



Bioética, nova cultura somática e sensibilidade: o cuidado do profissional da Saúde

Bioethics, new culture and sensibility: the care of the health professional

Nilo Ribeiro Junior^[a], Débora Vieira de Almeida^[b]

^[a] Doutor em Teologia Moral pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte, doutorando em Ética filosófica pela Universidade Católica Portuguesa, Câmpus Braga, Portugal, professor do PPG em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco (Unicap), Recife, PE - Brasil, e-mail: prof.ribeironilo@gmail.com

^[b] Doutora em Ciências Biomédicas pela Escola de Enfermagem da Universidade de São Paulo, enfermeira, professora adjunta da Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM), Uberaba, MG - Brasil, e-mail: deboravalmeida@gmail.com

Resumo

A Bioética, como ciência da vida, apresenta, em sua essência, a preocupação pela humanização da humanidade que acontece especialmente no corpo e na carne humanas. Graças aos avanços da Biologia, da Técnica e da Informática, que propõem novas formas de corpos, emerge uma nova cultura somática. Como esta tem a tendência de privilegiar a saúde como bem-estar do corpo biológico, delinea-se uma bioética preocupada em restituir o sentido da carnalidade humana, partindo da sensibilidade como categoria ético-filosófica central. Portanto, o objetivo deste ensaio é mostrar o impacto da categoria da Sensibilidade no repensamento da Ética do cuidado do profissional da Saúde no

contexto da nova cultura somática contemporânea. O cuidado da pessoa enferma revela-se como o cerne das atividades dos profissionais da saúde em razão da humanização do corpo do outro enquanto corpo de carne, enfatizando a centralidade da sensibilidade e carnalidade humanas. Isso conduz a um reposicionamento da compreensão do agir do profissional de saúde pautado em uma ética do cuidado em que o rosto evoca o corpo enquanto carnalidade. Dessa forma, o rosto enfermo não se reduz à enfermidade, mas suplica que seja cuidado de acordo com a sua singularidade e vulnerabilidade, convidando o profissional da Saúde a se preocupar com o outro em sua absoluta unicidade, o que transcende a visão reducionista do corpo e da saúde praticados pela nova cultura somática.

Palavras-chave: Bioética. Corporeidade. Alteridade. Ética do cuidado. Humanização. Profissionais da Saúde.

Abstract

Bioethics as a life science has in its essence the concern for the humanization of humankind that happens especially in the body and in the human flesh. Thanks to advances in biology, technical and data processing that propose new forms of bodies, a new somatic culture emerges. As this has a tendency to focus on the biological body health and welfare that outlines a bioethics concerned with restoring the sense of human carnality as a category based on the sensitivity ethical-philosophical core. Thus, the purpose of this study is to show the impact of the Sensibility category in the health professional Ethics rethinking in the new somatic contemporary culture context. The sick person's care turns out to be the core activities of health professionals because another's body humanization as a body of flesh, emphasizing the centrality of human sensitivity and carnality. This leads to a repositioning of the health professional act comprehension lined in an ethics care in its face evokes the body as carnality. Thus, the sick face cannot be reduced to the disease but pleads to be taking cared according to its uniqueness and vulnerability inviting the health professional to concern about the other in its absolutely oneness that transcends the reductionist view of the body and health practiced by the new somatic culture.

Keywords: Bioethics. Corporeity. Alterity. Ethics of care. Humanization. Health professionals.

Introdução

A Bioética como ciência da vida se inscreve no seio da cultura (ou das culturas), uma vez que aquela não se percebe como tal fora do horizonte da produção científica, religiosa, política e simbólica da humanidade e, conseqüentemente, jamais dissociada da preocupação pela humanização da humanidade que acontece especialmente no corpo e na carne humanas. Ora, a cultura hodierna está marcada pela invenção das novas formas de corpo graças aos avanços da Biologia associada à Técnica e à Informática. Delineia-se, portanto, em nosso imaginário, uma nova forma de Cultura Somática que, se por um lado agrega seus avanços e conquistas à própria humanidade, por outro, a partir dessa nova cultura, corre o risco de privilegiar a visão de saúde como bem-estar do corpo em detrimento de uma visão integral do ser humano.

Nessa perspectiva, delineia-se nova tendência da Bioética contemporânea, preocupada em restituir o sentido da carnalidade humana a partir da reabilitação da sensibilidade como categoria ético-filosófica central de sua reflexão. Nessa esteira, insere-se também o esforço de procurar uma nova compreensão da ação e da vida do profissional de saúde. O cuidado da pessoa enferma configura-se como o cerne das atividades desenvolvidas pelo profissional da Saúde em razão da humanização do corpo do outro enquanto corpo de carne, evidenciando que é na sensibilidade do encontro dos corpos que há a concretização do cuidado humanizado. Portanto, o objetivo deste ensaio é mostrar o impacto da categoria da Sensibilidade no repensamento da Ética do cuidado do profissional da Saúde no contexto da nova cultura somática contemporânea.

Para isso, iremos contextualizar a cultura somática atual, recuperar a categoria da Sensibilidade, propor uma fenomenologia do Rosto como carne, ressaltar a visão crítica da saúde a partir da relação face a face e evidenciar o trabalho do profissional da Saúde e sua contribuição humanizante na saúde no contexto da cultura somática atual.

