que Lévinas propõe em sua filosofia: utilizaríamos normas gerais que deveriam ser aplicadas ao singular (da ontologia à ética). Isso implicaria que o eu enfermeiro partiria para o encontro com outrem tendo em mente que este seria uma alteridade. Entretanto, quando se esquecesse disso, a alteridade deixaria de existir? Por isso, este caminho de reconhecer e deixar-se afetar em nada resultaria no que tange à humanização. Resultaria numa relação a favor do eu e não do outro. A alteridade não seria absoluta, uma vez que o eu seria livre antes de descobrir-se responsável.

O fato do eu ser afetado pela alteridade retira dele qualquer ação que poderia fazer em direção a ela, a não ser agir em resposta às demandas de outrem. Logo, ser um eu enfermeiro humano é uma situação que acontece num plano anterior àquele em que o eu assume o papel social de enfermeiro, momento anterior à possibilidade de deixar-se afetar pela alteridade. Insistimos: como é possível ensinar alguém a manter-se na passividade perante outrem – independente da sua vontade – se o aprendizado implica, obrigatoriamente, numa ação deliberada?

No início da elaboração deste trabalho pretendíamos propor um referencial filosófico que possibilitasse o ensino teórico e prático do cuidado humanizado. A opção pelo referencial filosófico de Lévinas nos mostrou que o encontro eu-outro acontece antes da consciência. Isso nos trouxe um problema inviabilizando a nossa intenção inicial.

A filosofia de Emmanuel Lévinas nos pareceu apropriada como suporte teórico para o cuidado humanizado e para a relação ética que se estabelece entre o eu enfermeiro e o outro, pelo fato da sua filosofia se debruçar num encontro eu-outro concreto. Justamente por este encontro ocorrer num momento em que a consciência intencional é colocada em suspenso, esta filosofia nos deixa desamparados em relação ao modo que este conteúdo poderia ser ensinado.

Na perspectiva do ensino formal permanece a questão de como viabilizar o ensino deste conteúdo. Apesar da resposta ser urgente, não é simples. Para responder a esta questão é necessário recorrermos às teorias da educação e utilizá-las com base nos mesmos pressupostos de Lévinas, ou seja, articulando o universal com o singular.

O caminho que vemos, no momento, seria um ensino reflexivo de uma experiência concreta de cuidado. Isto poderia ser realizado através da reflexão destas práticas concretas vivenciadas pelo eu, associada a leituras de textos levinasianos. Embora não possamos garantir que esse percurso seja efetivo, podemos afirmar, com o egoísmo próprio daquele que pretende conhecer, que as reflexões sobre a alteridade associada às relações com os outros despertam em nós a inclinação essencial do eu, o que Lévinas chamou de vocação do eu: a responsabilidade pelo outro.

Vale lembrar que o ensino não deveria ser voltado unicamente para ampliar as capacidades cognitivas. Deveria preocupar-se, também, com a ampliação das capacidades senso afetivas do sujeito nas diversas profissões, especialmente, naquelas que se dedicam a cuidar do outro. Quando o eu profissional se encontra com o outro traz as suas capacidades afetadas

aumentando a possibilidade de um encontro ético que, por sua vez, promoverá transformações positivas nas subjetividades envolvidas. Dessa forma, o cuidado prestado pelo eu enfermeiro recuperaria o seu caráter humano, dispensando a necessidade de um adjetivo que indicasse a sua qualificação.

REFERÊNCIAS

Almeida CMT. Da indiferença à proximidade – Contributos de Emmanuel Lévinas para uma nova ética [dissertação]. Braga: Faculdade de Filosofia, Universidade Católica Portuguesa; 2006.

Almeida DV, Chaves EC, Brito JHS. Humanização dos cuidados de saúde: uma interpretação a partir da filosofia de Emmanuel Lévinas. *Revista Referência*. 2009;2(10):89-96.

Almeida DV. O ensino da humanização nos currículos de graduação em enfermagem [dissertação]. São Paulo: Escola de Enfermagem, Universidade de São Paulo; 2007.

Almeida Filho AJ, Sauthier J. Liberdade e compromisso ético do enfermeiro frente às situações de risco de contaminação. *Esc. Anna Nery Rev Enferm*. 2000;4(2):171-9.