A nova cultura somática e o profissional da Saúde

Tornou-se comum identificar a contemporaneidade àquela forma de vida na qual se plasma uma nova cultura Somática, isto é, uma cultura em que se enfatiza sobremaneira o caráter performático do corpo. Nessa perspectiva, compete à Bioética levar em conta tanto os limites dessa cultura – à medida que nela configura-se aquilo que Guy Debord ousou associar à Sociedade do Espetáculo –, quanto os pontos nevrálgicos que ela apresenta especialmente para a práxis do profissional da Saúde, sobretudo no tocante ao tratamento dispensado à pessoa enferma.

Nesse sentido, a abordagem que segue visa a reforçar, em primeiro lugar, a ideia de que os desafios que a cultura somática performática traz para o horizonte da ação não devem imobilizar o pensamento conformado com o movimento cultural em voga. Antes, pelo contrário, devem suscitar no eticista e, especialmente no profissional da Saúde, um grande esforço para compreender o fenômeno somático. Isso com vista a descobrir em seus interstícios a possibilidade de assumir uma nova postura ética que devolva ao corpo seu estatuto fenomenológico-ontológico e a posicionar-se de modo crítico em relação à maneira como a nova cultura somática busca defrontar-se com o problema do agir a partir da ideia que a *performance* insere em seu horizonte.

A cultura do corpo e o ideal do bem-estar

Na ótica de um discurso sobre o corpo, marcado pelo avanço das ciências, sobressai o fato de que nossa época tenha passado a ser identificada como “cultura somática” (FREIRE, 2004, p. 203). Isso se deve, em grande parte, ao predomínio na vida moderna, da preocupação crescente com a forma física e com a saúde.

A cultura somática está associada à terceira revolução científica, à biogenética, tecnobiologia, bioinformática e nanotécnica com sua extraordinária aplicabilidade ao corpo humano. O corpo aparece agora sob influxo direto da tecnociência enquanto indústria e ideologia reinante no contexto da economia de mercado. Na cultura somática, configura-se um novo

horizonte em que se descortinam enormes possibilidades de cura, de diminuição de enfermidades, da atenuação do sofrimento e da dor física, do controle do desgaste do corpo. Em síntese, da diminuição acentuada da *falibilidade* humana associada ao aumento de *confiabilidade* nas novas ciências.

A ciência, aliada à técnica, se propugna como produtora e mantenedora de ajustes e correções, oferecendo próteses sofisticadas para a superação de todo tipo de *falta* percebida no corpo. Se autoproclama capaz de promover a reprogramação ou reformatação do corpo em vista da sua autossuperação com relação aos incontáveis limites da natureza, materialidade ou condições físicas, psicológicas e genéticas do corpo.

As identidades pessoais, ao se referirem ao corpo, estão vinculadas ao avanço da Biologia, *ciência da vida*. Sendo a Biotecnologia uma ciência, no ambiente da cultura somática, os indivíduos são identificados por sua subjetividade, concebida agora como uma “bioidentidade” (FREIRE, 2004, p. 191). Isso significa que no contexto da cultura somática, quando se tenta definir ou circunscrever a identidade corporal do ser humano, esta é remetida, sobretudo, a uma natureza de ordem predominante científica.

De fato, a atual cultura somática faz deslocar o corpo para o espaço da visibilidade comum, fenômeno promissor ao “liberar-nos da atmosfera asfixiante do sentimentalismo interior, cujo tempo de vigência prescreveu” (FREIRE, 2004, p. 201); estabelece-se o declínio do sujeito sentimental, do sujeito interior do intimismo. A revolução científica está “em vias de destronar o império da introspecção, do exercício da ação e do gosto por realidades psicológicas imutáveis pela prática de *realidades transicionais*” (FREIRE, 2004, p. 201, grifo nosso).

Apesar dos ganhos da biociência para a *corporeidade* do corpo, constata-se algumas incertezas e novos desafios éticos, que não podem ser ignorados pelo profissional da Saúde. Talvez o maior deles esteja ligado à possibilidade de a tecnociência se transformar em *mito cientificizante*. Promete-se realizar uma série de expectativas com vista a oferecer um ideal de corpo e de *performance* sem limites, e, portanto, uma forma de “certeza”, que reage a todos os moralismos. O mito se imporia à medida que as ciências, e também os indivíduos atraídos por elas, o elegessem como a “única” instância autorizada para *discursar* de maneira sensata e plausível a respeito do corpo.

Como enfatiza Freire, as novas ciências reivindicam consequentemente “o direito intelectual de falar do lugar da Verdade, provocando uma reviravolta no imaginário do corpo bem como no terreno dos valores” (FREIRE, 2004, p. 190). O cuidado do sujeito, antes “voltado para o desenvolvimento da alma, dos sentimentos ou das qualidades morais, dirige-se, agora, para a longevidade, a saúde, a beleza e a boa forma”. Formas de vida, antes referendadas por “valores religiosos, éticos ou políticos, passaram a se legitimar no plano do debate científico” (FREIRE, 2004, p. 190).

Entretanto, ao lado da “desmistificação dos poderes do desejo” (FREIRE, 2004 p. 201) e da liberação do corpo, a cultura somática parece dar mostras de ter assimilado traços de um novo “vitalismo” (GUILLEBAUD, 2003, p. 220) à medida que se põe, freneticamente, à procura de um corpo puro, limpo, belo e liberado do contato ou contágio da miséria da finitude corporal.

Essa situação sugere alguns impasses. Anuncia-se o elogio do corpo sadio e bem esculpido, mas esforça-se por manter o corpo à distância ao tentar dissimular sob um perpétuo “labor cosmético o que emana diretamente dele” (GUILLEBAUD, 2003, p. 220). Exalta-se o corpo, mas sob a condição de que ele se torne pouco a pouco inodoro, sem manchas, sem rugas, sem envelhecimento, sem sobras e sem cicatrizes.

Na verdade, o discurso científico do corpo tem-nos “liberado para novas formas de subjetivação e o abandono do sentimentalismo romântico” (FREIRE, 2004, p. 201). O ideal da felicidade sensorial não pode ser descartado sem mais, sendo, portanto, necessário “criticar o engodo maniqueísta de ver sempre algo de mau onde não se reconhecem os traços familiares do que se julga ser o ‘bom’” (FREIRE, 2004, p. 201). Mas, talvez esteja sendo plasmado, ao lado disso, uma fórmula nova e sutil, de moralismo. Parece que o conceito de *bem* esteja em vias de ser substituído por aquele da saúde. O *mal*, por sua vez, deixaria de ser referido a um princípio ontológico ou moral, para ser associado a um “mal do corpo” como tal (GUILLEBAUD, 2004, p. 221).

Segundo a Bioética, urge no contexto da cultura somática contemporânea um discurso interdisciplinar do corpo a fim de que cientistas, profissionais da Saúde e outros segmentos do saber, bem como dos mais diversos atores sociais, ocupados pelas questões prementes do

corpo aceitem explicitar os pressupostos de sua reflexão na linha de uma hermenêutica crítica de sua interpretação do corpo-objeto. As ciências da vida, por sua vez, são interpeladas a reconhecer a parcialidade do seu campo de conhecimento e seus limites com relação à verdade e as certezas a respeito do corpo.

O corpo: imagem e carne

Outra vertente que merece ser considerada no discurso contemporâneo do corpo é o avanço da cultura da imagem e da informática. Destaca-se, a princípio, o alcance e o leque de possibilidades oferecidas a ambos. A criação de novas redes de comunicação, a ampliação do horizonte do conhecimento e o intercâmbio de experiências na cibercultura (PIERRE, 2005) no cenário global, no qual acontecem os dramas e as vicissitudes humanas, dão origem a novas e ricas formas de relacionamentos entre os indivíduos. Seria ilusório pensar que a mídia e as tecnologias da informática se opõem à humanidade ou se tecem para destruí-la ou para minar sua condição no âmbito da linguagem (PIERRE, 2006).

Entretanto, o predomínio da imagem e da mídia sobre o *Enigma* do corpo (corpo que sou eu e não mero corpo/objeto) não podem deixar de ser considerados. Nesse contexto em que estamos preocupados com os desafios com os quais lida o profissional de Saúde, é necessário ter presente que a cultura somática é também uma cultura da imagem. E esse imageamento do corpo também no âmbito dos cuidados da saúde dá origem a problemas éticos candentes como explicitaremos a seguir.

David Le Breton, em sua obra *Adeus ao corpo* (2003), reforça a ideia do paradoxo da cultura somática com relação aos excessos do discurso midiático e informático sobre o corpo. O *adeus ao corpo* é pensado a partir do esquecimento da “densidade carnal” à medida que o corpo virtual se sobrepõe ao corpo vivido. Desse modo, o corpo sob o influxo da hipervalorização da imagem (EHRENBERG, 1995) está mais exposto a receber um tratamento técnico e informatizado que pode reduzi-lo a uma “matéria indiferente ou simples suporte da pessoa” (LE BRETON, 2003, p. 15). Às vezes, tem-se a impressão de que o corpo passa a ser tomado como um *alter ego* consagrado ao rancor de alguns cientistas que

anseiam transformá-lo num objeto manuseável e formatado pela mídia (LE BRETON, 2003).

Ressalta-se que recuperar a densidade da carne é evidenciar a relação humana como relação de corpos encarnados. Logo, a pessoalidade humana é sensibilidade, sendo a carne da ordem da passividade, da afecção e do afeto.

A linguagem da informática e da técnica do imageamento se apresentam promissoras no campo dos diagnósticos médicos e no tratamento das doenças com terapias menos invasivas. Ao mesmo tempo, a mídia divulga o corpo atraente como aquele reduzido à sua exterioridade material. A tendência da *produção* de um corpo mais-que-perfeito talvez seja resultado da sedução dos padrões de *marketing* e da informatização do ideal do “corpo *bite*” alavancado pela robótica cada vez mais sofisticada que se configura a passos largos na cultura somática (LE BRETON, 2003).

Nessa ótica, o corpo perderia o seu caráter eminentemente simbólico, ou seja, a subjetivação da carne e de sua linguagem própria, nas quais se tece a identidade mais profunda do corpo vivido da pessoa. Com a supervalorização do estético e do consumo, existe o risco de o corpo ser identificado por uma “casca”. Numa impoção estético-tecnista, o corpo acabaria por ser considerado “ontologicamente distinto do sujeito” (LE BRETON, 2003, p. 15). Ao tornar-se, pouco a pouco, objeto à disposição das mãos dos que o modelam – sobre o qual se deve agir a fim de lhe dar melhor aparência –, o corpo pode se transformar em mera matéria-prima na qual se dilui a identidade de pessoa. Deixaria de ser lugar ou raiz de identidade do ser humano. Não seria difícil imaginar a “ruptura ontológica” (LE BRETON, 2003, p. 164) que a técnica e a ciência poderiam produzir em relação ao corpo.