Amestoy SC, Schwartz E, Thofehrn MB. A humanização do trabalho para os profissionais de enfermagem. *Acta Paul Enferm*. 2006;19(4):444-9.

Ayres JRCM. Cuidado: tecnologia ou sabedoria prática? *Interface (Botucatu)*. 2000;4(6):117-20.

Baraúna T. Humanizar a ação, para humanizar o ato de cuidar. *Mundo Saúde*. 2003;27(2):304-6.

Benevides R, Passos E. Humanização na saúde: um novo modismo? *Interface (Botucatu)*. 2005;9(17):389-94.

Bernardo F. Nota de apresentação. In: Lévinas, E. Deus, a morte e o tempo. Coimbra: Almedina; 2003. p. 7-27.

Bíblia de Jerusalém. 9ª ed. São Paulo: Paulus; 2003.

Brasil. Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. In: Santos EF, Santos EB, Santana GO, Assis

MF, Meneses RO. Legislação em enfermagem: atos normativos do exercício e do ensino de enfermagem. São Paulo: Atheneu; 1997. p. 331-52.

Brasil. Ministério da Saúde. Programa Nacional da Assistência Hospitalar. Brasília; 2000.

Brasil. Conselho Nacional de Educação. Câmara de Educação Superior. Resolução CNE/CES n. 3 de 7 de novembro de 2001: diretrizes curriculares nacionais do curso de graduação em enfermagem. Brasília; 2001.

Brasil. Ministério da Saúde. Secretaria Executiva. Núcleo Técnico da Política Nacional de Humanização. HumanizaSUS: política nacional de humanização - a humanização como eixo norteador das práticas de atenção e gestão em todas as instâncias do SUS. Brasília; 2004a.

Brasil. Ministério da Saúde. Secretaria Executiva. Núcleo Técnico da Política Nacional de Humanização. HumanizaSUS: política nacional de humanização: documento base para gestores e trabalhadores do SUS. Brasília; 2004b.

Brito JHS. Ontologia *versus* antropologia. Brotéria. 1994a;139:7-27.

Brito JHS. Responsabilidade e identidade. Rev Port Filosofia. 1994b;1(4):79-96.

Brito JHS. O aparecer do conhecimento em Lévinas. Rev Universidade Açores. 1995;4:239-52.

Brito JHS. A justiça: da responsabilidade à violência. Rev Port Filosofia. 1999;1(2):19-35.

Brito JHS. De Atenas a Jerusalém: a subjetividade passiva em Lévinas. Lisboa: Universidade Católica Editora; 2002.

Brito JHS. O sentido da morte em Lévinas: da ontologia à ética. In: Beckert C. Lévinas entre nós. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa; 2006. p. 27-38.

Cabral R. Os princípios de autonomia, beneficência, não maleficência e justiça. In: Archer L, Biscaia J, Osswald W. Bioética. Lisboa – São Paulo: Editorial Verbo; 1996, p. 53-8.

Caprara A. Uma abordagem hermenêutica da relação saúde-doença. Cad Saúde Pública. 2003;19(4):923-31.

Casate JC, Corrêa AK. Humanização do atendimento em saúde: conhecimento veiculado na literatura brasileira de enfermagem. Rev Lat Am Enferm. 2005;13(1):105-11.

Casate JC, Corrêa AK. Vivências de alunos de enfermagem em estágio hospitalar: subsídios para refletir sobre a humanização em saúde. Rev Esc Enferm USP. 2006;40(3):321-8.

Chalier C. Lévinas – a utopia do humano. Lisboa: Instituto Piaget; 1996.

Conselho Federal de Enfermagem (COFEN). Resolução COFEN – 311/2007. Aprova a Reformulação do Código de Ética dos Profissionais de Enfermagem; 2007. [citado 2009 out. 20]. Disponível em: <http://www.portalcofen.gov.br/Site/2007/materias.asp?ArticleID=7323§ionID=37>.

Corbani NMS, Brêtas MCP, Matheus MCC. Humanização do cuidado de enfermagem: o que é isso? Rev Bras Enferm. 2009;62(3):349-54.

Descartes R. Meditação Terceira. In: Meditações metafísicas. São Paulo: Martins Fontes; 2005. p.57-82.