Em suma, a cultura da imagem estimula a perda da referência da visão com relação à *interioridade* alcançada graças à “subjetivação do corpo” (LE BRETON, 2003, p. 243). A filosofia da alteridade insiste em que a recuperação da subjetividade de corpo só se desvela na relação com a carne do outro e do outro em sua própria carne. Relação que é da ordem do invisível e que só se mostra em profundidade no contato e na proximidade.

O invisível, essencial à corporeidade (que sou eu) emerge da *gravidade da carne do corpo* na qual acontece o encontro dos sujeitos de carne em relação segundo a sensibilidade do face a face.

Outra consideração merece destaque, nesse contexto. Com o avanço “dos meios telemáticos, a presença carnal do outro poderia chegar à hipérbole da relativização e, quem sabe, o *outro humano* como carne deixasse de ser desejado” (LE BRETON, 2003, p. 164). O extremo do esvaziamento do corpo se retrata ao corpo cibernético. No interior da cultura somática, se evidencia o “crescente enfraquecimento sem equívoco da carne” (LE BRETON, 2003, p. 164), o que tende a transformar o *corpo-sujeito* em simulacro do *corpo-objeto*.

Nas telas, o corpo transformar-se-ia em texto, aguardando as combinações sensoriais que permitiriam estimular à distância, o corpo do outro, sem tocá-lo. Nesse caso, não seria de todo estranho assistir no cenário de nossa cultura somática o “aparecimento de narrativas com valor de mito que revelariam o desprezo pelo corpo finito, a indignidade da carne do outro, o júbilo do domínio sobre ele, tanto mais submisso quanto não tem alma, interioridade, história” (LE BRETON, 2003, p. 164).

O extremo do discurso imagético sobre o corpo poderia levá-lo à sua eliminação ou à sua transformação em mero dado informatizado. O “corpo cibernético ofereceria as condições ideais para a fantasia que pretende erradicar da condição humana a ideia de corpo destinado à temporalidade e à morte” (LE BRETON, 2003, p. 164). Entretanto, eliminar concretamente o *corpo* – a finitude – do ser humano se mostraria como o melhor meio para deixá-lo sem condições de prejudicar a própria condição corpórea do ser humano.

Porém, apesar dos riscos crescentes de o *mito da imagética* impor-se sobre o corpo, ele jamais terá a última palavra, mesmo porque não é assim que o corpo encontra sua significação humana mais profunda quando remetido à experiência vivida. Ela não despreza sem mais a carnalidade do corpo seduzida pela imagem, e a mídia não pode construir um imaginário do corpo perfeito sem que se depare com a resistência dos sujeitos – a interdição do rosto à manipulação – à mera objetivação do corpo transformado em mercadoria.

A Fenomenologia: a ideia de corpo-próprio

À medida que a cultura somática avança, a abordagem fenomenológica parece ganhar espaço ao procurar devolver o corpo ao campo originário do simbólico a partir do qual se torna possível questionar a parcialidade de um discurso marcado pelo caráter predominantemente biologicista do corpo.

Enquanto a cultura somática inclina-se a valorizar sobremaneira o corpo-objeto em detrimento do *corpo-sujeito*, a Fenomenologia insiste em se aproximar do corpo de outro modo, sem, contudo, pôr em questão a contribuição da ciência e da técnica. A Fenomenologia enfatiza que uma visão redutora do corpo tem consequências funestas e seria desestimulante para a própria humanidade ter de assistir ao esvaziamento da *densidade carnal* do corpo (LACROIX, 2009, p. 47).

Ao mesmo tempo em que a Fenomenologia apresenta o corpo como um fenômeno, revela o paradoxo assumido pelo corpo no contexto cultural (GUILLEBAUD, 2003). Recorda que a cultura somática tem o mérito de exaltar o corpo, mas pode também esvaziá-lo ao fomentar uma estranha e nova reabilitação do “ódio ao corpo” (GUILLEBAUD, 2003, p. 220) ao projetar sobre ele uma visão sanitária e higiênica em detrimento do corpo como lugar da encarnação do ser humano.

Na percepção da Fenomenologia, a ciência e a técnica não se encontram apenas em vista de oferecer um ideal de humanidade capaz de superar os limites físicos, psíquicos e genéticos do corpo. Do contrário, se imporia uma visão do corpo-objeto em detrimento do “corpo próprio” (LÉVINAS, 1997a, p. 146), ou seja, do corpo-sujeito, do sujeito como corpo. Ora, uma visão míope do corpo poderia negar a *carne* ao promover uma forma moderna de gnose ou “espiritualização do corpo” (LACROIX, 2009) que se mostra insana pelo seu caráter dualista e pela sobreposição do corpo ao espírito.

É fato que a nova cultura somática esteja carregada de vários progressos e valores inquestionáveis (LIPOVETSKY, 2007), apesar de deixar transparecer sua debilidade. Essa consiste, sobretudo, no risco de idealização do corpo levando-o à desencarnação ao desvinculá-lo daquilo que, na Fenomenologia, nomeia-se como *corpo de carne* (LÉVINAS, 1997a).

Embora Levinas se mostre crítico à visão de carne de Merleau Ponty pelo fato de ela não aparecer imediatamente associada à proximidade do próximo, ressalta, entretanto, um aspecto decisivo do pensamento do filósofo que se opõe à visão biologicista do corpo. Afirma que a cultura não pode se reduzir à objetivação da natureza, porque na percepção das coisas em sua objetividade pensável não se concebe como pura imanência, uma vez que se é já possuído pelas coisas no pensar. Isso se deve ao “estado imemorial da carne viva ou da encarnação, concretude anterior à pura espiritualidade do sujeito idealista e à pura materialidade da natureza – uma e outra abstrações construídas pelo nosso corpo no mundo” (LÉVINAS, 1997a, p. 232). Recorda também outro aspecto fundamental da carne em M. Ponty ao afirmar que a “cultura no sentido etimológico do termo – habitação de um mundo que não é simples inerência espacial, mas criação de formas expressivas, sensíveis no ser – se nutre por uma sabedoria não-tematizante da carne que é a arte ou a poesia” (LÉVINAS, 1997a, p. 234).

À carne se associa o caráter relacional, histórico, linguístico, social, religioso do corpo. Revela a identidade de um *corpo vivido* ou de um sujeito *como* corpo: “a carne não designa somente a materialidade, mas remete a uma experiência subjetiva ou propriamente afetiva” (LACROIX, 2005, p. 23). Por isso, o corpo *de* carne se cumpre na subjetivação afetiva, na relação intersubjetiva de ternura e, por último, na justiça, própria dimensão social constitutiva da carne como dom e lugar da irrupção do terceiro.

Apoiada na experiência da encarnação, a Fenomenologia insiste em que o corpo não se deixa reduzir a um amontoado de órgãos ou membros bem arranjados em vista de responder à expectativa técnica e médica do bom desempenho do corpo. Este não pode ser reduzido a um *corpo de bricolagem* a partir do qual se retiram e se colam a bel-prazer, partes apri-moradas pela técnica como se o corpo fosse um quebra-cabeça científico.

Para a Fenomenologia, um dos pontos mais questionáveis da cultura somática é a desatenção ao caráter carnal do corpo. Num discurso marcado pelo predomínio do *mito cientificizante*, o *triumfo do corpo* pode radicalizar-se no *ideal do gozo*. Devido à aceleração do tempo da existência e do corpo provocado pela ciência e pela técnica, pode-se impor como demanda

uma experiência do corpo pautada pelo máximo prazer no mínimo tempo possível.

Uma das vertentes da Fenomenologia aponta a importância da identidade narrativa, que aparece nesse horizonte como instância crítica à tendência de a bioidentidade esvaziar a significação do corpo. Ora, o *mito científicante* parece seduzir a bioidentidade ao projetar um corpo vigoroso contra o fracasso da natureza que relega o corpo à condição de extrema vulnerabilidade. Nesse caso, a virilidade se tornaria sinônimo de cientificidade do corpo. Afinal, como recorda a Fenomenologia, se é verdade que o corpo vem carregado de subjetivação, por outro lado, o corpo é perpassado pelo impacto do *páthos* na relação com o outro na carne, esta visão do corpo de carne não deixa de confrontar a perspectiva fisicalista veiculada pela representação do corpo e mobilizada pela ideia científica da boa forma.

Não é à toa que Giddens, sociólogo britânico, afirma que a condição do corpo na contemporaneidade caracteriza-se, sobretudo, pela “evaporação da grande narrativa” (GIDDENS, 1991, p. 12). No entanto, a questão está em saber se se trata da grande ou de toda narrativa que é colocada em xeque quando se impõe o *mito do gozo* ao corpo. O corpo tece o enredo pelo qual o indivíduo se insere na história e no mundo como lugar da encarnação da corporeidade humana. Logo, quando o corpo perde a “gravidade da carne” (LACROIX, 2009, p. 21), a própria humanidade *da corporeidade e na corporeidade* fica profundamente comprometida (GUILLEBAUD, 2003, p. 216).

Além disso, a experiência da unicidade de cada indivíduo em relação ao corpo do outro pode desaparecer se o *mito do gozo* tende a substituir a “ternura” subjacente à encarnação dos amantes, pelo mero *frisson* de corpos sem identidade em busca de novas e ainda desconhecidas sensações:

a ternura vem do contato e no contato com a carne do outro tocamos na nossa e na fraqueza do outro. A carne revela nossa passividade. A passividade da ‘matéria’ emerge como signo ou como ocasião da revelação da passividade primeira do sujeito. E, portanto, a ternura se põe na estranha fraqueza da doçura do feminino. A ternura se caracteriza pelo reconhecimento mútuo de duas fraquezas, que entram em ressonância com duas fragilidades (LACROIX, 2009, p. 68).

Enfim, compreende-se a partir da perspectiva filosófico-fenomenológica que o enfraquecimento da narrativa dos corpos, promovida por um discurso de tendência cientificista, poderia, de fato, gerar uma *situação paradoxal* com respeito à experiência e linguagem humana do corpo de carne e, conseqüentemente, exercer forte impacto sobre a identidade e a ação do profissional da Saúde.

O esquecimento de corpo e a moral do espetáculo

Há uma *vertente moral* bastante interpelante proveniente dos mesmos discursos contemporâneos *sobre* o corpo, que se configura pelo cruzamento dos *mitos do gozo* e da *imagética do corpo perfeito* no interior da cultura somática. Essa vertente não tem a última palavra com relação à significação do corpo. Não se trata da única maneira de se apropriar da cultura somática, do seu valor e significado segundo o novo imaginário do corpo dessa cultura. Assim, ao acentuar os sentidos, graças à valorização da imagem e da linguagem do corpo em foco na cultura hodierna, a Filosofia na sua vertente Fenomenológica retoma o discurso do corpo pondo mais ênfase na recuperação da carnalidade do corpo que na visibilidade do corpo. Insiste que a visibilidade e a expressividade do corpo remetem ao invisível mais originário e mais profundo que o habita do que a veiculada pela visão e a imagem exteriores. Isso significa que, ao realizar uma suspensão de juízo das configurações da experiência e dos discursos do corpo, para ir ao encontro da questão da significação humana do corpo face ao paradoxo científico, a Fenomenologia se revela paradigmática enquanto se erige como instância crítica à *moral do gozo*.