Deslandes SF, organizador. Humanização dos cuidados em saúde: conceitos, dilemas e práticas. Rio de Janeiro: FIOCRUZ; 2006. Humanização: revisitando o conceito a partir das contribuições da sociologia médica; p. 33-47.

Esperidião E, Munari DB. A formação integral dos profissionais da saúde: possibilidades para a humanização da assistência. Ciênc Cuid Saúde. 2005;4(2):163-70.

Farias AB. Para além da essência – racionalidade ética e subjetividade no pensamento de Emmanuel Lévinas [tese]. Porto Alegre: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul; 2006.

Feres C, Rivera TC. Narciso na caverna: o efeito da ausência do outro. *Tempo Psicanalítico*. 2008;40(2):359-76.

Fortes PAC, Martins CL. A ética, a humanização e a saúde da família. *Rev Bras Enferm*. 2000;53(n. esp.):31-3.

Freitas CBD, Hossne WS. O papel dos comitês de ética em pesquisa na proteção do ser humano. *Bioética*. 2002;10(2):129-46.

Freire P. Educação e mudanças. São Paulo: Paz e Terra, 1994.

Gandin D, Gandin LA. Temas para um projeto político-pedagógico. 7ªed. Petrópolis: Vozes; 2005.

Germano RM. Breve histórico do ensino de enfermagem no Brasil. In: Germano RM. Educação e ideologia da enfermagem no Brasil. São Paulo: Cortez; 1983. p. 21-57.

Gracia, Diego. A tradição política e o critério de justiça: O bem de terceiros. In: Gracia, Diego. Fundamentação de bioética. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2008. p. 273-406.

Heidegger M. A questão da técnica. In: Ensaio e conferências. 2ª ed. Petrópolis: Vozes; 2002. p. 11-38.

Heller A. Sobre os papéis sociais. In: Heller A. O cotidiano e a história. 4ª ed. São Paulo: Paz e Terra; 1992. p. 87-110.

Hessen, J. Filosofia dos valores. 2ª ed. Coimbra: Arménio Amado; 1953.

Horta WA. Processo de enfermagem. São Paulo: EPU; 1979.

Houaiss A. Dicionário Houaiss da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva; 2001.

Howard J. Humanization and desumanization of health care: a concept view. In: Howard J, Strauss A, editores. Humanizing health care. New York: John Wiley & Sons; 1975. p. 57-102.

Huberman AM. Como se realizam as mudanças em educação – subsídios para o estudo do problema da inovação. São Paulo: Cultrix; 1973.

Lalande A. Vocabulário técnico e crítico da filosofia. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes; 1999.

Lampert JB. Currículo de graduação e o contexto da formação do médico. Rev Bras Educ Med. 2001;25(1):7-19.

Lévinas E. Textes messianiques. In: Lévinas E. Difficile liberté – Essais sur le judaïsme. 2ª ed. Paris: Albin Michel; 1963 e 1976. p. 83-129.

Lévinas E. La philosophie et l'idée de l'infini. In: En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Paris: Librairie philosophique J. VRIN; 1967a. p. 165-78.

Lévinas E. A filosofia e a idéia de infinito. In: Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger. Lisboa: Instituto Piaget, 1997a. p. 201-16.

Lévinas E. La trace de l'autre. In: En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Paris: Librairie philosophique J. VRIN; 1967b. p. 187-202.

Lévinas E. O vestígio do outro. In: Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger. Lisboa: Instituto Piaget; 1997b. p. 227-45.

Lévinas E. Langage et proximité. In: En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Paris: Librairie philosophique J. VRIN; 1967c. p. 218-36.

Lévinas, E. Linguagem e proximidade. In: Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger. Lisboa: Instituto Piaget, 1997c. p. 265-88.

Lévinas E. Quatre lectures talmudiques. Paris: Les Éditions de Minuit; 1968.

Lévinas E. Quatro leituras talmúdicas. São Paulo: Perspectiva; 2003.

Lévinas E. Humanisme de l'autre homme. Montpellier: Fata Morgana; 1972.

Lévinas E. Humanismo do outro homem. 2^a ed. Petrópolis: Vozes; 1993.