Na óptica fenomenológica, a cultura somática – sob a égide do mito da imagética corporal –, revela-se como uma cultura que se fortalece em virtude da supervalorização da *aparência*. Isso se reflete não apenas na maneira como se vive a corporeidade humana, mas como ela o regula. A aparência tem suas exigências e suas normas e dita a maneira de viver e agir. Nesse sentido, o filósofo francês Guy Debord associou o *triumfo do corpo perfeito* à “moral do espetáculo”:

o espetáculo é a afirmação da aparência e a afirmação de toda vida humana – isto é, social – como simples aparência. Mas a crítica que atinge a

verdade do espetáculo, o descobre como a negação visível da vida; como negação da vida que se tornou visível (DEBORD, 1997, p. 10).

A cultura contemporânea do corpo, no viés cientificista, mostra-se solapada por um novo dever, não mais definido pelas obrigações modernas da autonomia, mas pelo *dever* do gozo. Somos todos *obrigados* a gozar quando a máxima do corpo é o prazer imediato segundo os padrões da técnica e da mídia. A moral espetacular, nesse caso, traduz o novo ideal das *sensações* (FREIRE, 2004, p. 167) que a informática e a telemática oferecem a todo instante aos sentidos do corpo.

Até pouco tempo, na visão compartilhada pelas gerações influenciadas pela modernidade, o corpo apareceria imediatamente ligado à felicidade sentimental. O prazer vivido com o outro no corpo era capaz de durar mesmo com a possibilidade da ausência física de ambos, graças à antecipação de sua chegada. A felicidade era buscada como habilidade capaz de estruturar a experiência afetiva a partir das narrativas, imagens de lembranças e antecipações tidas como o estofado do prazer.

Já no imaginário contemporâneo do gozo sensorial, o prazer das sensações depende da presença física do outro, não necessariamente como outro, mas como “objeto de estímulo e excitação”. O corpo do outro tem que estar presente para que o indivíduo possa encontrar a satisfação. “O outro atrai não por ser uma *chance* para a *ação*, mas por ser uma promessa de sensação” (FREIRE, 2004, p. 194). É isso que motiva os objetos a entrarem em cena na denominada *moral do espetáculo*.

Por concentrar-se estritamente no corpo físico como fonte de gozo, o sujeito pode chegar a superestimar tudo o que contribua para que o prazer sensível dure no instante ou no imediato do presente. A duração do sensível se define pela proporção da intensidade do gozo. É inversamente proporcional ao desejo enquanto este último se abre para o futuro de uma espera contra toda a esperança na promessa de manter-se na relação que se fecunda a cada encontro. Associado ao outro, o desejo aparece ligado ao desejo do outro enquanto *carne* e não apenas como outro corpo, porque a carne é da ordem da temporalidade da relação.

A ação do profissional de Saúde e a resignificação do corpo encarnado

Diante das questões do corpo e dos desafios que a nova cultura somática apresenta para a Ética, constata-se que a busca de garantias de um corpo perfeito e marcado pela nova forma, pela nova estética e inclusive por uma nova forma de moral, a bioascese, reforça o “imaginário” da cultura contemporânea. Conforme esse imaginário, o corpo deve ser talhado e trabalhado a fim de não criar incertezas para seu “proprietário” nem para a convivência social de modo a evitar que toda incerteza ligada às exigências de produção do corpo escape do novo padrão ético e estético. Esse quadro deve ser controlado e corrigido. Percebe-se subjacente a essa visão a perda da dimensão criativa fundamental da subjetivação do corpo que se faz carne. Presume-se, portanto, que o ser humano corra o risco de agir em vista desse *telos* do corpo que é o de humanizá-lo a fim de que o sujeito possa ser carnalidade e encarnação de sua história com os outros (corpos) num corpo mais vasto que é o corpo social e planetário.

A produção do saber e a atuação do profissional da Saúde, apoiada no diálogo com a Filosofia, especialmente com a Fenomenologia em sua concepção de corpo-vivido, vê com bons olhos a possibilidade de repensar o corpo recolhendo a riqueza das experiências contemporâneas do corpo e da nova cultura somática. Isso sem deixar de mostrar-se crítica à “moral do espetáculo”, associada à moral do gozo.

O profissional de Saúde é interpelado a tomar a categoria filosófica de corpo-próprio e associá-la à experiência e linguagem do cuidado do paciente de maneira a reatualizar o caráter simbólico do corpo enquanto carne. Ele deve propugnar através de sua atuação profissional uma hermenêutica crítica que propicie a recuperação da dimensão encarnatória e unificadora do corpo bem como retomar a dimensão curativa (curar é devolver a vida ao outro) do corpo como lugar do dom. Nesse caso, o corpo é dom de outrem-paciente ao cuidador a fim de que o corpo-sujeito do profissional da Saúde seja lugar de doação (ocupação) de si em prol da saúde do rosto padecente e paciente de outrem. Além disso, o profissional da Saúde é convocado, por meio do sentido de sua ação, à dimensão humanizante da misericórdia pelo corpo de outrem. A ação de misericórdia se configura concretamente como cura do mal que não diz respeito apenas à profilaxia da doença em seu caráter físico, mas a cura da enfermidade que

se volta para o caráter psíquico, espiritual e moral levado a cumprimento no cuidado do paciente.

E por último, a ação do profissional da Saúde evoca a dimensão da santidade do corpo de outrem (separação, diferença irreduzível e intematizável do corpo de outrem como carnalidade na unicidade de cada rosto) como lugar em que o corpo humano torna-se lugar da experiência espiritual do paciente. Entretanto, como a história da humanidade continua aberta e o cuidado inaugura o tempo da carnalidade de outrem, mas não a encerrou pelo fato de o ser humano estar inserido na história, o profissional da Saúde valoriza a instância ética como lugar do exercício da liberdade e da passagem do corpo para a carnalidade de cada rosto humano. A ética do corpo recupera sua dimensão mundana à medida que responsabilmente o ser humano cuida de fazer a travessia contínua e discernida do fato de ser corpo físico para o corpo espiritual. O risco imanente à ação ética é evocado em razão da santidade do corpo de outrem que não se deixa aprisionar pela ação do profissional de Saúde que cuida dele. Ora, a imprevisibilidade da ação do corpo que vai fazendo-se carne é guiada pelo mandamento ético do outro que interdita todo domínio de outrem. Nesse sentido, o Espírito do Rosto representado pela Lei do Desejo suscitado no profissional de Saúde, move seu agir ético em virtude do cuidado da humanidade do Rosto e da humanização de seu corpo no leito de um hospital.

A fenomenologia do Rosto: o encontro concreto com um corpo enfermo

Emmanuel Lévinas parte da fenomenologia do encontro entre sujeitos concretos e únicos, ou seja, sujeitos encarnados. Dessa forma, o corpo se apresenta como o elemento que subjaz a ética da alteridade, como aquele que une a subjetividade do perceber e a objetividade do exprimir: “o corpo é o fato de que o pensamento mergulha no mundo que pensa e que, por conseqüência, exprime este mundo ao mesmo tempo em que o pensa” (LÉVINAS, 1993, p. 30).

O corpo do profissional da Saúde que se encontra com um corpo enfermo não se limita à sua imagem, nele se instaura a contração de uma recorrência a si infinita e o fulcro da responsabilidade: “é uma recorrência a

si a partir de uma exigência irrecusável do outro” (LÉVINAS, 2003, p. 176). Enquanto na recorrência se instaura a encarnação, na responsabilidade revela-se a humanidade do sujeito, pois é ao prestar assistência ao outro que o sentido existencial da vida humana se exprime.

É na concretude do real, através de um corpo, que se vive a indissociabilidade entre a exterioridade e a interioridade: “o corpo, pelo qual é possível dar, faz-se outro sem alienar-se, porque esse outro é o coração e a bondade do *mesmo*, a inspiração ou o próprio psiquismo da alma” (LÉVINAS, 2003, p. 177).

Isso é possível, de acordo com a filosofia levinasiana, porque o outro, em seu corpo, apresenta-se como Rosto e, portanto, como uma alteridade inultrapassável que marca o corpo do eu:

o modo como o Outro se apresenta, ultrapassando *a ideia do Outro em mim*, chamamo-lo, com efeito, rosto [...]. 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 (LÉVINAS, 2008, p. 38).

O Rosto que se expressa em sua nudez vem de mais além exprimindo um conteúdo transcendente. Logo, não traz um conteúdo determinado pelo horizonte cultural, revela um conteúdo que não se enquadra em nenhum saber racional. O rosto é pura sensibilidade, “experiência pura, experiência sem conceito” (LÉVINAS, 1997b, p. 216), a autossignificância por excelência (LÉVINAS, 1997c). E essa apresentação do outro é visitaçã (LÉVINAS, 1997d, p. 235). Essa aparição do sujeito enfermo como rosto, que é a própria visitaçã, marca o corpo do profissional da Saúde de modo irreparável e profundo, despertando a subjetividade para a sua vocaçã. Essa vocaçã 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”): “a presença em face de um rosto, a minha orientaçã para Outrem, só pode perder a avidez do olhar transmutando-se em generosidade, incapaz de abordar o outro de mãos vazias” (LÉVINAS, 2008, p. 38).

Esse corpo marcado pelo vestígio transcendental apresenta-se também como aquele que trabalha e se apodera do mundo. Aqui há uma

aparente ambiguidade no corpo: no trabalho, a subjetividade se apossa do mundo (movimento de posse e dominação, da exterioridade para a interioridade) e, ao ser tocado por outrem, a subjetividade oferece o que possui (caridade, da interioridade para a exterioridade). Diz-se aparente porque, ao exercer a sua responsabilidade, esses duplos sentidos são ultrapassados no ponto em que o que oferece ao outro nada mais é do que o que capturou na sua relação com o mundo: “não me sabia tão rico, mas já não tenho mais o direito de guardar nada” (LÉVINAS, 1997d, p. 234).

O corpo do profissional da Saúde, em especial as mãos, tem um caráter enigmático. A posse das coisas que é própria do trabalho tem a mão como um órgão essencial por ser ela a colocar a subjetividade em relação com seus fins egoístas e de apreendê-los. Isso evidencia o destino próprio da 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, 2008, p. 151-152, grifo nosso).