Lévinas E. Du sacré au Sant. Paris: Les Éditions de Minuit; 1977.

Lévinas E. Do sagrado ao santo: cinco novas interpretações talmúdicas. 5^a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; 2001.

Lévinas E. De l'existence a l'existant. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin; 1978.

Lévinas E. Da existência ao existente. Campinas: Papirus; 1998.

Lévinas E. Le temps et l'autre. Paris: Fata Morgana; 1979.

Lévinas E. Le temps et l'autre. Paris: Puf; 2007.

Lévinas E. O tempo e o outro. In: Revista Phainomenon (Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa). 2005; n. 11, p. 149-90.

Lévinas E. Totalité et infini. 4^a ed. La Haye: Martinus Nijhoff Publishers; 1980.

Lévinas E. Totalité et infini – essai sur l'extériorité. Paris: Kluwer Academic (Le Livre de Poche); 2008.

Lévinas E. Totalidade e Infinito. 3^a ed. Lisboa: Edições 70; 2008.

Lévinas E. Éthique et infini. Paris: Fayard; 1982a.

Lévinas E. Ética a infinito. Lisboa: Edições 70; 2000.

Lévinas E. De Dieu qui vient a l'idée. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN; 1982b.

Lévinas E. De Deus que vem à idéia. 2^a ed. Petrópolis: Vozes; 2008.

Lévinas E. Transcendence et intelligibilité. Genebra: Labor et Fides; 1984.

Lévinas E. Transcendência e inteligibilidade. Lisboa: Edições 70; 1991.

Lévinas E. Entre nous – essais sur le penser-à-l'autre. Paris: Bernard Grasset, 1991.

Lévinas E. Entre nous – essais sur le penser-à-l'autre. 4^a ed. Paris: Grasset (Le Livre de Poche); 2007.

Lévinas E. Entre nós: ensaios sobre a alteridade. 3^a ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

Lévinas E. Dieu, la mort et le temps. Paris: Bernard Grasset; 1993.

Lévinas E. Deus, a morte e o tempo. Coimbra: Almedina; 2003.

Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. 5^a ed. Paris: Kluwer Academic (Le Livre de Poche); 2006.

Lévinas E. De otro modo que ser o más allá de la esencia. 4^a ed. Salamanca: Ediciones Sígueme; 2003.

Lima JOR, Munari DB, Esperidião E, Souza JC. Aprendendo o cuidado humanizado: a perspectiva do graduando de enfermagem. Ciênc Cuid Saúde. 2007;6(1):11-20.

Macieira RC. O sentido da vida na experiência de morte: uma visão transpessoal em psico-oncologia. São Paulo: Casa do Psicólogo; 2001.

Manzolli MC. Formação do enfermeiro: contribuições da psicologia. São Paulo: Sarvier; 1985.

Martin LMM. A ética e a humanização hospitalar. In: Pessini L, Bertachini L, organizadores. Humanização e cuidados paliativos. 2^a ed. São Paulo: EDUNISC; 2004. p. 31-50.

Martins MCFN. Humanização das relações assistenciais: a formação do profissional da saúde. São Paulo: Casa do Psicólogo; 2001.

Motta MG. Cuidado humanizado no ensino de enfermagem. Rev Bras Enferm. 2004;57(6):758-60.

Nightingale F. Notas sobre a enfermagem: o que é o que não é. São Paulo: Cortez; 1989.

Novaes RL. Sobre a técnica. Hist Cienc Saúde-Manguinhos. 1996;3(1):24-49.

Nunes EPL. O outro e o rosto – problemas da alteridade em Emmanuel Lévinas. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia da UCP; 1993.

Oliveira LA, Landroni MAS, Silva NEK, Ayres JRCM. Humanização e cuidado: a experiência da equipe de um serviço de DST/Aids no município de São Paulo. Ciênc Saúde Coletiva. 2005;10(3):689-98.

Osswald W. Segundo Caderno: reflexões avulsas sobre saúde e medicina. In: Osswald W. Cadernos do mosteiro. Coimbra: Coimbra 2, 2007. p. 193-300.

Palmer RE. Sobre a definição, âmbito e significação da hermenêutica. In: Palmer RE. Hermenêutica. Lisboa: Edições 70; 1989. p. 13-79.

Perestrello D. A medicina da pessoa. 4ª ed. Rio de Janeiro: Atheneu; 1989.

Pessini L. Humanização da dor e sofrimento humanos na área da saúde. In: Pessini L, Bertachini L, organizadores. Humanização e cuidados paliativos. 2ª ed. São Paulo: EDUNISC; 2004. p. 11-30.

Pivatto PS. A ética de Lévinas e o sentido do humano – crítica à ética ocidental e seus pressupostos. Veritas. 1992;37(147):325-63.

Poirié F. Emmanuel Lévinas: ensaios e entrevistas. São Paulo: Perspectiva; 2007.

Potter PA, Perry AG. O cuidar na prática de enfermagem. In: Potter PA, Perry AG. Fundamentos de enfermagem: conceitos e procedimentos. 5ª ed. Loures (Portugal): Lusociência; 2006. p. 445-54.

Rabuske EA. Antropologia filosófica: um estudo sistemático. 9ª ed. Petrópolis: Vozes; 2003.

Rico H. A sociedade do outro homem. Rev Port Filosofia. 1991;47(1):97-117.

Ricoeur P. Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação. Lisboa: Edições 70; 1976.

Ricoeur P. Da hermenêutica dos textos à hermenêutica da ação. In: Do texto à ação – ensaios de hermenêutica II. Porto: Rés; 1989. p. 139-275.

Ricoeur P. Outramente: leitura do livro *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* de Emmanuel Lévinas. Petrópolis: Vozes; 1999.

Rios IC, Lopes Junior A, Kaufman A, Vieira JE, Scanavino MT, Oliveira RA. Integração das disciplinas de humanidades médicas na Faculdade de Medicina da USP – um caminho para o ensino. Rev Bras Educ Méd. 2008;32(1):112-21.

Sacristán JG. O currículo: uma reflexão sobre a prática. 3ª ed. Porto Alegre: ArtMed; 2000.

Santos EF, Santos EB, Santana GO, Assis MF, Meneses RO. Legislação em enfermagem: atos normativos do exercício e do ensino de enfermagem. São Paulo: Atheneu; 1997. Parecer n. 314/94. Justificativa; p. 241-7.

Santos LC. O sujeito é de sangue e carne: a sensibilidade como paradigma ético em Emmanuel Lévinas [tese]. Porto Alegre: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul; 2007.

Selli L. Reflexões sobre o atendimento profissional humanizado. *Mundo Saúde*. 2003;27(2):247-53.

Silva KL, Sena RR. A formação do enfermeiro: construindo a integralidade do cuidado. *Rev Bras Enferm*. 2006;59(4): 488-91.

Silva RCL, Porto IS, Figueiredo, NMA. Reflexões acerca da assistência de enfermagem e o discurso de humanização em terapia intensiva. *Esc Anna Nery Enferm*. 2008; 12(1):156-9.

Simões ALA, Rodrigues FR, Tavares DMS, Rodrigues LR. Humanização na saúde: enfoque na atenção primária. *Texto Contexto – Enferm*. 2007;16(3):439-44.

Sucasas A. Pensamiento judío contemporáneo: una introducción. *Diálogo Filosófico*. 1999;15(43):4-26.

Susin LC. O homem messiânico - uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Petrópolis: Vozes; 1984.

Tahim DO. Rosto e ética no pensamento de Emmanuel Lévinas [dissertação]. Porto Alegre: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul; 2008.

Teixeira GG, Chanes M. As estratégias de humanização da assistência ao parto utilizadas por hospitais ganhadores do prêmio galba de aráujo: ações de mérito, ações premiadas. *Mundo Saúde*. 2003;27(2):270-3.

Vaitsman J, Andrade GRB. Satisfação e responsabilidade: formas de medir a qualidade e a humanização da assistência à saúde. *Ciênc Saúde Coletiva*. 2005;10(3):599-613.

Vendruscolo DMS, Manzolli MC. O currículo na e da enfermagem: por onde começar e recomeçar. *Rev Lat Am Enferm*. 1996;4(1):55-70.

Vielva J. Ética profesional de la enfermería. Bilbao: Editorial Descleé De Brouwer; 2002.

Vigotski LS. Pensamento e linguagem. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes; 2005.