Ressalta-se que é na sensibilidade do encontro com o Rosto que o destino da mão é surpreendido: essa mão do poder do homem sobre as coisas pode ser também a mão que tateia gratuitamente, carícia o outro.

Ao mesmo tempo em que a carícia exige a existência de dois corpos reais, seu toque ultrapassa qualquer contato físico. A carícia não é um movimento em que a mão procura algo, mas aquele que é dádiva, é uma maneira de exprimir o amor. 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 concreto, mas ela é já uma resposta a outrem que é transcendente. A carícia, com toda a sua dádiva, é uma forma de encontro com o absolutamente outro sem que haja qualquer tentativa de objetivá-lo:

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, 2005, p. 187).

A mão do profissional da Saúde, além de tocar o intocável (transcendente), realiza procedimentos técnicos com objetivos claros (dominação e posse). Essas atividades díspares (conceitualmente) realizadas pela mão perdem tal adjetivação no momento em que a técnica é já resposta a outrem, é o oferecimento de um conhecimento técnico-científico (enquanto tal foi construído no movimento de posse) a um enfermo singular, concreto e único. Portanto, utilizar a ontologia em função de um sujeito é uma forma de coincidir a mão técnica com a mão que acaricia outrem, o trabalho científico e técnico do profissional da Saúde com o estar a serviço de outrem.

Aqui se concentra a essência da vida humana: “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, 2008, p. 105). Esta maneira de existir é o despertar do corpo para a responsabilidade, o existir para o outro, o sentido mesmo da vida, linguagem: “ser em si é exprimir-se, quer dizer, servir já outrem. O fundo da expressão é a bondade” (LÉVINAS, 2008, p. 177).

Apesar disso, é possível que o profissional da Saúde tomado pela felicidade de captar as possíveis alterações fisiológicas ou comportamentais que na sua pretensão tátil lhe permitiriam compreender o outro, “esqueça-se” do sentido humano do cuidado. Entretanto, o rosto do outro, ao resistir às tentativas de objetivação, lembrá-lo-á das suas obrigações enquanto um sujeito humano concreto: ser responsável antes de qualquer iniciativa.

Considerações finais

À guisa de conclusão, urge recordar que a Bioética no contexto da cultura somática contemporânea, ao enfatizar a centralidade da sensibilidade e da carnalidade humanas para sua reflexão, visa a reposicionar a compreensão da ação do profissional de Saúde em função de uma ética do cuidado em que o Rosto do outro evoque seu corpo, enquanto corpo de carne. Nesse sentido, o outro não se deixa tomar e reduzir-se à plasticidade

e à materialidade de seu rosto enfermo, mas pede para ser tratado segundo a singularidade e a vulnerabilidade que o rosto humano enuncia e anuncia com sua epifania. Isso significa que o tratamento que o profissional da Saúde dispensa ao outro passa necessariamente pelo cuidado personalizado, diferenciado, singular etc. conforme a unicidade da carne de cada rosto humano. Nessa perspectiva, o rosto sempre interpela o profissional de Saúde a não reduzir o outro a mais um corpo humano necessitado de cura meramente no nível biofisiológico. A carne do Rosto sempre convida a uma nova maneira de preocupação (ocupar-se do outro em sua absoluta unicidade) por parte do profissional de Saúde que transcenda a visão reducionista do corpo e da saúde praticados na nova cultura somática.

Referências

- DEBORD, G. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- EHRENBERG, A. **L'individu incertain**. Paris: Hachette Littératures, 1995.
- FREIRE, J. **O vestígio e a aura. Corpo e consumismo na moral do espetáculo**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.
- GIDDENS, A. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: Unesp, 1991.
- GUILLEBAUD, J. C. **Le goût de l'avenir**. Paris: Seuil, 2003.
- LACROIX, X. **Le corps et L'Esprit**. Paris: Vie Chrétienne, 2005.
- LACROIX, X. **O corpo de carne: as dimensões ética, estética e espiritual do amor**. São Paulo: Loyola, 2009.
- LE BRETON, D. **Adeus ao corpo**. Campinas: Papirus, 2003.
- LÉVINAS, E. **Humanismo do outro homem**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1993.
- LÉVINAS, E. **Entre nós. Ensaio sobre a alteridade**. Petrópolis: Vozes, 1997a.
- LÉVINAS, E. A filosofia e a idéia de infinito. In: LÉVINAS, E. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997b. p. 201-216.

- LÉVINAS, E. Linguagem e proximidade. In: LÉVINAS, E. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997c. p. 265-288.
- LÉVINAS, E. O vestígio do outro. In: LÉVINAS, E. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget; 1997d. p. 227-245.
- LÉVINAS, E. **De otro modo que ser o más allá de la esencia**. 4. ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.
- LÉVINAS, E. O tempo e o outro. **Revista Phainomenon**, n. 11, p. 149-190, 2005.
- LÉVINAS, E. **Totalidade e infinito**. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2008.
- LIPOVETSKY, G. **A felicidade paradoxal**. Ensaio sobre a sociedade de hiperconsumismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- PIERRE, L. **Cibercultura**. São Paulo: Editora 34, 2005.
- PIERRE, L. **As tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da inteligência**. São Paulo: Editora 34, 2006.

Recebido: 15/08/2012

Received: 08/15/2012

Aprovado: 29/09/2012

Approved: 09/29/2012